

LA REALIDAD DEL ALMA HUMANA

Juan Cruz Cruz

El conocimiento y comprensión de la realidad del alma humana, y la expresión de ese conocimiento, han sufrido sus lógicas vicisitudes a lo largo de la historia; pero, de un modo o de otro, con mayor o menor acierto, no han faltado en las diversas épocas, pensadores y escuelas que la han tratado. Puede decirse que el conocimiento del alma humana, bien como principio vital general, bien, al menos, como principio de conocimiento, de conciencia o de voluntad, bien como lo inmortal e imperecedero de cada ser humano individual, es algo que pertenece al conocimiento natural, espontáneo y más o menos inmediato, de todo hombre. Nos ocuparemos de las diversas formas con las que se ha expresado y tematizado el conocimiento de la realidad del alma humana a lo largo de la historia.

1. Tematización del alma en términos de principio vital

a) Los pueblos primitivos y el naturalismo griego

Interpretación «ingenua» del alma.- En los llamados *pueblos primitivos* hay diversas expresiones del conocimiento o idea del alma humana; hubo un tiempo en el que se especuló y polemizó bastante, especialmente alrededor de teorías de Lévy-Bruhl (p. ej., negaba que tuviesen una idea del alma individual) que él mismo rectificó. La mayor parte de los primitivos tienen unas ideas bastante claras sobre la inmortalidad y la responsabilidad individual. A veces el alma no designa simplemente la vida, la conciencia, o su principio, sino lo lleno de efecto y poder; principio de separación entre lo indiferente y lo colmado de efecto numinoso. También los poderes que el hombre no puede abarcar (aliento, sangre, rigidez cadavérica, cuerpo orgánico, etc.) pueden presentarse como un modo del alma. Tylor encuentra que una constante en varios pueblos primitivos es que alma significa fuego o aliento, faltando el cual el viviente muere, expira. El alma es, pues, principio de poder y de vida.

Filósofos naturalistas griegos.- Definen el alma con los mismos términos usados para definir el principio de la realidad: es aire para Anaximandro (Diels, 12a29) y para Anaxímenes: «Así como nuestra alma, siendo aire, nos mantiene unidos, así también el aliento y el aire circundan todo el cosmos» (Diels, 13b2); es fuego para Heráclito, y de ahí su sutilidad y profundidad: «Camina, camina, nunca quizá lograrás alcanzar los confines del alma, aunque recorras todos sus caminos; tan profundo es su *logos*» (Diels, 22b45). Incluso en el craso materialismo de Demócrito y Epicuro, para los que el alma estaba formada de átomos sutiles y móviles, como fuego, encontramos más un desconocimiento ingenuo de lo psíquico-espiritual, que un rechazo violento del mismo, pues junto a la afirmación materialista se da un vitalismo pampsiquista; el cosmos aparece como un organismo animado. De ahí la idea de *alma cósmica*.

Según esta última idea el mundo sería un organismo viviente con un principio o alma de formatividad; la preeminencia en los jónicos de uno de los cuatro elementos, el *logos* de Heráclito, el amor y odio de Empédocles, el *nous* de Anaxágoras, serían ejemplos de ello. La idea del alma vivificante del mundo viene a ser un intento de comprensión de la unidad del mundo, que sólo es posible cuando se conoce y comprende la creación; sin esta última, aquella idea perdura sordamente en diversos pensadores con matices o sabor de panteísmo. Del pitagorismo recoge Platón esta tradición y explica que el comienzo de la ordenación del caos primitivo el alma cósmica es «la más excelente de todas las cosas engendradas por el mejor de los seres inteligibles eternos» (*Timeo*, 37ab). Siguen los estoicos y el emanatismo de Filón y Plotino. Según éste, del Uno se deriva la Inteligencia (*nous*) y de ésta el alma cósmica (*psique*), que contiene las «razones seminales» de todas las cosas y que «se extiende naturalmente, por una procesión necesaria, desde el mundo inteligible, donde permanece su parte más alta, hasta la planta, que ella hace crecer» (*Enneadas*, V 5, 9).

