

LA ANTROPOLOGIA FILOSOFICA Y SU SINTESIS

El problema antropológico y sus varios sentidos

A nadie se le oculta el auge inmenso y desbordante que van adquiriendo en nuestro tiempo los estudios de antropología bajo todos sus aspectos. *Antropología* significa simplemente *discurso sobre el hombre*, y este discurso sobre el hombre y sobre los hombres se ha hecho hoy día interminable, casi infinito...

El tema del hombre está en el centro de la reflexión filosófica actual. Ya no se quiere hablar directamente de metafísica, del mundo o del mismo tema de Dios, sino desde el enfoque antropológico u como problema humano. Se rehuyen las formas de pensamiento universales, las concepciones abstractas en torno al ser y sus principios, para dirigir el pensamiento solo a lo concreto existencial, pero como contorno de la existencia humana.

Así la antropología se ha convertido en punto medio de las preocupaciones del pensar filosófico. A veces de manera absorbente y exclusivista. Las nuevas filosofías subjetivistas derivadas de Kant no admiten otra filosofía de lo real ni otra metafísica, sino la que puede hacerse desde el hombre y en el hombre. Se pregunta sin duda sobre el ser; pero no al estilo metafísico, sino *por el ser del mundo en el hombre* y, definitiva, qué es el hombre. Ello se verifica en el idealismo, el existencialismo, el marxismo, y en otros varios humanismos sin excluir la fenomenología de Husserl.

El tema antropológico se amplifica entonces incluyendo todo el pensamiento superior y toda metafísica. En cierto modo la filosofía actual entera versa en exclusiva sobre el hombre. Tal postura radical la anunciaba Feuerbach para la teología, de la que afir-

maba que debe reducirse a antropología. Pero también Heidegger llega a decir frase similar para la metafísica, que para él condensa todo el saber filosófico: "La filosofía en la edad de la metafísica acabada es antropología".

Esto se hace verdad rigurosa para todos los humanismos ateos: Dios desaparece y es eliminado del horizonte filosófico, porque se supone ser simple alienación o idealización ilusoria de lo que debía de ser el hombre. Entonces su puesto lo ocupa el hombre, que se convierte en centro del universo y del pensar. Y la metafísica se transforma asimismo en mera antropología. Y aunque no en sentido tan fuerte, es la tónica también de la mayor parte de las filosofías modernas desde el criticismo de Kant, el idealismo, la fenomenología de Husserl y el existencialismo. En ellas la visión del ser y del mundo se relativizan desde la perspectiva del *yo*, y se polarizan en torno al sujeto humano.

Los datos del conocimiento en torno a las cosas se flexionan, se consideran como simples fenómenos de la conciencia; y las leyes del mundo ontológico pasan a ser simples leyes del pensamiento. En esta visión desde el sujeto no es posible alcanzar el ser real que trasciende los fenómenos de la conciencia. No se encuentra el ser sino cerrado en la *existencia* subjetiva y como absorbido en el existir humano. El hombre pretende ser de verdad, según la frase de Protágoras, "medida de todas las cosas".

Tales ideas se han infiltrado ya en autores católicos quienes, siguiendo la línea existencialista, sostienen que una metafísica del hombre es la única válida en el pensamiento actual. Y para algunos la misma teología deviene antropológica porque, dicen, Dios se revela en el hombre.

A nadie se le oculta que tan indebida amplificación del tema antropológico no responde al realismo de nuestro conocer, abierto a la verdad en sí de las cosas, ni por tanto a la sana filosofía del ser. El Concilio Vaticano II ha vuelto a insistir, a propósito de la revisión de los estudios filosóficos, que "las disciplinas filosóficas deben ser enseñadas de tal forma que, ante todo, los alumnos lleguen a un sólido y coherente conocimiento *del hombre, del mundo y de Dios* apoyados en el patrimonio filosófico de perenne validez". Añade solamente que esta síntesis de conocimiento filosófico perenne ha de ser remozada "teniendo en cuenta las investigaciones de la época actual... y los últimos progresos de la ciencia",

junto con un estudio sólido y crítico de la Historia de la filosofía (Decreto *Optatam totius*, n. 15).

El Concilio ha situado, pues, en un puesto preeminente el tema filosófico del hombre. Pero no se agota con él todo el saber filosófico. Ni siquiera aparece como el solo tema central de la filosofía, sino que son tres los temas centrales a esclarecer: hombre, mundo y Dios. De ellos, Dios es la meta y última coronación de este saber superior, como el Existente por sí y Causa suprema de la explicación de los seres. Pero tampoco el esclarecimiento del ser intramundo ha de quedar absorbido en el conocimiento del hombre, y esencialmente vinculado a una metafísica del hombre concreto. Las ciencias de la naturaleza, ¿no indagan con afán los secretos maravillosos del universo, ahondando cada vez más en la entraña de los entes materiales, tanto del mundo de lo infinitamente pequeño como de lo infinitamente grande? Y la filosofía tampoco puede perder el sentido del *ser real* tal como es dado en la experiencia de los seres del mundo.

Toda auténtica ontología ha de ir pues centrada hacia el análisis del *ser* de las cosas como medio necesario para penetrar en la estructura ontológica del ser; y más aún como escalón necesario para ascender al conocimiento del ser infinito. La filosofía que se encierra en el análisis del *yo* deviene fácilmente una metafísica subjetivista e idealista, incapaz de trascender el sujeto a la afirmación del ser real.

No obstante, mientras la situación actual de excesiva flexión humanista y "pérdida del sentido del ser" perdure y no se retorne al auténtico espíritu filosófico, cabe tomar como punto de partida el hombre y hacer de su estructura ontológica —en su doble dimensión corpórea-espiritual— la cuestión del ser. Es por esta vía antropológica por la que se puede también llegar a la comprensión de la existencia, planteando con Heidegger en el existente humano todo el problema, gnoseológico y ontológico, del ser; bien entendido que no es primariamente el hombre, sino el ser, de lo que se hace cuestión como radical problema metafísico.

Y en cualquier caso siempre es admisible, en un sentido relativo e impropio, abarcar en el horizonte antropológico toda la filosofía, en cuanto que la misma reflexión indagadora sobre la realidad exterior —Naturaleza y Dios— es llevada desde el hombre y por el hombre, desde una perspectiva antropológica.

Por esta vía mediata puede accederse desde el ángulo antropológico al descubrimiento del ser. Incluso al descubrimiento del Ser divino. Al fin, escrutando las profundidades de la conciencia humana, los varios modos de dimensión trascendente que la estructura óptica del hombre patentiza, muchos pensadores se abren a Dios más fácilmente que por la escalada de las criaturas. Y la experiencia interna es la fuente primera de nuestro conocer, anterior, o inseparablemente unida a la experiencia externa. Pero tal será una función extensiva de la verdadera antropología.

¿Cuál será entonces el "estatuto" de la antropología en sentido propio y estricto? El tema concierne a los especialistas en la materia. Solo queremos apuntar algunas indicaciones sobre ello.

Es conocido que el nuevo término fue introducido, primero, como apelativo de la psicología racional, o Filosofía del hombre. Al término de *Psychologia*, usado al parecer por Melanchton como fiel reflejo de esta disciplina clásica de "Tratado del alma", añadieron pronto Goclenio y otros la designación de "antropológica", o racional, para distinguirla de la "Psicología empírica", de carácter experimental, a la que así se otorgaban su debida autonomía.

La "antropología" nació pues inscrita dentro de la psicología e incluida en ésta en cuanto a su parte más noble y filosófica. Ha sido y sigue siendo de uso bastante común la designación de "antropología", o "filosofía del hombre", para los tratados de la ciencia psicológica más deductiva y racional.

Y la psicología se desarrolla en la época actual de manera inusitada. Se la orienta sobre todo a la descriptiva y análisis de los fenómenos psíquicos, tanto del psiquismo inferior como del psiquismo superior, de sus leyes, causas inmediatas y efectos. En esta psicología científica, positiva o experimental, se concentra todo el interés, teórico y práctico, formando una parte importante de la cultura actual, al par que las ciencias respecto del mundo material. Además, según los distintos métodos que emplea, se han formado diversas técnicas y escuelas que constituyen otros tantos tipos de psicología: la psicofisiología, psicología del comportamiento o conductismo, "gestalista" o de las formas, ps. fenomenológica de Merleau-Ponty... Se cultiva además una psicología general y numerosas formas de ps. "diferencial" o aplicada: psicología del niño, del adolescente, del joven, ps. sociológica, religiosa, psicope-

dagogía, etc.; todas ellas con su opulento aparato de tests y encuestas. El "psicólogo" es un especialista o profesional a quien consultan los individuos, grupos y empresas en todos los problemas humanos y espirituales, casi tan indispensable como el médico o el psiquiatra, y desde luego mucho más que el sacerdote o moralista. Quizá porque nunca se ha dado tanto desequilibrio psíquico como en el hombre de hoy...

Con ser tan grande el interés científico de esta moderna psicología, no lo es tanto el filosófico, al menos de un nivel superior. Se la cultiva de una manera en exceso exclusivista, como estudio de *los fenómenos* de la vida consciente, sin interesarse por los principios de explicación de estos hechos y del principio general de todos, que es la "psique" o el alma. Sería entonces, según frase del psicólogo Ribot, "una psicología sin alma", lo que encierra un total contrasentido. Al menos corre riesgo de ello, dado el desinterés reinante por el alma y sus facultades. Y no siempre es, por desgracia, simple desinterés, puesto que muchas escuelas de estos psicólogos y filósofos no aceptan la individualidad ontológica del alma, diluida en el puro y simple actualismo de los fenómenos, como se dirá luego. Ortega y Gasset reflejaba bien esta postura, cuando siguiendo a Dilthey y Hegel que reducen el espíritu a devenir evolutivo, daba del mismo esta definición: "Llamo espíritu al conjunto de los actos íntimos de que cada cual se siente verdadero autor y protagonista".

Y, no obstante, no solo los actos de vivir o el fluir de la vida, sino *la vida en acto primero* de la expresión de Aristóteles, es decir, el viviente mismo en su sustancia y principio vital que es el alma, y el viviente humano con su alma espiritual constituye el objeto principal de la psicología racional o filosófica. La cuestión fundamental de esta disciplina es: *¿Qué es el hombre?* Y ello en cuanto a su esencial individualidad o principios constitutivos que hagan comprender los hechos humanos.

A esta pregunta se responde ahora con la nueva disciplina de *antropología*. Se ha formado por desmembración de la clásica psicología racional, constituyendo en rigor la parte última y nuclear de la misma, ya que el nombre, como se ha dicho, comenzó significando toda la psicología.

De nuevo en el desarrollo de las modernas ciencias de la cultura el término obtuvo una extensión inusitada, casi universal.

Comenzó en seguida por designar los variados estudios etnológicos, biológicos, históricos, culturales y religiosos concernientes a los hombres primitivos. Se los ha calificado entonces como antropología física, etnológica, cultural, religiosa. Las afanosas indagaciones de los estudiosos modernos de paleontología en búsqueda febril de los restos fósiles para descubrir los anillos antropoides de la cadena evolucionaria que ligue irrevocablemente el hombre a los primates animales son tenidas como rama importante de la antropología.

De manera especial se consideran como antropología las investigaciones que desde los siglos XVIII y XIX vienen floreciendo sobre las arcáicas y religiones de los pueblos primitivos en general. Cabe recordar que Edward Tylor, uno de los eminentes investigadores en este campo, titulaba su obra: *Antropología. Introducción al estudio del hombre y la civilización* (Londres 1882), resumen de otra obra suya anterior: "La cultura primitiva: investigación sobre el desarrollo de la mitología, filosofía, arte y costumbres" (Londres 1872), en que desarrollaba su teoría del *animismo* como origen primero de toda religión. De igual suerte, otros investigadores de la nueva y flamante "Historia de las religiones", John Lubbock, Frazer, King, A. Lang, Durkheim, Levi-Bruhl, consideraban sus estudios sobre este campo como aportaciones a la antropología, aunque los enfocaran desde una vertiente sociológica, psicológica y cultural.

De este tipo de antropología se apoderaron sobre todo los investigadores norteamericanos, quienes se denominan a sí mismos "antropólogos", profesores de los numerosos "Departements of Anthropology" de las Universidades americanas que se reúnen en la "American Anthropological Association". Hemos dado cuenta recientemente de la obra de Charles Leslie y colaboradores, *Anthropology of Folk Religion* (1). Para este grupo de profesionales, ta-

(1) Versión italiana: *Uomo e mito nelle Società primitive. Saggi di Antropologia religiosa*, a cura di CHARLES LESLIE e collaboratori. Firenze, Sansoni, 1966.

