

históricas del acontecer humano exigen espacios de tiempo muy superiores a los que antes se señalaban. Nadie tiene ya un criterio seguro, nadie dispone ya de leyes fundamentales incommovibles que le permitan decir que tales y tales espacios de tiempo de la historia humana son admisibles y otros no. Muchos teólogos hablan de veinte mil, de cuarenta mil y hasta de cincuenta mil años; otros exigen cien mil años y aún más. Véase O. Spülbeck, *Der Christ und das Weltbild der moderne Naturwissenschaft*, Berlín, 1948 (habla de seiscientos mil años). F. Rüschkamp, S. J., *Zum Wandel und Werden der Menschengestalt*, en "Die Rundschau" 18, 1939. Idem, *Wie alt ist das Menschengeschlecht?*, en "Stimmen der Zeit" 133, 1937, 166-71. Idem, *Zur Art-und Rassengeschichte der Menschen*, l. c. 139, 1940, 290-309. Siguiendo a E. v. Eickstedt, Rüschkamp cuenta con doscientos cincuenta mil años. Esa será la edad del *Prothanthropus Heidelbergensis*, que pertenece al más antiguo estadio.

§ 127.

El hombre, criatura de Dios, considerado desde el punto de vista de su realidad somático-espiritual

1. El conocimiento de la esencia del hombre, del contenido de la naturaleza humana, es de gran importancia para la fe y para la ciencia de la fe en cuanto que sólo una criatura especialmente estructurada puede ser afectada por la palabra de Dios y puede ser obligada a obedecer, siendo capaz, por su parte, de percibir esa palabra, de obedecerla o desobedecerla, haciéndose de este modo responsable de su salvación o de su condenación. Ni el animal ni la planta pueden oír la palabra de Dios. ¿Cómo, pues, ha de estar estructurada la criatura capaz de contestar a Dios, de decir sí o no? Tiene que ser distinta del animal y de la planta. El hombre se distingue de ambos en virtud de su alma espiritual. Al mismo tiempo está unido por medio del cuerpo con el reino animal, vegetal y mineral. Es, por consiguiente, una imagen del mundo entero. En el hombre se refleja el cosmos. Santo Tomás de Aquino escribe sobre este punto: "Como quiera que el hombre posee espíritu, sentidos y fuerza corporal, todo esto está coordinado en él, por decreto de la Divina Providencia, de tal manera, que viene a ser una imagen del orden que hallamos en el universo" (*Contra gent.* III, 81).

El cuerpo y el alma son *las partes esenciales* de que se compone el hombre. Las dos juntas forman el conjunto somático-psíquico-espiritual llamado hombre. La Escritura sólo nombra estas dos par-

tes esenciales. No trata de ellas sistemáticamente, sino más bien incidentalmente, al narrar su creación, las responsabilidades que tiene que asumir en el transcurso de la Historia, su obediencia y desobediencia con respecto a Dios y los destinos por ella condicionados, es decir, las conversaciones entre Dios y el hombre, la actividad de Dios dentro del ámbito histórico humano. Dios crea el cuerpo y le infunde el aliento de vida; de esta manera surge el conjunto humano. Cuando Cristo habla de que el yo total humano está sometido a Dios, nombra el cuerpo y el alma como partes constitutivas del compuesto humano. En ambas aparece la responsabilidad ante Dios. Con el cuerpo va unido el hombre a la Historia y la naturaleza y está sometido a sus vicisitudes. El cuerpo puede ser destruído sin que el yo sufra detrimento. Pero Dios puede perder el yo total, alma y cuerpo, en la *gehenna* (Mt. 10, 28). Cuando la Escritura habla ocasionalmente de cuerpo, alma y espíritu (por ejemplo, *Thess.* 5, 23; *Hebr.* 4, 12), no confirma la existencia de tres distintas partes de la naturaleza humana, sino que se sirve de expresiones distintas para indicar distintas funciones del alma espiritual. En la Escritura, la palabra espíritu no se emplea siempre para designar la realidad natural humana distinta de la materia; con esa palabra se designa también la naturaleza humana espiritualizada, informada por el Espíritu Santo. En primer lugar vamos a exponer la doctrina revelada relativa al espíritu del hombre, la parte más importante de su naturaleza.

2. La Escritura dice del espíritu que es el que da la vida. Sólo Dios, creador de la vida, puede comunicarle (*Gen.* 6, 17; 7, 15). Cuando Dios la retira, el cuerpo queda muerto (*Gen.* 7, 22 y sig.; *Job.* 34, 14 y sig.) El hombre es hombre mientras tiene alma (*II Sam.* 1, 9). Cuando el alma se separa, el hombre muere (*Gen.* 35, 18). Del alma misma se dice que es vida (*Sal.* 22, 21; 33, 19; *Mc.* 8, 35; *Mt.* 16, 25; *Lc.* 9, 24). El alma piensa y conoce, quiere y tiende, siente (*Is.* 11, 2; *Deut.* 34, 9). El alma siente y experimenta alegría y tranquilidad (*Psal.* 86, 4; 94, 93, 19; *Ier.* 6, 16; *Lam.* 3, 17), anhelo y amor (*Psal.* 63 [62], 2), dolor y tristeza (*Job* 27, 2; *Psal.* 42 [41], 6 y sig.; *Psal.* 43 [42], 5 etc.), odio y desprecio (*Is.* 1, 14; *Psal.* 11, 5; *Ier.* 15, 1; *Ez.* 25, 15; 36, 5), asco y hastío (*Job* 10, 1; *Ier.* 6, 8; *Ez.* 23, 17). En el alma habita también el anhelo de poseer a Dios. El alma puede dirigirse a Dios (*Psal.* 25 [24], 1; 86 [85], 4; 143 [142], 8); puede confiar en El y esperar su ayuda (*Psal.* 33 [32], 20; 130 [129], 5 y sig.), tiene sed y hambre de Dios

(Ps. 42, 2 y sig.); 63 [62], 2; 84 [83], 3; 119 [118], 81; 143 [142], 6). Consolada por Dios, descansa, se alegra y goza en El (Ps. 34 [33], 3; 35 [34], 9; 62 [61], 2; 63 [62], 9; 103 [102], 1 y sig.; 22; 104 [103], 1. 35; Is. 61, 10; véase Eichrodt, *l. c.* 70).

Propiedades esenciales del alma.

3. Estas descripciones nos permiten deducir la esencia interna del alma. La Sagrada Escritura documenta su *substancialidad*, su *espiritualidad*, su *inmortalidad* y su *individualidad*.

I. El alma es distinta de la materia, no es la más bella flor y el más precioso fruto de relaciones, procesos y composiciones materiales. El alma no es ni expresión ni emanación de movimientos materiales. *Gen.* 2, 7, establece una neta y clara distinción entre el cuerpo y el fundamento de la vida. *Sap.* 9, 15, habla expresamente del dualismo de cuerpo y alma. El alma es distinta del cuerpo y superior a él. El grado de su autonomía frente al cuerpo se deduce del hecho de que la muerte del cuerpo no significa la muerte del alma (*Mt.* 10, 28).