Con la irrupción de la idea cristiana de *creación*, aquella especulación queda absorbida. No obstante, el alma cósmica es identificada con el Espíritu Santo por Teodorico de Chartres y Guillermo de Conches. En el Renacimiento algunos siguen la especulación panteizante sobre el alma cósmica, y así, p. ej., Agrippa, Paracelso y G. Bruno la consideran como difuso principio de vida de todos los seres. Posteriormente, el idealismo de Schelling recoge la noción de alma cósmica y la define como «lo que sostiene la continuidad del mundo orgánico e inorgánico y unifica toda la naturaleza en un solo organismo universal» (*Sämtliche Werke*, I, 2.^a parte, 569). Así pues, la tendencia a la aceptación de un alma cósmica debe verse como un radical «ingenuo» (antes y ahora) de la especulación filosófica, especie de tentación permanente del pensar antropomórfico.

b) *Tematización de la sustancialidad intelectual del alma: Platón*

De las sectas o *thyasas órfico-báquicas* recibió el pitagorismo la doctrina ética de la purificación y salvación del alma, así como la creencia en su preexistencia, inmortalidad y transmigración. Las almas son de procedencia celeste, como partículas desprendidas del *pneuma* infinito, y entran en los cuerpos por respiración. Dada su procedencia celeste, si viven bien y alcanzan su purificación, se reintegrarán a su estado primitivo; pero si viven mal se reencarnarán indefinidamente en cuerpos de animales o plantas.

Enraizada en el pitagorismo, la teoría del alma en *Platón* es menos una teoría científico-filosófica que una doctrina religiosa y ascética. Que se trata de una teoría ético-religiosa lo demuestra su afirmación de que la causa de su encarnación del alma es un pecado, en castigo del cual es condenada a descender a la tierra. Cuatro son las notas fundamentales que Platón atribuye al alma:

a) *Es principio de vida*.-«Todo cuerpo que desde fuera sea movido es inanimado; al contrario, todo cuerpo que desde dentro se mueva de por sí y para sí será animado; que tal es la naturaleza misma del alma» (*Fedro*, 245d). Se divide en tres partes: *racional*, alojada en el cerebro (tiene por misión dirigir las operaciones superiores del hombre); *pasional*, alojada en el tórax (es fuente de pasiones nobles); *concupiscible*, alojada en el

abdomen (de ella provienen los apetitos groseros e inferiores). La primera es inmortal; las dos segundas mortales (*Timeo*, 41a-73a); no se trata, pues, de un alma, sino de tres.

b) *Es inmaterial*.- «Existe realmente sin color, sin forma, intangible, siendo sólo visible a la inteligencia» (*Fedro*, 247c). En el Fedón rechaza la tesis materialista de aquellos pitagóricos que consideraban el alma como resultado de la *krásis* o armonía entre elementos: el alma no es resultado de la vida corporal, sino su principio, distinguiéndose de ella como su contrario; lo propio del alma es el pensamiento, por el que comulga con las realidades inteligibles (76c, 78cd).

c) *Es inmortal y eterna*.- «De todas cuantas cosas tiene el hombre, su alma es la más próxima a los dioses y su propiedad más divina y verdadera» (*Leyes*, 726a). «Allegada a lo divino e inmortal y de lo que siempre existe» (*República*, 611 e). «Siendo inmortales e ingenerables las almas, su número permanece siempre idéntico» (*República*, 611).

En el Fedón ofrece las pruebas de su inmortalidad: 1º Por la sucesión cíclica de las cosas contrarias: si a la vida sigue la muerte, a la muerte debe seguir la vida (70d-72e). 2º Por la reminiscencia: para recordar es preciso haber aprendido en otra vida anterior lo que se recuerda (72e-77d). 3º Por la simplicidad del alma y su afinidad con las ideas celestes: el alma es lo simple, inmutable, puro, imperecedero, mientras que el cuerpo es lo compuesto que cambia y desaparece (78b-80d). 4º Por su participación en la idea de vida, lo cual excluye su participación en la idea de muerte (105b-107a). «¿Piensas que a un ser inmortal le está bien afanarse por un tiempo tan breve y no por la eternidad?» (*República*, 498d).

d) *Su unión con el cuerpo es violenta, accidental*- Se une al cuerpo como el barquero con la nave, como el músico con el instrumento o el caballero con el caballo (*Fedro* 246a, 247c). Esta violencia induce a Platón a negar realidad humana al cuerpo: «El hombre es su alma» (*Alcibíades*, I 130a). De todas estas ideas de Platón sobre el alma, la que mejor ha tomado forma y se ha mantenido en la tradición ha sido la del alma lo suficientemente libre de su cuerpo que le fuera posible sobrevivir.

