

XXX.

LA UNIDAD DE LA PERSONA HUMANA: CUERPO Y ALMA

La visión clásica y cristiana del ser humano, vista desde la perspectiva filosófica, incluye sólo aquellos rasgos que podría comprender una persona —en principio— con su razón humana natural, sin el auxilio de la fe cristiana. Sin embargo, desde un punto de vista histórico no se puede negar que los trazos más profundos de esa imagen del hombre fueron incorporados a la tradición filosófica perenne por influjo del cristianismo. Pensemos, por ejemplo, en una ideología actual, el liberalismo político democrático, que se edifica sobre la base de que todos los ciudadanos tienen igual dignidad y libertad, y, según pretenden deducir de ahí —en realidad, desde el punto de vista lógico, no se sigue—, un derecho igual a la participación en las decisiones públicas y a ser tratados con justicia por parte de la autoridad. Un pagano, antes de Cristo o en una cultura no permeada por el cristianismo, se ríe a carcajadas, a mandíbula batiente, de semejante presupuesto ontológico. El liberalismo político contemporáneo pretende no tener ningún fundamento metafísico, y ningún fundamento religioso. En efecto, John Rawls afirma:

No hay necesidad de invocar *doctrinas teológicas o metafísicas* en apoyo de sus principios [de justicia] ni de imaginar otro mundo que compense y corrija las desigualdades que los dos principios permiten en éste. Las concepciones de la justicia deben ser justificadas por las condiciones de nuestra vida, tal como nosotros la conocemos, o no lo serán en absoluto.³⁵⁷

Se engaña porque, en realidad, parte de una imagen del hombre impregnada de religión y de metafísica. Esa idea de la dignidad y esa concepción de la libertad —deformadas en la ideología liberal— no existían sobre la faz de la tierra antes del cristianismo. Por eso, cabe decir que el liberalismo político es una filosofía, y, como tal, racionalmente elaborada; pero que se ha fundado en la filosofía cristiana precedente, donde la dignidad y

³⁵⁷ Rawls, John, *Teoría de la justicia*, trad. de María Dolores González, México, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 411.

la libertad de todos ya constituían una verdad racional adquirida gracias al fermento de la fe cristiana. Es verdad que ya en Platón y Aristóteles, que son los pilares paganos de la síntesis posterior cristiana, la alta concepción del bien y de la belleza, del hombre y de Dios, de las virtudes morales y de la vida lograda, lleva implícitas unas ideas de dignidad y de libertad. Aunque se discute si Aristóteles en realidad concibe la libertad de la voluntad tal como la concebimos nosotros, lo cierto es que analiza la idea de una elección deliberada (*proairesis*).³⁵⁸ La ética aristotélica es muy difícil de pensar si no se presupone alguna forma de libertad de elección, que permita atribuir los actos a las personas y asignarles responsabilidad por sus virtudes y sus vicios.³⁵⁹ No obstante, la idea de la libertad adquirió unas connotaciones grandiosas, que en Aristóteles no posee, en la época cristiana. Atribuir nuestra idea de la libertad a Aristóteles puede ser considerado anacrónico. Luego, al parecer, no se puede negar que incluso esa filosofía política contemporánea que muchas veces pretende no tener ninguna raíz en una concepción religiosa del mundo, o en una concepción metafísica del mundo, toma como dos pilares estas ideas que vienen de ahí: libertad, dignidad. Por eso, los musulmanes identifican Occidente con el cristianismo. Los cristianos occidentales tratamos de disipar ese error, diciéndoles que no confundan los planos, porque en Occidente ha habido muchas derivaciones culturales, ideológicas, filosóficas, etcétera, que hunden sus raíces en el cristianismo, como estas ideas de libertad y dignidad, pero que después han abandonado el cristianismo, y que son visiones agnósticas o ateas, o de otras religiones. En parte tenemos razón en decir eso, pero en parte tienen razón los musulmanes cuando replican que, si comparamos todo ese conjunto de ideas occidentales y sus formas de vida con la visión islámica y con otras visiones orientales, la diferencia es neta, nítida, y se debe al fermento de la fe cristiana.

