

GIACOMO CANOBBIO

SOBRE EL ALMA

Más allá de mente y cerebro

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
2010

Cubierta diseñada por Christian Hugo Martín

Tradujo Luis Rubio Morán del original italiano
Il destino dell'anima. Elementi per una teologia

© Editrice Morcelliana, Brescia 2009

© Ediciones Sígueme S.A.U., 2010

C/ García Tejado, 23-27 - E-37007 Salamanca / España

Tlf.: (34) 923 218 203 - Fax: (34) 923 270 563

ediciones@sigueme.es

www.sigueme.es

ISBN: 978-84-301-1733-8

Depósito legal: S. 17-2010

Impreso en España / Unión Europea

Imprime: Gráficas Varona S.A.

Polígono El Montalvo, Salamanca 2010

CONTENIDO

<i>Prefacio</i>	9
<i>Introducción</i>	11
1. UNA MIRADA A LAS PROVOCACIONES	17
1. ¿Alma o cerebro?	17
2. ¿Alma y cuerpo, o «persona encarnada»?	24
3. El origen del alma	28
4. Ciencia y teología: tentativa de diálogo	34
2. EL ALMA, EL ELEMENTO DISTINTIVO DE LOS HUMANOS	39
1. Alma, nefes, psiché	44
2. ¿Helenización del alma?	51
3. La síntesis de Tomás de Aquino	55
4. Dos intervenciones magisteriales	62
3. EL DESTINO DEL ALMA AL MORIR	71
1. ¿Inmortalidad o resurrección?	73
2. El destino «inmortal» de los humanos	77
3. El deseo de vivir no puede ser frustrado: la visión de Tomás de Aquino	85

4. ¿RESURRECCIÓN (GERMINAL) EN LA MUERTE O INMORTALIDAD DEL ALMA?	97
1. ¿Resurrección en la muerte o alma «separada»?	97
2. ¿Y el cuerpo?	101
3. ¿Alma o «yo humano»?	108
4. ¿Alma «separada»?	112
 CONCLUSIÓN	 119
 <i>Índice de nombres</i>	 123

PREFACIO

Reconozcámoslo abiertamente: el título de este libro hace referencia a un tema pasado de moda en la reflexión actual. En efecto, el término «alma» evoca una concepción antropológica que la ciencia ya habría superado y que la filosofía que conecta con la ciencia no se atreve hoy a proponer. El ser humano, de hecho, es presentado como un complejo de fenómenos biológicos cuyo funcionamiento se conocería ya casi por completo. De modo que quien quiera estar a la última hablará, en todo caso, de la mente y de su relación con el cerebro.

Por otra parte, la palabra «alma» (*anima*) remite a la suerte del ser humano en el momento de su fallecimiento; si no es simplemente uno de tantos «animales», ¿qué le sucede al hombre cuando muere? ¿Podemos afirmar que le espera un destino diferente del que se les reserva a los otros seres animados? Y dado que la muerte parece bloquear los procesos biológicos que presiden la vida y el pensamiento, ¿qué queda del ser humano? ¿Podemos sostener honradamente que para él la muerte no representa el fin de todo o el retorno obvio a la forma indiferenciada de la materia-energía? Y ¿quién garantiza que no es así? Si el hombre se convierte en «inanimado», ¿qué pasa entonces con el «principio vital» que organizaba sus acciones, sus emociones, sus sentimientos, sus pensamientos? Y más radicalmente aún, ¿podemos dar por seguro que exista un «principio vital» organizador?

Estos y otros interrogantes han apasionado a los seres humanos desde muy pronto. Pero, a la luz de los recientes descubrimientos científicos, ¿hemos de concluir que no son sino una pasión inútil? ¿Debemos liquidarlos como obsoletos, como una simple muestra de la insuperable ignorancia humana frente a una naturaleza que cada día se abre a nuevos descubrimientos? ¿Son fruto de cierta forma de funcionamiento del cerebro en estados emocionales que ya podemos identificar y catalogar?