Los autores platónicos, sobre todo Plotino, profundizan más esta idea del alma, acentuando sus caracteres divinos, unidad, indivisibilidad, e incorruptibilidad. Plotino elabora incluso la idea de interioridad consciente, de reflexión y replegamiento sobre sí: «La sabiduría y la justicia no se pueden ver saliendo del alma; el alma ve estas cosas en sí misma, en su reflexión sobre sí misma; en su primer estado las ve en sí como figuras manchadas por el tiempo, las cuales ella tiene que limpiar. Es como si se tratara de una especie de oro que tuviera alma y se fuera despojando del lodo que lo recubriese; al principio, en su ignorancia de sí, no se vería como oro, pero luego se admiraría a sí mismo, al verse aislado, y no desearía tener otra belleza extraña, sino que sería tanto más fuerte cuanto más se lo dejara librado a sí mismo» (*Enneadas*, IV 7, 10). Fuera de esta aportación de la interioridad consciente, Plotino sigue fiel a Platón, tanto en el dualismo antropológico, como en el menosprecio del cuerpo: «nosotros somos el alma» (*Enneadas*, I 1, 10). «El alma humana se dice que en el cuerpo sufre todos los males, vive miserablemente, rodeada de dolores, de deseos, de temores y otros males. Para el alma el cuerpo es cárcel y tumba» (*Enneadas*, IV 8, 3).

c) *Tematización de la unidad sustancial del hombre: Aristóteles*

El Estagirita suministró una explicación del alma en consonancia con la unidad sustancial del hombre, perdida en el platonismo. Pero no obtuvo repentinamente la solución. F. Nuyens ha estudiado tres periodos claves en la psicología aristotélica, tomando como criterio el problema de las relaciones entre alma y cuerpo:

- a) Platónico o de dualismo radical, acentuando la unión accidental y violenta (*Eudemo, Física, De Caelo*);
- b) De transición o de instrumentación vitalista, todavía con unión accidental, pero no violenta (*Tratados menores, Ética a Eudemo, Ética a Nicómaco*);
- c) *Entelequismo*: alma y cuerpo unidos sustancialmente (*De Anima*); el alma es la forma sustancial del cuerpo. Desde este último punto de vista, en el libro II *De Anima* encontramos una triple caracterización del alma:

1.º *Definición general descriptiva*.- «El alma no puede ser ni sin un cuerpo ni un cuerpo; porque ella no es un cuerpo, sino alguna cosa del cuerpo, y a causa de esto ella está en un cuerpo» (2, 414a22). El alma es el primer principio, distinto de la materia, en los vivientes corporales; de él procede la vida, de la que es raíz ontológica. En esta definición se afirma, por una parte, su distinción de la materia y, por otra, su relación al cuerpo.

2.º *Definición esencial*.- «El alma es el acto final (entelequia) y primero de un cuerpo natural que tiene potencia de vivir» (1, 412b1). El acto primero es un principio sustancial que viene a perfeccionar la capacidad de un sujeto (en este caso, el cuerpo), al que confiere una perfección específica (la perfección de vivir). Aristóteles se refiere al cuerpo estrictamente físico, es decir, al que está conformado por las mismas fuerzas naturales y no por el arte humano. Además, este cuerpo debe ser potencialmente vivo: no se trata de que esté en potencia activa de vivir (o lo que sería igual, en acto primero de vivir, unido ya al alma), sino en potencia pasiva, es decir, en su configuración previa a la unión. El alma es una entidad sustancial, una forma que tiene una relación básica unitiva con la materia. El alma puede ser considerada entonces o bien como principio entitativo que constituye con el cuerpo potencialmente vivo un organismo, o bien como principio operativo, es decir, como fuente y raíz de todos los actos vitales del organismo. Aristóteles distingue tres clases de organismos (plantas, animales y hombres) a los que corresponden tres principios que informan su materia: alma vegetativa, como principio de nutrición, crecimiento y reproducción; alma sensitiva, como principio de conocimiento, apetito y movimiento sensitivos; alma racional, como principio de los actos de conocimiento y apetición racionales.