El magisterio eclesiástico hace frecuentemente referencia a la substancialidad del alma en relación con la Cristología. Como quiera que Cristo ha asumido la naturaleza humana entera, cabe distinguir en El tres partes esenciales: la naturaleza divina, el ser corporal y el ser psíquico (undécimo Concilio de Toledo, D. 284; 15 Concilio de Toledo, D. 295).

Espiritualidad del alma.—Concepto.

II. a) Puesto que el alma no se deriva del cuerpo ni muere con él, queda con ello afirmado que el alma es *totalmente distinta del cuerpo*. Su modo de ser pertenece a una esfera superior a la corporal. No hay transiciones entre el cuerpo y el alma. Los dos se hallan en esferas ontológicas distintas. Sólo mediante un salto se llega desde el plano inferior de lo corporal al sector superior de lo espiritual. Para designar la calidad ontológica del alma, empleamos la expresión *espíritu*. Con dificultad podemos pensar e imaginarnos una realidad espiritual. Con facilidad incurrimos en el peligro de

considerar el espíritu como idéntico con lo “espiritual”, que se manifiesta en las cosas, que aparece en los fenómenos de la ciencia y del arte.

“En los últimos decenios la palabra espíritu suele emplearse para designar, sobre todo, el conjunto de contenidos espirituales objetivos. Por ejemplo: la ciencia entendida como conjunto de problemas, investigaciones y respuestas con que el particular se encuentra de antemano, adoptándolas y desarrollándolas. O el “arte”, mejor dicho, la actividad artística; o el “estado” en cuanto que realiza la idea de derecho, etc. En este sentido, espíritu es lo mismo que contenido cultural; espíritu objetivo. Eso es lo que enseña la tradición idealista. Según la misma tradición, espíritu son también las presuposiciones necesarias para crear, o también para captar, la cultura. Por ejemplo, las presuposiciones del pensamiento: el sujeto, las categorías, las leyes lógicas del pensamiento. O las presuposiciones del acto artístico, de la creación y comprensión artística: las funciones estructurales y racionales del acto estético. O el hecho de la voluntad de derecho y capacidad jurídica como presuposición del orden social, etc. Espíritu es, pues, el sujeto cultural y su estructura categorial frente a la totalidad cultural, frente al objeto cultural. Eso es lo que enseña también el idealismo. Anteriormente se acentuaba—con muchísima razón—el aspecto ontológico: el espíritu es ser inmaterial; una substancia simple, indestructible, inmortal, independiente de lo material. En las dos concepciones nombradas en primer lugar se observa la tendencia a considerar el espíritu como un algo abstracto, lógico o, por lo menos, meramente formal; al contrario, el último concepto de espíritu implica el peligro o, por lo menos, la posibilidad de considerar el espíritu como una especie de realidad natural superior. El peligro de prescindir de los contenidos de la existencia espiritual, de no tener en cuenta que el ser espiritual es también acción y cumplimiento de funciones, realización de lo que ha de ser, transponiendo en la idea de substancia el punto de gravitación. Esto es lo que ha sucedido, sobre todo, en la línea gnóstico-dualista con todas sus derivaciones. Frente a ella está la concepción actualista—representada actualmente sobre todo por Kierkegaard y por el dinamismo fenomenológico—. Según ella, el espíritu no es una cosa ya hecha y acabada, sino algo que hay que hacer; dicho con más precisión, es lo que se hace. Más exactamente: el espíritu es una “relación”; es el modo según el cual el hombre se comporta consigo mismo. Es el instante en que el hombre asume la responsabilidad de sí mismo. Saberse a sí mismo, asumir la responsabilidad, adoptar una actitud frente a lo que uno es y ha de ser: eso es espíritu según la opinión en cuestión. Por consiguiente, la idea de espíritu, en correspondencia con su punto de partida, está amenazada por una serie de peligros. En primer lugar aparece el espíritu como contenido cultural; luego como lógica; luego, de nuevo, como un trozo de naturaleza, tan natural en su modo de ser como lo son el cristal o la planta en el suyo; finalmente, tomado en sentido estricto, viene a convertirse en una cosa-límite, sólo real con intermitencias y aproximadamente. Se podrían señalar todavía otras significaciones de la palabra y del concepto. Por ejemplo, la grande antítesis de la concepción romántica: el espíritu es luz, serena luminosidad; peligrosa, pero grandiosamente peligrosa cima de la existencia; la fuerza creadora, contemplativa, dominadora, para la cual todo es juego. Aquí el espíritu

se identifica con el genio. Al mismo tiempo aparece el espíritu como fuerza que destruye la vida, que interrumpe la inmediatez, que socava la seguridad; desarraiga, vacía y abandona. Este es el espíritu tal como lo entienden Nietzsche y sus seguidores, como lo entienden Bachofen, Klages y otros, trasunto de todo lo malo. Espíritu puede significar también el vivo contenido esencial de algo, como cuando se habla del "espíritu de la Edad Media" o de la "clase guerrera" o del "espíritu de San Benito". Puede significar una fuerza viva, sobrenacional, que aparece y desaparece; por ejemplo, en la expresión "el espíritu franciscano se apoderó de los habitantes de la Umbría". En este caso el espíritu es una manifestación de la vida común" (R. Guardini, *Lebendiger Geist*, en *Unterscheidung des Christlichen*, 1935, 152-154; véase el artículo *Geist* (espíritu) en Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, IV, 2623-2741). Frente a estas y otras acepciones, el espíritu es considerado aquí como realidad substancial, pero distinta del resto de la naturaleza. Son necesarios grandes esfuerzos y una extraordinaria pureza de espíritu para que éste pueda contemplarse y reflexionar sobre sí mismo. La inmersión del espíritu en la materia es, según San Agustín, la razón de que el espíritu sea considerado materialmente: "La fuerza del amor es tan grande que las cosas en que uno piensa amorosamente mucho, a las cuales uno se entrega con amorosa abnegación, las introducimos en nosotros mismos cuando nos retiramos a nuestro interior para pensar. Y como son cuerpos las cosas que amamos fuera de nosotros con los sentidos del amor, no pudiendo introducir los cuerpos mismos en nuestro interior, en la tierra de la naturaleza incorporeal, acumulamos imágenes de ellos y las introducimos en nuestro interior... De ahí se deriva un funesto error, pues no puede distinguirse de sí mismo las imágenes de los objetos percibidos, para verse sólo a sí mismo. Porque están íntimamente unidas con él mismo, de modo sorprendente, mediante la ligadura del amor: en esto consiste su impureza, en que cuando intenta pensarse sólo a sí mismo considera ser las cosas sin las cuales no se puede pensar. Cuando se le advierte, pues, que ha de conocerse a sí mismo, no ha de buscarse como si hubiera sido quitado a sí mismo; antes bien, ha de desprenderse de lo que se ha añadido a sí mismo. Pues no es solamente más interior que las cosas que se perciben mediante los sentidos, sino también más aún que las imágenes de tales cosas, que se hallan en una determinada parte del alma—parte que poseen también los animales, a pesar de que carecen de la capacidad de reflexión, que es una peculiaridad del espíritu—. Siendo, pues, el espíritu más íntimo e interno, sale, en cierto modo, de sí mismo cuando irradia hacia las cosas sensuales la inclinación de su amor; éstas quedan en el espíritu a modo de huellas de múltiples direcciones de la voluntad. Estas huellas quedan como grabadas en la memoria, cuando se perciben las cosas corporales externas, de modo que aun estando éstas ausentes sus imágenes están presentes en la imaginación. El espíritu, pues, ha de conocerse y buscarse a sí mismo no como si estuviese ausente, sino que ha de pensarse a sí mismo y ha de dirigir hacia sí mismo la atención de su voluntad, que vagaba por entre otras cosas. De este modo percibirá que siempre se ha amado y que nunca ha dejado de conocerse. Pero al amar otras cosas cuando se amaba, las confundió consigo mismo y llegó a fundirse con ellas y consideró como idéntico lo que era distinto, juntando las cosas distintas como si fueran una sola y misma cosa" (De *Trinitate*, según la traducción alemana de Schmaus, 1935, Leipzig, 145 y sig.).