A pesar de todo, estos interrogantes continúan abiertos también en el ámbito de los estudios sobre el cerebro humano. Está en juego la identidad del hombre frente a los otros seres vivos.

La obra que el lector tiene en sus manos quiere contribuir a dar una respuesta a estas preguntas. Su origen se sitúa en una conferencia dictada en diciembre de 2007, en el Curso de actualización para profesores de teología dogmática organizado en Roma por la Asociación teológica italiana. Ofrecemos aquí dicha conferencia ampliada tanto en los contenidos como en la bibliografía; además, para facilitar la lectura a un público más numeroso, se han traducido los textos que aparecían en latín y otras lenguas. A este público le toca ahora discutir la postura aquí defendida, la cual no se limita a repetir las afirmaciones del pasado, sino que trata de comprender la intención que orientaba su formulación. En este sentido, se intenta proponer una hermenéutica de la teología del alma para que el destino de ella se entienda no en la línea del primer significado del título, sino en la del segundo.

INTRODUCCIÓN

«La ciencia que trata del alma es ciertísima en el sentido de que cada uno experimenta en sí mismo que tiene alma y de que los actos del alma le son interiores; pero conocer qué es el alma resulta difícilísimo»¹. La expresión con la que Tomás de Aquino respondía a quien, fundándose en una cita de Aristóteles², objetaba contra la posibilidad de un conocimiento del alma a partir del conocimiento de otras cosas, bien podría indicar la situación paradójica en que se encuentra hoy la reflexión sobre el alma. Por una parte, en el lenguaje común se sigue

1. Tomás de Aquino, *De veritate* 10, 8, ad 8. El título de la cuestión es: «Si la mente se conoce a sí misma por esencia o mediante una especie». En la solución del problema, *mens* y *anima* se usan (casi) como sinónimos. La respuesta a la cuestión se basa en la distinción entre la percepción de tener un alma y el conocimiento de la naturaleza de la misma. Después de haber argumentado a partir de Aristóteles y san Agustín, Tomás concluye: «Está claro, por tanto, que nuestra mente se conoce a sí misma de un cierto modo mediante su propia esencia, como dice Agustín [*De Trinitate* IX, 3], pero [también] de un cierto modo mediante una intención o especie, como dicen el Filósofo [*De anima* III, 4] y el Comentador [*Comment.*, 15], y también de un cierto modo contemplando la inviolable verdad, como también dice Agustín [*De Trinitate* IX, 6]» (Respuesta).

2. Aristóteles, *De anima* I, 1. La objeción quería hacer hincapié en que el conocimiento del alma no se puede deducir de ningún otro conocimiento porque es ciertísimo, y «lo que es más cierto no se conoce a partir de lo que es menos cierto» (Tomás de Aquino, *De veritate* 10, 8, sed contra 8).

usando el término «alma» (piénsese, por ejemplo, en expresiones como «vender el alma al diablo», «amigo del alma» o «alma cándida») como indicio de una conciencia de la dimensión «espiritual» del hombre; por otra, cuando se trata de explicar qué se entiende con ese término, o sea, la «naturaleza» del alma, no existe consenso, pues han cambiado los paradigmas no tanto sobre la existencia del alma-mente cuanto sobre su naturaleza, hasta el punto de que el término «alma» no significa ya aquello que, hasta hace algunos decenios, la tradición teológica había sostenido.

¿Qué es el alma? Si recorremos las publicaciones recientes, sobre todo las de filosofía –a las que la teología recurre necesariamente–, parece que hoy se sabe sobre el alma mucho más y, paradójicamente, mucho menos. Mucho más, porque se ha abandonado la concepción –atribuida habitualmente a la filosofía griega, identificada de forma apresurada con el pensamiento platónico– considerada como «reductiva», espiritualista, que identificaba el alma con una parte (la más noble) del hombre, y se la hace coincidir con la persona humana en su relación con el mundo, con los otros y con Dios. Mucho menos, porque se la identifica con las funciones cerebrales, liberándola de toda connotación espiritual y/o metafísica. Se comprueba, en efecto, una «des-religiosización» del término alma, que tiende a identificarse vagamente con la identidad humana y a ser sustituido por el «sí mismo», el «yo», la «persona», el «sujeto». La consecuencia es la pérdida de uno de los aspectos característicos de la visión tradicional: la inmortalidad³; y ello precisamente en un