La denominación de Antropología se hizo pronto general para esta clase de estudios etnológico-religiosos. Baste recordar, en una dirección católica, los esfuerzos de la Escuela de Viena de Antropología, fundada por el P. W. Schmidt y su grupo de colaboradores, quienes organizaron un "Instituto de Antropología" y una Revista "Anthropos" y que desde 1909 hasta el presente se han dedicado a propagar, a través de ellas y numerosas otras publicaciones, sus hallazgos sobre investigación de las ideas monoteístas en las religiones de los primitivos.

les estudios sobre religiones y culturas de pueblos no civilizados constituyen la Antropología propiamente tal, la que "se esfuerza en comprender el pleno significado de la *irracionalidad humana*", que se descubre al vivo y en su fascinante frescor en dichas culturas y religiones populares. Religión y cultura van unidos en estos nuevos investigadores, siendo lo religioso el exponente más elevado del fondo cultural de estos pueblos naturales. La religión implica entonces "un modo de obrar y a la vez un sistema filosófico, un fenómeno sociológico y una experiencia personal", afirma Ch. Leslie en el Prólogo de la citada obra. Lo irracional primitivo atrae como abismo irresistible a estos teóricos quienes lo difunden en numerosos ensayos tan de moda en el pensamiento actual.

Y es que predomina la idea de que en ello se encuentra, más que en la conciencia lógica, *el fondo original* del alma humana, al menos respecto del fenómeno y experiencia religiosas; y hasta de la misma cultura originaria, que habría sido después mixtificada por la racionalidad de la filosofía e instituciones sociales de nuestra civilización.

Dejemos a un lado esta dirección, aunque tan de moda, unilateral y desviada, de la antropología cultural en sus vanos intentos de indagar las raíces de la cultura humana, sobre todo de las vivencias religiosas, en los mitos primitivos y populares. Subyace en esa tendencia la concepción irracionalista como fuente de la religión,

Tal no puede ser la única antropología cultural. Con mayor razón, los estudiosos de las civilizaciones históricas y de la historia en general pueden recabar para sus trabajos el título de antropología cultural, pues sus investigaciones se dirigen a indagar, en el sentido de la historia, los problemas humanos en general. De hecho se desarrolla en esta línea una antropología especial, "la semiótica", que a través de la lingüística indaga también la interioridad consciente del hombre, su significado y estructura esencial. Pero también esta investigación se polariza, a través del positivismo lógico y el estructuralismo, a una desintegración quizá más radical de la estructura ontológica del hombre...

Se vuelve así de nuevo a un desfase de la auténtica antropología. En sentido impropio, no solo las ciencias de la cultura, sino también las ciencias de la naturaleza de la conocida división de

Rickert, serían antropología. Porque la ciencia, sea natural o cultural, es antropológica, ya que está centrada en el hombre *como sujeto u objeto*.

En mayor o menor escala todas las ciencias reclamarían la etiqueta antropológica. De manera especial

la medicina, que estudia el cuerpo y salud del hombre, sería antropología,

la psiquiatría, porque se ocupa de su salud mental,

las ciencias morales y jurídicas serían eminentemente antropológicas,

las ciencias sociales y económicas, que ordenan su actividad social-económica,

las ciencias de las religiones, de la cultura y artes, que estudian todo el quehacer humano.

Pero este tipo de antropología universal es evidentemente desorbitado, porque no especifica nada; ni por tanto se configura como ciencia, sino como nueva Enciclopedia. Se caería en un relativismo universal, de acuerdo con la sentencia de Protágoras: "el hombre, medida de todas las cosas".

Mas si el ser humano es la medida de todas las cosas, es de primera importancia conocer esta medida. La antropología se configura como estudio del *hombre en cuanto hombre*. Su objeto directo es el hombre mismo. Deberá poner entre paréntesis el mundo, y las ciencias sobre el mundo, utilizables solo como instrumento.

En tal sentido es bastante aceptable "la definición" que formula Luis Farré (2). La antropología será "la ciencia universal

(2) LUIS FARRÉ, *Antropología filosófica. El hombre y sus problemas*. Madrid, Ediciones Guadarrama 1968, p. 31-32. Es una obra de buen criterio y de rica información en las corrientes filosóficas modernas.

Pueden mencionarse, entre otras obras recientes, A. BOGLIOLO, *De homine. I: Structura gnoseologica et ontologica*. Roma, 1968; R. VERNEAUX, *Filosofía del hombre*, Barcelona 1967; J. F. DONCEEL, *Antropología filosófica*, Buenos Aires, C. Lohlé 1969, las cuales enmarcan su exposición dentro de la filosofía perenne. A. BASAVE F. DEL VALLE, *Filosofía del hombre*, México, 1957; B. GROETHUYSEN, *Antropología filosófica*, Buenos Aires 1951; MARTIN BUBER, *¿Qué es el hombre?*, México 1954; ERNST CASSIRER, *Antropología filosófica*, México 1951; MAX SCHELER, *El puesto del hombre en el Cosmos*, ed. Buenos Aires 1957; J. D. GARCIA BACCA, *Antropología filosófica contemporánea*, Caracas 1959; T. HAECKER, *¿Qué es el hombre?*, Madrid 1981. Muchos otros títulos que se dan como Antropología se refieren a la antropología biológica evolutiva, o antropogénesis, o a la antropología cultural sobre todo religiosa.

del hombre en relación a su ser psíquico, individual y social”.

Todavía esta fórmula solo cabe asumir como simplemente descriptiva, ya que no puede determinar una ciencia —física o filosófica— en el sentido de la epistemología clásica. En su amplitud se engloban todas las disciplinas antes mencionadas. Y es que sobre el conocimiento del hombre confluyen diversas ciencias en sentido aristotélico con sus objetos formales y métodos esencialmente distintos.

Aun descartadas las ciencias morales y sociales, así como la medicina, biología y psicología —y todas las artes, tanto mecánicas y técnicas como las artes bellas, que tienen su figura tan definida en aquel cuadro epistemológico— la antropología solo recibe un estatuto de disciplina *autónoma especializada*, a condición de distinguir en ella una doble ramificación bien definida:

a) *Las ciencias antropológicas*, con sus métodos de investigación descriptivos o inductivos. Serán las formas de antropología religiosa, etnológica y cultural, así como la antropología física evolutiva, o antropogénesis, que intenta la explicación genética del hombre por su origen del animal. Son las investigaciones a las que más se ha aplicado la denominación antropológica.

b) *La antropología filosófica*, por cuyos derechos vuelven los filósofos modernos, reclamando para ella, y con más propiedad, el nombre de antropología. Así desde Husserl, Max Scheler, Ernst Cassirer, un grupo siempre creciente de filósofos del hombre.

Se fundan con razón en que el estudio del hombre no puede reducirse a un amontonamiento de datos, a simple descriptiva de los productos del hombre siquiera sean los más específicos o culturales, ni disolverse en puro historicismo... Y por otra parte una simple *fenomenología psicológica* o psicología pura, como la actual, no llega con sus métodos a ahondar en la estructura ontológica o esencia del hombre. Una filosofía del hombre intenta descifrar lo que el hombre sea radical y sustancialmente.

Estos filósofos presentan como punto de arranque las famosas *cuatro preguntas* de Kant: "El campo de la filosofía, decía Kant en su escrito *Sobre el saber filosófico*, en esta significación mundana se puede reducir a las siguientes cuestiones: 1) Qué puedo saber?; 2) ¿Qué puedo hacer?; 3) ¿Qué puedo esperar? 4) ¿Qué es el hombre? A la primera cuestión responde la metafísica, a la segunda la moral, a la tercera la religión y a la cuarta la antropolo-

gía. Pero en el fondo se podrá poner todo esto en la cuenta de la antropología, porque las tres primeras cuestiones se refieren a la última”.

Hay en el texto una base para afianzar la legitimidad de una filosofía del hombre. Pero de hecho la posición kantiana no siguió esta vía específica, sino que deriva a la generalización consignada en la última frase. Todo saber es un saber humano; por lo tanto, todo conocimiento acerca a una mejor apreciación de lo que somos. De tal generalización es víctima el mismo Kant en la obra que tituló *Antropología*, reducida a una psicología de las pasiones y virtudes del hombre. Hay más antropología en sus Críticas, por cuanto que la razón y libertad son atributos específicos del hombre (3). Pero su gnoseología subjetivista le impidió llegar al fondo ontológico del hombre. Sabido es que redujo la concepción del alma, como la del mundo y Dios, a simples ideas trascendentes. sin contenido o valor real.

No cabe esperar tampoco un esclarecimiento completo o solución correcta del problema del hombre en las obras de Antropología filosófica que se suceden en las corrientes del pensamiento moderno postkantiano. Habrá, sin duda, en muchas de ellas precioso material que enriquece y amplía el conocimiento del tema del hombre en numerosas vertientes y aspectos: como autoconciencia, como libertad, persona, en su dimensión social, cósmica, etc. Pero todas aceptan el planteamiento del sistema kantiano, o bien los supuestos del idealismo, fenomenología pura, materialismo, etc., con lo que cierran el paso a una auténtica reflexión metafísica que llegue a captar la realidad ontológica del ser humano en su dimensión última.

O si con Heidegger y el existencialismo intentan fundamentar el problema metafísico en una interrogación del existente humano concreto, en virtud del propio método de reducción existencial, tanto el problema sobre el *Dasein* humano como el problema general del ser, no reciben respuesta adecuada, pues se pierden en vagos análisis de un existir intramundano, que es un simple devenir, continuo hacerse o actualidad fáctica, sin fondo o sustrato de ser. El tema del hombre queda así problematizado y deviene vana e indefinida búsqueda.

(3) LUIS FARRE, *Antropología filosófica*, cit. p. 49.

Otros sistemas y humanismos actuales hacen imposible una antropología filosófica. Así el marxismo, cuyos ideólogos han rechazado expresamente una antropología de este tipo filosófico o metafísico (4). Así también el positivismo lógico y el estructuralismo, algunos de cuyos seguidores protagonizan la desintegración del ser humano, o *la muerte del hombre*, después de haber proclamado la muerte de Dios.

Se verifica justamente lo que repetidas veces ha señalado Pablo VI: Que los nuevos humanismos, empeñados en proclamar al hombre absolutamente libre e independiente, de negarle auténtica dimensión espiritual y de religación ontológica a Dios Trascendente, terminan por *deshumanizarlo...*

Síntesis de la antropología filosófica

Ante perspectivas tan ambiguas o simplemente negativas, preciso es volver a la antropología filosófica de signo espiritualista e inspiración cristiana, que Sto. Tomás construyó en su síntesis de la filosofía perenne.

Los autores clásicos la desarrollaban al final de sus Tratados *De homine*, o de Psicología racional, y como coronación de los mismos. Y los actuales filósofos cristianos comienzan a rehacerla de diversos legítimos modos: Bien en obras especiales de Antropología, que recogen las antiguas doctrinas en crítico enfrentamiento con esas direcciones desviadas de la antropología actual, bien en obras de psicología metafísica, bien como prolongación de los tratados de psicología.

(4) Véase entre los filósofos de línea marxista que niegan expresamente la antropología, o en torno a ellos, ERICH FROMM, *Marx y su concepto del hombre*, México 1963; ROGER GARAUDY, *Perspectives de l'homme*. Paris 1961; ROLF LÖTHER, *Philosophische Anthropologie und psychologische Kriegsführung*: D. Zeitschrift für Philosophie n. 3 1960 p. 261-273; MIHAI RALEA, *Explication de l'homme*, Paris 1949; ADAM SCHAFF, *Filosofía del hombre*, México 1965; R. MONDOLF, *Marx y el marxismo*, Buenos Aires 1960; Cf. LUIS FARRE, *Antropología filosófica*, cit., p. 283-324. Sobre la antropología existencialista, V. E. FRANKL, *Psicoanálisis y existencialismo*, México 1952; Id., *El hombre incondicionado. Un modelo del hombre según la psicología existencialista*, México 1965. Sobre el estructuralismo y otros sistemas negadores de la antropología filosófica baste citar, J. CRUZ CRUZ, *Posibilidad de la Antropología filosófica*: Estudios Filosóficos 18 (1969), p. 375-422.

Porque, en efecto, dicha antropología filosófica tiene dos aspectos o partes principales: Uno, concerniente al estudio psicológico del conocer humano. Pues el dinamismo del fenómeno de nuestro conocer en todo su realismo analizado, manifiesta de modo patente la interioridad espiritual y dimensión trascendente del ser del hombre.

La segunda parte deberá trazar el diseño o síntesis superior de la *estructura ontológica* del hombre en sus varias dimensiones.