Si todo conocimiento presupone el deseo de reconocer la autonomía de lo que ha de ser conocido, de no transformarlo según nuestros intereses, de reconocerlo tal como es, es decir, presupone una especie de amor, tanto más necesaria es esa actitud cuando se trata de comprender y valorar el espíritu. Si no existiese el espíritu, la vida sería mucho más cómoda, aunque la existencia del espíritu comunique a la vida nuevo valor y validez. Por eso, el hombre podría sentirse tentado a negar la existencia del espíritu, para deshacerse de la responsabilidad que implica consigo la espiritualidad. Esta tendencia de la voluntad a no reconocer sino la existencia de lo que le agrada, distrae y ciega al hombre, de modo que deja de ver o no ve debidamente la realidad indeseada. El que estando dispuesto a ver y reconocer la realidad se pregunta por la existencia del espíritu, quedará inmediatamente convencido de que el espíritu es una realidad substancial, distinta de la materia viva, es decir, movida desde el interior del hombre.

El movimiento que surge del interior del hombre y permanece allí mismo presenta diferentes aspectos, pudiendo ser conocimiento, voluntad, amor o como se quieran denominar los movimientos del espíritu. He aquí lo que dice Santo Tomás: "Lo real se halla en doble relación con respecto al alma. Una es la siguiente: que lo real se halle en el alma según el modo del alma y no según su propio modo; la otra relación tiene lugar cuando el alma está en relación con una realidad que existe en su propio ser. De este modo, una cosa cualquiera puede ser objeto del alma de dos maneras. Una en cuanto que es tal que está en el alma, no según el propio modo de ser, sino que está en ella según el modo de ser del alma. Y esto es el concepto de lo cognoscible en cuanto que es cognoscible. De otra manera puede ser una cosa objeto del alma en cuanto que el alma se inclina hacia ella y está en relación con ella según el modo de lo real que existe en sí mismo. Y esto es el concepto de lo deseable, en cuanto que es deseable" (*De veritate* XXII, 10).

Fundamentación

b) El VIII Concilio ecuménico (IV Concilio de Constantinopla, del año 869-870, D. 338) ha declarado que el AT y el NT enseñan que el hombre posee un alma espiritual dotada de razón y que los Padres y doctores de la Iglesia han enseñado siempre esta doctrina.

En *I Cor.* 2, 11, el espíritu del hombre es comparado con el es-

píritu 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. En el Espíritu divino, Dios está en sí mismo, el Espíritu es la interioridad divina, en él Dios se posee a sí mismo. El espíritu del hombre es la interioridad del hombre. En el espíritu, el hombre está en sí mismo y se posee a sí mismo. Conocer el propio espíritu significa para el hombre ensimismamiento, vuelta sobre sí mismo. En la condenación del tradicionalismo (§ 15) se ha definido que el espíritu humano puede entrar en sí mismo, reflexionar, conocerse a sí mismo, de tal modo que la espiritualidad del alma puede ser conocida con seguridad por la razón. Véase Guardini, *l. c.* asimismo M. Grabmann, *Die Grundgedanken des heiligen Augustinus über die Seele und Gott*, 1920, 2. ed.

La diferencia cualitativa del alma con respecto al cuerpo y la consiguiente autonomía se manifiestan en su vida y en sus acciones. En el capítulo undécimo del cuarto libro de la *Summa contra gent.*, Santo Tomás expone de la siguiente manera la estructura jerárquica del mundo, el lugar que ocupa el espíritu en la Creación y su superioridad con respecto a las otras cosas: "Según la diferencia de su naturaleza, se encuentran en las cosas distintos modos de manifestaciones esenciales. Cuanto más alto se halla un ser determinado, tanto más internas son sus manifestaciones esenciales. Entre todas las cosas, las inanimadas ocupan el grado inferior. Aquí las manifestaciones esenciales sólo tienen lugar en cuanto que una cosa actúa sobre otra... El orden próximo lo constituyen las plantas. Su manifestación esencial viene desde dentro, en cuanto que la savia de la planta se convierte en semilla y ésta, confiada a la tierra, crece para convertirse en planta. Aquí se halla el primer grado de la vida. Pues vivientes son todas las cosas que se mueven a sí misma para obrar. No obstante, la vida de las plantas es todavía imperfecta, porque si bien su manifestación esencial viene del interior, lo que surge de ese interior sale hacia afuera y, finalmente, está totalmente fuera. En efecto, de la savia del árbol se forma en primer lugar la flor y luego el fruto, que todavía está unido con él, pero que se halla ya fuera de la corteza. Y cuando el fruto ha adquirido la madurez se cae a la tierra y con su semilla produce una nueva planta. Pero si se consideran bien todas las cosas se verá que el principio de esta manifestación esencial se halla fuera de la planta, pues el jugo de que se alimenta la planta se toma de la tierra mediante las raíces. Sobre el grado de la vida vegetativa se halla la vida animal. Su peculiar manifestación esencial comienza fuera, pero termina en el interior, y cuanto más se desarrolla tanto más interna e íntima se va haciendo. Porque el objeto externo sensorialmente perceptible graba su forma en los sentidos y pasa desde allí a la imaginación, hasta llegar al tesoro de la memoria. Ahora bien, en todas estas manifestaciones esenciales el comienzo y el fin se hallan en esferas distintas. Porque una capacidad cognoscitiva sensual no puede conocerse a sí misma. Este grado de vida es ciertamente superior a la vida de las plantas, pues la actividad de esta vida queda encerrada en el interior, pero no es todavía vida perfecta, puesto que el comienzo y