3. Cf. G. M. Hoff, *Anima/autodivenire*, en P. Eicher (ed.), *I concetti fondamentali della teologia I*, Queriniana, Brescia 2008, 61 (versión cast.: *Diccionario de conceptos teológicos*, Herder, Barcelona 1990).

momento en que se difunde cada vez más, también en Occidente, la doctrina de la transmigración de las almas⁴.

La reflexión teológica se encuentra, por tanto, frente a una provocación radical en dos vertientes: la antropológica y la escatológica, estrechamente interrelacionadas.

En cuanto a la primera, minoritaria hasta no hace mucho tiempo, y ahora cada vez más frecuente, el diálogo con las neurociencias-neurofilosofías plantea un problema gnoseológico ineludible: teniendo en cuenta los descubrimientos de las funciones cerebrales, que explicarían todos los procesos atribuidos antiguamente al principio espiritual de los seres humanos, ¿se puede defender todavía la existencia del alma? ¿No podría ser entendida ésta como el complejo de las funciones del cerebro, que actualmente ya resultan casi todas accesibles a la investigación científica? ¿No habrá llegado el tiempo de abandonar supuestos conocimientos metafísicos y aceptar que también los procesos considerados antes como «espirituales» no serían sino bioquímicos? Más en general, ¿no se debería asumir una visión más unitaria de la realidad, percibiendo en ella la actuación de un único principio-energía que lo regula todo?⁵

4. Cf. M. Kehl, *E che cosa viene dopo la fine? Sulla fine del mondo e sul compimento finale, sulla reincarnazione e sulla risurrezione*, Queriniana, Brescia 2001, 53-90.

5. Cf. V. Mancuso, *L'anima e il suo destino*, Cortina, Milano 2007. El éxito de esta obra refleja una atención creciente a los temas de carácter teológico (?) y también de una tendencia a buscar un principio unificador capaz de explicar toda la realidad. El autor se propone ofrecer, por amor a la verdad, una teología «laica», es decir, fuera de las indicaciones normativas del dogma. Acaso por eso ha recibido el aplauso de la opinión pública, pero a la vez grandes críticas de la comunidad teológica; cf. C. Manucci, *L'anima e il suo destino secondo Vito Mancuso: La Civiltà Cattolica* 3.783 (2008) 256-264; B. Forte, *Gnosi di ritorno e linguaggio consolatorio: L'Osservatore Romano* (2.2.2008) 5.

En cuanto a la segunda, la escatológica, dependiente de la primera, pero más propia de la teología⁶, se plantea la cuestión de la relación entre la escatología tradicional —de la cual ciertos aspectos forman ya parte del dogma—, que distingue-separa el destino del alma de la suerte del cuerpo, y las propuestas recientes de pensar una realización «progresiva» del *esjaton* mediante la resurrección en la muerte de cada persona en nombre de la indivisible unidad psicofísica del hombre.

El tema del alma se ha situado de nuevo en el centro de la consideración teológica precisamente bajo esta segunda vertiente. Para ello sirvió de estímulo la carta *Recentiores episcoporum synodi* (17.5.1979), de la Congregación para la doctrina de la fe, sobre algunas cuestiones de escatología, en la que se afirma que el término «alma», consagrado por el uso de la sagrada Escritura y de la tradición, sigue siendo útil para indicar el «yo humano» que sobrevive y subsiste después de la muerte⁷. La carta fue y sigue siendo ocasión de debate en el ámbito teológico, y ha motivado una reactivación del tema que, como consecuencia de las orientaciones antropológicas, parecía haber pasado a un segundo plano⁸.

6. La escatología depende originariamente de la antropología, aun cuando hay que darle la razón a J. Wohlmuth, *Anthropologische Dimensionen christlicher Eschatologie*: Theologische Quartalsschrift 187 (2007) 132-145, cuando observa que la cuestión antropológica, planteada en general en teología desde la perspectiva de la protología, debería ser considerada también desde la escatología.