3.º *Definición especial descriptiva*.- El «alma es aquello por lo que primeramente vivimos, sentimos, nos movemos y entendemos» (2, 414a12-13). Entre los constitutivos ontológicos del hombre, el alma figura como la raíz de nuestro vivir en todos sus grados: vegetativo, sensitivo, intelectual. No es el alma la que vive, sino el hombre total en virtud de su alma. Aristóteles supera así la concepción tripartita de Platón, suprimiendo la multiplicidad de alma y sustituyéndolas por potencias o principios de operación de una misma alma, la cual es una forma única, que contiene en sí virtualmente todas las de los vivientes inferiores.

Por lo que respecta a la espiritualidad e *inmortalidad* del alma personal, Aristóteles mantiene los tres puntos siguientes: a) en el hombre hay operaciones cognoscitivas que sólo una sustancia intelectual puede realizar; b) una sustancia intelectual es una sustancia separada y, como tal, incorruptible; c) las formas naturales no son sustancias separadas y, por tanto, perecen cuando se desintegra el compuesto de materia y forma.

Al aplicar estos presupuestos al alma humana, se ha interpretado diversamente a Aristóteles, según que la forma natural o alma del cuerpo humano sea a la vez la sustancia intelectual individual (e incorruptible) o sea algo distinto. Según algunos, Aristóteles no las identificaría. Esta es la interpretación de los grandes comentaristas árabes, sobre todo Averroes; enseñan que las operaciones intelectuales del hombre son causadas por una sustancia intelectual separada (el *entendimiento agente*) que sólo está presente en él por sus operaciones. La inmortalidad corresponde, pues, a esta sustancia intelectual separada -o sea, incorruptible-; el alma personal, forma del cuerpo, sería perecedera. Así pues, para el aristotelismo estricto, una forma material es corruptible como la sustancia material; una forma incorruptible es separada o incorruptible; no llega a concebir una forma intelectual que sea al mismo tiempo la forma de un cuerpo y una sustancia espiritual, porque tampoco concibe una sustancia espiritual compuesta de potencia y acto, o sea, de esencia y ser (*existencia*).

d) *Tematización de la sustancialidad intelectual informante: Santo Tomás*

Hasta ahora, el dilema presentado es el siguiente: el alma humana o es una sustancia inmaterial e inmortal (Platón) o es la forma mortal de un cuerpo en la unidad sustancial del hombre (Aristóteles). Los Padres de la Iglesia quedaron indecisos ante ambas alternativas, oscilando más hacia el primero que hacia el segundo sentido, debido a su claro conocimiento de la realidad de la inmortalidad y responsabilidades personales.

Un ejemplo de ello lo tenemos en San Agustín, el cual se inclina por el concepto platónico, que le permite hacer resaltar la distinción entre cuerpo y alma y la superioridad de ésta sobre aquél: «el hombre es alma racional, la cual utiliza un cuerpo mortal y terreno» (*De moribus Ecclesiae catholicae*, I 27-52); el alma viene a ser «una sustancia que participa de la razón y que está capacitada para regir el cuerpo» (*De quantitate animae*, XIII 22); es más, no la concibe como forma del cuerpo, aunque la unión con éste no es violenta, como en Platón, sino natural (*De civitate Dei*, XXI 10, 1). Otras veces acude tímidamente a la explicación aristotélica: «el hombre es un animal racional, mortal» (*De Ordine*, II 11, 31). Fundamentalmente se inclina por la concepción platónica: «El sentir no es propio del cuerpo, sino del alma por el cuerpo; tampoco siente el cuerpo, sino el alma por el cuerpo» (*De Genesi ad litteram*, III 7).

