

El alma humana en Josef Seifert

Tengo que pedir perdón al filósofo por adelantado, no sólo por tener que limitar tanto el campo que voy a tratar sino por la carencia de diferenciaciones en este artículo y que abundan en las obras de SEIFERT como corresponde a su amplio conocimiento en toda obra que emprende. Sin embargo, no creo estar alejándome del pensamiento fundamental de este autor cuando acorto el contenido y renuncio a distinciones que serían muy interesantes pero que me llevarían demasiado lejos para la exposición de un artículo como este. Invito, sin embargo, a los lectores a profundizar en el tema que me ocupa desde los mismos escritos de Josef SEIFERT.

Para este artículo he tratado fundamentalmente tres obras del autor: *What is life?* y, principalmente, las dos investigaciones sobre las relaciones alma-cuerpo que son *Leib und Seele* y *Das Leib-Seele-Problem*, totalmente diferentes en el estilo e incluso, a veces, en el contenido ya que algunos aspectos son tratados de modo más amplio en el primer libro, mientras que otros encuentran un desarrollo mayor en el segundo¹. Una serie de artículos, publicados por el autor, han formado también parte importante del contenido y estructura del artículo. En algunos casos acudiré a textos inéditos por parecerme que la idea que reflejan está aquí mejor o más elocuentemente expuesta que en los textos editados. En especial haré referencia a apuntes del filósofo de las clases magistrales impartidas en la Academia de Liechtenstein².

Mi objetivo es exponer la visión de la estructura del alma humana en Josef SEIFERT.

El punto de vista que aquí trato de presentar es fundamentalmente ontológico. En cuanto al estado gnoseológico que correspondería a las siguientes reflexiones me llevaría demasiado espacio y tiempo el abarcarlo con la profundidad que se merece tal cuestión. El autor mismo ha escrito una obra lo suficientemente amplia como para ser digna de un estudio aparte, se trata de su tesis doctoral: *Erkenntnis objektiver Wahrheit*. Sin embargo, quiero adelantar al respecto que este filósofo se encuadra dentro de la corriente de pensamiento denominada fenomenología realista. Dentro de esta corriente filosófica adquiere una importancia prioritaria el tipo de conocimiento objetivo al que tenemos acceso en el estudio de las esencias necesarias y estados de cosas necesarios. Este conocimiento se alcanza por medio de la intuición intelectual (*Einsicht*), si bien no en el sentido tomista. En palabras del mismo J. SEIFERT:

“Sin embargo, aunque este hecho empírico es muy interesante, el conocimiento filosófico de estos estados de cosas no depende de ello. Pues, de lo contrario, el conocimiento

1. Mientras que el primer libro se centra más en el problema temático que envuelve a las relaciones entre el cuerpo y el alma, el segundo se limita a resumir los resultados y argumentos del primero para dedicarse más detalladamente al examen crítico de las diferentes posiciones contemporáneas referidas al tema indicado.

2. Los llamados *Vorlesungs-Skriptum*.

filosófico sería un resultado de la investigación científica. Resultado que necesariamente supone muchos experimentos y que mañana podría ser superado a través de nuevos experimentos. El conocimiento filosófico va más allá de todo lo que puede dárseles de manera empírica, se apoya en la experiencia de relaciones esenciales necesarias y altamente inteligibles.”³

Y, no obstante, temas tan filosóficos como las relaciones alma-cuerpo, por ejemplo, no pertenecen a estos dos tipos de objetos del conocimiento (esencias necesarias o estados de cosas necesarios), si bien se apoyan en ambos. Así lo expresa el que fuera maestro y amigo de nuestro autor, el filósofo Dietrich VON HILDEBRAND:

“¿Cómo actúa la materia extensa sobre el alma inextensa? ¿Cómo explicar el hecho de que una realidad espiritual inextensa, como mi decisión de levantar el brazo, pueda influir en el mundo de las cosas extensas y dé lugar a que mi brazo se levante? El conocimiento *a priori* es imposible en este caso. Carecemos de visiones intuitivas de la relación entre alma y cuerpo. No obstante, el problema sigue siendo filosófico.”⁴

Veamos ahora el tema que nos ocupa en este autor: la constitución y características del alma humana como sustancia, y, finalmente, los argumentos que se dan a favor de su existencia desde el punto de vista filosófico.

Por razones de extensión no se desplegarán en este trabajo las diferentes posiciones a las que SEIFERT se enfrenta. Sin embargo, sí se presentarán los resultados de dichas controversias que completen la visión del hombre en SEIFERT, sin hacer mención de los numerosos filósofos con los cuales se dialogue en cada tema. Lo que principalmente nos interesa es la comprensión seirfertiana de la constitución metafísica del hombre. Por ende, haré alusión a las controversias indicadas tan sólo en tanto en cuanto ayuden a la comprensión de la cosmovisión del filósofo que estamos considerando.

Entre otras cuestiones, las diferencias entre el alma humana y el alma vegetativa y animal que SEIFERT establece en su trabajo de habilitación no podrán ser abordadas aquí por las mismas razones.

1. Diferencia esencial entre lo físico y lo psíquico

1.1. ¿Cuáles son las características esenciales de lo físico? ¿pueden aplicarse al ámbito de lo psíquico? ¿puede darse lo físico sin alguna de estas características? ¿es la vida vegetativa, animal o humana algo físico? Josef SEIFERT indica dos características esenciales de *lo físico* y una serie de rasgos no esenciales a la materia pero sí únicamente referibles a ella, indicando así un estado de cosas necesario:

a) En primer lugar es característica esencial de la materia o mundo físico el carácter de *rellenante* real del espacio o más conocida como *extensión espacial*. Algo no puede ser material, pertenecer al mundo físico, si no posee esta característica que, por tanto, le es esencial. Un acto de voluntad no parece, sin embargo, que se pueda medir por el espacio en el que se extiende.

3. “Doch so interessant diese empirische Tatsache ist, so wenig ist die philosophische Erkenntnis dieser Sachverhalte auf diese Fakten angewiesen. Denn sonst wäre sie ein Ergebnis empirischer Forschung, das notwendig viele Experimente voraussetzt und das morgen überholt sein könnte durch neue Experimente. Die philosophische Erkenntnis, die sich auf die Erfahrung notwendiger und höchst intelligibler Wesenszusammenhänge stützt, geht weit über alles hinaus, was uns je empirisch gegeben sein kann“ (J. SEIFERT, *Leib und Seele: ein Beitrag zu philosophischen Anthropologie*, Universitätsverlag Anton Pustet Salzburg-München, Salzburg, 1973, p. 282).

Todas las citas en alemán, inglés, francés e italiano que aparecen en este artículo han sido traducidas por mí al español.

4. Dietrich VON HILDEBRAND, *¿Qué es la filosofía?*, trad. Araceli HERRERA, ed. Encuentro, Madrid, 2000, p. 147.

b) En segundo lugar corresponde a la materia el *consistir en partes no-idénticas* que se hayan las unas fuera de las otras, como limitándose espacialmente. En casi todos los seres materiales y en todo organismo, este rasgo se combina con el de la *divisibilidad* de la materia por estar ésta compuesta de elementos no-idénticos, divisibles en el espacio (a diferencia de las unidades de significado divisibles y no por ello de carácter material como lo es el juicio) o, al menos, como sucede en las partes elementales, poseyendo partes fuera de su mismo ser parte en un sentido casi-geométrico correspondiente al aspecto espacial de todo ser material. *Zusammengesetztheit* y extensión de la materia van de la mano según nuestro autor. Por el contrario, lo que entendemos comúnmente por un acto psíquico, como un acto de voluntad o el dolor, y menos aún el sujeto de tales actos, no serían divisibles porque se trata de elementos que forman una unidad tal que no se puede hablar de elementos no-idénticos que la compusieran.

c) Otras características específicas de la materia son:

“movimiento espacial y velocidad, peso, color, perceptibilidad sensible, dureza, figura, uno de los estados de agregación, carga positiva o negativa, eléctrica o magnética –, además, la variedad concreta e infinita de estas y otras determinaciones–. (Con lo dicho no está de ningún modo excluido el que la materia porte o, más bien, posea aspectos espirituales además de sus predicados estrictamente materiales, como programas genéticos, belleza, etc. Como veremos más adelante.)”⁵

Aunque, en este tercer caso, no se trata de características necesariamente aplicables a todos los seres materiales, sí son ellos sus únicos posibles portadores. Estas características derivan así en estados de cosas necesarios en cuanto a su relación con la materia. El estado de cosas “El movimiento es aplicable a la materia y no puede ser aplicable a ningún otro ser” es un ejemplo. No todos los seres materiales han de moverse para poder afirmar que realmente se trata de un ser material. Mas el movimiento sólo se puede decir con propiedad de la materia, y esto se afirma con necesidad metafísica.

1.2. Por contraposición al ser físico encontramos, según nuestro autor, tres rasgos esenciales de *lo psíquico* junto con otra serie de características que sin ser esenciales sí dan lugar a estados de cosas necesarios como ocurría en la materia:

a) El *ser vivenciado (erleben) consciente* como modo de ser de lo psíquico –más que como modo de ser conocido–. El dato psíquico sólo puede ser percibido a través de una experiencia interna y no de una percepción externa como sucedería con los objetos materiales. Lo físico se encara (*gegenübersteht*) a nuestra conciencia mientras que lo psíquico tiende a un tipo de percepción distinta de lo físico.

b) En segundo lugar, las entidades psíquicas *presuponen un sujeto consciente*, una persona⁶. Las experiencias psíquicas como el dudar cartesiano o el equivocarse agustiniano remiten a un “yo”. Esos actos no crean el yo sino que éste los antecede ontológicamente, los actos no pueden ser conscientes de sí mismos sin una conciencia que les preceda y que los sostenga en su desarrollarse en el tiempo. Y, como ya quedó indicado

5. “räumliche Bewegung und Geschwindigkeit, Gewicht, Farbe, sinnliche Wahrnehmbarkeit, Härte, Gestalt, einen der Aggregatzustände, positive oder negative elektrische oder magnetische Ladungen –und dann die unendliche konkrete Vielfalt aller dieser und anderer Bestimmungen. (Mit dem Gesagten ist, wie wir sehen werden, keineswegs ausgeschlossen, dass die Materie außer ihren strikt “materiellen” Prädikaten “geistige Aspekte” trägt bzw. besitzt, wie genetische Programme, Schönheit etc.)” (J. SEIFERT, *Das Leib-Seele-Problem und die gegenwärtige philosophische Diskussion*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, Darmstadt, 1989, p. 7).