Nosotros hemos ya acentuado anteriormente aquel primer aspecto del desarrollo antropológico en torno al dinamismo intelectual-volitivo del hombre a propósito de una obra sobre el tema (5).

Ahora queremos presentar el segundo y más importante núcleo de esta antropología, la síntesis de verdades sobre esa estructura antropológica. Trazamos su resumen en sencillas notas, sin pretensión alguna original, recogiendo esa visión sintética de la antropología espiritualista y tomista y prolongándola en algunos análisis actuales. Lo hacemos a riesgo de que se tachen esas deducciones de apriorismo y dogmatismo. No hay tal postura dogmática, ya que ellas han de leerse en el contexto de los principios de filosofía natural y psicología clásicas, donde se esclarecen sus premisas.

I.—UNIDAD Y COMPOSICION SUSTANCIAL DEL HOMBRE

- 1) *El hombre es un ser sustancial único, compuesto de alma y cuerpo.*

Es lo primero que salta a la vista y se debe afirmar del hombre: su unidad sustancial, que es un solo ser *per se*, una sola sustancia. Esta unidad sustancial no se opone a la composición de elementos sustanciales, con tal de que de la unión de los elementos resulte una sustancia. La unión sustancial se opone a la unión accidental, que es simple aglomerado o mezcla de varias sustancias completas o cuerpos heterogéneos que permanecen diversos; o unión de sustancias con sus accidentes.

(5) T. URDANOZ, *Situación límite del hombre y su existencia en dimensión de trascendencia*: Estudios Filosóficos 18 (1969) p. 285-306.

Esta verdad se opone a todo *dualismo* en la concepción del hombre. La forma típica y primera es el dualismo de Platón quien, heredero del pitagorismo, consideraba el alma como un puro espíritu, caído en el cuerpo como en una prisión a consecuencia de una falta. Este dualismo antropológico tiene raíces anteriores. Proviene de la filosofía hindú y del maniqueísmo persa y pasó a los gnósticos, neoplatónicos y a algunos Padres como Orígenes. Supone el dualismo de dos principios, bueno y malo, del mundo, la *preexistencia* y consecuente transmigración de las almas. Estas serían como chispas de luz emanadas del principio divino luminoso y bueno, encerradas luego en la cárcel de la materia. Implica un falso y exagerado espiritualismo, típico del dualismo maniqueísta, que autores modernos atribuyen, sin razón, a toda la teología tradicional.

La idea dualista aparece de nuevo con Descartes, que define el cuerpo y el alma como dos sustancias completas heterogéneas, aunque niega que se unan solo a la manera platónica, como el piloto a la nave o el auriga al carro. Para Malebranche y Leibniz alma y cuerpo son dos sustancias que no actúan una sobre otra ni tiene operación conjunta. La unión se verifica por "armonía preestablecida". Otros, como Rosmini, explican la unión por mutua acción del cuerpo y el alma entre sí. La teoría dualista no está hoy de moda, pues las tendencias modernas van por el extremo contrario.

Tal verdad se funda en una experiencia evidente, histórica e individual o interna. Todos están de acuerdo en reconocer la *realidad somática y psíquico-espiritual* del hombre. En él encuentran el *cuerpo y el alma*, como dos componentes o partes esenciales del mismo. Pero no es menos verdad que todos aceptan que el hombre es *uno, un solo ser*, hecho que debe tomarse como base de toda filosofía del hombre.

La experiencia clara de *la unidad* del hombre se basa en la *unidad del yo*, de la *conciencia* humana, como centro y fuente de todas las operaciones psico-somáticas las más dispares. No es el cuerpo solo el que tiene peso, talla, figura, sino el hombre. Ni el alma sola la que siente, piensa, quiere, sino el hombre. Las operaciones todas del vivir humano espirituales y corporales, se atribuyen a un principio único, *al yo* o persona humana. Y, como decían los antiguos, "las acciones son de los supuestos", es decir del todo

o sustancia completa individual. No es el ojo el que ve o el entendimiento el que entiende, sino es el hombre el que ve y entiende, por medio de estas facultades. La unidad de operaciones es efecto y signo claro de la unidad del ser humano.

- 2) *El hombre consta de alma y cuerpo, como dos partes esenciales realmente distintas del mismo.*

Es la base de toda la estructura ontológica del hombre, que se ha de reafirmar contra la concepción opuesta muy en boga en el pensamiento actual. Esta concepción sostiene la *fusión o unidad indivisible* de la realidad corporal y espiritual en el hombre. No habría dualidad de principios reales, sino que todo el ser humano sería, o simplemente material o realidad única material-espiritual; dos manifestaciones de una misma realidad humana.

Esta teoría es base del materialismo, como el marxista, y del positivismo, que no admiten la realidad espiritual del alma. Es también afirmada por las teorías del evolucionismo total, que explican los fenómenos espirituales por simple evolución de la materia. Típica y de gran influencia ha sido el *vitalismo evolucionista* de Bergson, aunque se presenta bajo capa de espiritualismo. Para Bergson la realidad única de las cosas, lo que es primitivo, es la vida, como un impulso o brotar espontáneo, un dinamismo universal (*élan vital*). De este movimiento vital, como concreciones o condensaciones, brotan los seres vivos hasta el hombre; la materia en cambio es la recaída o solidificación de este inmenso impulso de la vida, que se expande y origina múltiples formas de vida.

El actualismo de gran parte de las filosofías recientes impide a sus seguidores llegar hasta el fondo ontológico del ser humano, admitiendo la sustancialidad del alma espiritual, como distinta del cuerpo. Y ello a pesar del espiritualismo que de variados modos profesan esos filósofos, como se dirá en lo siguiente. Admiten sin duda todos los fenómenos de la vida espiritual o racional del hombre. Pero el espíritu, sostienen, *no es una sustancia*, sino actividad; no es herencia, sino conquista y trabajo. En ellos, como en todos los científicos positivistas que, bajo una visión evolucionista total, atribuyen al alma y al espíritu humanos origen exclusivamente material, no hay base ontológica suficiente para explicar

el doble principio sustancial de alma y cuerpo. El hombre sería una realidad indivisible, material-espiritual, o simplemente psico-somática.

Esta verdad fundamental tiene, sin embargo, una prueba clara en la experiencia inmediata y el testimonio de toda la humanidad. Los primitivos ya derivaban su doctrina del animismo de la experiencia del sueño y los sueños. Además está la experiencia fundamental de la *muerte*. El cuerpo destituido de su principio vital, que es el alma, por la muerte, ya no es vivo, ni menos tiene algo de espiritual, sino queda reducido a cadáver, materia inerte. Y la razón prueba la supervivencia de ese principio de vida humana, que es el alma, que no muere ni queda reducido a la materia inorgánica, porque es irreductible o trascendente a la materia, como luego se indica.

Por eso la humanidad ha creído siempre que el cuerpo y el alma son las *partes esenciales*, realmente distintas entre sí, de que se compone el hombre. La separación es prueba convincente de la distinción real. El hombre es hombre mientras tiene alma, que es el principio de su vida. Cuando el alma se separa, el hombre muere.

Lo confirma la revelación, pues la Escritura, que habla tanto de la unidad del hombre, también constantemente se refiere a su cuerpo y su alma como sus dos partes sustanciales. Solo del alma se dice que es vida, que es principio de las pasiones y todas las actividades psíquicas, que puede dirigirse a Dios, dialogar y entrar en comunicación con El por la oración y todos los sentimientos espirituales. Baste citar la palabra clara de Cristo cuando proclama que no se ha de temer a los que matan el cuerpo pero no pueden matar el alma, sino solo temer al Dios que puede perder el alma y cuerpo enviándolos a la gehena (Mt. 10,28).

II.—EL ALMA HUMANA Y SUS PROPIEDADES

La consideración del ser humano como un todo unido y una sola sustancia es sin duda primordial. Pero el conocimiento de la grandeza y nobleza del hombre, con todas sus maravillosas cualidades, se tiene por el análisis o estudio de sus dos componentes reales, ante todo de su principio vital y formal, que es el alma.

- 1) *Existe en el hombre el alma intelectual o racional, específicamente distinta del alma de los animales.*

La primera afirmación es la de la existencia del alma, llamada intelectual o racional por las operaciones específicas de su inteligencia. Se enfrenta la tesis con los partidarios del *materialismo* bajo cualquiera de sus formas: a) Sea el materialismo craso que no admite la distinción neta y radical del hombre y los animales, ni del espíritu y la materia, y pretende explicar el alma espiritual y sus operaciones espirituales por las fuerzas ocultas de la materia y la combinación especial, misteriosa, de las mismas en el organismo humano (la inteligencia una secreción del cerebro).

b) Sea especialmente el materialismo evolucionista, que explica la aparición del hombre con todos los fenómenos espirituales de su conciencia, inteligencia y libertad por la marcha ascendente de la evolución interna de la materia viva en una organización cada vez más perfecta y por saltos cualitativos hasta la aparición de la actividades superiores de la conciencia y el pensamiento, es decir, la noosfera.

c) Asimismo los partidarios del vitalismo y de psicologismo aún espiritualista, cultivadores de una psicología sin el yo, es decir, sin principio anímico sustancial, y que explican también los hechos de la vida superior por fuerzas vitales misteriosas o como fenómenos de pura actividad sin sujeto permanente o sustancial (V. Cousin, Herbart, Wundt, W. James, Maine de Biran, etc.). Se ha llamado también a esta concepción psicologista "paralelismo psicofisiológico", que admiten los fenómenos psíquicos como de algún modo espirituales, pero formando una unidad o realidad con el sustrato orgánico de los mismos. Y la conciencia y sus actos espirituales serán "epifenómenos" de lo orgánico.

En esta misma línea se encuentra la nueva antropología de teólogos protestantes y de algunos católicos que no aceptan la realidad del alma como distinta del cuerpo, sino como formando un todo inseparable, realidad corporal-espiritual, aunque admitan las actividades "espirituales" del hombre (6).

(6) *El Catecismo holandés*, ed. española: *Nuevo Catecismo para adultos*, Barcelona, Herder, 1969, enseña de modo inequívoco, si bien en fórmulas veladas, la no separabilidad de alma y cuerpo con el fondo ideológico subyacente, opuesto a la síntesis aquí expuesta: negación de la rea-

La demostración supone los principios seguros del animismo aristotélico y de la filosofía cristiana. *Operari sequitur esse*: El obrar sigue al ser. Como las operaciones vitales en general suponen un principio vital en el viviente distinto de la materia inorgánica e irreducible a ella, de igual suerte las actividades específicas del hombre, que son las de su vida consciente, inteligente y libre, suponen y demuestran un principio vital de las mismas, específicamente distinto del principio vital de los animales e irreducible a él, que es el alma intelectiva. De esta elevación y trascendencia de la inteligencia humana y sus actos sobre todo lo orgánico y sobre el psiquismo animal es cuestión en todo lo siguiente.

La inmaterialidad y espiritualidad es la *propiedad* primordial del alma, la que mejor expresa su calidad *ontológica* o elevación

lidad sustancial del alma como distinta del cuerpo, de su espiritualidad estricta, de su inmortalidad natural, etc. Así, p. 453: "La misma S. Escritura no concibe nunca el alma como existente fuera de la materia, sin el cuerpo. Tampoco el hombre moderno es capaz de hacerlo. Lo que uno es, depende hasta tal punto del cuerpo, que no podemos imaginar un "yo", una persona, sin estrecha vinculación a su cuerpo... Algunas veces emplea Jesús la palabra "alma"...; pero, en sus labios, "alma" no se refiere al espíritu del hombre (!), separado de la materia y existente fuera de ella. Como en otros pasajes de la Biblia, significa más bien vida, el núcleo vital del hombre entero, cuerpo y espíritu. El Señor quiere decir con estas palabras (las de Mt. 10,28) que después de la muerte, puede salvarse algo, lo vengular del hombre. Ese algo no es el cadáver que dejamos; pero Jesús no dice tampoco que ese algo no tenga vinculación alguna con un nuevo cuerpo. El lenguaje bíblico no conoce un alma humana incorpórea... no se refiere a una existencia totalmente incorpórea". Ya puede notarse la hermenéutica bien moderna y arbitraria, amén de veterotestamentaria de los textos.