el fin están separados. El grado supremo y perfecto es la vida que corresponde al conocimiento espiritual. Porque el espíritu se repliega sobre sí mismo y puede conocerse a sí mismo. Pero también dentro de la vida espiritual pueden distinguirse diferentes grados. El espíritu humano, aunque puede conocerse a sí mismo, tiene fuera de sí mismo el punto de partida de su conocimiento. Porque no puede conocer sin la ayuda de una imagen sensorial. Más perfecta es, por eso, la vida espiritual de los ángeles, cuyo espíritu no necesita impulso externo alguno para llegar a conocerse a sí mismo, sino que se conoce a sí mismo por sí mismo. Pero no alcanzan el último grado de la perfección, pues la imagen espiritual de sí mismos, aunque esté en ellos mismos no es idéntica con su esencia. Porque en los ángeles no son cosas idénticas el ser y el conocer. La suprema perfección de vida le corresponde, pues, a Dios, en quien no son distintos el ser y el conocer." En otro lugar escribe Santo Tomás: "Los seres más perfectos en el reino del ser, como son los seres espirituales, pueden volver a plegarse sobre sí mismos en un movimiento de perfecta reflexión. Porque al conocer algo que está fuera de ellos salen de sí mismos, en cierto modo; pero en cuanto que conocen que conocen comienzan ya la vuelta, pues el conocer se halla a medio camino entre el conocer y lo conocido. Aquella vuelta se consuma en cuanto que conocen su propia esencia. Por eso se dice que el ser que conoce su propia esencia vuelve sobre su propia esencia en un acto de perfecta reflexión" (*De veritate* I, 9). "Volver sobre su propia esencia significa posesión de un ser autónomo y fundado en sí mismo" (*De veritate* II, 2 ad 2).

Debido al espíritu, el hombre es cualitativamente superior aun al animal más desarrollado, no solamente gradualmente superior. La superioridad del hombre con respecto al animal puede explicarse y fundamentarse de la siguiente manera (siguiendo a J. Pieper, según la mente de Santo Tomás y valorando algunos conocimientos del existencialismo moderno). El hombre vive en el mundo. Este modo de vivir es esencial al hombre. Pero el vivir y estar en el mundo no significa que junto a él, con él y en torno de él existan otros seres; quiere decir que el hombre tiene relaciones. La relación se da sólo cuando existe un "interior", un centro dinámico del cual pueda surgir la acción y en el cual se pueda reunir todo lo que el sujeto recibe, experimenta y sufre. El "interior" es la fuerza de un ser capaz de tener relaciones, capaz de ponerse en relaciones con otros. Es, por consiguiente, una fuerza integrante. El "mundo" en que existe un ser es un campo de relaciones. Resulta de ello que sólo un ser capaz de relaciones, dotado de fuerza integrante, puede tener mundo. Tener mundo significa, pues, ser centro y sujeto de un campo de relaciones. "Cuanto más elevado es el rango del ser interior, es decir, cuanto más abarca y más amplia es la fuerza de relación, tanto más amplio y rico en dimensiones será el campo de relaciones que corresponde a este ser; para expresarnos de otro modo: cuanto más elevado es el puesto que un ser ocupa en el orden jerárquico de la realidad tanto más amplio y superior es el rango de su mundo." El mundo más bajo es el de la planta; el del animal es superior con respecto a él. No obstante, el campo de relaciones del animal es muy limitado. Según las investigaciones de Jacob von Uexküll, el animal ni siquiera percibe todos los objetos visibles en torno de él, sino solamente determinados objetos, los que presentan para él importancia vital. Uexküll aduce un ejemplo. "El grajo es completamente incapaz de ver un saltamontes que no se mueve... En primer lugar nos sentiríamos inclinados

a pensar que el grajo conoce la forma del saltamontes inmóvil, pero que a causa de los tallos entrecruzados de la hierba no puede reconocerla, lo mismo que a nosotros nos cuesta trabajo descubrir en los cuadros enigmáticos figuras bien conocidas. Según esta opinión, sólo en el momento del salto se desprende la forma de las perturbantes imágenes colaterales. Ulteriores experimentos nos inclinan a pensar que el grajo no ve en absoluto la forma de un saltamontes inmóvil por estar de tal modo estructurado que sólo percibe formas móviles. Esto explicaría la acción de hacerse el muerto de muchos insectos. En caso de que su forma en estado de quietud no exista en el mundo de la apercepción (Merkwelt) del perseguidor, al hacerse el muerto se halla fuera de su mundo apercitivo y ni aun buscándolos se les pueda encontrar." Tenemos, pues, que el animal sólo percibe un determinado sector de su mundo ambiente. Está en relación sólo con él y ese sector constituye el mundo de sus apercepciones. Este sector parcial determinado por el teleologismo biológico es el mundo del animal. Es un mundo del que han desaparecido muchas cosas, casi todas. El mundo ha quedado convertido en "circunstancia". El campo de relaciones del animal es la circunstancia formada por una pequeña parte de lo que le rodea. El hombre, al contrario, es capaz de ponerse en relación con la totalidad de las cosas. Su fuerza relacional se extiende a la totalidad del ser. Su campo de relaciones no es el mundo ambiente sino el mundo. El hombre no se halla encerrado en un sector del mundo. Antes bien, sale del estrecho círculo del mundo ambiente para penetrar en el mundo. Su campo es el mundo entero. El hombre debe al espíritu esta su fuerza relacional. El espíritu dispone de la fuerza necesaria para convertir el mundo entero en campo de relaciones, pudiendo ser definido de la siguiente manera: espíritu es la realidad que posee la capacidad de integrar a su vida el mundo entero mediante el conocimiento. De este modo, esa realidad pasa a identificarse, en cierto modo, con el universo. Aristóteles dice: "El alma es el universo, en cierto sentido." Santo Tomás explica esto del siguiente modo: "Las criaturas racionales tienen con respecto a la totalidad una afinidad mayor que la de los otros seres. Porque todos los seres racionales son en cierto sentido todas las cosas, en cuanto que son capaces de abarcar el ser entero mediante la fuerza cognoscitiva. Todos los otros seres participan sólo parcialmente en el ser" (*Contra gent. III*, 112). "Se dice que el alma es en cierto sentido todas las cosas porque dispone de la capacidad de conocerlo todo. De este modo puede existir en un solo ser la perfección de todo el universo. Y según los filósofos, ésta es la suprema perfección hasta donde puede llegar el alma: que se refleje en ella el orden del universo entero y de sus causas. Esa será, según ellos la meta suprema del hombre, que según nuestra opinión sólo se obtiene mediante la visión de Dios, porque: ¡cuánto no ven los que ven al que lo ve todo!" (San Gregorio Magno, *De veritate II*, 2). "Los seres cognoscentes se distinguen de los no cognoscentes en cuanto que los seres no cognoscentes sólo tienen su propia forma esencial. Los seres cognoscentes son tales que pueden tener también la forma esencial de los otros seres. Porque la imagen de lo conocido está en el cognoscente. Luego no puede dudarse de que la esencia de los seres no cognoscentes es mucho más estrecha y limitada. La esencia de los seres cognoscentes, al contrario, es más amplia y dispone de superior fuerza captativa. Por eso dice el Filósofo que el alma es en cierta manera todas las cosas" (*Summa theol. I*, q. 14, a. 1).