6. Me aparto aquí del problema que se genera al tratar el ámbito de lo psíquico en los animales. Este tema no se tratará detalladamente a lo largo de este trabajo pues me llevaría demasiado lejos.

por nuestro autor, la relación de los actos conscientes con los procesos cerebrales tampoco constituye una relación esencial. Los procesos cerebrales son condición contingente para la venida a la existencia de los actos conscientes, pero en ningún caso condición esencial. Es así pero podría ser de otro modo. Por lo tanto, las entidades psíquicas presupondrían necesariamente un sujeto consciente pero no necesariamente –me refiero aquí a la necesidad metafísica de los estados de cosas necesarios– procesos cerebrales.

c) La *privacidad* metafísica de las experiencias. La persona tiene una relación hacia sí y una identidad que no puede compartir con ningún otro ser y al que ningún otro ser externo a ella tiene acceso directo como sí lo tiene ella misma hasta el punto de mantener un contacto consciente con su propio ser. Se trata de una intimidad metafísico-gnoseológica bien diferente de la *publicidad* de la materia. El sujeto se experimenta como un “yo mismo”, como idéntico a sí mismo y esta experiencia es única para él, no la puede compartir. El acceso que otros seres humanos tienen a nuestros estados psíquicos está no sólo sujeto a la limitación gnoseológica –que sólo se salva si el yo da a conocer de algún modo al otro su interior– sino también a la limitación metafísica que les impone el ámbito de esta experiencia de certeza e inmediatez únicas que el yo tiene de su ser y, a través de él, de sus estados.

d) Por último, nos encontramos con otra serie de características de las cuales tan sólo lo psíquico podría ser portador, si bien no son esenciales a todo tipo de dato psíquico, como veíamos en la materia:

“un grado determinado de estado de alerta, intensidad, intencionalidad. A esto se añaden las diferencias entre las vivencias intelectuales, volitivas, afectivas, perceptivas y sensitivas de todo tipo”⁷

Mientras que de las células no se predica la desesperación ni de los colores la felicidad.

Estos rasgos nos proporcionan, por tanto, datos diferentes que parece han de basarse en sustancias distintas: visible frente a invisible, alcanzable por los sentidos frente al ser vivenciado mediante el pensar y la experiencia consciente, y privada de un sujeto. En definitiva nos topamos con la contraposición *res extensa - res cogitans*.

2. Objeciones

Ante estos rasgos esenciales surgen diversas críticas desde diferentes corrientes filosóficas abordadas por nuestro autor:

Materialismo

– El *materialismo eliminativo* afirma que todos los objetos psíquicos, si bien distintos de los objetos observables, son reducibles a éstos. La teoría de la emergencia sería una forma de materialismo eliminativo: la conciencia sería un fenómeno que acompañaría a la materia después de emerger de ella. Aquella es el producto más elevado de la realidad, incluso cuando presente propiedades materiales, y sea total y esencialmente dependiente de la materia en el sentido ontológico de su modo de venir al ser. Esta tesis se disuelve a sí misma al estar presuponiendo principios lógicos físicamente no observables que sostienen su veracidad: si la tesis es verdad, entonces no puede ser verdad y no serlo al mismo tiempo. Y, si este principio ha de ser reducible a la física,

7. “ein bestimmter Grad von Wachheit; Intensität; Intentionalität [...]. Dazu kommen die Verschiedenheiten intellektueller, voluntativer, affektiver, wahrnehmungs- und empfindungshafter Erlebnisse aller Art.” (J. SEIFERT, *Das Leib-Seele-Problem und die gegenwärtige philosophische Diskussion*, 2ª ed., p. 14).

entonces no podemos hablar de la verdad o falsedad lógicas de dicha tesis. ¿Cómo hablar de verdad lógica en términos empíricos? ¿Dónde está el principio de no-contradicción y cuánto mide? Si renunciamos a la verdad lógica sólo nos queda el silencio, la incapacidad de conocer, el agnosticismo. De manera que no haríamos justicia a la naturaleza de los datos psíquicos irreducibles a la materia. La pretensión del epifenomenalismo desemboca así en un monismo materialista. Lo psíquico sería un modo especial de lo físico, un epifenómeno, sin embargo los aspectos espirituales que se pretende aplicar a la materia no poseen el mismo grado de realidad que las mismas cosas materiales. Por el contrario, los actos conscientes no sólo son dados como totalmente reales, sino que, en su realidad, superan incluso toda sustancia puramente material.

– El *materialismo craso*⁸, al contrario que el materialismo eliminativo, no acepta la diferencia entre lo psíquico y lo físico. Para sus defensores

“Conciencia es un concepto nebuloso, cuyo objeto se deja explicar por meras propiedades químico-físicas de cuerpos, si lo examinamos más de cerca.”⁹

La conciencia se reduce aquí bien a procesos químicos bien a procesos mecánicos, o al comportamiento muscular físico. Se trata de un mito de la filosofía. Tanto la inteligencia como los sentimientos o la voluntad habitarían no ya en el cuerpo sino en el comportamiento; el alma no sería más que el agregado de las disposiciones y actos del cuerpo. Las diferencias que nos parece captar entre el mundo psíquico y el mundo físico no son más que el producto de una vivencia ingenua de los datos por nuestra parte:

“En la experiencia ingenua vivenciaremos siempre vivencias de conciencia de modos totalmente distintos a como constatamos procesos cerebrales. Por eso, el hombre ingenuo las considerará siempre distintas. No obstante son idénticas, como, por lo menos, debería suponer una hipótesis razonable.”¹⁰

Sin embargo, seguimos experimentando una conciencia distinta de nuestro comportarnos así. En los elementos que forman nuestra existencia no encontramos nada más cierto que la conciencia. Si tenemos en cuenta que un behaviorista está presuponiendo continuamente la propia existencia al modo de una vida consciente por la cual nos son presentados el comportamiento, el entender, el percibir... La certeza absoluta con la cual aprehendemos la vida consciente no es comparable –tampoco para el behaviorista– a la certeza con la cual aprehendemos el comportamiento corporal propio. Si bien el cuerpo es una manifestación transparente de la vida espiritual consciente, personalmente pienso que la voz tímida de una niña no es reducible a la inocencia pudorosa. Se trata de dos datos distintos cualitativamente. Aunque la manifestación de dichos estados se dé con una misma apariencia, estarían expresando algo esencialmente distinto. Si bien, la reducción de la conciencia al comportamiento corporal es menos drástica que la reducción de la misma a los procesos cerebrales, pues la expresión del comportamiento es altamente más inteligible que la de los procesos cerebrales. La reducción expuesta está, por ello, más cerca de la vivencia consciente, aunque lejos de explicar los actos espirituales por los cuales intuimos esencias y estados de

8. Prescindimos aquí de la diferencia establecida por SEIFERT entre behaviorismo metódico y behaviorismo metafísico, por no considerarla de capital importancia para el análisis que estamos siguiendo.

9. “Bewusstsein sei ein nebuloser Begriff, dessen Gegenstand sich bei näherem Zusehen eben bloß als chemisch-physikalische Eigenschaften von Körpern erweise.” (J. SEIFERT, *Das Leib-Seele-Problem und die gegenwärtige philosophische Diskussion*, 2ª ed., p. 16).

10. “In naiver Erfahrung werden wir immer Bewusstseinsenerlebnisse in völlig verschiedener Weise erleben, als wir Gehirnprozesse feststellen. Deshalb wird der naive Mensch sie auch immer für verschieden halten. Dennoch seien sie, wie man mindestens als eine vernünftige Hypothese annehmen sollte, identisch.” (J. SEIFERT, *Ibid.*, pp. 70-71).

cosas absolutamente necesarios, o de dar cuenta de la diferencia con la que vivenciamos (*erleben*) la conciencia por contraposición a los procesos cerebrales. El sustrato físico y la belleza plasmada en el mismo no sólo no se identifican sino que ni siquiera se parecen.

– La posición funcionalista y la posición que defiende la plausibilidad de la inteligencia artificial definen personalidad y conciencia a partir de propiedades no físicas del cerebro o “estados funcionales” a la manera en que funciona un ordenador. Sin embargo, “el ordenador depende totalmente de un programa inserto y grabado por hombres que aquel no puede controlar ni criticar; más allá del cual no puede rendir absolutamente nada.”¹¹

Finalmente, las funciones corresponden a lo que llamamos procesos cerebrales, que sustituyen la sustancialidad y diferencia del alma respecto de otros modos de materia y de las vivencias psíquicas, bien sea admitiendo el epifenomenalismo o el materialismo como origen de este fenómeno. En último término cerebro y mente estarían envueltos en un mismo monismo psiconeuronal. Tal posición no podría ser ni probada ni falsada puesto que se trata de una hipótesis *ad hoc*, tampoco podría explicar la presencia de datos como la expresión o el significado, los contextos de sentido y de verdad objetivos, mucho menos la experiencia de la intuición intelectual (*Einsicht*) o contemplación intelectual de las esencias y estados de cosas necesarios, ni del reconocimiento de propiedades trascendentales, ni de la capacidad de *aprender* de los fallos.¹²

El *fenomenalismo* parece no tener importancia suficiente a los ojos de SEIFERT como para extenderse más al respecto en las obras que manejo para este trabajo.

Otras objeciones

1. La existencia de objetos aparentemente materiales sin extensión espacial como los tonos y los colores parece, en principio, difuminar las diferencias entre lo psíquico y lo físico. No obstante, estos objetos se basan en sustratos inequívocamente materiales: las ondas de luz o de sonido. Es más, el hecho de que no sean objetos físicos propiamente, no les convierte automáticamente en objetos psíquicos, pues no presentan los rasgos esenciales de lo psíquico.

2. Otra objeción no refutada por SEIFERT en las obras tratadas es la crítica transcendental¹³. Para esta posición, el cuerpo no sería tan siquiera algo extendido en el espacio, o, por lo menos, esto no se podría conocer como tal. Esta limitación del conocimiento afectaría del mismo modo al ser-en-sí de lo psíquico. Quizá podríamos entender que a la materia qua objeto de la conciencia le corresponda la extensión, pero no seríamos capaces de reconocer esto en un ser real concreto. La materia como objeto constituido por la conciencia sería un paso más en este razonamiento, un paso que nos lleva a afirmar

“El *Leib* como ‘punto cero’ de la constitución del mundo, en tanto que constituido y en tanto que constituyente del mundo”¹⁴.