A tono con esta "nueva interpretación" de la resurrección, implicando al parecer inmediata transmigración del alma a otro cuerpo, está la succirta y enigmática antropología con que comienza el Catecismo. Del ser del hombre no se sabe nada, todo son preguntas, todo misterio; tampoco se dice que el hombre conste de alma y cuerpo, lo que al parecer debe ser otro enigma. Lo único que se determina son "los cuatro componentes esenciales de nuestra existencia: 1) Convivencia con otros. 2) En el mundo. 3) Somos parte mínima del mundo. 4) Pero estamos dotados de libertad y espiritualidad" (p. 5), la cual en la explicación se omite, identificada con la libertad. Eso sí, el único otro dato cierto (?) además de esta banal visión intramundana y meramente temporal del hombre, es la evolución total, y que el hombre, todo el hombre al parecer psíquico-corporal, procede del animal: "La vida, que late en mí, procede del animal" (p. 11), se concluye.

A tono también está la enseñanza sobre la creación del hombre. La doctrina antigua que sostenía que Dios crea cada vez y de manera inmediata las almas particulares, "no tiene en cuenta dos cosas: el hecho de que la creación es una realidad cuyo impulso va de lo más bajo a lo más alto y el hecho de que *alma y cuerpo son inseparables*" (p. 366). La idea

sobre la materia. Para designar el modo de ser del alma, que pertenece a una esfera ontológica superior a la corporal, empleamos la expresión *espíritu*, que es de naturaleza espiritual.

a) *La noción de espíritu y espiritual* es siempre difícil, porque no podemos imaginarnos ni tener un concepto directo e intuitivo de él. Se ha formado por la semejanza con lo más sutil de la materia: el aire o el hálito de vida, que es invisible e impalpable. La Escritura dice con frecuencia del espíritu que es el que da la vida. Solo Dios, creador de la vida, puede comunicar ese espíritu. Y el Espíritu de Dios enviado a la tierra es el que vivifica todos los seres. El espíritu vivificante es identificado con el principio de una vida superior, natural o sobrenatural. "Espiritual" designa todas las manifestaciones o actividades de este principio de

de creación la reduce pues a ese modo impropio de creación evolutiva, o a la creación humana, no a la creación *ex nihilo*. Y el crear Dios las almas significa solo su acción mediata en el mundo, mediante las causas segundas. Porque se añade que Dios crea a los hijos por el acto generador de los padres, y nada más. Y en ninguna parte del Catecismo se encuentra la idea de una primera creación del universo o creación *ex nihilo*. "*Dios no ha creado todo, sino que lo está creando*" (p. 366). El universo pues estaba allí, al meros eterno como Dios. Véase lo mismo p. 254, sobre el origen de Adán y Eva, por no mentar siquiera lo siguiente sobre el pecado original.

La misma idea expresa el Catecismo al hablar de la muerte: "El hombre retorna a la tierra... como un animal. Un misterio insoportable... La muerte es radical. No se mueren los brazos... la cabeza. *No, todo el hombre es presa de la muerte; el morir significa el fin del hombre entero* (p. 450). Y continúa esbozando una simple inmortalidad en el recuerdo, por el que los hombres célebres continúan perviviendo e influyendo en la humanidad con sus obras (p. 451-2). Puede verse también cómo "salva" aun el Catecismo la "escatología intermedia" o los dogmas de fe de la existencia en el cielo, infierno o purgatorio de las "almas separadas". Cf. CANDIDO POZO, *El Credo del Pueblo de Dios*, Madrid, BAC, 1968, p. 203 ss.

Por lo demás, dicha concepción de la no diferenciación ontológica de alma y cuerpo se encuentra expresa en teólogos avanzados de hoy, como en O. BETZ, *Die Eschatologie in der Glaubensunterweisung*, Würzburg 1965, del cual escribe el alemán R. Haubst: "No puedo adherirme a la explicación supresiva de toda diferenciación ontológica de cuerpo y alma, y con ello también de la inmortalidad del alma según el AT y el NT e incluso la la Constitución dogmática *Benedictus Deus*, en la obra de O. Betz. p. 92-104". Cf. R. HAUBST, *Eschatologie: Trierer Theol. Zeitschrift* 77, 1968, p. 65. Del mismo O. Betz otro compatriota, A. WINKLHOFFER (*Theologie der Gegenwart* 11, 1968, p. 26) reconoce su dependencia de los teólogos protestantes K. Barth, E. Brunner, P. Althaus.

Sobre la "Antropología cristiana" estructurada por los modernos teólogos protestantes, basada en el existencialismo y otros modos de pensar actual y que influye tanto en estas desviaciones del catolicismo liberal, hemos dado sus autores y fuentes principales, desde K. Barth, E. Brunner, Althaus, etc. a otro propósito. Cf. T. Urdániz. *Para mejor comprender la Encíclica Humanae vitae II*: Estudios Filosóficos 18 (1969), p. 565-610.

vida superior, elevado sobre la materia. "Espíritu y espiritual" son pues nociones contrapuestas a la materia y lo material.

b) *En el lenguaje y cultura modernos* se acepta y hace uso frecuente de las ideas de espíritu y espiritual sin que ello signifique que se admita la realidad ontológica del alma como ser espiritual. Se llaman espirituales todas las actividades y manifestaciones superiores del vivir más propiamente humano: Las creaciones artísticas, de la cultura, del pensamiento humano, del derecho y estructuras sociales. Es lo que el idealismo llama todo el contenido objetivo de la Idea o espíritu absoluto en sus diversas fases de evolución en la historia, cultura, arte, la filosofía y religión.

En el espiritualismo psicologista y dinamismo fenomenológico antes señalados predomina la *concepción actualista* de lo espiritual, englobando todos los fenómenos o actividades superiores de la conciencia humana. Según Kierkegaard y los existencialistas, el espíritu no es una cosa ya hecha y acabada, sino un continuo hacerse: la libertad, como la existencia humana, es un continuo hacerse o autocreación del hombre, no una esencia ya hecha. Otras veces se llama "espíritu" al genio y fuerza creadora de un hombre, de una agrupación o pueblo.

Todas ellas son concepciones insuficientes o impropias de lo espiritual, que no aceptan el alma espiritual en su estructura ontológica distinta.

c) *Filosóficamente*, se da una *noción propia* de lo espiritual como la realidad o *modo de ser estrictamente inmaterial*, separado o independiente de la materia y por tanto superior a ella. Responde a su noción originaria, pues lo espiritual lo entendemos por contraposición a la materia. Pero hay dos modos de inmaterialidad:

Inmaterialidad en sentido amplio, es lo que de algún modo se eleva o trasciende lo estrictamente material, o corporal inorgánico; el alma o forma y principio vital de los vivientes, aun vegetales, es algo inmaterial; y sobre todo las formas o almas de los vivientes sensibles, en sus distintos grados. Tienen mayor elevación sobre la materia, ya que son formas no dependientes totalmente de la materia, ni limitadas a ella, sino que por el conocimiento reciben las formas sensibles de otras cosas. No están sujetas pues a

la propia materia, sino sobrevuelan la materia por la conciencia sensible e intencionalidad psíquica.

Inmaterial estricto es la *independencia* de la materia en el ser y en el obrar. Son el alma humana, sus facultades espirituales y sus actos. La inteligencia es facultad independiente de la materia *intrínseca* o *subjetivamente*, es decir en cuanto a su ser. Lo mismo debe decirse del alma.

2) *El alma intelectual es puramente inmaterial y espiritual.*

Esta verdad se afirma no solo frente a las tesis materialistas, sensistas o fenomenistas que no admiten nada espiritual, sino también frente a las concepciones de un espiritualismo insuficiente, que admiten ciertas actividades o fenómenos espirituales en la conciencia humana y en los productos de su actividad, pero niegan la realidad en sí espiritual del alma.

La demostración procede partiendo del principio general: *Operari sequitur esse*, el obrar sigue al ser y asimismo el modo de obrar corresponde al modo de ser del mismo orden. El alma humana no la conocemos en sí o por directa intuición, sino a través de sus manifestaciones, que son sus actividades y operaciones. Estas son efectos suyos —mediante las potencias— y los efectos manifiestan la naturaleza de las causas.

Si por lo tanto las operaciones propias o específicas de la vida humana son estrictamente materiales, manifiestan un principio vital en el hombre también inmaterial. Un obrar inmaterial no puede brotar de un principio material, pues lo más no sale de lo menos y un efecto superior no puede estar contenido en una causa inferior.

Ahora bien, las operaciones específicas del alma intelectual, en cuanto tal, son inmateriales, carentes de toda materia. Son los actos de la inteligencia y de la voluntad. El principio por tanto de las mismas, sea próximo o las mismas facultades sea el principio remoto que es el alma, debe ser intrínsecamente inmaterial o espiritual.

Ello aparece, primero, de las actividades del entendimiento. Es fácil ver que tienen la nota típica de hechos inmateriales:

a) El entendimiento forma las ideas abstractas y universales. Estas son desprovistas de toda materia, pues su objeto es la "quidditas", la esencia abstracta de corporeidad, de lo material que es siempre singular.

b) Los actos intelectuales son también los juicios y demás operaciones lógicas, que son asimismo desprovistos de toda materia, ya que se trata de *relaciones* de inferencia, contingencia o necesidad, etc. entre los mismos juicios abstractos. Las leyes, relaciones jurídico-sociales que el hombre construye, son productos de una facultad espiritual. Propio del entendimiento es captar toda suerte de *relaciones* de medios a fin, dependencia, causalidad, etc. Y toda relación o comparación entre diversos términos no es algo físico y singular, sino abstracto e inmaterial, que solo es captable por una facultad también espiritual. Los sentidos no conocen lo formal de las relaciones, sino los singulares materiales.

d) *Por la reflexión*, la inteligencia capta su acto y se vuelve por sí misma y sobre el alma o *yo pensante*, conociéndose. Pero un órgano no puede volverse sobre sí mismo, porque está constituido por partes extensas, y dos partes físicas no pueden coincidir en virtud de la impenetrabilidad de la materia. La capacidad reflexiva de la inteligencia es pues indicio claro de que es facultad espiritual, así como la raíz de la misma, que es el alma. La autoconciencia o autoconocimiento es la manifestación más alta y general de la estructura espiritual de la inteligencia.

e) El alma, por la inteligencia, es capaz de recibir las formas de todas los cuerpos y de todos los demás seres: *fit quodammodo omnia*, se hace en cierto modo todas las cosas. Su capacidad es infinita, pues es capaz de conocer toda la verdad, y la misma verdad infinita. Esto revela que no hay en ella nada de materia y ni corporeidad, ya que los cuerpos poseen una estructura física determinada, y sus formas están circunscritas a esta naturaleza concreta.

f) Por fin, la inteligencia conoce y penetra las ideas morales, religiosas y estéticas; está "abierta" a la comprensión de todos estos valores abstractos. Pero todas estas nociones y valores son puramente espirituales, prescinden de toda materia. Los animales son incapaces de conocer o formar estas categorías de orden religioso-moral; por lo tanto no pueden brotar sino de un alma también espiritual.

Es cierto que el intelecto conoce todos los cuerpos, que sus ideas son en gran parte de objetos materiales. Pero esto no prueba que élla sea corporal. Al contrario, para recibir las formas de esos objetos, las universaliza, es decir, las inmaterializa. *Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*, decía el viejo axioma. Si para asumir esas formas les da su modo inmaterial o espiritual, ello es signo de que su naturaleza es espiritual.

Segundo, se manifiesta lo mismo por parte de las operaciones de la voluntad:

a) La voluntad es la facultad apetitiva, de tendencia y acción, que sigue al entendimiento, en todo paralela a él y propia también del alma humana. Se dirige a querer el bien conocido por el intelecto, y por lo tanto a todos los bienes presentados por él, extendiéndose a los bienes espirituales y al Bien universal e infinito. Es innato a la voluntad el apetito o aspiración al Infinito, a la felicidad perfecta, a Dios. Esta tendencia o aspiración de la voluntad a todos los bienes, incluídos todos los espirituales, revela que ella misma es espiritual. Si fuera potencia orgánica o material, estaría circunscrita a querer los bienes concretos y materiales, y no tendría esa capacidad de deseo infinita, que se extiende a lo intemporal y eterno. El apetito de los animales, como su conocimiento, es de bienes concretos, del aquí y el ahora, y no se extiende a lo futuro.

b) La vida afectiva y de sentimientos superiores que brotan de la voluntad son también espirituales, como los sentimientos de amistad, morales y religiosos, ideales de justicia, placer estético, etc. Son todos ellos, como las ideas paralelas del intelecto, actividades espirituales que brotan de un principio vital espiritual.

c) La característica o nota específica del querer de la voluntad es la *libertad*. De todos es reconocida la libertad como una categoría espiritual, que trasciende los bienes y motivos todos particulares y concretos. No podría tener ese dominio sobre los bienes particulares si no poseyera en propio una trascendencia y elevación sobre todo material, es decir si no fuera espiritual.