Sin olvidar la verdad histórica de esos presupuestos originados en la revelación judía y cristiana,³⁶⁰ vamos a explorar la imagen clásica del hombre en cuanto tiene de racionalmente asequible para cualquiera que esté dispuesto a detenerse a reflexionar. Esta exploración racional es determinante para algunas de las inquietudes más acuciantes de nuestra época, como las relacionadas con el poder de disposición del hombre sobre su cuerpo

³⁵⁸ Cfr. *EN*, III, 3, 1113a2-10 y Vigo, *Aristóteles*, cit., p. 186.

³⁵⁹ Cfr. *Ret.*, I, 6, 1362b10-28; *EE*, VIII, 3, 1248b18 y *EN*, I, 7, 1097b1-21.

³⁶⁰ Cfr. Finnis, John, *Ruptura, transformación y continuidad en la tradición de la razón y la justicia*, trad. de Cristóbal Orrego, Inauguración del año académico 2013 de la Facultad de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Chile, *pro manuscripto*, p. 13.

y sobre los cuerpos de los demás. El debate sobre el aborto, por ejemplo, ¿puede resolverse sin saber cuándo comienza a ser humano el cuerpo de un embrión? En el caso de la eutanasia, ¿podemos decir que todavía estamos frente a una persona humana cuando su cuerpo vive, pero su racionalidad ha desaparecido? ¿Y cabe admitir, en el caso del suicidio, que una persona plenamente capaz disponga de su vida como si fuera dueña de una cosa? Por otra parte, ¿podemos separar el “yo” del cuerpo en el que actúa? ¿Se reduce ese “yo”, entonces, a la serie de sensaciones, deseos, experiencias cognitivas, unidas por la memoria, de manera que no seríamos la misma persona si quedáramos reducidos a un cuerpo vivo con pérdida de sus facultades mentales? En fin, ¿cómo sería lícito tratar el cuerpo de otra persona, sin afectar su conocimiento, cuando lo miramos o lo tocamos? ¿Y en qué medida es lícito consentir en un uso del propio cuerpo para fines comerciales o hedonistas, sin afectar la dignidad del “yo”?

Comencemos, pues, por la antropología del cuerpo humano. Si uno dice: “Yo soy dueño de mi cuerpo”, ¿qué está pensando? Al parecer, introduce una división del todo corpóreo-espiritual: yo soy una cosa, un ser poseedor, y mi cuerpo es otra cosa, sobre la cual puedo ejercer dominio. ¿Cómo se justifica esa dualidad, esa objetivación o reificación externa del cuerpo? A este respecto, no existe una única tesis clásica precristiana. Varias son las visiones en pugna. El cristianismo termina por inclinar la balanza hacia una de ellas como central, aunque no ha logrado llevarla a todas las culturas.

Por una parte, está la visión dualista, que tiene dos grandes representantes en la historia de la filosofía: Platón, en la Antigüedad, y Descartes, en la Era Moderna. Platón piensa que el hombre es su alma, un alma espiritual, inmortal, que preexiste al cuerpo y lo gobierna.

Míralo también con el enfoque siguiente: siempre que estén en un mismo organismo alma y cuerpo, al uno le prescribe la naturaleza que sea esclavo y esté sometido, y a la otra mandar y ser dueña. Y según esto, de nuevo, ¿cuál de ellos te parece que es semejante a lo divino y cuál a lo mortal? ¿O no te parece que lo divino es lo que está naturalmente capacitado para mandar y ejercer de guía, mientras que lo mortal lo está para ser guiado y hacer de siervo?³⁶¹

Descartes, a su vez, piensa que en el mundo hay tres tipos de sustancias: Dios, la *res cogitans* o cosa pensante, que es el alma de cada uno, o cada uno

³⁶¹ Fedón, 80a.