11. “der Computer [...] ist ganz von einem durch Menschen in sie hineingespeicherten Programm abhängig, das sie nichts kontrollieren oder kritisieren und außerhalb dessen sie nichts leisten können.“ (J. SEIFERT, *Das Leib-Seele-Problem*, 2ª ed, p. 25).

12. No sólo apunta SEIFERT a una irreductibilidad de la razón a procesamientos materiales sino también a la irreductibilidad de la vida misma a aquéllos.

13. Si bien nos consta que ha sido largamente tratada en su obra *Erkenntnis objektiver Wahrheit* (Universitätsverlag Anton Pustet, Salzburg, 1972), no queremos entrar aquí en más detalles al respecto.

14. “Der Leib als ‘Nullpunkt’ der Weltkonstitution (HUSSERL), als sowohl konstituiert als auch weltkonstituierend“ (J. SEIFERT, *Das Leib-Seele-Problem*, 2ª ed, p. 34).

Mas, según J. SEIFERT, no podemos reducir la materia a los contenidos de la conciencia. La intencionalidad de la conciencia no reduce la materialidad a lo psíquico, de manera que no fuera extensa o bien que lo psíquico mismo fuera extenso. Así argumentan algunos fenomenólogos cuando afirman que el *Leib* es un cuerpo que vivencia (*erlebt*) desde dentro, es decir un ser material con caracteres psíquicos, donde lo psíquico sería, a su vez, extenso. El cuerpo humano sigue siendo el mismo; bien lo viva desde una percepción sensible externa o desde la percepción vivencial interna, si bien el *Leib* no se identifica con el *Körper*, el primero muestra un modo de ser de este último:

“en el *Leib* como vivenciado se trata de una aparición genuina del *Körper* o, más bien, de un modo de darse este. En tercer lugar, incluso la vivencia misma del *Leib* no está, en absoluto, separada del *Körper*, sino que está referida al *Körper* como sustancia material y esta referencia se da de manera plena en cuanto al significado. Aún cuando aquella vivencia pertenezca totalmente a nuestro ser consciente –como psíquico en sentido amplio– y gracias a un mundo sea distinto del *Körper* como sustancia material.”¹⁵

El *Leib* no es sólo el *Körper* percibido vivencialmente desde dentro, sino que ambos se diferencian por su relación con respecto al alma. El *Leib* es el *Körper* vivido desde el mundo psíquico de nuestra conciencia, y, sin embargo, no es un producto de la misma. Si es algo vivido, entonces no es la vivencia misma. En cualquier caso habríamos de anotar que del dato de que el mundo psíquico no sea espacial no podemos deducir que un acto espiritual no pueda estar localizado en el espacio y el tiempo, en tanto que sucede en un cuerpo en el que se encarna el alma que realiza dichos actos psíquicos y que vivencia psíquicamente¹⁶.

3. La tendencia actual de las ciencias naturales a explicar los fenómenos físicos como no dependientes de una extensión espacial concreta (la tridimensional), sino más bien arbitrariamente multidimensional, dificulta así mismo la definición de algunos rasgos esenciales de la materia. El tiempo se presenta relativizado según el observador. De la evidencia del número, del espacio y del tiempo se pasa a reglas de juego arbitrarias, si bien prácticas y exitosas. Hasta el extremo de afirmar que “Por ello, la materia habría de consistir en partes sencillas no agrupadas”¹⁷.

Lo físico sería reducible a partículas sin extensión, siguiendo el modelo del punto. De este modo identificaríamos el espíritu con la materia, al menos en algunas de las características esenciales distintivas de cada uno de ellos. Sin embargo, la materia es divisible y no lo sería si no estuviese rellenando el espacio. Según nuestro autor, más que hablar de puntos, habría que hablar de conjuntos formados por partes indivisibles en la realidad aunque divisibles en cuanto a lo que toca al espacio. Según la teoría expuesta, la indivisibilidad de la materia sería, sin embargo, tanto real como espacial. ¿Cómo explicaríamos de otro modo el movimiento de los cuerpos, la causalidad si nos basamos en la explicación de la materia como reducible a puntos? Pero si la teoría empírica no se contrasta con las leyes y rasgos esenciales –a priori– que constituyen sus elementos, la verdad de la teoría quedará al arbitrio de la casualidad, en el

15. “es handelt sich beim Leib als erlebtem um eine einzigartige Erscheinung oder eher Gegebenheitsweise des Körpers. Drittens ist sogar das Erleben des Leibes selber, das ganz zu unserem bewussten Sein gehört und (als psychisch im weiteren Sinn) durch eine Welt vom Körper als materieller Substanz verschieden ist, vom Körper gar nicht getrennt, sondern in bedeutungsvoller Weise auf den Körper als materielle Substanz hinbezogen.” (J. SEIFERT, *Das Leib-Seele-Problem*, 2ª ed., p. 47).

16. Josef SEIFERT introduce otra serie de objeciones que, a nuestro entender, no son más que variaciones de las ya aludidas. Baste lo enumerado para ver las dificultades que se presentan a la hora de aceptar y razonar las diferencias entre lo físico y lo psíquico que el filósofo expone.

17. “Daher müsse die Materie letztlich aus unzusammengesetzten einfachen Teilen bestehen” (J. SEIFERT, *Das Leib-Seele-Problem*, 2ª ed., p. 38).

ámbito de la hipótesis en boga. En último término sería la filosofía la que habría de establecer la verdad de estas realidades esenciales y no las ciencias naturales.

3. *La sustancia*¹⁸

Las objeciones expuestas a la diferencia esencial entre lo psíquico y lo físico llevan a Josef SEIFERT a desarrollar una explicación sistemática de lo que él considera el fundamento de esta diferencia: dos sustancias, alma y cuerpo.

Siguiendo la tradición aristotélica, SEIFERT apela a la sustancia en la cual se basa el 'ser en otro' de los atributos y propiedades:

"Sustancia es, por tanto, aquel momento fundamental constitutivo de un ser existente real en el cual inhiere otros rasgos y capacidades, sólo en este sentido existe la sustancia, para sí"¹⁹

(1) Sustancia es el *ser en sí* en el cual inhiere las propiedades de un ser. Esto no excluye, en primer lugar, que no pueda tener una causa para venir a la existencia y, en segundo lugar, que la sustancia no pueda existir sin ninguna propiedad que le pertenezca esencialmente, si bien ella misma no inhiere en ningún otro ser.

"El primer malentendido de la sustancia como *Selbststand* yacería en la comprensión de que una sustancia podría existir sólo para sí misma sin todas sus determinaciones inherentes por el mero hecho de existir en sí misma. Sería incluso totalmente falso el suponer que la sustancia vive 'detrás' de sus determinaciones en el sentido de que tuviese un ser real diferente de todas sus determinaciones; por decirlo de algún modo, desgajado de ellas."²⁰

(2) Su segundo rasgo esencial es el de 'ser un todo real individual'. Cuanto más "*Individuum*", cuanto más unidad posea el ser, tanto más sustancial será, tanto más formará un todo²¹ delimitado del entorno que, al mismo tiempo, le libera de caer en la nada. (3) Por último, el tercer rasgo esencial de la sustancia es que, siendo esta el ser por excelencia (*das eigentliche Seiende*), sólo se brinda en el *mundo existente*. En él, la sustancia forma la capa más fundamental y seria de la realidad, la capa (*Seinsschicht*) de ser más duradera que se puede hallar entre los seres reales²². (4) Otras características no atribuibles exclusivamente a la sustancia son: el enfrentarse únicamente a una determinación contradictoria y nunca contraria: la de ser o no ser una sustancia, nunca la de ser una anti-sustancia; y la gradación de la sustancia en cuanto a su realización, si bien no en tanto que hecho fundamental (ser hombre no admite grados, mas sí

18. Para la exposición de los tres caracteres esenciales de la sustancia nos remitiremos a la obra *Leib und Seele* por parecernos más sistemática. Sin embargo, introducimos en el tercer carácter algunos de los puntos añadidos en *Das Leib-Seele-Problem* de nuestro autor. Pensamos que con esta selección permanecemos en la línea general que nuestro autor quiere expresar al respecto.

19. "Substanz ist also jenes konstitutive Grundmoment eines real existierenden Seienden, in dem andere Merkmale und Fähigkeiten inhärieren und nur in diesem Sinn existiert die Substanz ‚für sich“". (J. SEIFERT, *Leib und Seele*, p. 28).

20. La primera investigación de las relaciones alma-cuerpo en *Leib und Seele* describía la sustancia como "para sí", en la segunda investigación de *Das Leib-Seele-Problem* es corregida esta expresión por la de "en sí", a pesar de que en ambas se desvelan las incomprensiones a las que puede conducir aquel "para sí":

"Das erste Mißverständnis der Substanz als Selbststand würde in der Auffassung liegen, daß eine Substanz, weil sie *in sich selber* steht, auch *für sich selber* (alleine) existieren könnte –ohne alle ihr inhärierenden Bestimmungen. Es wäre sogar völlig falsch anzunehmen, die Substanz lebe ‚hinter‘ ihren Bestimmungen in dem Sinne, dass sie ein von *allen* ihren Bestimmungen real verschiedenes (sozusagen losgelöstes) Sein hätte." (J. SEIFERT, *Das Leib-Seele-Problem*, 2ª ed., p. 113).

21. La divisibilidad de la materia inerte no permite el grado de sustancialidad de un animal, mucho menos el del alma humana.

22. Lo cual no impide el hablar de cambio en el sentido de actualización de la esencia del ser en cuestión.

la realización del ser hombre por medio de la actualización de lo que potencialmente encierra el ser hombre). Esta última característica está relacionada con las distintas fuentes de la dignidad humana, en las que no podemos extendernos en este artículo.

4. *La sustancialidad del alma: espiritualidad del alma humana en su intencionalidad por contraposición a los otros Zoá*

Si la sustancialidad del alma es sólo una hipótesis no falsificada ni falsificable por la ciencia, ¿cómo responder negativamente a la pregunta de si “el portador sustancial de realidades psíquicas puede ser material?”²³ Nuestro autor contesta a esta pregunta con la argumentación clásica que sigue a continuación.