Tercero, en la consideración del *centro* de estas operaciones claramente se descubre la espiritualidad del alma. Este centro es el *yo consciente*, la persona humana. El hombre por la conciencia de su ser está *abierto* no solo al conocimiento de las cosas, sino

también de las otras personas. El hombre solo posee un conocimiento personal de los seres personales y entra en *comunicación* con ellos: con el prójimo por todo el conjunto de relaciones personales, cuya expresión es el lenguaje, cuyos productos genuinos son las ordenaciones y estructuras sociales. Todos ellos son productos netamente espirituales que revelan un principio espiritual en la conciencia. Los animales no son capaces de lenguaje y de asociaciones en sentido formal.

Esta conciencia es también el *lugar del encuentro* del hombre con Dios; en élla Dios puede hablar y revelarse al hombre, y éste puede interpelar y responder a Dios, entrar en relación coloquial con Dios y comunicarse con El, sobre todo por la oración, recibiendo sus influencias y dones de gracia. Nada de eso sería posible sin la estructura espiritual de ese *yo*, o *alma humana*. Porque Dios es puro espíritu y toda *relación personal* con El es por el espíritu y en verdad, como decía Cristo (Ioan. 4,24). Y en S. Pablo (I Cor. 2,11) el espíritu del hombre es comparado con el espíritu de Dios: Lo mismo que el espíritu humano sabe lo que hay en el interior del hombre, así también el espíritu de Dios ve la interioridad divina y se posee a sí mismo.

Porque el espíritu del hombre es su *interioridad*; en el espíritu, el hombre se posee a sí mismo y está en sí mismo, en esa reflexión consciente que es vuelta sobre sí mismo y transparencia inteligible de su ser interior o el alma. Todo lo cual sin embargo es por vía indirecta y en el conocer reflejo, ya que no hay conocer o conciencia directa del alma espiritual.

Las otras y fundamentales determinaciones ontológicas del alma fácilmente se deducen de este análisis fenomenológico de su ser espiritual, que valía la pena detenerse en describirla, más que en la otra fenomenología de la percepción y del psiquismo inferior en que se pierde la psicología actual.

3) *El alma humana es subsistente.*

El concepto de *subsistente* es metafísico y se refiere a los seres sustanciales o principios sustanciales. *Subsistente* es lo que existe por sí mismo, como las sustancias. Niega por lo tanto el modo de ser del *accidente*, que existe en otro y por otro, que es la sus-

tancia. Las sustancias son por lo tanto los seres subsistentes, a las que compete existir por sí, y no en otro (salvo caso excepcional por potencia de Dios, como en el misterio de Cristo).

Fuera de las sustancias completas, solo hay un caso de un principio sustancial incompleto que se subsistente por sí, es decir, que no dependa del otro principio para ser y existir. Porque los elementos sustanciales no existen sino en el compuesto, o por el todo sustancial; la materia no puede ser sin forma, y ésta, aún la forma sustancial o alma de los animales, es imposible asimismo que exista sin la materia, pues es forma corporal, dependiente intrínsecamente del cuerpo para ser.

Esta nota ontológica se fundamenta pues en la verdad anterior: Solo el alma humana es inmaterial o espiritual. Es decir, no solo no tiene materia ni es cuerpo, sino que no depende del cuerpo intrínseca y subjetivamente, es decir, en cuanto a su ser. La razón de esta independencia es la misma razón de su espiritualidad. Según el axioma antes dicho, "el obrar sigue al ser" y el modo de obrar al modo de ser. La misma es la disposición de los seres en el obrar que en el ser. Si pues el alma tiene sus operaciones específicas independientes *subjetivamente* del cuerpo, como son las de sus facultades de entendimiento y voluntad que son facultades inorgánicas o separadas del cuerpo en su actividad, el alma misma tiene esta independencia intrínseca, o en el ser propio, de la materia. No nace de la materia ni se absorbe o reduce a ella. Por consiguiente, el alma, aún sin el cuerpo o separada de él, existe o es subsistente. Tal alma desencarnada, capaz de un modo de vivir nuevo, es la "inteligencia separada" de toda la filosofía antigua. No es pues filosóficamente inconcebible aun en el plano natural tal modo de vivir de ultratumba.

Esta independencia o exclusión del cuerpo en el ser no implica total independencia del alma. Esto sería absurdo. El alma depende del cuerpo *existencial y objetivamente*. Ha sido creada como espíritu encarnado, para informar su cuerpo. Todas las operaciones de su vida vegetativa y sensible las realiza mediante potencias orgánicas, en dependencia esencial del cuerpo. Y en sus actividades espirituales, intelectuales y volitivas, depende *objetiva o extrínsecamente* de los órganos corporales.

Las objeciones vienen siempre de este lado, y por no tener en cuenta tal distinción. Manifiestan una dependencia solo en apa-

riencia esencial: Son especialmente la correlación entre el volumen del cerebro y la inteligencia; la mejor organización del cuerpo sobre todo del sistema nervioso en relación con la inteligencia más perfecta; enfermedades mentales que obstruyen la vida racional y la voluntad libre; esquizofrénicos y subnormales que por ello van faltos de uso de razón, etc. Aunque la dependencia entre lo orgánico e intelectual sea tan estrecha, es no obstante *subsidiaria y objetiva*. En su estado de unión con el cuerpo, el alma no puede actuar, entender o querer, sin el concurso de lo sensible y la imaginación. Pero los hechos que prueban su espiritualidad muestran también que, en su raíz y ser íntimo, el alma con sus facultades del espíritu, no dependen del cuerpo. Si, por la muerte se separa del cuerpo, continuará existiendo y viviendo con la actividad espiritual. Es decir, existe por sí o es subsistente.

4) *El alma humana es por sí misma sustancia espiritual.*

Es otra de las notas o determinaciones ontológicas que niegan todos los teóricos modernos, antes descritos, seguidores del existencialismo y actualismo psicológicos. Admiten cierta espiritualidad en el hombre, pero como pura actualidad, como un hacerse continuo de su existir centrado sobre todo en la libertad. O admiten ciertas actividades espirituales de su inteligencia y los *contenidos* espirituales de su conciencia, las ideas, valores absolutos, el arte, los sentimientos morales y religiosos... Pero la conciencia misma sería un epifenómeno del cuerpo, una forma eminente de la evolución de la materia en esa organización maravillosa del cuerpo humano. Y rehusan considerar o admitir *la sustancialidad* óntica del alma espiritualidad, es decir, que el espíritu humano es un ser permanente que existe por sí mismo, no un fenómeno espiritual en puro devenir y que se extingue como las chispas de un hermoso castillo de fuegos artificiales.

a) La sustancialidad del alma deriva inmediatamente de la anterior verdad de que es subsistente; mejor es un concepto equivalente, quizá idéntico. Sustancia es el ser permanente a través de los accidentes mudables, que existe por sí mismo. Y se ha probado que el alma espiritual es subsistente, que existe con independencia intrínseca del cuerpo en el ser y en el obrar propio. Luego es

un ser que existe por sí, pues no depende del cuerpo ni necesita de él para existir. El alma además permanece y es la misma a través de todos los actos que pasan, de todos los cambios que se operan en el hombre. Es por tanto sustancia espiritual. Nos lo atestigua la conciencia del *yo*, que permanece la misma a lo largo del continuo fluir de los fenómenos y experiencias conscientes.

b) La sustancialidad del alma está además claramente implicada en sus atributos de *responsabilidad y personalidad*. Todos los actos del hombre buenos y malos, pasados y futuros, son imputables al yo humano *consciente*, que debe responder o hacerse cargo de ellos. Pero este yo consciente y libre, núcleo de su personalidad, es su alma, principio y autor de todas sus obras. Al cuerpo muerto, o no consciente y libre por la vida del alma, no le son imputables los actos. El alma espiritual es pues sustancia, *sujeto* activo y sustrato permanente de toda la operatividad humana.

c) *La diferencia* es clara entre la sustancialidad del alma espiritual y las almas de los animales. Estas son también principios sustanciales, sustancias incompletas, pero no subsistentes. No existen por sí, ni por lo tanto son separables de él. Forman un todo sustancial *inseparable* con el cuerpo, y no pueden sobrevivir o existir sin él; son materiales, dependientes del cuerpo en su *hacerse* y en su existir. Sin el cuerpo vivo nada son; mueren también con la muerte del animal.

Todo esto se debe negar del alma humana. Es un principio sustancial, si bien no es todo el hombre sino una parte de él. Incompleta como hombre no lo es como sustancia, porque existe por sí y puede existir sola. De ahí la fórmula filosófica: El alma humana es sustancia *incompleta en razón específica, completa en razón de sustancialidad*.

4) *El alma humana es físicamente simple.*

Es bien conocida en psicología racional la tesis de que toda alma, especialmente el alma de los animales, es simple, es decir, inextensa. Simplicidad es la carencia de partes cuantitativas; consecuencia de ello es la indivisibilidad. Las almas no son divisibles, porque no tienen partes.

Pero el alma humana es por razón especial simple; por ser sustancia inmaterial y espiritual, por ello no tiene materia alguna ni extensión. La simplicidad en ella es una perfección muy positiva, significando la realidad total de su ser de espíritu, presente en cada parte del cuerpo; porque lo simple o inextenso no ocupa lugar. Inmaterial o simple es lo mismo que espiritual.

El alma no es absolutamente simple. En el orden entitativo tiene composición de esencia y existencia; tiene además composición *virtual* de esencia, facultades y operaciones con otras cualidades como los hábitos de ciencia, virtud, etc. Aquella composición entitativa o en la estructura íntima del ser era confundida por los antiguos con la composición física antes del esclarecimiento del problema último del ser y su composición interna por Avicena y Tomás de Aquino, por lo que en la imaginación de los antiguos y de muchos santos Padres era dotada el alma de una materia muy sutil.

5) *El alma humana es naturalmente incorruptible e inmortal.*

Es el atributo culminante del alma, derivado inmediatamente de su espiritualidad y equivalente en todo a él. Aquí se habla de la inmortalidad como modo ontológico del alma, la que posee por su misma naturaleza o esencia. La existencia o vida inmortal puede provenir también a los seres *por don* de Dios o por gracia. La revelación enseña la resurrección de los hombres, por la que los cuerpos poseerán también vida inmortal y eterna. La cuestión filosófica es solo del alma inmortal por su esencia, la que es por tanto demostrable por filosofía, aunque es una verdad suprema y difícil que implica todo el misterio del más allá.

La tesis se enfrenta no solo contra el materialismo, vulgar o dialéctico y evolucionista, sino contra todos los espiritualismos insuficientes negadores del alma como sustancia espiritual, que son casi todas las filosofías actuales, que al menos no admiten esta verdad como dato filosófico. También se enfrenta a la teoría sutil de K. Barth y teólogos protestantes, basada en su desviada antropología y que se filtra en grupos católicos antes indicados. El hombre —cuerpo y alma— es, después del pecado, mortal; la inmortalidad le viene solo por la redención de Cristo en el don de la resurrección...

a) La razón *ontológica* deriva inmediatamente de las verdades anteriores del alma subsistente y espiritual.

En el lenguaje filosófico, inmortal se llama también, con termino técnico general, *incorruptible*. Corrupción es destrucción de un ser sustancial o accidental por disolución de sus partes (cambio sustancial). En los vivientes esta corrupción es la muerte. Inmortal es, al contrario, lo que no muere, por ser indestructible o incorruptible.

Pero un ser puede corromperse o destruirse de dos maneras: *Per se* o en sí mismo, por descomposición de sus partes; *per accidens*, por destrucción del compuesto en que existe.

El alma de los animales se corrompe o muere no en sí, pues es simple y sin partes, sino *per accidens*, por la corrupción o muerte del viviente del que depende. Pero el alma no puede corromperse y morir *per se*, puesto que es simple. Ni puede tampoco corromperse *per accidens*, por la corrupción del compuesto, ya que es *subsistente por sí*, y no depende en su ser del cuerpo, como los animales. Lo que es subsistente por sí, no puede destruirse por otro, por la corrupción del compuesto en que está.

Es lo que se llama ser naturalmente, por su esencia, incorruptible e inmortal. Nadie por lo tanto puede, en la naturaleza, destruir el alma. Si no puede ser corrompida, dividida; ¿puede ser destruída del todo? Esto se llama *ser aniquilada*, volver a la nada. La aniquilación es la cesación del actor creador, que conserva en el ser. No puede ser aniquilada por ninguna creatura, pues crear es propio de Dios, sino únicamente por esa cesación de la acción divina.

b) Hay otra *prueba psicológica* que responde a la anterior. Si el ser inmortal se deriva de la esencia del alma, es bien comprensible que la conciencia se dé cuenta de ello, aunque sea de manera oscura.