El ser espiritual es, pues, vida que se desarrolla dentro de la realidad entera. Es participación en el ser del universo (*convenire cum omni ente*). En virtud de su espíritu, el hombre carece de mundo ambiente y está abierto hacia el mundo entero.

A la mayor fuerza relacional del hombre corresponde un superior grado de interioridad. La fuerza relacional es tanto más amplia y captativa cuanto más elevado es el grado de interioridad. Al espíritu le corresponde, por consiguiente, la forma suprema del estar-en-sí-mismo. El espíritu es substancial y autónomo. Todo lo que se deriva de la dignidad personal del hombre, de lo cual hablamos en otro lugar, le corresponde en virtud del espíritu. En virtud del espíritu, el hombre no es una cosa sino un yo personal, no un qué, sino un quién.

Ahora bien, como quiera que el hombre no es espíritu puro, sino espíritu incorporado, no absoluto, sino creado y por lo tanto finito, no posee la totalidad de las cosas en actos cognoscitivos de perfecta visión, sino mediante esfuerzos sucesivos y como a la luz de la esperanza. "Siendo esto así, puesto que el hombre esencialmente no es puro espíritu, como quiera que el hombre esencialmente—y no en virtud de un fallo, no porque se quede rezagado con respecto a su propio ser—es un ser en el cual se juntan para formar una unidad los sectores de la vida vegetativa, animal y espiritual, tenemos como resultado que el hombre vive esencial y exclusivamente cara a cara con la realidad, con el mundo total de las esencias; y su campo de relaciones es un conjunto de mundo y de mundo ambiente, necesariamente, en correspondencia con la naturaleza del hombre. Por no ser el hombre espíritu puro, por eso no puede vivir solamente debajo de las estrellas, no solamente *vis-à-vis* de *l'univers*, sino que necesita un techo sobre la cabeza, necesita la palpable cercanía de lo concreto; necesita adaptarse a las circunstancias normales—para decirlo brevemente: la vida realmente humana necesita mundo ambiente (en el sentido en que ésta se distingue del mundo). Pero es también conatural a la esencia somática o espiritual del hombre el que sea el alma espiritual la que determina las funciones de los sectores vegetales y sensitivos, de tal modo que la alimentación del hombre es totalmente distinta de la alimentación del animal...; hasta tal punto es el alma espiritual la fuerza informante que aún en los casos en que el hombre no hace más que vegetar, lo hace en virtud del espíritu (pues la planta no vegeta como tampoco vegeta el animal). Y este aspecto inhumano, el encerrarse el hombre en los estrechos límites del mundo ambiente (es decir, en el mundo parcial determinado por finalidades meramente vitales), también esta degeneración del hombre es en definitiva una degeneración del espíritu—. Propio del hombre es saber que por encima del techo están las estrellas, percibir la totalidad del universo más allá de los círculos en que nos encierra el acomodarnos a lo cotidiano, ver el mundo más allá del mundo ambiente" (J. Pieper, *Was ist Philosophieren?*, 1948).

Como quiera que el hombre, en virtud del espíritu, no se halla encerrado dentro de un mundo ambiente determinado, de entre las cosas de su mundo ambiente puede elegir las que le plazcan. También puede distanciarse de su mundo ambiente, mientras que el animal depende completamente del suyo.

Pascal, dotado de una fina sensibilidad para percibir y descubrir los diferentes planos del ser, describe de la siguiente manera (en el fragmen-

to 793) la diferencia cualitativa que media entre el espíritu y la materia (describiendo al mismo tiempo la que hay entre lo natural y lo sobrenatural): "La infinita distancia que hay entre los cuerpos y los espíritus es un símbolo de la infinita distancia entre los espíritus y el amor (cristiano), que es sobrenatural. Toda la gloria de la grandeza (externa, política, social, económica) carece de esplendor para el que vive en los esfuerzos del espíritu. Al contrario, la grandeza del hombre del espíritu permanece invisible para los reyes, los ricos, los jefes del ejército, para todos los grandes de la tierra. Y la grandeza de la sabiduría (sobrenatural), que no es sino en cuanto que es de Dios, permanece invisible para los carnales y para los hombres de espíritu. Hay aquí tres órdenes específicamente distintos. Los grandes genios (del espíritu) tienen su poderío, su gloria, su grandeza, su victoria, su esplendor, y en ningún modo precisan de la grandeza corporal, con cuyo sector no están en relación alguna. Los ojos corporales no ven a esos hombres del espíritu y tampoco ven su mundo; sólo los ven los espíritus. Los santos tienen su poderío, su gloria, su victoria, su esplendor, y no precisan de la grandeza carnal ni de la espiritual, con cuyo sector no están en relación alguna, porque tal grandeza ni les añade ni les quita nada. Dios y los ángeles les ven, y no les ven los espíritus curiosos: Dios les basta. Arquímedes sin gloria (externa) sería objeto de igual veneración. No ha combatido para los ojos, pero ha entregado sus descubrimientos a todos los espíritus. ¡Con cuánta luminosidad brilla ante los espíritus! Jesucristo, sin bienes (materiales), sin haber producido nada, exceptuando conocimiento (espiritual), está en orden de santidad. No ha descubierto nada. no ha regido (terrenamente); pero ha sido humilde, paciente y santo, santo para Dios, terrible para los demonios, sin pecado alguno. ¡En qué gran pompa y extraordinaria magnificencia ha aparecido ante los ojos del corazón, que contemplan la sabiduría! De nada hubiera servido a Arquímedes presentarse como príncipe en sus libros geométricos, aunque lo era (de nacimiento). De nada le hubiera servido a nuestro Señor Jesucristo si para resplandecer en su reino de la santidad hubiese venido como rey (terreno). Pero, en verdad, ¡ha venido como la gloria de su (propio orden)! Es una cosa sumamente ridícula escandalizarse de la bajeza de Jesucristo, como si esta (terrena) bajeza fuese del mismo orden que la grandeza que vino a manifestar. Contémplese esta grandeza en su vida, en su pasión, en su existencia de oscuridad, en su muerte, en la elección de los suyos, en la infidelidad de éstos, en su oculta resurrección y en todo lo demás, y se verá que no hay motivo para escandalizarse de una bajeza que en realidad no hubo (en su vida). Pero hay personas que sólo saben admirar la grandeza carnal, como si no existiese la espiritual; y otros que sólo saben admirar la grandeza espiritual, como si no existiese una grandeza infinitamente superior en la sabiduría (cristiana). Todos los cuerpos, el firmamento, las estrellas, la tierra y sus reinos valen menos que el más ínfimo de los espíritus; porque éste conoce todas esas cosas, y se conoce a sí mismo además; pero los cuerpos no (conocen) nada. Todos los cuerpos juntos y todos los espíritus juntos y todo lo que ellos producen no puede compararse con el más mínimo movimiento del amor (cristiano). Este pertenece a un orden infinitamente superior. De todos los cuerpos juntos no se podría sacar ni siquiera (un solo) pequeño pensamiento. No se puede hacerlo (porque el pensamiento) pertenece a un orden superior. De todos los cuerpos y es-