Las realidades psíquicas²⁴ (*seelische Wirklichkeiten*) suponen *necesariamente* un sujeto superior –en el ser– a la materia, pues estas realidades poseen por sí mismas un ser y un valor óntico superiores a los correspondientes a las realidades materiales. Nuestro conocimiento, nuestro querer ¿pueden inherir en algo inferior *en realidad* a ellos? Es esencialmente imposible que algo que tiene una consistencia cualitativamente superior a otro ser pueda inherir en este último. ¿Cómo podría este ser soportar la superioridad de aquél? Por otra parte, las realidades psíquicas no pueden llegar a ser reales sin una sustancia. Pues bien, si la sustancia ha de ser lo más fundamental y real del todo, ¿cómo afirmar que una propiedad del todo es más real que el sustrato del todo? ¿cómo afirmar que posee más de ese “ser en sí” que la sustancia misma? Es decir, las vivencias psíquicas no pueden ser poseídas, vividas o ejecutadas por una sustancia material ni tampoco por una realidad psíquica. No se trata, por tanto, de una hipótesis, sino de:

“una relación de esencias necesaria, altamente inteligible, dada unívocamente, que podemos conocer con certeza, más clara y objetivamente que cualquier observación empírica.”²⁵

Es más, esta sustancia, se nos da como tal con la misma evidencia* con que se nos dan las vivencias y los actos psíquicos que se suceden en la conciencia del “yo soy” de todos esos actos y vivencias. Y de esta misma evidencia extraigo los rasgos de esta sustancia, sin necesidad de apelar a los rasgos correspondientes a los actos y vivencias psíquicos: consciente, privada, individual, existente, ser-en-sí, intencional y, en cualquier caso, no divisible ni espacial.

“Y este sujeto que se actualiza conscientemente a sí mismo es el mismo alma-espíritu personal en su ‘estado despierto’ hacia el cual estamos esencialmente ordenados, como mostraremos más adelante.”²⁶

El alma humana es, por lo tanto, la portadora y ejecutora de esas realidades psíquicas en tanto que sustancia en la que dichas realidades inhiere. Esta sustancia es tan individual que *no es posible se fusione* con materia o alma alguna distinta de ella, *tampoco es divisible* al modo en que lo es la materia. Vemos así cómo la individualidad que

23. “Kann der ‘substantielle Träger’ seelischer Wirklichkeiten materiell sein?” (J. SEIFERT, *Leib und Seele*, p. 33).

24. Referidas al alma humana. En *Das Leib-Seele-Problem* rectifica el adjetivo “ánimico” empleado en *Leib und Seele* por el adjetivo “psíquico”.

25. “einen notwendigen, höchst intelligiblen, eindeutig gegebenen Wesenszusammenhang, den wir mit Gewißheit erkennen können –eindeutiger und ‚objektiver‘ als in irgendeiner empirischen Beobachtung“ (J. SEIFERT, *Leib und Seele*, p. 40).

26. “Und dieses bewußt sich selbst vollziehende Subjekt ist eben die personale Geistseele selbst in ihrem ‘erwachten Zustand’, auf den sie, wie wir später zeigen werden, wesenhaft hingeeordnet ist.” (J. SEIFERT, *Leib und Seele*, p. 44).

el alma humana alcanza es de una perfección cualitativamente distinta de la correspondiente a la individualidad fusionable de la materia. Su unidad sencilla se muestra en su no divisibilidad, lo cual la hace más consistente y autónoma. De tal modo que esta su individualidad le es propia de una manera única: libertad y responsabilidad aluden a esta diferenciada “*Einzigartigkeit*” y “*Eigenständigkeit*”. El tercer rasgo de la sustancia lo hallamos también presente en el alma humana: todas las propiedades psíquicas reales individuales están ordenadas a ella, en especial las que ejecuta y vivencia ella misma, no pueden más que hallarse enraizadas en el mundo existente a través de la sustancia que es el alma humana. Esta diferencia esencial entre cuerpo y alma eliminaría las objeciones del epifenomenismo. Los tres rasgos de la sustancia son aplicables al alma por formar parte del ser mismo del alma humana gracias a su superioridad cualitativa con respecto a la materia. Es decir, el alma no es sustancia con sus tres rasgos porque se individúe a través de la materia. Y, a pesar de ello,

“la esencia de la sustancia está realizada en el alma solamente de modo imperfecto”²⁷

Este tema requeriría un examen de la unidad del hombre en tanto que alma y cuerpo que no podemos llevar a cabo en este artículo.

Desde otra perspectiva, el alma intelectual posee una perfección y una plenitud superiores en comparación con el alma nutritiva y el alma sensitiva. El alma nutritiva de las plantas tiene una forma de presentarse y de crearse que le es propia: es capaz de transformar químicamente seres extraños a ella en parte de su propio ser y de crecer a partir de esta transformación de la materia. Las plantas crecen, se regeneran, se alimentan y se reproducen. Tienen un cierto ser delimitado, se presentan individuadas aunque no cerradas. En la planta se unen de manera orgánica aquel ser en sí de la sustancia y el ser individual. No como en los seres meramente materiales, donde el límite que le individúa es más o menos artificial, más o menos accidental. Además, el mundo vegetal presenta una capacidad de adaptarse al entorno propia de una sensibilidad que responde a estímulos de las más variadas formas según dicho entorno y según su propio estado. Posee un sistema de reacción vivo, lejos de ser comparado con cualquier sistema mecánico. La sustancia del alma nutritiva no está separada de su entorno material por accidente según la forma externa y la separación espacial, sino que posee una estructura interna individual sustentada por un *Einheitsprinzip* que no se fundamenta meramente en la sustancia material de la planta y que no es, él mismo, otra sustancia material. Este principio está en la sustancia material de la planta y para ella:

“Es decir, ese principio de vida no es una sustancia plena porque, en primer lugar, no posee siquiera algún sentido que fuera de algún modo independiente del sustrato material del ser vivo, como es el caso del alma humana; en segundo lugar, porque no posee, de ninguna manera, individualidad ni unidad plenas, y porque, en tercer lugar, de ninguna manera parece ser desprendible del cuerpo de la planta, de modo que pudiese existir ‘para sí’ en sentido pleno.”²⁸

De aquí que le parezca a SEIFERT más adecuado hablar de ‘*Lebensprinzip*’ que de ‘*Seele*’ dentro del ámbito vegetal. Un principio de vida que es algo en y para el cuerpo pero que no es un cuerpo.

27. “ist doch das Wesen der Substanz in der Seele nur ‘unvollkommen’ verwirklicht” (J. SEIFERT, *Leib und Seele*, p. 65).

28. “Zwar ist dieses ‘*Lebensprinzip*’ keine volle ‘Substanz’, weil es erstens keinen von dem materiellen ‘Substrat’ des Lebewesens irgendwie unabhängigen ‘Sinn’ besitzt, wie die menschliche Seele, weil es zweitens keineswegs volle Individualität und Einheit besitzt und weil es drittens in keiner Weise vom ‘Körper’ der Pflanze ‘loslösbar’ zu sein scheint, also im vollen Sinn ‘für sich’ existieren kann.” (J. SEIFERT, *Leib und Seele*, p. 79).

Por contraste, la capacidad de sentir de un animal, una cierta conciencia o capacidad de vivenciar, su expresividad, una cierta memoria observable en su capacidad de aprendizaje o de asociación, hacen del animal un ser de vitalidad cualitativamente mayor que la de la planta. Su capacidad de moverse por sí mismo frente al movimiento propio de la planta, su individualidad más determinada, unificada gracias a su sensibilidad y su ser independiente de la tierra (aunque caben excepciones como las de algunos corales) proporcionan al animal un centro de vivencia, un *Erlebniszentrum*, una *“geschlossene Individualität”*, que se resiste más a la divisibilidad que las plantas²⁹. Observamos, sin duda, una cierta individualidad propia del reino animal por contraposición al reino vegetal, así como una autonomía mayor.

A este respecto, nuestro autor no renuncia a denominar *“Tierseele”* a este principio de vida. El alma es aquí más independiente del cuerpo, más sustancial, menos inserta en la materia que el principio de vida de la planta. J. SEIFERT hace incluso referencia a la expresión de H. C. MARTIUS para denominar a este alma el *“leibfreien Selbst”* de los animales por analogía con el alma humana y en comparación con el alma vegetativa.

Con respecto al alma animal, el alma humana se nos presenta con un carácter espiritual que eleva la sencillez y unidad del alma haciéndola tan independiente, superior y diferente del cuerpo que ha de reconocérsele su ser sustancia con independencia total del cuerpo en tanto que sustancia. La conciencia animal se presenta como cualitativamente distinta de la conciencia humana a pesar de todos los defensores del evolucionismo gradual. La nota más característica de esta diferencia, según nuestro autor, es la intencionalidad en sentido estricto.

“Los actos intencionales son, según esto, todas aquellas realidades psíquicas en el hombre que poseen una relación consciente con un objeto y, a la vez, llena de sentido.”³⁰

Es más, los actos intencionales requerirían necesariamente la conciencia y el conocimiento de la causa que da lugar a su relación con el objeto, pues la causa de estos actos es el objeto mismo al que el acto se encuentra unido de una manera significativa. La inteligencia humana actúa en las vivencias a diferencia de lo que ocurre con un mero estado de cansancio o de la tendencia teleológica inmanente al sujeto de colmar la sed. Somos capaces de trascender un estado o una tendencia para plegarnos al logos objetivo del ser del objeto, para plegarnos a su esencia con o sin ganas. Si bien, tendencia, estado físico y respuesta intencional no son siempre incompatibles.

La relación consciente hacia un objeto, no constituido por nosotros sino trascendente a nosotros, se distingue de las relaciones con el objeto que proceden de estados meramente físicos o de las tendencias teleológicas, no intencionales. La causa de la vivencia psíquica de la alegría por la venida de un amigo nos ha de ser necesariamente conocida. El ser conscientes de ella hace posible la alegría, puesto que en las vivencias

29. Aunque tampoco esta sea una característica esencial ni se la ha de considerar en sentido estricto. El contraejemplo del gusano simbiótico, que por división da lugar a dos gusanos completos, nos podría llevar a hablar de una cierta gradualidad en este su ser una unidad indivisible del mundo animal. Lo mismo y con mayor frecuencia ocurre en el mundo vegetal. Cualquier árbol se puede reproducir a partir de un injerto. Mientras que la partición del cuerpo humano daría lugar quizá a su dramática destrucción, en ningún caso a la simbiosis. Dejando aquí de lado el problema de la clonación que entraría en el mundo del microcosmos humano. La indivisibilidad de su alma llevaría a la desaparición de la vida en el cuerpo cuando éste fuese dividido por alguna de sus partes esenciales. Pero no pretendo aquí atribuir a nuestro autor esta línea de pensamiento acerca de la gradualidad en el mundo de los seres vivientes, como veremos en lo que sigue no es este el caso. Hasta cierto punto, yo tampoco la acepto.