Se trata del apetito natural de inmortalidad, del *hambre de inmortalidad*, que decía Unamuno... Se manifiesta bajo la forma de aspiración, deseo y esperanza de una vida eterna y feliz. Santo Tomás le llamó "el deseo natural de vivir eternamente", y lo describió ampliamente (*Contra Gent* 1. 2 c. 55). Todos los seres desean conservarse en la existencia. Pero solo los hombres tienen esa tendencia natural a vivir siempre. Su espíritu no vive, como los ani-

males, solo el momento presente, sino que sobrevuela el tiempo, piensa y contempla lo inmortal y eterno, porque él es inmortal. Los sentidos en cambio no perciben sino el presente, porque la vida sensible es mortal. El espíritu conoce el futuro y se lanza a una aspiración a lo eterno (6).

Pero un deseo natural no puede ser frustrado, no es vana ilusión, sino que debe realizarse. El deseo natural de inmortalidad es, pues, *signo* claro de que el alma misma es inmortal. Una determinación ontológica tan íntima a la esencia del alma debe manifestarse en sus actos de conocimiento y deseo.

Sobre esta realidad inmortal del alma se inserta la esperanza cristiana de amor y deseo de vivir eternos. Si el alma no tuviera esa capacidad natural de existencia inmortal, no podría recibir la vida eterna de la gracia.

c) El argumento se corrobora por la *experiencia universal de la humanidad*. Desde los primitivos, todos los pueblos han tenido alguna persuasión de la supervivencia de las almas.

Esta creencia estaba sin embargo mezclada de mil errores, porque los hombres, sin la revelación, no tienen idea clara del más allá, que es un misterio. Se creía que el Hades o el Scheol, como un lugar en que las almas vagaban como sombras. Pero la filosofía deduce que, si la vida del alma es inmortal, si no pierde la vida sustancial, tampoco pierde la vida "en acto segundo" o sus operaciones vitales específicas. La vida de ultratumba, aún natural, no puede estar privada de conciencia y en estado de sueño.

6) *El alma humana se origina no por generación de los padres, sino por creación inmediata de Dios.*

El origen divino inmediato del alma es la verdad en que culmina por fin, la serie de estas altas notas que marcan la estructura ontológica del alma. *El origen divino* se entiende aquí inmediato y particular, para cada alma. Porque el mundo entero tiene origen divino por creación inicial. También la aparición del hombre requirió, como narra la Escritura, una intervención especial de Dios. Pero dentro de las especies, los individuos se propagan de padres a hijos sin intervención inmediata de Dios. Esto no se verifica en el hombre: cada alma viene por creación especial de Dios.

A esta elevada afirmación, pero aún de orden filosófico, se oponen diversas teorías: *el evolucionismo general* que comparten las filosofías materialistas y todas las filosofías insuficientemente espiritualistas al margen de la filosofía cristiana. Estas no admiten intervención directa de Dios ni en la creación del primer hombre, sino pura evolución desde el animal y el poligenismo; menos aún la admiten para cada alma.

El generacionismo que comparten con estas teorías algunos autores católicos, según el cual las almas de los hijos, al igual que los cuerpos, vienen por generación de los padres.

El generacionismo admite varios modos de explicación, alguno de matiz espiritualista. El más importante es *el traducianismo* de algunos padres de la Iglesia con otros autores antiguos, teoría a la que se inclinó primero, vacilante, S. Agustín: El cuerpo y alma de los hijos deriva del cuerpo y alma de los padres por un semen que es corporal y espiritual. Otra explicación es *el emanatismo* de antiguos gnósticos y neoplatónicos: las almas derivan de la sustancia divina por división de la misma como partículas o chispas desprendidas de ella; o por información en todos los cuerpos de la única Inteligencia separada, como decían los averroístas. Es común en estos teóricos enseñar la preexistencia y transmigración de las almas.

Por fin *el creacionismo* que formuló S. Agustín según la revelación y ha sido doctrina constante del Magisterio de la Iglesia. Pero también su necesidad demuestra la sana filosofía. Es de notar que se trata de una de las verdades cumbres del "misterio del hombre", a la cual con dificultad se llega por la luz natural de la razón. Pero Platón y Aristóteles en parte la entrevieron; éste sostuvo que el espíritu o *nous* inteligente no es corruptible ni generable, sino que "viene de fuera", quedando así a medio camino.

a) El argumento *ontológico* deriva de las premisas anteriores sobre el alma espiritual. Es axioma evidente que *fieri est via ad esse* y que el modo de hacerse corresponde al modo de ser; cada cosa se hace como es. Las almas de los animales que existen dependientes del cuerpo, del compuesto viviente, nacen y mueren por generación y corrupción con todo el viviente. Pero las almas humanas que son independientes de la materia en su ser, también lo son en su hacerse; no pueden por tanto nacer como los brutos

por generación, como no mueren por la muerte. Solo pueden originarse por producción directa de un agente espiritual.

Esta acción no puede ser la generación de los padres que es acción de una potencia orgánica y termina en la vida del compuesto. Solo un espíritu puede actuar directamente sobre otro espíritu existente para moverle, iluminarle, etc. Mas el ser todo de una sustancia espiritual subsistente solo puede ser producido por creación de Dios. Crear es producción de todo el ser y es acción exclusiva de Dios sin que pueda comunicarse a un agente creado, pues las creaturas solo obran sobre un ser preexistente, transformándolo. Por otra parte, ninguna otra acción divina puede producir todo el ser, sino la creación. No hay emanación de Dios, que es sustancia puramente espiritual e indivisible en partículas. Queda pues como único modo de producción del alma humana la creación de Dios.

b) *Psicológicamente* esto mismo se patentiza desde la fenomenología, como insisten los modernos: El *yo* o la conciencia, lo que cada hombre es íntima e inalienablemente el mismo, es *persona*, no puede ser obra de otros hombres. Cada persona es autónoma e independiente de los demás. Se puede obrar sobre una conciencia, influir en ella; pero no se puede darla. Los padres pueden transmitir al hijo sus caracteres hereditarios. Pero el alma no se hereda. El espíritu no se transmite por generación; solo Dios puede multiplicar las conciencias. El alma que da al niño ser *yo*, sentirse como un *yo*, su irreductible unidad personal, es un don de Dios...

c) Los padres, si bien no engendran el alma, son verdaderos padres y generadores del nuevo hombre que es el niño. Engendran el cuerpo orgánico del hombre, que *exige* la creación e infusión del alma. Su acción generativa *dispone* y exige la creación de un alma infundida a ese cuerpo. Una maravillosa colaboración se establece entre la generación de los padres y la obra creadora de Dios. Por la acción de ellos ha nacido el nuevo hijo, pero no son plenamente sus autores; han sido los agentes de una acción que les trasciende, *servidores del espíritu*, no sus fabricantes. La persona humana que es su hijo, es a la par, obra de Dios y suya; de Dios reciben al que traen al mundo por un poder que es don divino...

III.—LA UNION DEL ALMA AL CUERPO. EL HOMBRE COMPLETO.

Este es el tema central de la antropología filosófica. El alma humana no se le ha de estudiar por separado, como si hubiera de existir y vivir sin el cuerpo, desencarnada. Es hecha por Dios animando al cuerpo, para vivir con el cuerpo y en el cuerpo, formando el hombre completo. Tal es el punto de vista de los modernos antropólogos; estudiar el hombre completo, ser único corporal y espiritual. Pero no se puede alcanzar esta visión completa, sin conocer previamente, como se ha hecho, todas las sublimes prerrogativas del alma, que son las que hacen la grandeza del hombre. Tal es la actitud más armónica y posición clásica.

- 1) *El alma espiritual se une al cuerpo inmediatamente como su forma sustancial única.*

Tal es un enunciado o doctrina *mayor* de la filosofía cristiana y clásica. Enseña la *unión sustancial* del alma y cuerpo en un solo ser, para constituir una sola naturaleza. Esta unión inmediata de alma y cuerpo solo es posible *por información del alma* al cuerpo, como su *principio de ser y de acción*, es decir, como su forma sustancial y *único principio vital*. Unión íntima y vital que se verifica sin confusión ni absorción de un elemento por el otro.

Esta formulación es justamente la doctrina *hylemórfica* aristotélico-tomista, que se aplica a todos los vivientes. Ha sido sancionada como doctrina de la Iglesia. Los Concilios de Viena (V ecuménico, D. 481) y V de Letrán (XVIII ecuménico, D. 738) definieron como de fe que "el alma espiritual es por sí misma y esencialmente forma del cuerpo humano". Se une pues al cuerpo como forma a la materia, siendo forma sustancial y único principio vital del cuerpo. No quiso la Iglesia definir todo el tecnicismo filosófico de la teoría hylemórfica, pero sí declarar la sustancia de esta verdad como perteneciente al depósito de la fe.

A esta doctrina se oponen las teorías dualistas, antes mencionadas. Desde el dualismo de Platón (mejor tricotomismo, como el de Avicébron y algunos escolásticos) de los gnósticos, maniqueos y apolinaristas hasta el de Occam, Descartes y otros. Incluso son poco coherentes con la misma algunas teorías dentro de la Esco-

lástica, como la que pone una *forma de corporeidad* antes de la unión del alma al cuerpo (Escoto) o un acto existencial propio a la materia prima (Suárez).

La prueba procede de los principios antes expuestos: a) Que el hombre constituye una unidad sustancial, un *solo ser* corporal y espiritual. Esto sería imposible si los dos principios, cuerpo y alma, no se unieran como una potencia y acto primero, como materia o determinable, y forma determinante. De tal manera que esta forma sustancial sea el principio único de *ser y de vida* del compuesto. Solo así los dos elementos se unen en un solo ser o sustancia. Y que ese principio informador o vital, que es el alma, sea el acto primero y único de ser, de vida y por tanto de unidad del todo.

b) *La experiencia psicológica*, ya descrita, muestra esta verdad. La unidad del ser se manifiesta en la unidad de conciencia y de principio de operaciones. Y así vemos que todas las actividades que el hombre ejecuta, tanto las intelectuales como sensibles y corporales, las atribuimos al mismo *yo* consciente y personal. El mismo *yo humano* es el que piensa y entiende por el intelecto, siente el dolor y placer en el cuerpo por los sentidos, corre y anda, enferma y muere. Es uno el sujeto personal de todas esas acciones, principio formal y activo por el alma. Es clara además la otra experiencia de que si se intensifican unas operaciones, las otras se debilitan. Signo claro de que todas ellas brotan del mismo principio vital y forma única del alma.

2) *La misma y única alma es a la vez forma de vida vegetativa y sensitiva, y realiza virtualmente estas funciones.*

Es una *consecuencia* de la verdad sobre la unidad del alma como principio sustancial en el hombre. Y tal es el misterio del alma espiritual como espíritu encarnado en la materia. Ella en sí misma es espíritu y sin embargo da vida corporal, vegetativa y animal a la materia. No está del todo *inmersa* en la materia, pues tiene operaciones propias, en las que el cuerpo no participa. Pero posee la *virtualidad* de las almas vegetativas y sensitivas, y es *virtualmente* vegetal-sensible.

Se explica por el doble principio de Santo Tomás: a) Que las formas más nobles y elevadas poseen virtualmente las perfeccio-

nes de las formas inferiores. Así es en la escala de las criaturas angélicas y en Dios mismo, que sin ser cuerpo tiene virtualmente toda la perfección y valores del mundo corporal. Parejamente el alma humana, en la línea de principios vitales, contiene la virtud y funciones del alma de animales y vegetales.

b) *El otro principio* enuncia que, según el orden de continuidad ontológica, el último ser en la línea espiritual enlaza y se continúa con el primero o más perfecto de los seres corporales, participando de ambos órdenes de ser. El alma así está situada en los *confines* de dos regiones ontológicas, el orden de los cuerpos y el orden de los espíritus; en sí es espiritual pero a la vez es forma del cuerpo. Está pues "en el horizonte y confín del mundo de lo espiritual y de lo corpóreo", dijo Santo Tomás, participando de ambas realidades (*Cont. Gent.* II,68). Es lo que apenas ha entrevisto Jaspers con su idea del hombre "en situación límite" o Heidegger con la del hombre en "dimensión de trascendencia".