píritus juntos no se podría sacar ni siquiera (un solo) movimiento de auténtico amor (cristiano); no se puede (porque el amor) pertenece a otro orden, a un orden sobrenatural. Fragmento 348: "No he de buscar mi dignidad en lo espacial, sino en el orden de mi pensamiento. De nada me servirá poseer naciones. Según la grandeza espacial, el universo me rodea y absorbe como si fuera yo un punto. Pero en el orden del pensamiento soy yo el que lo abarca." A causa de la diferencia cualitativa, entre el espíritu y la materia no hay transición alguna. Tampoco la Física moderna demuestra la existencia de tal transición al pasar del sector de la experiencia a esferas allende del sector de la experiencia, bien que facilita psicológicamente la admisión de la existencia de seres espirituales.

Contenido de la vida del espíritu.

c) Conocer, amar y querer, las tres funciones fundamentales del espíritu, sin las cuales no puede existir, *están orientadas hacia el objeto*, ya sea que el espíritu tiende hacia las cosas que están fuera de él, o bien sea que el espíritu se capte a sí mismo. La actividad del espíritu no es un movimiento en vacío. No conoce y ama por el mero hecho de conocer y amar, sino que conoce o ama algo; el conocimiento, el amor y el querer del espíritu surgen en presencia del objeto y reciben de éste la orientación y la modalidad. Tenemos, pues, que mediante esas tres funciones, el espíritu sale fuera de sí mismo, se apodera de la realidad existente y la introduce en su interioridad, y realiza de este modo su perfección y felicidad. Mediante el conocimiento, penetra en el reino infinito de la verdad, en el amor se une con un tú, y su querer realiza el bien. Véase Ph. Böhner, *Von Adel des Menschegeistes*, 1936.

Guardini describe de la siguiente manera la vida del espíritu (en *Unterscheidung des Christlichen*, 166-168): "Cuando vemos, por ejemplo, cómo un hombre se enfrenta con un problema; cómo lucha con el ovillo enmarañado de los hechos, con el complejo tejido de las relaciones, con la multiplicidad de estratos y cruces: al principio, la multitud de lo real es para él un caos; luego se va formando un orden desde el punto de partida de la cuestión; la cuestión misma socava los fundamentos de lo que parecía seguro, pero mediante la fuerza interna de flotación del auténtico cuestionar el cuestionante se mantiene incommovible por encima de todo lo problemático, y desarrollando la cuestión que lo ha puesto todo en movimiento se crea una nueva base, hasta que, por fin, aparece un punto cargado de sentido en que todo queda esclarecido—entonces sabemos que ahí está el espíritu. Un hombre se halla en medio de la

materia de la vida. Le acosan relaciones, obligaciones, una vivencia, la suerte, cualquier cosa que sea. El hombre actúa enérgicamente y lo compenetra todo con la fuerza de la transformación. Al principio todo parece pesado, gravoso. El hombre lo levanta desde dentro. Le saca de su línea de gravitación. Le hace ligero y fácil. Las raíces de su existencia están en lo profundo, en el dolor; pero esta existencia se eleva a la altura de la claridad e ingravidad. Adquiere fuerzas para moverse libremente. Esta obra de ascensión, esta humana, artística y moral acción que quita el peso a las cosas—, eso es el espíritu. Un hombre ha concebido en su interior una idea o una exigencia. Se ha identificado con ella, se ha entregado totalmente a ella. Y ahora lucha y trabaja. Es como si ardiese en él una llama que atrae su vida y la quema. Los continuos sacrificios le hacen sufrir profundamente; pero sabe que aquel punto incandescente lo es todo. Figúrate un hombre tal que lo era San Francisco, o un hombre completamente distinto, un Kierkegaard. ¡Hay que comprometerlo todo, todo! Valores tales que la salud, la armonía, la felicidad, la cultura, pierden su sentido especial. No obstante, aquí, en este punto donde son sacrificados, se halla la consumación, se halla lo único, lo únicamente necesario. Eso es espíritu. Vive ahí un hombre con determinadas disposiciones, fácilmente conocibles. La suma de sus fuerzas es absolutamente clara. El que le conoce, conoce su carácter, sus posibilidades y puede formarse una idea aproximada de la dirección que ha de seguir su desarrollo. Ese hombre ejecuta su trabajo; se esfuerza por hacerlo todo del mejor modo posible, quiere ser bueno, vive su vida humana. Pero en su interioridad hay una misteriosa disposición, y al través de todo lo que hace y quiere conscientemente, se realiza en él una transformación, partiendo desde su más íntima interioridad. Algo en él se abre para dejar entrada a cosas que antes no tenían cabida en él. En contra de lo que podrían hacernos creer las posibilidades psicológicas previsibles, el ser de ese hombre se ensancha, se enriquece, se esclarece y se va haciendo cada vez más bondadoso. Tiene lugar una lenta transformación; tan lenta que él mismo no se da cuenta de ella, quizá sólo el amigo observa lo que está sucediendo, ocasionalmente, cuando ha quedado sorprendido al comparar. Todo se hace más profundo, más transparente, hasta el tono de la voz. Eso es el espíritu. Un hombre ha llegado a conocer a otro, a conocerle íntimamente. Le ha dado su más profundo y serio ¡sí!; ha puesto en su corazón el nombre esencial del otro—porque sucede con frecuencia que, a veces, conoce uno mejor el nombre de otro que el propio—. El ve todo claro, aun