Conforme a esta tesis, ya impugnada por Aristóteles, Guillermo de París, Enrique de Gante y San Buenaventura ponen la facultad sensible no en el compuesto de alma y cuerpo, sino en el alma sola. San Alberto Magno representa un caso típico del compromiso ecléctico ante ambas alternativas: el alma puede definirse en sí misma, como sustancia espiritual (Platón); y puede definirse en relación al cuerpo, como forma sustancial (Aristóteles).

Santo Tomás consigue trascender este eclecticismo y formular la cuestión con pleno acierto: el alma humana es la forma de un cuerpo, porque es la clase de sustancia que es; el alma humana no es espíritu completamente libre del cuerpo; no es sustancia separada, pero no obstante es una sustancia intelectual que informa al cuerpo. La

novedad del enfoque tomista sobre el aristotélico (que en este caso consideraba la sustancia como compuesta de *materia* y *forma*), estriba en mantener que el alma humana es una sustancia compuesta de *esencia* y *ser* (existencia). En todo lo que existe, salvo en Dios, hay una composición de algo que es potencia con algo que es acto; pero el acto no necesita ser una forma, ni la potencia ser una materia; un alma es una sustancia porque está compuesta de su *esencia*, que es la de una forma espiritual, y de su *acto de ser* (*esse*). Y dado que no incluye materialidad en su estructura, el alma humana es una forma simple, sin composición de elementos tales como materia y forma. De ahí su afirmación de que el alma es físicamente simple, aunque metafísicamente compuesta: «Todo lo recibido lo es según el modo de ser del recipiente. Así, cualquier realidad conocida lo es según el modo como su forma está en el que la conoce. Ahora bien, el alma intelectual conoce la naturaleza de las cosas en absoluto: conoce la piedra en cuanto que es en absoluto piedra. La forma en absoluto de la piedra está, según su propia razón formal, en el alma intelectual. Por consiguiente, el alma intelectual es una forma absoluta y no un compuesto de materia y forma» (*STh I* q75 a5c). «Aun en las sustancias espirituales hay composición de acto y potencia, aunque no de materia y forma, sino de *forma* y *ser* participado..., pues en efecto, el ser es aquello por lo cual una cosa es» (*STh I* q75 a5 c ad4).

Del ser en acto del alma -del entender- saca Santo Tomás la prueba de que el alma humana es *subsistente*: «No cabe duda que el hombre puede por su entendimiento conocer la naturaleza de todos los cuerpos. Mas para que se puedan conocer cosas diversas es preciso que no se tenga ninguna de ellas en la propia naturaleza, porque las que naturalmente estuvieran en ella impedirían el conocimiento de las demás... Luego es imposible que el principio de la intelección sea un cuerpo... Por consiguiente, el principio de intelección llamado mente o entendimiento tiene una operación propia en la cual no participa el cuerpo. Ahora bien, este modo de actividad es propio de una realidad subsistente, pues el obrar responde al ser en acto» (*STh I* q75 a2). Así pues, el alma tiene el ser de una sustancia y recibe el cuerpo en la comunión de su propio ser (*esse*): «El cuerpo no está unido al alma accidentalmente porque el mismo ser del alma es también ser del cuerpo, siendo, por tanto, común a los dos» (*Q. de anima*, a1 ad1). Pero el alma da su ser al cuerpo a modo de causalidad formal, no de causalidad eficiente. Ello hace que la unión del alma con el cuerpo sea natural, no violenta.

Del mismo acto de ser del alma saca la prueba de su *inmortalidad*: «El alma comunica el mismo ser con que ella subsiste a la materia corporal, y de ésta y del alma intelectual se forma una sola entidad, de suerte que el ser que tiene todo el compuesto es también el ser del alma. Lo que no sucede en las otras formas no subsistentes. Por esto, permanece el alma en su ser una vez destruido el cuerpo, y no, en cambio, las otras formas» (*STh I* q76 a1 ad5). O de otro modo: «Lo que por esencia compete a una cosa es, evidentemente, inseparable de ella; y el ser le compete por esencia a la forma, que es acto. La materia adquiere el ser en acto por el hecho de adquirir la forma; y asimismo, se destruye por el hecho de ser separada de ella. En cambio, es imposible que una forma se separe de sí misma. Por tanto, también lo es que la forma subsistente deje de existir» (*STh I* q75 a6).