como ser espiritual, y la *res extensa* o cosa extendida en el espacio, la realidad material exterior a la mente, cuyo modo de ser real es geométrico (sólo en nuestro pensamiento le añadimos cualidades no medibles, como los colores, sabores, etcétera). Dentro de esa *res extensa* está el cuerpo de cada uno. El hombre es pensamiento y materia, pero como dos sustancias unidas de manera accidental. El gran misterio, para Descartes, es que el *sentido común* y nuestras impresiones más realistas y evidentes me dicen que yo soy una sola cosa; yo me experimento como una sola realidad unitaria. Y, con todo, la filosofía —*i.e.*, todos sus razonamientos abstractos y rigurosos— me dice, según Descartes, que soy dos cosas: el intelecto que piensa y quiere, que es espíritu, y esta materia que es mi cuerpo. ¿Cómo se produce, pues, la unión entre estas dos cosas? ¿Dónde está el alma? Tal es la gran pregunta de Descartes.

El dualismo enfrenta problemas insolubles en su contraste con el sentido común, como advierte Descartes. Es de lamentar que el filósofo moderno, cuando tiene que optar entre su filosofía y su sentido común, a menudo prefiere su filosofía. Por cierto, la filosofía y las ciencias tienen como misión formar y corregir el sentido común, porque no todo lo espontáneo o lo arraigado en la cultura corresponde a la verdad. Sin embargo, cuando una filosofía se aleja demasiado de la evidencia más palmaria, que es el núcleo duro y universal del sentido común, ya podemos empezar a sospechar de esa filosofía. Acertadamente dice Mariano Artigas, en defensa del sentido común:

Cualquier hombre que no haya violentado su inteligencia por malas disposiciones —la soberbia, por ejemplo— o por malos hábitos morales, es capaz de afirmar la existencia real de los seres que le rodean, de conocer la necesidad de un Hacedor de los seres de la naturaleza, de saber que habrá un más allá, etcétera, sin que haya tenido que estudiar filosofía. La filosofía, sin renegar de ese conocimiento espontáneo —al contrario, de acuerdo y en continuidad con él—, estudia esas realidades de un modo científico, considerando su naturaleza y sus fundamentos: puede, por ejemplo, aducir argumentos para demostrar la existencia de Dios o del alma, algunos de ellos ya afirmados por el conocimiento espontáneo. Es decir, la filosofía, fundándose en ese conocimiento espontáneo, lo desarrolla (precisando, distinguiendo, explicitando, eliminando falsos elementos de la cultura ambiental, etcétera), y no debe contradecirlo, ya que el razonar científico se realiza con las mismas facultades cognoscitivas y parte de las mismas evidencias primeras que tiene cualquier hombre. Pretender que la filosofía sea un “empezar de nuevo”, como si no existiera ningún conocimiento válido anterior, no es legítimo, e históricamen-

te ha dado resultados amargos, alejados de un auténtico conocimiento de la verdad, de la realidad del mundo y del hombre.³⁶²

El dualismo, por lo tanto, no se apoya en nuestra experiencia. No refleja cómo nos experimentamos nosotros mismos al movernos, al sentir y aun al pensar. De eso se dieron cuenta incluso los autores dualistas, pero prefirieron sus vanos pensamientos a su clara intelección de lo real.

Algunos otros pensadores, para salvar ese inconveniente, incurrieron en una visión contraria, que es el materialismo. La principal posición contraria a la visión clásica y cristiana del hombre no es el dualismo; por lo menos, no lo es de forma explícita, aunque el dualismo está incluido en algunos planteamientos específicos contrastantes con la visión cristiana del hombre, como esa idea de que el cuerpo es una máquina, o de que podemos ser dueños de nuestro propio cuerpo, o de que la persona es distinta de su propio cuerpo. Todas esas ideas presuponen un cierto tipo de dualismo, que subsiste así en nuestra cultura; pero más opuesto a la visión clásica y cristiana es el materialismo, la creencia en que todos los seres son solo materia, y, por lo tanto, que los seres humanos no somos esencialmente distintos de una ameba.

A este reduccionismo materialista, tanto como al dualismo platónico, se opuso el hilemorfismo de Aristóteles; éste descubrió esa estructura metafísica de materia y forma —ya lo hemos visto— en toda la realidad física: en un pedazo de oro, en un árbol, en un gato y también en el hombre.³⁶³ El hombre es materia, sin duda; pero es evidente que esa materia está organizada y vivificada por un principio organizador distinto al de un gato. Si esos principios organizadores fueran iguales, los hombres no tendríamos inteligencia o el gato la tendría, y poseeríamos garras y maullaríamos.