cuando al otro lado le parezca oscuro. En la clara visión del amor comprende cómo es y ha de ser todo. Lleva derecha la imagen esencial, aun cuando el otro la deje caer. El exige que el otro sea lo que ha de ser—no exige, como lo hace el egoísmo, sino como lo hace el amor—, pero su exigencia es incondicional. Y lleva esto consigo, no en novelas y sueños y exageraciones, sino a través de la vida, *hieme et aestate, prope et procul, usque dum vivam et ultra*. Y este poder triunfa finalmente, y el otro llega a ser lo que ha de ser. Esto es espíritu. Alguien está dentro de la vida cotidiana. La corriente de los sucesos, de la costumbre, se convierte siempre de nuevo, de cuando en cuando, en eso que llamamos situaciones, en aquel conjunto de acontecimientos, hombres, cosas, de motivos e impulsos que fomentan o entran, de pros y contras, de claras exigencias, de inquietud y de incertidumbre. Un sector del devenir, y, no obstante, insinuante y cerrado en sí mismo, lo mismo que un círculo, que mira desde su centro, y el centro está en la conciencia de cada uno. Todo fluye, pero aquí todo permanece inmóvil e incommovible, el punto cargado de sentido, el problema, la exigencia. El hombre conoce todo esto, lo percibe, permanece firme—y puede suceder esto del modo más sencillo, sin especiales reflexiones—; penetra hasta aquel espacio central, a través del remolino de la vida y del torrente del devenir. Interpreta la situación; percibe la voz del deber; obedece, decide, y luego vuelve otra vez hacia afuera y el torrente sigue fluyendo como si no hubiese sucedido nada. En realidad, esta existencia humana, y con ella la existencia del mundo entero, ha adquirido un nuevo sentido, aun cuando ningún otro se da cuenta de ello. Esto es espíritu. Y del mismo modo podrían enumerarse muchas otras cosas: la eficacia del pensamiento, vivamente pensado en lo que respecta la salud y la perdición; la fuerza generadora de la forma auténticamente estructurada del ejemplar; la forma, regla y reglamentación que surgen de la viva fuerza ordenadora. En todas estas cosas se manifiesta el espíritu vivo.”

Libertad del hombre.

III. a) De entre los múltiples fenómenos mediante los cuales se manifiesta el espíritu, vamos a destacar la *libertad*. Esta es un elemento esencial de la espiritualidad; el espíritu es libremente activo y vivo. En la libertad se pone de manifiesto con máxima claridad que el espíritu no depende de la materia. Al tratar del peca-

do original y de la gracia se explicarán las transformaciones que la libertad experimenta en virtud del pecado y de la gracia. No hay estado alguno de la existencia humana en que el hombre no gozase de libertad.

Pero en todas las situaciones de la vida humana, la libertad y cierta falta de libertad van íntimamente entremezcladas. El hombre sólo puede desarrollarse libremente en el espacio vital en que ha sido colocado. Ese espacio no depende de él, sino de sus padres, en primer lugar, y de todos los que han determinado el transcurso de la historia hasta el momento en que él ha entrado en ella. De su procedencia se deriva la pertenencia a una determinada familia, a un pueblo determinado, la sujeción a una determinada situación histórica y a un determinado espacio vital. Estas son cosas que no dependen de su decisión. Véase § 83 y el tratado sobre la predestinación. Esta predecisión se extiende también a la estructuración de la naturaleza humana que le ha sido comunicada.

Su vida se halla determinada no solamente por el mundo ambiente, sino también por el peculiar (individual) modo de su ser, por el modo y la agudeza de su pensamiento, por la fuerza y orientación de su voluntad, por el modo y la profundidad de su sentir, por la estructura de su cuerpo. Tampoco estas cosas dependen de su decisión. Estos hechos tan decisivos para su vida dependen meramente de su nacimiento, son una herencia que se le pone en su cuna y que no puede rechazar.

La falta de libertad es todavía más decisiva. El hombre se halla dentro de la naturaleza. Mediante el cuerpo, es una parte de ella. El cansarse, enfermar, el tener que morir, el hambre y la sed, la enfermedad, el envejecer, la muerte, son prueba y expresión de que está irrevocablemente sometido a las leyes naturales. Estos procesos se verifican necesariamente en él. Se halla dentro de procesos biológicos, físicos y químicos, de los cuales no puede emanciparse. Es libre frente a ellos solamente en cuanto que puede experimentarlos de un modo digno del hombre, elaborándolos con el espíritu, dándoles forma, introduciendo sentido en ellos. De este modo llegan a distinguirse tales procesos de los procesos animales, también determinados por las mismas leyes.

Pero junto a ese fluir natural y dentro de él hay actividad libre. El hombre vive irrevocablemente dentro de ciertos órdenes que él no ha creado, que encuentra de antemano; pero el hombre sabe también que no es un mero trozo de naturaleza, que no es un mero espacio y lugar del fluir de la naturaleza, sabe que es una esencia

autónoma, independiente, substancial, que se pertenece a sí misma. Una de sus experiencias fundamentales consiste en percibir con toda claridad que no es solamente movido, sino que puede ser también principio, que puede elegir entre hacer o no hacer, entre hacer esto o lo otro. Es cierto, no obstante, que no puede obrar arbitrariamente, prescindiendo de motivos, absurdamente.

b) Hay una serie de *motivos* que determinan la actividad humana. Uno de ellos, sobre todo, le impulsa e impele incesantemente: el deseo de felicidad. Es un deseo innato. El hombre aspira necesariamente hacia su perfeccionamiento y su felicidad, lo mismo que la planta anhela la luz. Pero este ineludible “tener que” no es para el hombre imposición y servidumbre, sino un beatificante “poder”. Los griegos acentúan que la violentación, por parte del amor, de este “tirano de hombres y dioses”, no produce en el hombre sentimientos de esclavitud, sino de libertad y bienaventuranza. Los demás motivos se presentan con la misma fuerza coactiva. Se refieren al modo y manera según los cuales el hombre satisface su anhelo de perfección y felicidad. La razón presenta a la voluntad los motivos que aconsejan ésta o la otra manera de obrar. Pero la voluntad puede escoger este motivo y relegar a segundo plano el otro. Puede comunicar eficacia al uno y hacer ineficaz el otro. Es decir, la voluntad puede desentenderse de los motivos. La acción de la voluntad no depende, en definitiva, de los motivos conocidos por la razón humana. La decisión de la voluntad no es el resultado necesario de los motivos que la impulsan. La voluntad no sería libre si estuviese absolutamente sometida a la influencia de los motivos que le presenta la razón (Véase M. Planck, *Von Wesen der Willensfreiheit*, 1936, 2.^a ed., pág. 18). “En cierto sentido, la voluntad se obedece siempre a sí misma, a saber, en cuanto que el hombre, de cualquier modo que sea, quiere siempre lo que quiere querer. Pero en cierto sentido no se obedece siempre a sí misma, a saber, en cuanto que uno no quiere perfecta y eficazmente lo que quisiera querer perfecta y eficazmente” (*De veritate* XXIV, 10 ad 15). “La voluntad es señora de sus acciones en mayor grado que la capacidad de conocer, la cual no puede sustraerse a la imposición de la verdad objetiva. Por eso se dice que el hombre es bueno o malo según las acciones de la voluntad, pues la actividad de la voluntad es actividad del hombre, ya que está en su poder, por decirlo así; no según la actividad de la capacidad de conocimiento, de la cual no es el dueño” (*Sent. II dist. 7, 2, 1 ad 2*). Tenemos, pues, que la

actividad del hombre, en definitiva, no depende de su conocimiento, sino de su voluntad. El hombre es dueño de comportarse como quiere ante los motivos de su actividad. Quiere porque quiere. Estas reflexiones podrían inducir a pensar que la suprema libertad del hombre frente a los motivos presentados por la razón consistirá en obrar sin motivo alguno, es decir, adoptando frente a los motivos de la razón aquel grado de absoluta indiferencia exigido por el estoicismo y por el budismo. Aquí apunta el peligro de confundir la libertad con la arbitrariedad. Digna del hombre es solamente la libertad en que el hombre obra racionalmente y realiza un valor determinado. Otra cosa es el ideal de la *sancta indifferentia*, donde sólo quedan excluidos los motivos egoístas, apareciendo con tanto más esplendor otro punto de vista: la libertad para escoger solamente motivos verdaderamente válidos, en definitiva: el amor de Dios.