- 3) *El alma se individualiza por el cuerpo y consiere su propia singular individuación al cuerpo.*

El Concilio Lateranense V definía esta individualidad de cada alma, reprobando las doctrinas gnóstica y averroísta que enseñaban la existencia de alma universal común, de la cual nuestras almas serían mera manifestación o irradiación. A la vez enseñaba la inmortalidad personal contra la idea de un alma colectiva única (D. 738).

a) *La filosofía* fundamentaba esta individualidad en la diversidad de los cuerpos. *La raíz* de la individuación de las formas está en la materia diferenciada o "señalada" por la cantidad. Las almas de la misma naturaleza específica por fuerza se diversifican en razón de la multiplicidad de los cuerpos que informan. El cuerpo, pues, tiene un papel esencial en la constitución de la individualidad de las almas, como su raíz o razón primera. Dios se ve obligado a crear e infundir un alma a cada cuerpo que organizan los padres. Y el alma —salvo potencia absoluta de Dios— no puede comenzar a existir sino *infundida* en un cuerpo e *informando a ésta*. Son pues ilusorias las teorías de la preexistencia de las almas (Platón), de su transmigración a distintos cuerpos (Pitágoras,

hinduismo), o la idea platónica del alma encerrada en el cuerpo como en una cárcel. La unión del alma a su cuerpo es *natural*, no violenta; pero solo al suyo propio, en el cual y por el cual ha sido creada. Por lo mismo, tampoco las almas pueden actuar a distancia, lejos de sus cuerpos, como creen los espiritistas. Su operatividad se circunscribe y encierra a su cuerpo.

b) *Bajo otro aspecto positivo y formal*, el alma así creada individual por exigencia dispositiva de cada cuerpo, es causa de toda la singularidad y perfección individual de su cuerpo. El alma es la fuerza informadora, y por lo mismo configuradora y estructurante de su cuerpo, la que le hace vivir, crecer y perfeccionarse. Es el principio vital que tiene capacidad de desarrollar la materia plástica hasta su plena madurez.

c) La *consecuencia* es que hay mutua refluencia de alma y cuerpo, de lo corporal en lo espiritual y a la inversa: *Causae ad invicem sunt causae*, se influyen y causan mutuamente. Cada alma singular es creada por Dios según las exigencias y disposiciones de cada cuerpo; si la organización de éste es más perfecta, le toca también un alma más perfecta; más inteligente, más dada a la virtud (*scriptum est animam bonam*), o al vicio, según la mejor o peor complejidad orgánica y caracteres hereditarios transmitidos por la herencia. A su vez el alma, ya informando, es causa y principio de toda esta organización corporal que habrán preparado los progenitores.

Es, en efecto, sentir más común en filosofía que las almas son sustancialmente más perfectas uno de otras; diferencia sustancial y consiguiente diferencia de operatividad, de talentos o aptitudes y cualidades naturales, que no prejuzgan la igualdad específica o esencial de las mismas (por lo que en el orden lógico o predicable es accidental diferencia). Pero también que esta diversidad innata de las almas deriva de la diversa disposición y organización corporal. Tan íntima y esencial es la compenetración e influjo o dependencia mutua entre el alma y el cuerpo, como hechos el uno para el otro.

4) *El cuerpo humano es expresión del alma espiritual.*

Esta doctrina de la *unidad psico-somática* del hombre es ley universal, configuradora de todo el vivir humano, que invade todas

sus manifestaciones y actividades. La materia en el hombre está siempre penetrada de la virtud espiritual estructurante del alma, está viviendo la vida del alma espiritual como vitalmente informada por ella. Lo mismo que todos los procesos espirituales de entender, querer y amar, van acompañados de procesos somáticos y están condicionados por ellos. Con el cuerpo cansado, débil, enfermo, indirectamente se cansa, debilita, enferma el alma; las enfermedades "mentales" no son tales que no sean a la vez corporales, producidas por trastornos, desequilibrios o lesiones del sistema nervioso, sustrato inmediato de las funciones psíquicas de la vida sensible.

Es la verdad que, bajo un cierto aspecto, puede concretarse en la fórmula anterior de que el cuerpo es *expresión del espíritu*. En el cuerpo va así grabada la especial estructura del alma. Por ello en el semblante y en los gestos aparece visiblemente el alma invisible; la vemos, la palpamos en cierto modo en el apretón de manos. Todo lo exterior refleja la interioridad y condiciona las modalidades del interior. El cuerpo, sobre todo el rostro, es espejo del alma, la *imagen* de ser espiritual.

Esta verdad tiene no obstante sus límites. No se trasluce toda la rica interioridad del vivir espiritual. En el exterior del hombre, en su semblante y gestos no se puede descubrir sin ambigüedades la estructura interna, la orientación del alma, pensamientos y afectos. Que un alma grande puede bullir en cuerpo deforme, canijo y contrahecho. El paralelismo pues no es perfecto. Para su expresión plena y comunicación con los otros le ha sido dado al hombre *el lenguaje*, signo formal del alma inteligente.

- 5) *El hombre entero, en virtud de su espíritu incorporado, se constituye en persona.*

La personalidad es la suprema prerrogativa del hombre, en la que concentra sobre todo el pensamiento moderno, los más altos valores de su ser espiritual-corporal. Por eso es más bien una noción de *totalidad*; no añade ninguna realidad nueva sobre los componentes del ser humano, completo y existente. Es más bien una noción de síntesis que engloba todos los elementos del hombre completo, con referencia a las propiedades y atributos que de ese

ser humano brotan para el dinamismo de su acción en relación con el mundo y con los otros. El hombre obra siempre como persona en toda su actividad específica y vida de relación. Todas sus operaciones manifiestan y reflejan a su modo su personalidad.

Por eso el constitutivo de la persona ha dado lugar a tantas teorías y explicaciones. Los modernos se empeñan en definir la persona por alguna de sus actividades más altas, o modo de obrar personales. Así, psicólogos y fenomenólogos modernos creen constituida la persona *por la conciencia del yo pensante*. Y hablan de *desdoblamiento* y hasta pérdida de la personalidad. Pero esa es simplemente la *persona psicológica*, la actualización de la persona ontológica. No se percatan que la persona, por ser indivisible e inalienable, no puede desdoblarse ni perderse, sino solo en sus funciones.

En la concepción de Kant la persona se constituiría por la *autonomía de la razón*, que a sí mismo se impondría las leyes de acción moral. Pero la razón, además de no ser autónoma, solo refleja la independencia, relativa, de la persona o ser del hombre.

Otros comúnmente definen la persona por la *libertad*. Puede hacerse, pues la libertad es la propiedad de la persona humana, la que más concentra las prerrogativas de la persona humana. Más la libertad es eso: una propiedad de la persona humana ya constituida, que manifiesta su estructura dinámica y que la actualiza. La persona hunde sus raíces en el ser humano.

Por eso, la filosofía clásica definía la persona humana por el constitutivo ontológico de su ser, concebido en totalidad. Se aceptaba la definición de Boecio: *Persona est rationalis naturae individua substantia*. La persona es toda la sustancia de la naturaleza o del ser humano espiritual-corporal. Y es esta naturaleza del hombre, en *cuanto individualizada*, en su *singularidad subsistente e incommunicable*. El ser humano así subsistente se constituye en un yo personal y consciente, con un cúmulo de prerrogativas o cualidades trascendentes cuyo conjunto recibe este nombre de *dignidad* singular, que es el de *persona*. No es menester aquí entrar en las demás disquisiciones escolásticas sobre el constitutivo de la persona, que siempre ha de ponerse en la sustancialidad subsistente del ser humano, y cuyo momento formal y culminante reside en el acto de *existencia* sustancial específico del hombre.

De este ser humano constituido en la singularidad ontológica de su ser espiritual-corporal brotan todas las cualidades que le configuran como persona: "Supuesto" independiente frente a los demás, consciente y libre, *sujeto* responsable o autor y dueño de sus actos, sujeto de relaciones con los demás o de derechos y deberes, es decir, su *personalidad moral y jurídica*, con su destino y fin propios que cumplir.

A su constitución o estructura ontológica contribuyen, pues, los dos componentes esenciales: alma y cuerpo. Por el cuerpo se individualiza el hombre o se constituye en subsistente o supuesto distinto; por el alma espiritual obtiene sus prerrogativas de persona.

No se ha de oponer, como hace el *personalismo* exagerado de Mounier, Maritain, Marcel, los dos aspectos, el hombre individuo y el hombre persona; el individuo como hombre físico, parte del universo, cerrado e inmenso en él; la persona, el hombre espiritual, que trasciende al universo por su libertad, abierto a todo ser y capaz de entrar en comunión. Tal dicotomía es falsa. El hombre es persona por su ser completo de espíritu incorporado. Todas sus acciones físicas, las más humildes, son personales y espiritualizadas por el alma; y toda su actividad espiritual y libre está sujeta a la *humildad de la encarnación*.

Pero es cierto que la individualidad, o más bien la individuación, viene del cuerpo, y la personalidad, o personalización, resulta del alma. Esta alma espiritual encierra en sí, lo mismo que todo el principio vital humano, todo el constitutivo de la personalidad. Cuando perdura después de la muerte es también *persona*, aunque reclamando la complementaridad sustancial del cuerpo.

- 6) *El hombre o persona humana es parte del universo, abierto a todo él e inserto en la unidad del mundo.*

La inserción material y real del hombre en el mundo se realiza inmediatamente por el cuerpo. Los puros espíritus no forman parte del universo cósmico. El alma humana se incorpora al mundo por su existencia corporal. Por el cuerpo, como su principio vital,

el hombre hace su aparición como parte del mundo. Mediante el cuerpo el hombre actúa en el mundo ambiente que es el mundo entero, y ejerce influencia sobre él. Esto lo ejerce sobre todo por el trabajo; el hombre ha sido puesto en el cosmos para elaborar y desarrollar el mundo mediante su trabajo inteligente, y también para dominarlo y servirse de él llevándolo a los fines de la creación.

Por el cuerpo asimismo recibe la influencia del mundo, que es tan vasta, desde la alimentación hasta la formación de su espíritu.

Pero es claro que la *inserción formal* y personal la realiza el espíritu a través del cuerpo. Las conexiones todas con el universo no son meramente corporales, sino espirituales o humanas. La apertura al universo es por el alma.

Esta fórmula precisa la *dimensión mundana* del hombre, que ha sido tan acentuada por el existencialismo actual. Para Heidegger el hombre es constitutivamente ser-en-el-mundo. Tal es puesta además como la primera nota constitutiva de su análisis existencial; como si el existente humano formara una unidad ontológica con el mundo y fuera en toda su estructura "esencial" o existencial puramente mundano. Aunque no en tan gran escala, el pensamiento moderno acentúa lo mismo que la unidad de lo corporal y espiritual en el ser humano, así también la unidad del hombre y del mundo. En esta línea se mueve la visión del Padre Teilhard de Chardin del universo como unidad cósmica y del hombre como partícula del mismo que entra en el movimiento total de evolución del universo, hasta la unidad del todo en el Cristo total y cósmico. La persona humana queda en esta síntesis como absorbida.

No es así la dimensión del hombre como ser en el mundo de la antropología clásica y cristiana. El hombre se inserta en el mundo, una vez constituido en su yo personal y en su ser completo. La inserción en el mundo es una *propiedad* que sigue a su ser, no constitutiva del mismo. El hombre no es constitutivamente, menos exclusivamente, mundano; tampoco el hombre entra en la constitución del mundo. Son relaciones de contigüidad espacial, de continúa y mutua dependencia. El destino del hombre no es el mundo...

- 7) *El hombre es esencialmente ser con otros, ser comunitario y social.*

También esta dimensión del hombre ha sido acentuada con exceso por el pensamiento actual. Los existencialistas las señalan como nota *ontológica* primaria de su existencia: al igual que ser en el mundo, el hombre es constitutivamente *ser-con*, ser en comunión, o comunicación con otros que dice Marcel.

También esta dimensión hay que explicarla en sus debidos límites en la antropología cristiana. El ser o dimensión comunitaria es esencial al hombre, pero no una nota ontológica, constitutiva de su interioridad como un yo personal. Es primaria su constitución ontológica como *persona*. Después, aunque esencialmente es *ser social* o comunitario. Lo patentiza toda la estructura de su ser ordenado al diálogo, a la comunicación con los otros. Cada persona nace ya abierta a la comunicación dialogal con los otros, nace en comunidad y para la comunicación con los demás.

Ello es una propiedad, subsiguiente a su realidad ontológica como persona, que no destruye su constitución y destino personal. La persona humana es anterior a la sociedad. Las sociedades, aún naturales, son accidentes, si bien *necesarias* a la vida y progreso de todas las personas, que fluyen de la tendencia social de todos los seres personales, que es propiedad esencial de toda persona.

- 8) *Del ser personal y comunitario de los hombres brotan todas sus relaciones como sujetos de derechos y deberes, con todas las estructuras sociales.*

Por este cauce la antropología se prolonga en toda la doctrina sociológica, jurídica y política, que no es del caso desarrollar. Las ciencias sociales tiene así una base y fundamento de principios en la antropología.