30. “Intentionale Akte sind demnach alle jene ‘seelischen Wirklichkeiten’ im Menschen, die eine bewußte und dabei zugleich sinnvolle Beziehung auf einen Gegenstand besitzen.” (J. SEIFERT, *Leib und Seele*, p. 92).

realmente intencionales la causa coincide con el objeto al que se dirige la vivencia. En los instintos o inclinaciones la causa está en el sujeto, no le es trascendente, y la relación hacia el objeto no se da *necesariamente* en la vivencia consciente. En cambio, la relación intencional hacia el objeto nos es consciente incluso en su estar causándose. Esta vivencia intencional en conjunto conforma la relación racional del sujeto hacia el objeto. Las distintas formas de relación intencional se distinguen según las tres potencias del centro espiritual del hombre: intelecto, voluntad y corazón.

Entre las vivencias intencionales de carácter intelectual distingue Dietrich von HILDEBRAND³¹ entre los actos cognitivos de la intuición (receptivos que no pasivos), como los del conocimiento de los valores, y las respuestas teóricas del adjudicar nombres, conceptos y juicios a los objetos percibidos, del fundamentar afirmaciones, de la duda, la creencia, la convicción, la capacidad de decir ‘yo’ entre otras. El conocimiento del sentido de algo, de “*allgemeinen ‘Soseinseinheiten’*”, el comprender lo que hacemos y por qué lo hacemos, el conocimiento de bienes objetivos, de valores significativos reconocidos como independientes de nuestra motivación³² se encuadran en este tipo de actos intencionales. Y esto, de tal modo que podemos experimentar injusticia, responsabilidad, bondad, veracidad a causa de la comprensión del objeto que estamos captando. Capacitándonos así para dar, con libertad, respuestas volitivas y afectivas adecuadas a los valores y bienes que se nos presentan.

Promesas, mandatos, peticiones, preguntas, informaciones, respetar y ordenar leyes son actos sociales que requieren entendimiento y conciencia. El lenguaje significativo es, así mismo, una característica original en el hombre. Para comprender un signo en tanto que signo hemos de vivenciar algo más que una asociación. Los actos creativos, el humor, el conocimiento de la finitud del mundo, de nuestra distancia trascendental respecto de otras personas y de otras personas respecto de nosotros, el conocimiento de la existencia de Dios, los actos religiosos nos muestran, junto con los actos intencionales ya mencionados, la diferencia cualitativa entre el alma animal y el alma espiritual personal del hombre. La racionalidad que encontramos en el comportamiento de los animales no es comprendida ni intencionada trascendentalmente por ellos mismos –según sostiene el autor que nos ocupa–, de otro modo podrían comprender y contemplar las leyes del entorno fuera de sus instintos. La automaticidad y exactitud con la que actúan para adaptarse a su entorno aluden, por tanto, a una razón superior a ellos que comprende y ordena estos actos.

31. Al que nuestro autor sigue también en este punto. Véase: Dietrich von HILDEBRAND, *Ética*, trad. Juan José García Norro, ed. Encuentro, Madrid, 1983, cap. 17.

32. “Pero, ante todo, el hombre es capaz de reconocer una importancia, una preciosidad que le es propia en sí a un ser y a través de la cual emerge del ámbito de lo indiferente como independiente, frente a cualquier motivación del hombre. Muchos actos del hombre son esencialmente tomas de posición sobre algo que se presenta como significativo y autónomo respecto de nosotros. Algo que ‘tiene un valor absoluto’, como Kant formula en el que sea, tal vez, el pasaje más profundo de su ética. De este modo, sólo podemos prestar atención a un hombre cuando le consideramos no meramente como confortable y útil sino como bueno y, por tanto, digno de respeto, de reverencia, de admiración, de amor, de indignación y de otros actos que se dirigen esencialmente hacia algo que tiene que ser en sí mismo valioso o falto de valor. Al menos, así debería ser sostenido por los hombres.”

“Vor allem aber ist der Mensch fähig, eine Bedeutsamkeit, eine Kostbarkeit zu erkennen, die einem Seienden in sich selber eigen ist, durch die es sich unabhängig und vor jeder Motivation des Menschen aus dem Bereich des Indifferenten heraushebt. Viele Akte des Menschen sind wesentlich Stellungnahmen auf etwas, das als autonom bedeutsam vor uns steht, das ‚von absolutem Werte ist‘, wie Kant an der vielleicht tiefsten Stelle seiner Ethik formuliert. So können wir einen Menschen nur achten, wenn wir ihn nicht bloß als angenehm und nützlich, sondern als gut und damit achtungswürdig betrachten; Verehrung, Bewunderung, Liebe, Empörung und andere Akte richten sich wesentlich auf etwas, was in sich wertvoll oder unwertig sein bzw. vom Menschen wenigstens dafür gehalten werden muß“ (J. SEIFERT, *Leib und Seele*, p. 100).

Respecto a la objeción de una posible aparición tardía de las potencias espirituales en el hombre, argumenta SEIFERT:

“Los procesos y desarrollos fisiológicos son, sin duda, premisas para el despliegue psíquico de la persona humana, para el ejercicio de las capacidades psíquicas y para el despertar psíquico-espiritual del hombre. Pero en cuanto a cómo haya de mostrarse esto detalladamente más tarde, para ello hemos de diferenciar estrictamente entre premisas y causas. [...] Puesto que el alma humana es una sustancia incorpórea, todo el potencial espiritual-personal ha de estar a disposición ya en el alma humana real antes de su realización, actualización y ejercicio. [...] Sin embargo, a una piedra o a una planta no le ayudará a actualizar habilidades ningún progreso del mundo, pues aquellas no poseen la potencia primigenia ontológica para dichas habilidades. [...] No podemos explicar las plantas o los animales como ‘personas durmientes’, pues una suposición tal no se deja aquí justificar en lo más mínimo, ya que no se muestra potencia personal en ningún animal. Al contrario, la convicción de que los bebés o los cretinos [enfermos de cretinismo] son ‘personas durmientes’ es una consecuencia necesaria. Esto es así, tan pronto reconocamos su alma plenamente personal con sus potencias humano-personales viendo el desarrollo del bebé hacia el adulto cretino o viendo que el paso de un hombre normal a un hombre cretino a causa de cambios fisiológicos nos da a conocer que un tal cretino es una persona ‘incapacitada’ para su actualización.”³³

En último término, sólo el alma humana es sustancia en sentido pleno³⁴ por contraposición al alma vegetativa y animal.

5. La sustancialidad del cuerpo y la individualidad del alma

La noción del cuerpo humano en tanto que sustancia desde el pensamiento de Josef SEIFERT nos remite especialmente a la comprensión aristotélico-tomista del hombre, si bien con algunos matices que expondré a continuación. La principal aportación aristotélica para la comprensión del hombre es la siguiente: el alma humana es la *forma* del cuerpo humano. La novedad en la investigación de SEIFERT recae especialmente en la puntualización de lo que entendemos por forma.

La primera crítica que SEIFERT dirige a la concepción tomista es la distinción entre materia primera y materia segunda. La segunda materia sería la materia resultante de

33. “Für die seelische Entfaltung der menschlichen Person, für die Ausübung seelischer Tätigkeiten und für das geistig-seelische Erwachen des Menschen sind zweifellos physiologische Vorgänge und Entwicklungen die *Voraussetzung*. Wie aber später eingehend gezeigt werden soll, sind Voraussetzungen und Ursachen streng zu unterscheiden [...]. Da die menschliche Seele eine unkörperliche Substanz ist, müssen alle geistig-personalen Vermögen schon vor ihrer Realisierung, Aktualisierung und Ausübung in der menschlichen Seele real vorhanden sein. [...] In Wirklichkeit kann jedoch einem Stein oder einer Pflanze keine Entwicklung der Welt zur Aktualisierung von Fähigkeiten verhelfen, deren ontologisch primäres Vermögen sie nicht besitzen. [...] Wir können nicht Pflanzen und Tiere für ‚schlafende Personen‘ erklären, denn hier lässt sich eine solche Annahme nicht im mindesten rechtfertigen, da sich in keinem Tier ein personales Vermögen nachweisen lässt. Umgekehrt ist die Überzeugung, dass Säuglinge oder Kretins ‚schlafende Personen‘ sind, eine notwendige Konsequenz, sobald wir aus der Entwicklung des Säuglings zum Erwachsenen rückschließend dessen voll personale Seele mit ihren menschlich-personalen Vermögen erkennen oder aus dem Übergang eines normalen Menschen in einen Kretin auf Grund physiologischer Veränderungen wissen können, dass ein solcher Kretin eine an ihrer Aktualisierung ‚verhinderte‘ Person ist.“ El pasaje es quizá un poco oscuro en su última parte pero lo importante es captar la idea general que nos quiere transmitir aquí su autor. (J. SEIFERT, *Leib und Seele*, pp. 113-114).

34. “una sustancia espiritual posee los rasgos de la sustancia en modo más elevado por principio y es sustancia en sentido mucho más propio. Sí, se trata [...] en ambos casos [alma vegetativa y alma sensitiva del animal] tan sólo de una aplicación análoga de la categoría de la sustancia.”

“eine geistige Substanz die Merkmale der Substanz in prinzipiell höherer Weise besitzt und in viel eigentlicherem Sinn eine Substanz ist. Ja, es handelt sich [...] in beiden Fällen nur um eine analoge Anwendbarkeit der Substanzkategorie.“ (J. SEIFERT, *Das Leib-Seele-Problem*, 2ª ed., p. 117).

la *información* por parte del alma de la materia primera. La forma proporcionaría a ésta

“tanto ser (puesto que la materia primera no posee ser ella misma) como materialidad (extensión), tanto vida y sensibilidad como pensamiento”³⁵.

De tal modo que cuando el alma dejase de estar presente, es decir, después de la muerte, al mismo cuerpo le faltaría algo, ya no sería el mismo ser. Pero, al mismo tiempo, se entiende la materia primera como principio de individuación. Esta capacidad de la materia primera dificulta la explicación de un posible estado de existencia individual del alma separada de la materia después de la muerte. La solución que procuran los defensores de esta posición es la teoría de que el alma conservaría su individualidad en tanto que se dirige de manera trascendental al cuerpo.