2. Tematización del alma en términos de conciencia.

a) *Descartes y el cartesianismo*

Para superar el escepticismo, Descartes busca una idea incontrovertible, clara y distinta. Al fin, encuentra una certeza inquebrantable: la conciencia simultánea del hecho de su pensamiento y de su propia existencia: *cogito, ergo sum*. Afirmación cierta, pero Descartes comete el error de tomarla como inicio y principio de todo conocimiento; según él, puede dudar de todo, pero no de que piensa y existe (en realidad, hay cosas anteriores de las que no cabe la duda). Así, establece a continuación, sin advertir sus equívocos, la siguiente serie: *yo pensante = alma = entendimiento = conciencia*. Todo lo que puede sustraerse a la idea de una cosa, permaneciendo intacta su esencia, no pertenece a la esencia de esa cosa. Y como puedo prescindir de mi cuerpo y de mi sensación, mas no por eso dejo de concebir la esencia de mi alma (aunque no puedo concebirla si prescindo de mi facultad de pensar), entonces el pensamiento es la esencia del alma.

Pensar y ser es lo mismo; el *cogito* equivale al *sum*. O sea, el alma piensa siempre y por eso es conciencia; aun cuando dormimos, pensamos, ya que el alma piensa en virtud de sus ideas innatas. De este modo, alma y cuerpo se distinguen entre sí como dos sustancias irreductibles: «Tengo un cuerpo al que estoy estrechamente unido; sin embargo, puesto que por una parte tengo una idea clara y distinta de mí mismo, según la cual soy sólo algo que piensa y no extenso, y, por otra parte, tengo una idea distinta del cuerpo, según la cual éste es una cosa extensa, que no piensa, resulta cierto que yo, es decir, mi alma, por la cual soy lo que soy, es entera y verdaderamente distinta de mi cuerpo» (*VI Méditation*, en *Oeuvres*, IX-1, ed. Adam y Tannery, París 1964, 62).

Aunque Descartes dice a continuación que la unión de alma y cuerpo es muy estrecha, sin embargo, con ello no evita el dualismo antropológico. Por una parte, el cuerpo es extensión, o sea, cantidad o volumen; por eso es un *mecanismo*: el cuerpo es extensión movida y los movimientos animales son automáticos y reflejos. Por tanto, lo vegetativo y lo animal quedan adscritos a la extensión: el bruto no tiene alma; en la naturaleza extensa no hay formas sustanciales, no hay accidentes, no hay cualidades, no hay fines. Por otra parte, el pensamiento es pura cualidad, el alma es un *finalismo*, donde encontramos facultades: sensibilidad, memoria, imaginación, entendimiento y voluntad (cosas que no tienen los animales).

El alma está localizada en la «glándula pineal»; ésta es movida por los «espíritus animales o vitales» que circulan por la sangre. Entonces surge una acción recíproca: los espíritus vitales ejercen su presión sobre la glándula pineal y el alma recibe las imágenes procedentes de los órganos corporales. El alma, por su parte, actúa por medio del *conarion* sobre los *espíritus vitales* de la glándula pineal y los proyecta hacia los órganos. Con esto se nos pone de manifiesto que no hay unión sustancial (entre dos sustancias incompletas), sino un paralelismo entre dos sustancias completas.

b) *Malebranche, Spinoza, Leibniz*

Malebranche.-Recoge el planteamiento cartesiano y afirma que el cuerpo no influye en el alma, ni el alma influye en el cuerpo; únicamente los deseos del alma son ocasión

de que Dios intervenga y produzca en el cuerpo los movimientos correspondientes. El ocasionalismo, pues, acentúa el dualismo.