Aristóteles llama alma (en griego, *psique*; en latín, *anima*), según el lenguaje de su tiempo, a esa *forma sustancial* cuando da la vida; es decir, cuando no sólo da el ser —un ser inerte—, sino la vida. Los escolásticos repetían: *Vita viventibus esse*, que la vida es el mismo ser para los vivientes, pues es un grado de ser superior, capaz de automovimiento o de realizar operaciones inmanentes. El principio vital recibe ese nombre especial: *psique*, *anima*, *alma*. Como Aristóteles usa las nociones de acto y potencia, y la forma es lo que actualiza a la materia, entonces podemos formular esta definición de alma: el *acto primero de un cuerpo natural orgánico que tiene la vida en potencia*. “Es forzoso,

³⁶² Artigas, Mariano, *Introducción a la filosofía*, Pamplona, Eunsa, 1995, pp. 16 y 17.

³⁶³ *Cf. supra* cap. XXIII.

entonces, que el alma sea una sustancia en el sentido de forma de un cuerpo natural que en potencia tiene vida”,³⁶⁴ nos dice el Estagirita en primer lugar. Y poco más adelante añade: “Si, efectivamente, hay que mencionar una característica común en todo tipo de alma, esa sería que el alma es la actualidad primera de un cuerpo natural orgánico”.³⁶⁵

Esto equivale a decir que el alma es la forma sustancial del ser vivo, cuya materia sería cualquier cosa si no tuviera esa forma sustancial; pero, como tiene esa forma sustancial, esa materia prima se constituye en un cuerpo, con distintos órganos, con distintas partes que funcionan como un todo coordinado, vivo. Por eso, es extraño para la filosofía aristotélica que se plantee la cuestión de *demostrar* la existencia del alma. En efecto, el nombre “alma” (*anima*, *psique*) no es más que el nombre de la causa intrínseca de la vida de una cosa, de un ser vivo. Por lo tanto, la única demostración de la existencia del alma —si nos olvidamos de la imagen fantasmagórica del dualismo: el alma concebida como una cosa etérea metida en un cuerpo— es el principio de causalidad. Todo efecto tiene una causa: todo lo que comienza a existir, aunque sea un pequeño cambio en un ser ya existente, exige un ser distinto que lo haga existir o cambiar.

Ahora bien, vemos este montón de materia que, en lugar de ser un montón de materia inerte, es un montón de materia viva, que existe en un solo sujeto unitario, de un tipo específico: un manzano, una espiga de trigo, un delfín, un ratón, un hombre. Hay una diferencia entre las dos cosas: el montón de materia y el cuerpo vivo de determinada especie de viviente. Esa diferencia es intrínseca, está en la cosa misma, y es activa, actúa para organizar la materia de esa forma. Démosle, pues, un nombre. Podríamos darle cualquier nombre. Podríamos denominarla la *diferencia* o el *acto diferenciador* o el *principio activo vital*. Aristóteles la llama *psique*, pues tal es la palabra vigente en el lenguaje corriente de su tiempo. Nosotros llamamos *alma* al principio vivificador interno. Como la palabra *alma* está, por decirlo así, influida por el dualismo platónico y por el dualismo cartesiano, nosotros tendemos a asociarla con una sustancia etérea, que está metida en alguna parte del cuerpo y que desde ahí lo controla. Como esa concepción no calza con nuestra experiencia, nos parece muy raro hablar del *alma*. En cambio, si nos despojamos de ese dualismo y nos atenemos a la argumentación aristotélica, tenemos que concluir que las plantas tienen alma, que los animales irracionales tienen alma y que los seres humanos tenemos alma. No somos

³⁶⁴ *DA*, V, 2, 412a20.