Sin embargo, refiriéndose de nuevo a Tomás DE AQUINO, advierte J. SEIFERT que éste defiende, en algunos artículos de su *Suma Teológica*, la posición de que la *naturaleza* humana es un compuesto de *dos sustancias*: la material y la espiritual. Si bien, la naturaleza que forman estas dos sustancias ha de entenderse como una unidad de la cual aquellas son las partes esenciales. A pesar de esta unidad, el alma muestra, según nuestro autor, cierta independencia respecto del cuerpo cuando, por ejemplo, ejecuta actos intelectuales, trascendiendo la materia. Y, en general, en cada uno de sus actos espirituales si realmente lo son. Por no volver a destacar el incomparable grado de realidad del alma con respecto del cuerpo.

Josef SEIFERT procede a una diferenciación de las distintas nociones de forma para resolver los problemas que se presentan en la concepción tomista. Hace especial hincapié en ofrecer una solución al problema que implica el que la materia primera sea considerada principio de individuación, haciendo a la forma responsable de la individuación que adquiere la materia en razón de la superioridad de realidad del alma que ya indiqué en el punto 4 de este artículo. Introduce varios sentidos en que se entiende la forma: (1) En primer lugar, en las cosas materiales como es el caso de una moneda que pasa de ser un trozo amorfo parte de la materia “plata” a ser una moneda específica con figura, un trozo extraído así del anonimato, particularizado, concretado, individuado gracias a la forma que se le ha asignado. Aquí, la forma es un *accidente* de la materia, como ocurre con la figura visible en tanto que forma del cuerpo humano. No se habla aquí, por tanto, de la forma como alma humana respecto del cuerpo. (2) En segundo lugar, observamos una cierta forma inmanente constitutiva que hace que cada “Stoff” sea un tipo determinado de materia. Esta forma ya no es tan accidental a la sustancia corporal, sino que se trata más bien de una *modalidad* de la misma que estructura el cuerpo interna y orgánicamente. Si el alma fuese identificable con esta forma causante de la diferencia entre materia y “Stoff” caeríamos, según nuestro autor, en un materialismo en el cual espíritu y materia se mezclarían hasta disolverse. (3) Si ahora, propone nuestro autor, entendemos la forma como *anima* en el sentido del principio de vida sensitiva o vegetativa, esta forma no es reducible a ninguna de las dos anteriores, sino que, más bien, se convierte en la entelequia de la materia y de sus formas inmanentes. Esta forma contiene las fuerzas de in-formación de la materia, le facilita una figura, la modela. Es este principio el que da origen a las dos primeras formas indicadas en los seres vivos. A pesar de su clara distancia respecto de la materia, estos principios vitales se limitan a ser la fuerza modeladora de la materia,

35. Refiriéndose a la distinción entre materia primera y segunda en el hombre.

“sowohl Sein (da die ‘erste Materie’ nicht selber sein besitzt) als auch Materialität (Ausdehnung) als auch Leben und Empfinden als auch Denken verleihe” (*Íbid.*, p. 217).

no siguen ni pueden seguir una vida independiente, subsistente en sí misma por encima de su función vivificante de un cuerpo³⁶. (4) Finalmente, una cuarta noción de forma se revela en el alma humana, substancialmente diferente de cualquier realidad material o cósmica, vegetativa o animal, incluso trascendente a éstas precisamente por su carácter espiritual. El alma humana como forma preserva su ser propio autónomo y su substancialidad espiritual, tiene subsistencia en sí misma y su función primaria no es regular las funciones corporales. Su trascendencia respecto de la materia se muestra de manera especial con respecto al cuerpo humano. Sus actos más significativos no consisten en informar el *Leib*, sino que, más bien, en este cuarto sentido, es el cuerpo el que sirve a la forma. Esta forma es capaz de expresar y ejecutar actos trascendentes al cuerpo mismo a través del cuerpo mismo gracias a su carácter espiritual. La materia no es el componente intencionado *per excellens* por el alma. El alma no existe primordialmente para el cuerpo. Sino que es capaz de trascenderse y encuentra en esta trascendencia el sentido más pleno de sus actos. Como sucede, por ejemplo, en la bondad moral. Y, en este sentido, el espíritu da una forma (alma) al cuerpo mucho más significativa que las examinadas anteriormente:

“precisamente es a través de su vida espiritual que el alma hace del cuerpo humano un *Leib*. En tanto que éste está al servicio del logos (Gregorio de Nisa), sirve a una vida espiritual que le trasciende, experimenta de esta vida espiritual la in-formación más profunda. El cuerpo no sólo es elevado a la vida del espíritu sino que, según su estructura más interior, está ordenado a la unidad con el alma-espíritu, expresa visiblemente la vida espiritual y no puede, en absoluto, ser entendido en su sentido si no nos referimos al alma-espíritu.”³⁷

Es, por tanto, la forma la que concretiza, la que individua, la que presta a la materia su carácter único. De manera especial cuando se trata del cuerpo humano, el alma es la forma más propiamente sustancial del hombre, la forma que personaliza el cuerpo hasta llegar a transformarlo de *Körper* en *Leib*. El alma humana hace del cuerpo (*Körper*) un cuerpo humano que vivencia (*Leib*), si bien no le convierte en *Körper*. Es decir, la materia, por las razones aludidas anteriormente, es una sustancia, pero su individualidad no alcanza el grado de la individualidad del alma, y sólo a partir de su unión con ella adquiere el cuerpo humano una individualidad especial por la cual ya no nos referiríamos meramente al *Körper* sino al *Leib*. El hombre es, no obstante, un compuesto de dos sustancias en unión. Unión en la cual el cuerpo está más unido al alma espiritual que a cualquiera de las otras nociones de forma mencionadas. Si bien, el alma humana no es una sustancia de vida espiritual ‘separada’ de los demás *Einheitsprinzipien*, como veremos más adelante al considerar la relación entre los tres tipos de almas (vegetativa, animal e intelectual) en el hombre.

6. La persona humana y el alma humana

Adentrándome ahora en una exposición más detallada del tipo de ser del alma humana encontramos que la definición de persona en SEIFERT es perfectamente aplicable a los rasgos expuestos acerca del alma del hombre. Por supuesto, el concepto de persona es mucho más amplio que el ámbito abarcado por el alma humana, sin embargo,

36. *Ibid.*, p. 221.

37. “gerade durch ihr geistiges Leben macht die Seele den menschlichen Leib zum Leib. Indem dieser im Dienst des Logos steht (GREGOR VON NYSSA), einem geistigen Leben dient, das ihn transzendiert, erfährt er von diesem geistigen Leben die tiefste Formung. Er wird nicht nur emporgehoben ins Leben des Geistes, sondern ist auch seiner innersten Struktur nach auf die Einheit mit der Geistseele hingeordnet, drückt das geistige Leben sichtbar aus und kann ohne Hinblick auf die Geistseele gar nicht in seinem Sinn verstanden werden.“ (J. SEIFERT, *Das Leib-Seele-Problem*, 2ªed., p. 222).

ésta sí es englobada en el ámbito de extensión que abarca el ser personal. De tal modo que al hablar del alma humana contendríamos el mismo ámbito de extensión que al hablar de persona humana³⁸. Mientras que al hablar de persona no abarcaríamos la misma extensión que al hablar de persona humana, sino mucho más. Antes de exponer cómo llega nuestro autor a esta conclusión, me dirijo ahora a la revisión de la definición de hombre en Aristóteles así como a su posterior refutación en orden a conducirme a la definición del hombre como persona-en-un-cuerpo que SEIFERT emprende de modo más explícito en su artículo *El hombre como persona en el cuerpo: qué significa "ser una persona"*.

Mientras que la definición aristotélica del hombre como *zoon logon echon* o *animal rationale* no convence a nuestro autor por su ambigüedad, sí acepta a grandes rasgos la definición de Boecio para la introducción de un nuevo concepto de hombre como persona-en-el-cuerpo. Según éste la persona se define como sustancia individual de naturaleza racional: '*Persona est rationabilis naturae individua substantia*'.

Pero examinemos primero por qué la definición aristotélica aparece como ambigua para este filósofo. Según éste, el término *zoon* o *animal* podría dar a entender 'vida orgánica' de un modo tan general que cabría asignar este modo de ser tanto a un animal como a un ángel. Es decir, no ya como vida orgánica propiamente sino como vida en general. De este modo el ser-persona del hombre quedaría en parte ignorado o poco diferenciado. Es más, ciertos seres que presentarían caracteres esenciales a la persona³⁹ (como lo son su conciencia, su intencionalidad, su libertad, su capacidad de responder a los valores, de ejecutar actos de amor, su racionalidad) podrían quedar fuera de la denominación 'persona' si no se establece una diferencia clara y la ambigüedad llega a asignar la vida orgánica a todo ser viviente como condición de vida. En definitiva, por no estar bien delimitado el ser de la persona y su modo de darse en el hombre estaríamos excluyendo a seres que podrían presentar su ser persona de un modo incluso más pleno que como se presenta en el hombre. Este sería el caso, según nuestro autor, de los ángeles y de las personas divinas, pero no voy a detallar las discrepancias que el filósofo mantiene con la concepción aristotélica a este respecto. Baste lo dicho.

Por otra parte, la vida es esencialmente más que un simple efecto de la materia inerte. El ejemplo de los procesos de una computadora que parece actuar por sí misma no constituye, para nuestro autor, ningún contraejemplo. La vida trasciende a la materia a modo de principio, en forma de entelequia, donde la vida personal es esencialmente superior a la vida orgánica. Mientras que la primera es una unidad característicamente indivisible, la segunda muestra una unidad no puramente accidental pero definitivamente divisible (*What is life?*). Aún cuando *zoon* significase un ser con vida, y persona fuera el 'ser racional con vida', no le parece a nuestro autor ser éste

38. Aunque esta última engloba caracteres en su intensión que no encontramos del mismo modo en el alma humana, como por ejemplo su relación con el cuerpo. En una conversación particular con el Prof. SEIFERT acerca de la duda que me producía la distinción entre estos dos conceptos en el hombre, el Prof. SEIFERT trajo a colación un ejemplo que puede ser de gran ayuda para entender esta diferencia. La religión cristiana, al menos dentro de la confesión católica, cree que el alma subsiste después de la muerte. Pues bien, la persona, sin embargo, todavía no está de cara a Dios hasta el juicio final, es decir, hasta que el cuerpo venga a unirse al alma. La persona humana, por tanto, implicaría una referencia especial al cuerpo ausente al alma humana.