Spinoza.- Reduce el alma y el cuerpo a dos modos de la sustancia única (panteísmo); ambos coinciden respectivamente con los atributos de pensamiento y extensión. Como el alma es la «idea del cuerpo», la relación entre alma y cuerpo es la misma que existe entre una idea y su propio objeto: el cuerpo es el objeto de la idea de la mente que lo constituye. Mas como el cuerpo tiene una multiplicidad de partes extensas, entonces corresponden a cada una de ellas otras tantas ideas representativas en el alma; por tanto, el alma no es simple. Hay así un paralelismo psicofísico entre ambos, ya que derivan de la sustancia divina única, en la que coinciden.

Leibniz.- El problema del alma y de su relación al cuerpo va unido a su teoría de las «mónadas incomunicables» (sustancias simples, indivisibles, incorruptibles), cerradas, «sin ventanas», sin influencia mutua entre sí. Por tanto, «la unión del alma con el cuerpo, e incluso la operación de una sustancia sobre otra, no consiste más que en la perfecta concordancia mutua, establecida expresamente por el orden de la primera creación» (*Carta a Arnauld*, Janet, 1606). Hay una armonía preestablecida por el Creador, el cual hizo una primera construcción, hábil y perfecta, y dispuso ambas sustancias de modo que concordarán en lo sucesivo entre sí (*Monadología*, 79). Resumiendo: no hay formas sustanciales como principios de vida.

3. Tematización reduccionista materialista

Prescindiendo de otros materialismos del s. XIX, expondremos sólo la tesis epifenomenista del materialismo dialéctico o marxista, que trata de reducir toda la realidad a pura materia.

Para intentar entender su concepto de alma o psique hay que tener presente, ante todo, la decisión apriorística e irrevocable del marxismo de identificar *realismo* con *materialismo*, según la alternativa de Engels: «¿Qué es lo originario, el espíritu o la naturaleza? Según se responda a esta cuestión de una u otra manera, se dividen los filósofos en dos grandes campos. Los que afirman la originalidad del espíritu respecto a la naturaleza; por consiguiente, en última instancia, admiten de alguna manera una creación del mundo -y ésta es la creación frecuente en los filósofos, p. ej., en Hegel, mucho más embrollada e imposible que en el cristianismo-, formando el grupo *idealista*. Los que ven la naturaleza como originaria pertenecen a las diversas escuelas del *materialismo*» (F. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, trad. San Sebastián 1968, 123).

Lo originario sería, pues, la materia; el alma o psique tiene que considerarse como su producto: «La dialéctica considera el proceso de evolución no como un simple proceso de crecimiento, en el que cambios cuantitativos no conducen a cambios cualitativos, sino como una evolución que pasa de cambios, cuantitativos insignificantes y ocultos a cambios visibles, a cambios fundamentales, a cambios cualitativos; tales cambios cualitativos no se presentan poco a poco, sino rápida, repentinamente, en forma de transición brusca (salto) de un estado a otro, y no casualmente, sino de una manera regular, como resultado de la acumulación de cambios cuantitativos imperceptibles y lentos» (Stalin, *Über dialektischen und historischen Materialismus*, en *Geschichte der*

kommunistischen Partei der Sowjetunion, Berlín 1950, 134). El alma, pues, existe. Pero es producida por la materia en un salto dialéctico como única y suficiente causa suya; es material, pero no es simplemente materia, pues «existe una propiedad de la materia que se distingue cualitativamente de todas las otras propiedades de la materia» (G. Klaus, *Jesuiten, Gott, Materie*, Berlín 1957, 145). «Lo psíquico, la conciencia, etc., es el más elevado producto de la materia (es decir, de lo físico), es la función de aquel trozo o parte especialmente complicado de la materia que se designa con el nombre de cerebro humano» (Lenin, *Materialismus und Empiriokritizismus*, Berlín 1949, 217). La ingenua falsedad de estas tesis es evidente.