³⁶⁵ *DA*, V, 2, 412b6.

nuestra alma, ni somos nuestro cuerpo, sino que somos el ser compuesto de alma y de cuerpo. Podemos decir, si queremos enfatizar que el cuerpo no es distinto de nuestro ser, que cada uno *es su cuerpo* y no sólo que *lo tiene*. Asimismo, podemos decir, si queremos enfatizar que el alma no constituye nuestra persona completa —pues somos también nuestro cuerpo—, que cada uno tiene un alma y no sólo que es su alma.

El adagio latino *corpore et anima unus* significa que hay una sola cosa o sustancia constituida por cuerpo y alma. Es la tesis hilemórfica de que el alma es la forma sustancial del cuerpo vivo. Los seres vivos tienen su modo específico de ser por esa forma sustancial, por su alma. Esto se aplica a un vegetal, a un animal irracional y al hombre. Esos son los tres niveles de la vida o los tres tipos de alma: la vida vegetativa o alma vegetativa, la vida sensitiva o alma sensitiva y la vida humana o alma racional. No es que haya tres almas en el ser humano, dos almas en el animal irracional y un alma vegetal, sino que hay un principio vital cada vez más intenso, más rico, en la medida en que ascendemos en los grados de vida. El ser humano tiene una sola alma racional que incorpora las funciones vegetativas y las funciones sensitivas, y que posee como exclusivas las funciones racionales, en una unidad absoluta de alma y cuerpo. De esta concepción unitaria del ser humano, ni dualista ni materialista, se siguen muchas consecuencias. Una es que la unidad misma del conjunto de esos componentes materiales no se puede explicar por los componentes materiales, sino que exige la existencia del alma humana, igual que la materialidad del perro y del gato exige la existencia de su alma perruna o gatuna. Entiendo también que, como suele hablarse del alma como aquello que subsiste tras la muerte del hombre, por ser sustancia espiritual, suene extraño hablar del alma de los árboles y de los perros; pero la correcta comprensión del principio vital —del significado de “alma”— implica referirlo a todos los vivientes, aunque no todos, sino nada más el hombre, posean un alma inmortal.

Un experimento mental, que parecerá infantil a los filósofos profesionales, puede ayudar a comprender que los elementos materiales no pueden explicar la unidad del compuesto vivo. Se dice que el ser humano está constituido por tres cuartas partes de agua y el resto de otros elementos: carbono, hidrógeno, zinc, etcétera. Tomemos una bolsa grande de plástico, de esas que se usan para los cadáveres, y echemos ahí setenta y cinco litros de agua, y después unos cuantos pedazos de carbón, oxígeno, etcétera; atémosla bien y movámosla hasta que se mezcle todo de modo perfecto, hasta que podamos decir, con toda exactitud, si hemos respetado las proporciones químicas de la biología humana, que ahí hay, desde un punto de vista material, lo

mismo que en un ser humano. Abramos la bolsa, a ver qué sale. Hagamos el experimento miles de millones de veces. Nunca surgirá un humano, ni un chimpancé, ni nada. Incluso en la hipótesis de que en un laboratorio, mediante una causalidad externa, se lograra producir un pequeño ser vivo, habría una diferencia radical entre ese ser vivo y el conjunto de materiales usados para construirlo. La hipótesis es extravagante porque se asume que podría existir la potencia tecnológica humana para producir el principio vital permanente en una materia que no tuviera esa potencialidad, algo que es distinto por completo de tomar sólo seres vivos y a partir de ellos producir otros seres vivos, como cuando tomamos una rama de un árbol y la plantamos.

La diferencia entre el viviente y la materia inerte, o entre una especie de viviente y otra, exige una causa, y no solo una causa externa que le dé la vida y la especie a esa materia, sino una causa interior o intrínseca que de continuo haga ser y ser de tal especie a ese montón de materia. La misma necesidad de explicación causal vale para la diferencia entre vivientes de especies distintas. Decir que un mono es en esencia igual que un ser humano es tan erróneo como decir que una bolsa de plástico para envolver cadáveres, llena de agua y de pedazos de carbón, oxígeno e hidrógeno, es lo mismo que un mono. Es igual de tonto. ¿Por qué? Porque la diferencia no viene por la materia, sino que viene por el alma. Por lo tanto, si hay una diferencia de organización intrínseca, hay una diferencia de especie, y, en consecuencia, una diferencia esencial. Que la diferencia sea esencial no significa que no pueda haber semejanzas. Podemos encontrar muchas más analogías y semejanzas entre un mono y un ser humano, que entre un mono y un árbol o que entre un árbol y un montón de agua con carbón. Esto es evidente, pero la unidad del cuerpo y del alma implica que toda diferencia permanente típica en la organización de la materia implica una diferencia esencial de alma.