39. En realidad, la vida orgánica no pertenece a la esencia de la persona tomada en su concepto más amplio (es decir, sin considerar el caso excepcional de la persona humana en la cual tampoco se establece una relación necesaria entre la vida orgánica, la sensitiva y la espiritual en la vida personal aunque de hecho se dé). He aquí la diferencia marcada por SEIFERT ante la ambigüedad del término.

un concepto adecuado para definir a la persona desde el *genus proximum*⁴⁰ pues encontramos generalidades más cercanas al hombre que la de ser un ente vivo.

Según nuestro autor, el hombre es en primer lugar persona que tiene un cuerpo. No es que el concepto de hombre caiga bajo dos géneros: la de un ser con vida orgánica y sensitiva, y la de la esencia de la persona. La naturaleza del ser-persona no es un género en sentido propio sino otro tipo de generalidad más bien trascendental que, de modo análogo al género, puede ser llamada la generalidad más próxima al ser-hombre. De tal modo que, por razones lógicas, ambas generalidades (*Lebewesen* y *Person*) podrían definir plausiblemente al hombre. Pero las razones metafísicas no admiten esta neutralidad si, según nuestro autor, consideramos la importancia positiva del ser persona del hombre frente a la *importancia*⁴¹ positiva del ser un ente vivo desde el mero ámbito orgánico-sensitivo. Es más, la racionalidad en la persona es algo más que una diferencia específica añadida a su ser un ente vivo orgánicamente; se trata, más bien, de lo más fundamental del modo de ser del hombre.

“Por consiguiente, designamos adecuadamente la esencia del hombre como ‘persona-en-un-cuerpo’ y no como ‘animal rationale’⁴².”

Si bien, a su vez, la persona es un ser vivo por esencia según su racionalidad. Ya que no puede albergar racionalidad un cuerpo inerte o reducido a la vida sensitiva. Pero no se trataría de un ser vivo en el sentido restringido de la vida orgánica sino en el sentido más amplio de principio de vida capaz –al menos– de albergar vida espiritual.

40. “puesto que el ser vivo es una propiedad tan general –y, al mismo tiempo realizada sólo análogamente en los diferentes seres vivos– que es imposible considerar esta estructura ontológica o categoría universal como el género ontológico próximo superior o universal más característico bajo el cual el hombre cae.” (J. SEIFERT, “El hombre como persona en el cuerpo: qué significa ‘ser una persona’”, *Espiritu* XLIV, Barcelona, 1995, p. 132).

41. Recordemos que la importancia de un ser o de un acto humano aluden, en distinto modo, al valor ontológico del ser o al cualitativo del acto respectivamente (aunque en cuanto al acto se podría considerar también su importancia positiva ontológica), según la adhesión de nuestro autor a la comprensión ética de su maestro Dietrich von HILDEBRAND. Según ésta, el valor ontológico no es sólo aquella importancia positiva procedente del ser con respecto a su ausencia en el no-ser, sino que, más bien, procede de la naturaleza y del ser de una cosa como tal, de su esencia constitutiva. Por esta razón el valor ontológico de un ratón es diferente del valor ontológico sublime de una persona. Aprehendemos la importancia positiva del valor como diferente de la importancia positiva del bien: el concepto de bien objetivo presupone el concepto de valor; mientras que el concepto de valor no presupone el concepto de bien objetivo. El valor es un dato último, un *Urphänomen*. Y aprehendemos, así mismo, la importancia positiva del valor ontológico como diferente de la importancia positiva del valor cualitativo (moral, intelectual o estético). El primero no admite disvalor mientras que el segundo sí. Los valores cualitativos no dependen del portador de la misma manera que los valores ontológicos: los primeros son mucho más autónomos, han de realizarse. Los valores cualitativos son nombrables por sí mismos, para decir algo del valor ontológico hemos de referirnos al ser que lo encarna. El valor ontológico está siempre encarnado en el ser, el cualitativo depende de que nosotros lo encarnemos. El valor ontológico no admite grados en la misma especie (entre los hombres, por ejemplo), el valor cualitativo sí. Los elementos de la jerarquía de los valores cualitativos no son de igual modo comparables que los de la jerarquía de los valores ontológicos (el valor ontológico de un animal es un *nuevo tipo* de valor que el de un hombre; frente a los tipos de valores cualitativos y sus relaciones). Tan sólo análogamente podemos comparar la jerarquía ontológica a la cualitativa diciendo: el entendimiento estaría sobre los sentidos, la voluntad sobre el instinto, de ahí que podamos afirmar que su dignidad es mayor: El valor ontológico se realiza con la existencia de una naturaleza (*Wesen*). El valor cualitativo se realiza a través de unos momentos adicionales como, por ejemplo, el contenido de una acción libre o la forma específica de una piedra. De modo que estos momentos provienen de causas diferentes al simple ser una entidad con una naturaleza específica ‘x’. Se originan, por ejemplo, gracias a un acto libre en la actividad artística de dar una forma bella a un edificio. El valor ontológico del hombre no participa en el valor ontológico en general, y, sin embargo, se trata de un valor y no de un bien. Mientras que el valor cualitativo sí parece participar de un mundo trascendente de los valores.

42. J. SEIFERT, “El hombre como persona en el cuerpo: qué significa ‘ser una persona’”, p. 136.

Pues bien, persona en el pensamiento de SEIFERT presenta las siguientes características esenciales:

1. Persona es un ser vivo. La persona es una sustancia individual viviente. Sin embargo, este rasgo suele omitirse al hablar de la persona por estar, como ya indicamos, supuesto en su ser racional. La vida se entiende en su sentido metafísico más amplio, como dato primario irreductible, como *Einheitsprinzip* que

“se diferencia de todo lo ‘cósico’ y puramente material, pero también de todos los objetos puramente abstractos, tales como los números, y nunca puede reducirse al mundo químico-físico o a sus efectos. [...] Un ser vivo es, por tanto, una naturaleza dinámica que se manifiesta de un modo especialmente claro en el movimiento espontáneo de sí mismo o autodeterminación y en una serie de otras notas, pero, en última instancia, posee un fundamento más profundo frente a todos sus modos de acción y aparición en un espíritu, alma o, al menos, en un principio vital vegetal.”⁴³

2. Persona es sustancia. Este carácter ha sido definido con anterioridad⁴⁴. Baste añadir que el carácter de sustancia que corresponde a la persona no exige que sea *a se* o *per se* pero sí una autonomía que subsista en sí, una autonomía no accidental que subyazca a los accidentes.

3. Persona es individualidad incommunicable, un ser único, un rostro particular. Ser persona es algo más individual e irreplicable que la individualidad que muestran un animal o una cosa. Los dobermann tienen casi siempre el mismo rostro, correspondiente a su raza, mientras que en los hombres es imposible encontrar dos iguales, incluso entre los gemelos. La persona es irremplazable, su responsabilidad, libertad y amor son únicos. Posee una existencia racional individual. Como ya indiqué acerca del pensamiento de SEIFERT al respecto, la individualidad pertenece a la sustancia en tanto que tal. Sin embargo, la irrepitibilidad de la individualidad de la sustancia personal sobrepasa cualitativamente a la individualidad de las sustancias no personales.

4. Persona es un ser esencialmente dotado de razón, es una sustancia espiritual. Espiritualidad que dota a la persona de un centro de unicidad especial, de una indivisibilidad incomparable, de una identidad no material. La persona no es sólo esencialmente sustancia, sino esencialmente sustancia espiritual, un yo vivo en tanto que centro de la acción consciente. Un yo de naturaleza indivisible según la capacidad y propiedad fundamental que brota de la naturaleza del ser persona. De otro modo, ¿de dónde procederían las relaciones sin una capacidad de relacionarse? Sin embargo, las potencias tan sólo se deducen de los actos, no se captan por intuición intelectual aunque muestren la misma evidencia por deducirse de lo evidente: nuestros actos conscientes, nuestro dudar, nuestro querer... Los cinco contenidos esenciales básicos de esta naturaleza racional de la persona podemos enumerarlos como sigue: (a) capacidad de pensar, de conocer, de trascendencia receptiva, o entendimiento, (b) capacidad de ejecutar actos libres o voluntad, (c) capacidad de dar lugar a formas espirituales de la afectividad o corazón, (d) capacidad de apertura a todos los seres –la persona es un ser vivo metafísico–, (e) la capacidad de referirse al bien absoluto.

5. La persona posee un valor y una dignidad incomparables cuya aprehensión es necesaria para conocer la realidad del ser persona, no se trata de un ser neutral:

“Ser persona es esencialmente no una simple cuestión neutral, sino el ser portador de una dignidad peculiar, de un valor singular.”⁴⁵

43. *Ibid.*, p. 131.

44. Véase apartado 3 de este artículo.

45. J. SEIFERT, “El hombre como persona en el cuerpo: qué significa ‘ser una persona’”, p. 143.

La importancia positiva que emana de su ser capaz de conocimiento y libertad así como la importancia positiva que emana de sus actos conscientes y de sus actos morales nos hablan de una irrepetible dignidad en el hombre con respecto a otros seres. Es esta misma dignidad la que nos remite a los derechos más fundamentales del hombre como lo es el derecho a la vida.

6. La persona es un ser ordenado a otro ser personal, ordenado a la comunidad. La persona es un ser vivo político en el sentido aristotélico. Este rasgo esencial de la persona se funda especialmente en la capacidad de adecuación que muestra la racionalidad humana. Nuestro autor afirma

“que la persona no puede ser meramente una *entelequia* –una esencia ordenada al autocumplimiento y a la autorrealización, como se ha entendido a menudo a partir de Aristóteles-. La persona es, más bien, una *Transtelechia*, que tiene su primera determinación en poder conocer y juzgar adecuadamente lo que es y, sobre todo, en amar y poder amar *propter seipsum*, amar aquello que es digno de ser afirmado por sí mismo. Esto es, ante todo, el tú personal, la persona del otro.”⁴⁶

Esto es así a pesar de que su relación con la comunidad no es una relación de medio-fin en la que se produce una reducción del individuo a la entidad social. La comunidad es el lugar donde la persona se realiza más plenamente, donde responde al valor moral más alto: el amor. La persona se presenta aquí como sustancia individual de naturaleza racional llamada al amor y a la donación de sí misma.