4. Tematización reduccionista-espiritualista.

En este apartado voy a señalar la postura de H. Bergson. Para contextualizarlo debo recordar que en el cartesianismo el cuerpo figura sólo como un miembro honorario y decorativo del hombre. Un paso más da el idealismo, llegando incluso a suprimirlo, con la tesis de que la única realidad humana no es siquiera la «cosa que piensa» de Descartes, sino el pensamiento en sí (panteísmo absoluto de Fichte, Schelling y Hegel; neocriticismo de Renouvier y Hamelin; idealismo de Brunschvicg). Ni incluso Bergson, que tan atinadamente luchó contra el materialismo, pudo sustraerse a la atracción espiritualista: el cuerpo es extensión homogénea y cantidad; el alma, intensidad heterogénea y cualidad. El cuerpo es continuidad e indivisibilidad, llevando en sí la tensión interna que impide distenderse y dispersarse a la multiplicidad virtual que al mismo tiempo es. El cuerpo es duración diluida; el alma es, en cambio, condensación de duración. El cuerpo, como duración diluida, se acerca al alma en cuanto posee en su esencia la indivisibilidad real; el alma se acerca al cuerpo a medida que actúa dividiendo el continuo real.

El cuerpo y el alma no son como dos vías férreas que se cortan en ángulo recto, sino como dos rieles que empalman en curva, de modo que se pasa insensiblemente de una vía a la otra. El cuerpo es instrumento de la acción, pero sólo manifiesta de la vida del alma lo que se refiere a la acción sobre las cosas. En la conciencia hay siempre más que en el cerebro correspondiente; el alma es solidaria del cuerpo en el mismo sentido que un vestido es solidario del clavo de donde cuelga. El cuerpo no es el suplente o equivalente del alma, como el clavo no lo es del vestido.

Ahora bien, con esta solución, Bergson vuelve al dualismo, y la unión no es más que accidental: el vestido no está realmente unido al clavo, sino sólo en relación accidental con él. Aparte de que, por otro lado, incurre en una identificación del cuerpo con el alma; si el alma es una duración condensada o impulso que sube, el cuerpo es duración diluida o impulso que cae.

5. Tematización del alma en términos de sentimiento.

Ludwig Klages, Max Scheler, J. Ortega y Gasset, Ph. Lersch y, en general, todos los que adoptan una teoría estratificacional del hombre consideran que mientras el espíritu es lo que no depende de las condiciones materiales, en cuanto que participa de lo universal y de lo eterno, en cambio, el alma resulta el sentimiento de lo vital-concreto, de lo que es cálido, individual y cordial. Por ej., Ortega y Gasset distingue entre

vitalidad, alma y espíritu. La vitalidad es la porción de la psique infusa en el cuerpo y distiende el ámbito de la corporalidad; el cuerpo del hombre se conoce de dos maneras: una por fuera (el *extracuerpo*), otra por dentro (el *intracuerpo*). Los fenómenos del alma ocupan tiempo (sentimientos y apetitos). Nacen y mueren con nosotros, pero no dependen de nuestro yo. El *alma* no es un yo, sino un mí; el mí corporal constituye una película adherida a la esfera del alma. El *espíritu* está constituido por el conjunto de actos íntimos de que cada uno se siente autor y protagonista. No es un mí, sino un yo, un centro de actividad responsable, pues se halla representado por la voluntad y por el pensamiento. Los fenómenos espirituales no duran, son actos puntuales, discontinuos, pues no se pueden tener dos voluntades a un mismo tiempo.

Si consideramos detenidamente estas tesis veremos que lo que aquí se llama alma coincide grosso modo con lo que Platón y Aristóteles entendían por «alma pasional o sensitiva» (con su cálida localización en el tórax o corazón). Se trata, pues, de una cuestión de nombres.

A. Marc, *Psicología reflexiva*, II, Madrid 1965; A. Willwoll, *Alma y espíritu*, Madrid 1953; S. Strasser, *Le problème de l'âme*, Lovaina 1953; E. Rohde, *Psique. Idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, México 1948; R. Schaerer, *Dieu, l'homme et la vie d'après Platon*, Neuchâtel 1944; F. J. C. Nuyens, *L'Évolution de la Psychologie d'Aristote*, París 1948; B. Echeverría, *El problema del alma humana en la Edad Media*, Buenos Aires 1941; F. Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, París 1950; H. Bergson, "El alma y el cuerpo", en *La energía espiritual*, Madrid 1963, 861-888; J. Ortega y Gasset, "Vitalidad. alma, espíritu", en *El Espectador*, V, Madrid 1966, 64-107; C. Fabro, *L'anima*, Roma 1955.