Otra consecuencia de la unidad hilemórfica es que, como hemos visto, en cierto sentido *nosotros somos nuestro cuerpo*. Entonces, si esta expresión se toma como una referencia a la totalidad de lo que somos, donde no hay cuerpo no hay “yo”. Sin embargo, hay una discusión filosófica —y profundas convicciones religiosas— acerca de la subsistencia del alma humana después de la muerte, y en consecuencia sobre la subsistencia del “yo” personal, que no se identificaría totalmente con el cuerpo que él es. No se da esa discusión respecto de los animales irracionales. Si el animal muere, la forma sustancial suya, que era el alma sensible, desaparece. No se da el debate sobre la inmortalidad respecto de las plantas. Si la planta muere, la forma vegetativa desaparece, porque la corrupción, que es la muerte, con-

siste en que la materia pierde su forma sustancial y adquiere otra. Cuando quemamos un pedazo de papel, no subsiste la forma sustancial papel, invisible, y surge entonces la forma sustancial ceniza y la forma sustancial humo. El papel se transforma en ceniza y en humo. La misma materia pierde la forma sustancial de papel, que desaparece, y adquiere la forma sustancial de ceniza y la forma sustancial de humo. De manera que en el ciclo natural permanente de generación y corrupción de los seres materiales, inertes o vivos, de la misma potencialidad de la materia surgen formas sustanciales cuando se generan seres, y desaparecen formas sustanciales cuando los seres se corrompen, y siempre se dan simultáneamente la corrupción y la generación.

Entonces es objeto de debate que, cuando un ser humano muere, no pase lo mismo que pasa con el papel, con el árbol o con el mono, y que se diga que sigue existiendo su alma. Esto se parece al dualismo de Platón o de Descartes. Vamos a dejar ese tema para un capítulo posterior.³⁶⁶ Ahora nos interesa ver cómo la discusión sobre la inmortalidad del alma ilumina la naturaleza del cuerpo humano. Es muy fácil admitir la inmortalidad del alma humana en una perspectiva platónica, y es muy fácil de admitir en un contexto cartesiano. Incluso en la perspectiva de Kant, que negaba la posibilidad de *demostrar* la inmortalidad del alma especulativamente,³⁶⁷ es necesario admitir la inmortalidad del alma por razones morales, no por razones metafísicas.³⁶⁸ En cambio, en el contexto aristotélico no es tan fácil aceptar la inmortalidad del alma humana. Los textos de Aristóteles son de interpretación controvertida,³⁶⁹ aunque hay varios que favorecen la idea de la inmortalidad del alma.³⁷⁰ La concepción hilemórfica hace discutible la subsistencia de un coprincipio (en este caso, del alma) separado del otro (en este caso, de la materia que junto con el alma constituye un cuerpo vivo). La corrupción del compuesto implica la *no comparecencia*, en esa materia, de la causa (la forma sustancial) que le daba el ser y la vida. Luego, una vez que el principio de causalidad, que exigía afirmar la existencia de la forma sustancial y, para los vivientes, del alma, ya no exige afirmar esa existencia (pues el compuesto ha muerto), la existencia del alma separada (inmortalidad) exige una prueba

³⁶⁶ Cfr. *infra* cap. XXXV.

³⁶⁷ Cfr. *KrV*, A 351.

³⁶⁸ Cfr. *KpV*, AA V, 122.

³⁶⁹ Cfr. Boeri, Marcelo, "Introducción", en Aristóteles, *Acerca del alma*, Buenos Aires, Colihue, 2010, pp. CIX-CXXXIII.