Estas capacidades de la persona, que Josef SEIFERT enumera a lo largo de los escritos analizados, apelan necesariamente a una sustancia espiritual y, por otro lado, no precisan necesariamente de una expresión material de las mismas, ni siquiera de una sustancia material. Esto nos lleva a la conclusión de que la persona es por esencia espíritu mientras que la materialidad no pertenecería a su esencia. De tal modo que el hombre, en tanto que persona, es ante todo alma. Y, sin embargo, el concepto de persona podría perfectamente aceptar la dimensión corporal dentro de su realidad, mientras que en el alma humana no se puede dar una introducción de lo material en su ser espiritual. Sustancia espiritual y sustancia material no se mezclan, se relacionan y se unen, pero no al modo de una fusión. Luego, el concepto de persona es más extenso que el de alma humana o el de sustancia espiritual –siguiendo el razonamiento de nuestro autor-. En la persona, el cuerpo puede pertenecer a la totalidad del ser personal como expresión de sus capacidades espirituales, introduciendo incluso capacidades complementarias con su presencia: reír, llorar son expresiones únicamente aplicables a personas dotadas de cuerpo. Este es el caso de la persona humana. En la persona humana: su ‘ser vivo’ es no solamente un ser vivo espiritual sino también orgánico; su ser sustancia no sólo hace referencia a la sustancia espiritual sino también a la material. Incluso, en determinadas situaciones, parece ser la materia el único componente vivo en el hombre. Su individualidad y particularidad, como ya aludí, no sólo hacen referencia a la individualidad de su alma sino también al rostro singular de su faz. Su indivisibilidad se muestra en cierto modo en el desarrollo de su cuerpo único e irrepetible por contraposición a los ‘individuos’ del reino animal y vegetal. Es más, su capacidad de donarse a sí mismo se multiplica, en cierto sentido, con la dimensión corporal. Todo esto, sin embargo, no le quita primacía a la sustancia espiritual en el ser personal sino que, más bien, la hace capaz de reflejar esa primacía, de expresar corporalmente su espiritualidad en el caso de la persona humana.

46. *Ibid.*, p. 147.

7. Pruebas de la existencia del alma

Ante las objeciones expuestas en el punto 2, aún podríamos admitir la existencia de lo psíquico rechazando la existencia de una sustancia espiritual personal como es el alma humana, cayendo así en una especie de panteísmo en tanto que unidad de ser espiritual indiferenciado. A continuación expongo algunos de los argumentos a los que acude nuestro autor para demostrar la existencia del alma⁴⁷ como sustancia diferenciada:

(a) El dato originario del yo del que se parte en las reflexiones teóricas del conocimiento nos proporciona una certeza situada a un nivel totalmente distinto del que nos provee el conocimiento de cualquier sustancia material, que nunca alcanza la certeza absoluta sino que es, más bien, incierto. La materia nunca podrá ser experimentada conscientemente como sujeto sino como objeto. La interioridad de nuestras acciones no puede aparecer en la materia en tanto que objeto. Es más, ésta nunca nos aportaría certeza absoluta, por contraposición a la experiencia que tenemos del 'yo' consciente de sus propios actos. Este estado de certeza absoluta se obtiene por la experiencia inmediata que tenemos de la espiritualidad y del ser sustancial mismo de la persona. No sólo los actos, las realidades psíquicas de ésta se me dan inmediatamente y de ahí deduzco la existencia de una sustancia personal en mí. Sino que mi mismo yo, sujeto de esos actos, se me revela inmediatamente. El sujeto se realiza él mismo conscientemente.

(b) Por otra parte, sólo una sustancia inmaterial, indivisible puede ser ejecutora de actos conscientes, de actos cognitivos, de actos libres, de la autorreflexión y actualizaciones parecidas de su potencia así mismo indivisibles. El cerebro no puede ocupar el puesto del dato sencillo y elemental del yo o dar lugar a un acto de la voluntad, puesto que está formado de partes no-idénticas, divisibles y materiales. Nuestra autor acude aquí, por tanto, a una vía indirecta de deducción a partir de las realidades psíquicas que sí se nos presentan con evidencia a la conciencia. Sin embargo, ya hemos verificado que el yo se nos presenta a nuestro intelecto como dato evidente, de certeza absoluta, según este filósofo.

(c) Por último, el yo como sujeto presenta una serie de rasgos esenciales que le son propios: irrepetibilidad, indivisibilidad, identidad, conciencia de sí, autonomía. Éstos remiten directamente a la existencia de una sustancia espiritual más allá de la suma de las vivencias conscientes en las cuales hallamos presente ese 'yo'.

Crítica personal

Con estos tres tipos de argumentos a favor de la existencia del alma finalizo este artículo siendo consciente de sus limitaciones y el interés que proporcionaría el estudio de temas relacionados como: la unidad del hombre como unión sustancial de alma y cuerpo, o la interacción entre cuerpo y alma, así como las implicaciones bioéticas de una concepción tal. Implicaciones que el mismo J. SEIFERT ha plasmado en numerosos artículos. Así la distinción entre vida biológica y vida espiritual, cuerpo y alma como sustancias plenas⁴⁸ en tanto que sustancias aunque incompletas en tanto que integrando al hombre, la no necesidad metafísica de las relaciones cuerpo-alma; podrían llevar

47. Para esta clasificación que se encuentra en varios escritos de nuestro autor, he acudido especialmente a la siguiente versión inédita por parecerme la más clara: Vorlesungs-Skriptum: *Was ist der Mensch? Philosophische Anthropologie und Ontologie der menschlichen Person*, Gaflei, semestre de verano 2000.

48. Aunque no han sido expuestas plenamente en este artículo, queremos referirnos muy brevemente a los problemas que puede suscitar.

a pensar en un dualismo palpable en este autor. Sin embargo, una lectura detenida de sus libros nos revela que lo que éste pretende es manifestar la realidad de misterio natural de estas relaciones. Una realidad que no debemos eludir si queremos comprender al hombre en su plenitud. Es más, la no necesidad no significa la no influencia recíproca de una sustancia en la otra, y, si bien no podemos explicarnos absolutamente el cómo, sí se da una regularidad en el tipo de relaciones que nos permite hablar de sus modos de ser con seriedad científica. Lo mismo sucede con las sustancias alma y cuerpo. Negarles sustancialidad para presentar la unidad del hombre de modo más “matemático” sería recortar la realidad. Esto no quita que podamos referirnos a una unión sustancial en el hombre. Una unión que, por la mayor sustancialidad del alma y por las relaciones expuestas entre alma y cuerpo, deviene unión sustancial para el hombre. No hay hombre sin esa unión. Habrá espíritus puros o estatuas más o menos parecidas a las formas humanas, pero el hombre, la persona humana requiere la presencia de ambas sustancias. Y, de esta presencia emana un ser que, gracias a la unión de aquéllas, se muestra con una individualidad, un ser en sí y una existencia únicas en el mundo, irrepetibles, de rostro único tanto desde el marco espiritual como desde el corporal⁴⁹.

Otro tema relacionado con el anterior del dualismo que me preocupaba era la aparente identificación del alma humana con la persona humana. ¿Qué sucede con el cuerpo? ¿se limita la persona humana a la dimensión del alma? En ese caso... ¿da igual lo que suceda con nuestro cuerpo siempre y cuando nuestra alma tienda hacia lo bueno, bello y verdadero independientemente de lo que realice en el mundo exterior por medio de su cuerpo? ¿Qué grado de dignidad es aplicable al cuerpo en este caso? No pretendo negarle toda dignidad al cuerpo si se le separa del concepto de persona humana, pero sería sin duda menos considerable en comparación con una integración dentro de la dimensión personal. Si leemos las siguientes citas podemos plantearnos una contradicción, indecisión o incoherencia en el pensamiento de Josef SEIFERT respecto a este tema:

“este carácter *diferenciador* fundamental del hombre que podemos contemplar en distintos aspectos del ser humano, por ejemplo, según Henry Bergson, en su capacidad de reír, se funda, sin duda, en su raíz más profunda, en la corporeidad o naturaleza corpórea de la persona humana y en su ‘carácter encarnado’, que constituye la diferencia específica de la persona *humana* que la distingue de las otras personas.”

“Por ello, la persona es esencialmente espíritu y el hombre en cuanto persona es ante todo alma, aunque el cuerpo pertenece a la totalidad del ser persona humana.”⁵⁰

El mismo título del artículo de donde proceden ambas citas me hace dudar de la posibilidad de encontrar el carácter específico del hombre como persona en la corporeidad: “El hombre como persona en el cuerpo: qué significa ‘ser una persona’”. Sin embargo, no es esta la comprensión del filósofo. Lo que éste pretende destacar es la importancia del ámbito espiritual a la hora de definir al hombre como persona: podrá haber almas con vida espiritual sin cuerpo que sean personas pero nunca cuerpos sin alma de vida espiritual que puedan ser considerados personas. Y esto se afirma sin querer eliminar la relevancia de la integración de las relaciones alma-cuerpo en la persona como formando parte de su totalidad. Pero en ningún momento se está

49. Permítanme añadir que yo todavía no he visto dos gemelos real y totalmente iguales. No dudo que la genética pueda –desde el punto de vista técnico– producir un ser idéntico corporalmente a otro. Sin embargo, pienso que la diversidad interior del individuo se expresa incluso en el exterior. El modo de mirar, de reír, de llorar pienso será marcadamente distinto porque la historia y las decisiones del individuo ante ella son distintas y, si bien condicionadas, no determinadas por el entorno.

50. J. SEIFERT, “El hombre como persona en el cuerpo: qué significa ‘ser una persona’”, p. 135, 142.

identificando plenamente al alma humana con la persona humana. Si bien, el mayor peso del ser de la persona humana lo lleva, por explicarlo de algún modo, el alma. Pero el alma no se halla encerrada en el cuerpo independientemente de éste sino que es su forma.

Como se puede observar, coincido con el pensamiento de este autor en lo que toca a la metafísica de la persona humana y sus relaciones alma-cuerpo. Tan sólo quiero aludir a la necesidad de una mayor delimitación de los términos 'yo', 'espíritu', o 'sí mismo' a los que se acude incluso para desarrollar argumentos tan importantes como la existencia del alma. Me parece de especial interés una diferencia pormenorizada entre 'yo' y 'persona'. Estas diferencias se han indicado parcialmente en un anexo a *Das Leib-Seele-Problem* del mismo J. SEIFERT, pero me parece importante destacar esta necesidad sobre todo con respecto a arrojar más luz al primer argumento de la existencia del alma. Por lo demás, pienso que la concepción del alma humana en J. SEIFERT es muy rica y completa y espero haberlo reflejado con este artículo.

DRA. RAQUEL VERA
München (Alemania)