7. *Enchiridion Vaticanum* VI, n. 1528-1549, aquí 1539. La carta reafirma algunos aspectos de la fe cristiana relativos al último artículo del símbolo de la fe, para dar seguridad a los fieles ante opiniones teológicas que discuten los conceptos habituales relativos a la existencia del alma, la vida después de la muerte, la condición de las personas entre la muerte y la resurrección.

8. W. Breuning, en la introducción a las Actas del Congreso de teólogos dogmáticos alemanes celebrado en enero de 1985 en Tré-

¿Se puede hablar todavía de «alma»? Y ¿qué se entiende con este término? ¿Se trata sólo de un recurso lingüístico del que se pueda prescindir fácilmente? Si es así, ¿qué relación se debe establecer entre el nuevo recurso lingüístico y el precedente? ¿Significa todavía lo mismo? Es evidente que, en sintonía con la tradición —y también con la actual reflexión filosófica y biológica—, el horizonte en el que tales cuestiones pueden recibir respuesta es el de la antropología: ¿qué es el hombre?, ¿quién nos dice lo que es? Para contestar a este segundo interrogante en teología, ¿debemos acudir sólo a la Escritura o podemos recurrir también a la filosofía? Y ¿a qué filosofía?

Las dos últimas preguntas reflejan claramente la situación actual, por cuanto es ya un lugar común contraponer la visión bíblica y la visión filosófica (griega)⁹ ba-

veris, notaba que, hasta mediados del siglo XX, el uso del concepto «alma» no planteaba problemas; cf. W. Breuning (ed.), *Seele. Problembegriffe christlicher Eschatologie*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1986, 7. Más concretamente, el redescubrimiento del tema del alma tuvo que ver con la polémica entre Joseph Ratzinger y Gilbert Greshake sobre la «resurrección en la muerte» (*ibid.*, 13).

9. Para un resumen de los «lugares comunes» a este respecto, cf. W. Beierwaltes, *Platonismo nel cristianesimo*, Vita e Pensiero, Milano 2000, 12-13; anteriormente, J. Barr puso de relieve los «lugares comunes» al respecto; entre ellos, la diferencia en la concepción del hombre: «Para el pensamiento griego, en el hombre existe una dicotomía: un alma inmortal prisionera o confinada en un cuerpo mortal; los dos elementos se interrelacionan sólo de manera temporal y accidental. Según el pensamiento hebreo, el ‘alma’ no es más que la persona humana en cuanto que vive en su carne. ‘Alma’ y ‘carne’ no se pueden separar: una es la manifestación externa y visible de la otra. De hecho, en el mundo hebreo no se concibe que el alma pueda vivir independiente del cuerpo» (cf. *Semantica del linguaggio biblico*, Il Mulino, Bologna [1961] 1968, 17-34, aquí 23). G. Ravasi parece atribuir a Barr esta convicción, cuando en realidad lo que el escritor inglés hace es presentar, entre las muchas cuyos fundamentos él desautoriza, una opinión generalizada (cf. *Breve storia dell’anima*, Mondadori, Milano 2003, 73).

sándose en la suposición de que en la Escritura se encuentra una antropología normativa, que, en cuanto tal, exige abandonar la concepción tradicional, demasiado influida por la visión griega, dualista y espiritualista. La visión bíblica, en cambio, sintonizaría con las adquisiciones de la filosofía contemporánea, que ha recuperado el valor del cuerpo —entre otras cosas, gracias a la distinción entre *Körper* (el aspecto físico) y *Leib* (el cuerpo en cuanto lugar e instrumento de relaciones)—, e inclusive con las neurociencias-neurofilosofías, que no permitirían concebir en el hombre un principio espiritual «separado» de las funciones cerebrales.

Para poder responder a las preguntas es necesario tratar de comprender su raíz y, por lo tanto, prestar atención a las provocaciones o los desafíos que la cultura actual plantea a la teología.