³⁷⁰ Cfr. *infra* cap. XXXV.

distinta, no basada en la realidad del compuesto. Esa prueba no existe respecto de ninguna forma sustancial o alma vegetativa o sensitiva, y es difícil de conocer en el caso del alma humana.³⁷¹ En este marco, donde la inmortalidad del alma es lo discutible, lo que no es discutible es que la persona, mientras vive, es su cuerpo vivo, incluso si tiene alma inmortal. Si me cortan un brazo, *yo* he sido mutilado; si me escupen la cara, *yo* he sido ultrajado.

El alma inmortal no es la persona, sino una parte de la persona. Por eso, Santo Tomás, que es muy aristotélico, y que afirma la inmortalidad del alma, sostiene también, sin embargo, que, cuando el hombre muere, ha muerto la persona.³⁷² La *persona* ya no existe; subsiste *su alma* y, en ella, su *identidad personal*, que nos autoriza a hablar de ella por su nombre y a afirmar su continuidad ontológica *in aeternum* (para los cristianos, hasta el día de la resurrección). ¿Por qué ya no existe la persona? Porque la persona es el todo: *homo est anima et corpore unus*. Esto puede chocar a los cristianos modernos, que tienden a ser cartesianos y platónicos; pero está definido como dogma de fe por el IV Concilio de Letrán y reafirmado por el Concilio Vaticano I: que el hombre consta de dos partes *esenciales*: el cuerpo material y el alma espiritual.³⁷³ En el mismo sentido, el Concilio de Viena señala:

Reprobamos como errónea y enemiga de la verdad de la fe católica toda doctrina o proposición que temerariamente afirme o ponga en duda que la sustancia del alma racional o intelectual no es verdaderamente y por sí forma del cuerpo humano; definiendo, para que a todos sea conocida la verdad de la fe sincera y se cierre la entrada a todos los errores, no sea que se infiltren, que quienquiera en adelante pretendiere afirmar, defender o mantener pertinazmente que el alma racional o intelectual no es por sí misma y esencialmente forma del cuerpo humano, ha de ser considerado como hereje.³⁷⁴

Así, pues, que el cuerpo y el alma son una sola cosa, y que el alma es la forma sustancial del cuerpo, fue definido como dogma de fe por el Magisterio de la Iglesia católica. Con esa verdad clara, el magisterio eclesiástico pudo enfrentar con solidez las herejías maniqueas, que se nos meten cada cierto tiempo dentro de la Iglesia, que separan completamente el cuerpo del alma, que piensan que el cuerpo no tiene la dignidad propia de la persona.

³⁷¹ Cfr. *infra* caps. XXXI y XXXV.

³⁷² Cfr. *S. Th.*, I, q. 29, a. 1.

³⁷³ Cfr. Dz. 428 y 1783.

³⁷⁴ Cfr. Dz. 481.

La imagen clásica y cristiana del hombre, varón y mujer, es la de una persona corporal. No se trata únicamente de una cuestión de fe, aunque los dogmas católicos refuercen la convicción de los creyentes. Es la visión de sentido común y la tesis aristotélica, asumida por la Iglesia católica en su formulación dogmática sobre el alma como forma sustancial del cuerpo vivo. Yo soy mi cuerpo y soy mi alma, siempre en la unidad completa de una sola sustancia: el yo personal. Al morir, subsiste mi identidad personal en mi alma espiritual: yo subsisto en mí mismo, aunque no con todo mi ser propio. Robert Spaemann dice, en el mismo sentido:

El hombre no es una subjetividad descarnada que disponga de un organismo natural. El cuerpo humano es el hombre mismo. La contraposición entre naturaleza y persona olvida que la persona finita es en sí misma una naturaleza en la que se representa la persona, en la que la persona se puede contemplar y tocar.³⁷⁵