- 9) *El hombre es esencialmente ser para el trabajo.*

Es consecuencia inmediata de su inserción en el mundo. No está en el mundo como fuerza inútil o mero adorno, sino para ela-

borar y trabajar la tierra, para la vida de trabajo. Está destinado para desarrollar su actividad en el mundo por el trabajo manual, técnico y cultural.

También por estos tres últimos modos, y el siguiente, de dimensión humana cabe prolongar el tema del hombre por una *antropología cultural*, que estudie el vasto campo de las civilizaciones humanas, los infinitos tesoros de la cultura humana, productos de su actividad creadora y expresados en el lenguaje, los monumentos artísticos y las obras escritas.

10) *El hombre es esencialmente ser en la historia.*

También es otra dimensión esencial que le viene por su constitución como ser en el mundo y en la comunidad humana.

Su inserción en la historia le viene principalmente por su actividad creadora, por la que colabora al progreso humano a la vez que recibe los frutos de la cultura. Constitutivamente es un ser histórico, pues no es objeto hecho de una vez por Dios, que atraviesa inmutablemente los siglos. Cada hombre se introduce en la historia, participa de la evolución histórica y crea a su vez historia.

También esta dimensión ha de interpretarse en sus justos límites. El ser y vida del hombre no es pura *historicidad*, un continuo hacerse y pura creación del ser como sostiene el historicismo de las filosofías puramente evolucionistas y existencialistas. La persona humana es un valor absoluto y encierra valores absolutos e intemporales, si bien hayan de hacerse en la historia.

11) *Por su inserción en la historia humana, el hombre es introducido también en la historia de la salvación.*

Ello introduce ya en la dimensión sobrenatural de una antropología cristiana, que aquí no toca desarrollar, sino solamente señalar su lugar de encuentro e inserción en la antropología e historia general del hombre.

- 12) *El hombre como tal es un ser-para-la-muerte, destinado sin embargo por su parte más noble y componente específico a una vida inmortal en el espíritu, y por don divino superior a una inmortalidad íntegra en la resurrección final.*

Podríase prolongar aun más, a ejemplo de Heidegger, la enumeración de los *existenciales* o aspectos del ser del hombre, con tal de eliminar en ellos el sentido radical y meramente existencial que en aquel tienen, y enraizarlos en la estructura ontológica ya expuesta, reducidos a simples "propiedades esenciales" de la doctrina clásica: El hombre es un ser pensante, risible o con sentido innato del humor, un ser progresivo o capaz de perfeccionarse en la ciencia, cultura y la virtud, un ser fabricante o técnico —*homo faber*— ser moral y religioso, ser político, ser en comunicación con los otros sobre todo por el lenguaje y el amor, y, desgraciadamente, ser capaz para el odio, la violencia y la guerra, que destruyen la comunicación, y para todos los demás vicios o contravalores opuestos a esas tendencias progresivas, es decir, para un regreso y degeneración que puede alcanzar extremos increíbles...

Todas estas características, dimensiones o potencialidades, positivas y negativas, hunden sus raíces en el ser ontológico o esencial del hombre. Y no han sido descubiertas por el existencialismo o la antropología actual, sino son parte de la temática humanista de todos los siglos.

Pero todo ese despliegue de riquezas y datos existenciales debe cerrarse por una última nota, que delimita el sentido de todas las demás y de todo el saber antropológico: el hombre es un *ser abocado a la muerte*.

Podría decirse que el morir es un hecho general, un fenómeno común a todos los vivientes, sin que califique especialmente al hombre.

Sin embargo no es así. Se ha afirmado con razón que sólo el hombre muere, porque solo a él acompaña, como una sombra, la presencia en el conocimiento de su final desenlace. Los animales se extinguen como una llama. Viven exclusivamente en el presente, sin pasado ni futuro. Pero esto no es humano. El hombre se distingue de los animales por la vivencia de ese final definitivo,

que amenaza su existencia y va por fin a acortar toda la proyección de su vida en el tiempo y en el espacio.

Y cuando ese futuro ineludible es la muerte, por necesidad *condiciona el sentido de la vida*. La muerte afecta y califica todo el ser y condición de nuestra existencia no solo moral y espiritualmente, sino incluso biológicamente. Todo el proceso vital, desde los primeros vagidos del niño, pasando por la adolescencia y robusta juventud pronuncia el fin. Aunque imaginemos la vida como un ascender maravilloso, en cada momento le acecha la muerte. Es una actualidad ceñida al ahora decadente; y sabemos que llegará muy pronto a su culminación desde la cual resbalará hacia el fin. La vida, en cualquiera de sus etapas *apunta, como a su etapa segura, a la muerte*.

Hay pues mucho de verdad en la idea heideggeriana que define al hombre por la muerte, de que la muerte está ya definiendo la vida y el hombre mismo, como ser temporal y pura caducidad. Que, por lo tanto, la realidad de la muerte se convierte en una *categoría fundamental del filosofar* (7).

Y es un gran mérito del existencialismo el haber acentuado esta filosofía de la muerte, aunque no hasta anular el sentido de la vida. Heidegger y Jaspers identifican casi el hombre en su condición finita con el ser para la muerte. La existencia personal sería como un paréntesis que interrumpe la permanencia y dominio de la nada: el hombre viene de la nada y está abocado a la nada, por lo que vive sobrenadando una radical nihilidad que subyace a la vida, arrastrando un ser en continua decadencia.

La nada revela su presencia mediante la angustia, o la náusea de Sartre. Esta existencia humana emergiendo de la nada y en fatal proceso de anonadamiento no tendría sentido. El pasado y futuro así como el presente del hombre, reducidos a una casi no-realidad, ya que no se sostienen sino por el momento del presente actual, son *un absurdo*, dirán Sartre y Camus. El hombre así interpretado es "insoportable", una pasión inútil, proclaman Sartre y Camus y repiten con Marcuse los teóricos de la protesta y la rebelión.

(7) Recoge muy bien en su última Parte esta problemática con una meditación profunda y ampliamente informativa de las corrientes de la Filosofía sobre el tema muerte, LUIS FARRE, *Antropología filosófica*, cit. p. 365-460.

Pero esta filosofía del absurdo, y de la anarquía que es su consecuencia, es en sí misma absurda y un no-sentido. El acontecimiento de la muerte presenta sin duda *el problema más grave* e insoslayable de toda la filosofía del hombre; pero *no destruye ni la realidad de la vida*, ni su positiva y exuberante significación, pletórica de proyección al futuro.

La muerte da sentido a la vida. No vivimos únicamente para morir; entonces la existencia sería un absurdo, como claman con su lógica indubitable estos teóricos de la angustia vital. Pero la muerte debe dar sentido a la vida, señalan todos. Lo difícil es *descubrir* este significado.

La interpretación más común del mismo es la del paganismo y el epicureísmo antiguos, renovado sin cesar por todas las formas de materialismo desde el Renacimiento a la época actual.

El poeta latino Lucrecio se hacía eco de esta doctrina, quinta-esencia del epicureísmo, con sus 28 argumentos para probar que la muerte no debe producir terror alguno, ni entorpecer el goce pleno de la vida (8). Si la muerte es el final absoluto, nos debe impulsar más bien a gozar intensamente del don de la vida. La idea de la muerte no debe ser nuestro acompañante porque nada es, no nos pertenece, no nos afecta, mientras vivamos. Ese final inevitable nos debe llevar a una mayor exaltación de esta vida y libertad que la naturaleza otorga entre dos oscuridades ilimitadas. Se ha de saborear el goce de la vida, ha de vivir cada uno su vida con plenitud, porque nada hay después... (9).

Pero éstos y otros razonamientos, que repiten de continuo la literatura novelística y los hombres de mundo a lo André Gide, no han podido acallar el temor de los hombres a la muerte proclamado ya por el viejo Aristóteles con su sentencia de que "lo más terrible es la muerte" (fobrotatos de o thanatos) ni la zozobra del humano vivir que navega a lo infinito desconocido. Ni cualquier

(8) LUCRECIO, *De rerum natura*, lib. III. Cf. L. Farré, ob. cit. p. 405 ss.

(9) E. TIerno GALVAN, jurista y filósofo que se confiesa a sí mismo socialista marxista, refleja también esta posición de que no querer saber nada de la muerte, en su entrevista a S. Paniker: "A mí el tema de la muerte me suena a música celestial. Creo que toda definición de la muerte es tautológica, y que no cabe definir la muerte. Sólo cabe definir la vida". Cf. SALVADOR PANIKER. *Conversaciones en Madrid*. Madrid 1969, p. 292. De modo similar se manifiestan otros autores liberales en el mismo libro en-cuestados.

otro mito humanista que invoquen el marxismo o el progresismo : Cada individuo se ha de entregar al servicio de los otros hasta el sacrificio de sí por un futuro feliz de la humanidad, para la instauración de la sociedad progresista o socialista... Porque esa sociedad nunca llega, y esa Humanidad es un mito, una vana idea, si no hay salvación ni futuro feliz para los individuos de la misma. La mística de la Humanidad no calma el espíritu ni la ansiedad de cada persona humana ante el problema de la muerte. En esto es más consecuente la filosofía existencialista del absurdo, que propone como solución práctica el suicidio.

La solución solo cabe esperar superando la tensión dialéctica existente entre el enigma perturbador que introduce en la mente humana el pensamiento insoslayable del morir y su deseo incoercible de un futuro inmortal. No vale negar uno de los dos extremos, que se imponen con igual fuerza. Mientras no se encuentre una síntesis superadora, no se habrá descifrado el enigma, ni hecho luz, aunque tenue, sobre *el misterio de la muerte*.

Como tal misterio y problema supremo del hombre lo proclama el Concilio Vaticano II: "El máximo enigma de la vida humana (el párrafo lleva por título: *el misterio de la muerte*) es la muerte. El hombre sufre con el dolor y con la disolución progresiva del cuerpo. Pero su máximo tormento es el temor por la desaparición perpetua. Juzga con instinto certero cuando se resiste a aceptar la perspectiva de la ruina total... *La semilla de eternidad que en sí lleva, por ser irreductible a la sola materia*, se levanta contra la muerte. Todos los esfuerzos de la técnica moderna, por muy útiles que sean, no pueden calmar esta ansiedad del hombre... no pueden satisfacer ese deseo del más allá que surge ineluctable del corazón humano. Toda imaginación fracasa ante la muerte... (Const. *Gaudium et spes*, n. 18).

La sana antropología, antes expuesta, ya apuntaba hacia esta solución superadora que la Revelación esclarece definitivamente. Lo decía el poeta latino: *non omnis moriar*. Y la humanidad casi unánime antes de la invasión del materialismo y ateísmo actuales, creyó en la supervivencia de las almas, no solo con una presencia en la memoria de los hombres, sino con alguna suerte de existencia de las almas en el más allá.

La sana filosofía del hombre sienta pues esa base natural de solución: Que el hombre es naturalmente inmortal, en cuanto a su parte más noble, el alma espiritual.

Y la Iglesia proclama la verdad de la revelación, desveladora de todo el enigma. Dios no quiso, desde el principio, la muerte para el hombre, respondiendo a los anhelos de su parte más noble. Lo creó elevado y robustecido por don sobrenatural para una inmortal felicidad, satisfaciendo de modo trascendente y por puro amor gratuito el deseo del espíritu que repugna separarse del cuerpo. Su destino primero era vivir perpetuo sin pasar por la muerte.

Pero este destino eterno lo dejó en manos de su libertad, su don supremo el más apreciado de los hombres. Y este destino eterno se quebró por el pecado, sobreviniendo el desgarramiento de la muerte con la pérdida de la gracia primigenia y su don de inmortalidad.

La muerte entró en el mundo por el pecado, dice S. Pablo. Y el Vaticano II repite con la revelación: "La muerte corporal que entró en la historia *a consecuencia del pecado*, será vencida cuando el omnipotente y misericordioso Salvador restituya al hombre en la *salvación perdida por el pecado*" (Gaudium et spes, n. 18).

Tal es el mensaje de una esperanza mejor que reitera de nuevo la Iglesia al mundo de hoy, la sola que devuelve la paz y optimismo al hombre, superando el pesimismo del hombre moderno, con su angustia vital ante la muerte.

Aquí ha de acabar la síntesis antropológica sobre el tema de la estructura antropológica del hombre, tan lleno de enigmas.

Parecerá, repito, una antropología en exceso espiritualista y dogmatista, que en estos tiempos "no se usa". Pero es la sola coherente, filosófica y teológicamente, la verdad que se ha de proclamar ante las aporías actuales y sus evasivas de solución.