Una tercera consecuencia de esa visión unitaria del hombre es que la persona se manifiesta a través de su cuerpo. Existe un lenguaje del cuerpo. Nosotros hablamos con el cuerpo. Por eso podemos manifestarnos verazmente a través del cuerpo, pero también mentir con el cuerpo. La persona puede tener una profundidad casi infinita por su alma espiritual, pero, como esa alma es la forma del cuerpo, toda esa profundidad también se manifiesta a través del cuerpo. Su cuerpo nunca es sólo su cuerpo, sino siempre, al mismo tiempo, su persona total, su ser *corpore et anima unus*. La antropología del cuerpo, por lo tanto, resalta la dignidad de la persona en su cuerpo. Nuestro cuerpo es algo digno con la excelencia del ser humano. Se habla hoy tanto de la dignidad humana, pero esa dignidad no se debe separar de la dignidad del cuerpo. El cuerpo no puede ser considerado como una cosa sobre la cual se ejerce un dominio. Por supuesto que hay un sentido, en la ética clásica, según el cual se puede hablar del objeto, y del cuerpo como objeto, y aun de la persona como objeto. Esas categorías y ese lenguaje no tienen que ver con considerar a la persona como una cosa, sino que se refieren a que los actos humanos pueden recaer sobre la persona (también sobre su cuerpo), y aquello sobre lo cual recae un acto se llama, en el lenguaje técnico filosófico, *objeto*.³⁷⁶ Yo puedo besar a mi madre, y entonces ella es el objeto de mi beso. Esto no tiene nada que ver con el uso de

³⁷⁵ Spaemann, *Felicidad y benevolencia*, cit., p. 248.

³⁷⁶ Cfr: Widow, José Luis, *Introducción a la ética*, Santiago, Globo Editores, 2009, pp. 156-162.

la palabra objeto con el sentido de cosa exterior a la persona, objeto de dominio. Yo no me adueño de mi madre cuando le doy un beso. Al contrario, estoy manifestando mi entrega filial, mi cariño. Por lo tanto, la antropología del cuerpo, cuando se entiende de esta manera, impide que convirtamos a las personas en objetos, en el sentido de cosificarlas, aunque puedan ser *objetos* en un sentido técnico, que se usa en la moral o que se usa en el derecho más clásico. En el derecho moderno no se emplea la categoría de objeto para las personas, porque el derecho moderno separa el sujeto del objeto, y pone a las personas como sujetos y a las cosas como objetos; pero, en el lenguaje moral clásico, y en el lenguaje jurídico más clásico, no hay inconveniente en decir que la persona puede ser objeto en cuanto que término de un acto humano. En este sentido, Dios mismo es el objeto de las tres virtudes teologales (fe, esperanza y caridad).³⁷⁷ Si uno utiliza la palabra objeto en el sentido moderno, en cambio, no puede decir que la persona sea objeto. En efecto, *objetificar* a la persona es *cosificarla*, degradarla. Asimismo, no se puede *objetificar* el cuerpo de una persona sin degradar a la persona, porque la persona es el cuerpo.

No es difícil extraer las consecuencias políticas y morales de esta visión clásica y cristiana de la persona y de su cuerpo, el cuerpo que ella tiene como se posee una parte del propio ser, y que, por tanto, ella indisolublemente es. En efecto, el trato debido a las personas se ha de traducir en el respeto a su vida desde el mismo momento de la concepción de su cuerpo —donde está el cuerpo vivo está la persona entera—; en la ayuda a la vida digna, tanto en sus condiciones materiales como en sus exigencias espirituales; en una política ordenada al bien común, constituido como un orden de la convivencia que facilita la perfección corporal y espiritual de los miembros de la comunidad; en la correcta ordenación de la moralidad pública, sin permitir que el cuerpo humano sea instrumentalizado y explotado como objeto de consumo o de propaganda; en el cuidado de las personas en sus estados más débiles —enfermos, ancianos, niños—, donde se manifiesta que la dignidad personal no depende de la fortaleza del cuerpo o de la utilidad simplemente material de sus fuerzas, porque la dignidad del espíritu penetra todo el ser corporal de la persona.

³⁷⁷ Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 1, a. 1; q. 17, a. 2 y q. 25, a. 1, sobre el objeto, respectivamente, de las virtudes teologales de fe, esperanza y caridad. Véase, además, Pieper, Josef, *Las virtudes fundamentales*, trad. de Carlos Melche, Madrid, Rialp, 1990, pp. 26 y 27.