La libertad puede realizarse y experimentarse de otra manera. Para comprenderla, hay que tener en cuenta que el hombre se siente falta de libertad cuando no puede desarrollarse conforme a las exigencias de su esencia, cuando no puede desplegar todas sus fuerzas. Esto produce en él un sentimiento de estrechez, de sujeción, de paralización. Al contrario, se siente libre cuando puede manifestarse a sí mismo en su actividad. En lo que concierne la vivencia directa, consiste en esto la suprema libertad. Es un estado en que no se siente coartado, en que puede identificarse con su actividad. Su más íntima interioridad puede manifestarse, expresarse, realizarse. Esta libertad es cosa propia de los bienaventurados en el cielo; en grado supremo la posee sólo Dios. En germen y de un modo imperfecto se realiza en el hombre de la peregrinación aquí abajo. Los condenados en el infierno carecen totalmente de ella. Como quiera que el pecado, como veremos en otro lugar, está en contradicción con las exigencias de la esencia humana, esa forma de libertad no puede realizarse de un modo auténtico en la actividad pecadora. Sus aspectos podrían resumirse en la siguiente frase: obro de tal y tal modo porque tengo que obrar así. Este tener que obrar de un modo determinado, cuando tiene su fundamento en la esencia humana creada por Dios y no en deseos opuestos a la voluntad de Dios, no produce un sentimiento de servidumbre, sino de liberación. El hombre se siente libre y emancipado, puede obrar en conformidad con exigencias interiores. Ahí se pone de manifiesto que real y efectivamente se pertenece a sí mismo.

Entendida en este doble sentido, la libertad es, en primer lugar,

una *disposición*. Para que llegue a realizarse se precisa el esfuerzo y el ejercicio. El hombre tiene que hacerse libre para la libertad, liberándose de la sujeción de los motivos que le impulsan y a todas las cosas externas. La consecución de esta libertad es una tarea difícil. Es una cosa sumamente cómoda dejarse arrastrar por los motivos y por la opinión pública. Por eso se comprende el miedo que el hombre siente ante la libertad. Es el miedo que infunde el tener que decidirse y la subsecuente responsabilidad. Es por eso comprensible que el hombre ame la arbitrariedad, pero no la libertad; que prefiera la prescripción a la auténtica libertad. Contempladas las cosas desde este punto de vista, el ejercitarse en la libertad se convierte en virtud. Sólo el que asume los esfuerzos que implica la libertad conquista su verdadero yo y su auténtica vida.

c) Conviene observar también que la actividad libre no es *un mero juego de la voluntad*. La verdadera y propia finalidad de la voluntad no consiste en escoger por el mero hecho de escoger, sino en escoger lo debido, es decir, el bien, lo que corresponde a la esencia humana creada por Dios, lo que sirve a desarrollarla en el sentido querido por Dios. El hombre posee la capacidad de realizar el bien, lo que ha de ser, por eso le ha sido impuesta también la obligación de hacerlo. La acción por la acción sería un comportamiento opuesto al verdadero sentido de la libertad y de la responsabilidad. No cualquier actividad hace al hombre feliz. La actividad falsa es en sí misma destructiva y destructora. El hombre es responsable de que se haga, de que se realice el bien. Esta responsabilidad la percibe en la conciencia. Véase § 114.

Dios ha creado a la criatura en un estado de imperfección, en un estado en que la realización de lo que ha de ser se obtiene paso a paso (véase el capítulo sobre el pecado original); por consiguiente, la libertad de la criatura en el estado de peregrinación implica la posibilidad de no realizar lo que ha de ser, es decir, la posibilidad de obrar mal. Dios ha dado al hombre la libertad para que realice el bien, sólo para eso. Pero el hombre puede abusar de la libertad y puede cometer pecados, oponiéndose a las intenciones de Dios, de quien ha recibido la libertad. El Seudo-Atanasio increpa del siguiente modo a los apolinaristas: "Decidme, pues: si el no pecar es una cosa necesaria, entonces el pecar estará en correspondencia con la naturaleza; tenéis que conceder, por consiguiente, que el creador de la naturaleza es la causa del pecado. Siendo esto una blasfemia y debiéndose decir que el pecar es un *superadditum* en-

tonces aparece con toda claridad que el no pecar está en correspondencia con la naturaleza" (*De incarnatione contra Apollinarem*, lib. 2, capítulo 9). "El pecado presenta el aspecto de lo fortuito. No es originariamente querido, es lo no querido; pero tuvo que ser posible porque sin libertad tampoco el bien hubiese sido posible. Pero la voluntad de Dios, que quiere siempre el bien, quiere también que el hombre lo quiera" (Staudenmaier, *Die christliche Dogmatik*, III, 1938, 641). La redención en Cristo nos trae esta viva libertad en cuanto que Cristo nos ha traído la liberación con respecto al pecado y una vida de santidad. "Para que gocemos la libertad, Cristo nos ha hecho libres" (*Gal.* 5, 1), es decir, nos ha hecho libres para la verdadera libertad, para la libertad que se manifiesta en la realización del bien, de lo exigido por Dios, que es también lo que exige la naturaleza humana creada por Dios. De este modo, la gracia de Cristo se convierte en origen y protección de la auténtica y viva libertad, mientras que el pecado la combate y destruye. Explicaciones detalladas, en el tratado sobre la gracia. Véase R. Guardini, *Lebendige Freiheit*, en *Unterscheidung des Christlichen*, 1935, 108-39.

d) Aparece aquí con toda claridad que la libertad adquiere el grado supremo de su desarrollo cuando el *yo humano se entrega a Dios*; lo mismo puede decirse de todas las otras actividades del espíritu. El conocimiento, el querer y el amor humanos son una participación en el ser divino. Mediante el espíritu, el hombre es imagen de Dios, se parece a Dios, posee parentesco divino. Por eso es el espíritu el lugar donde el hombre puede captar (bien que no comprender) a Dios. "Mediante la imagen de Dios que lleva consigo es tan poderoso que puede hacerse semejante a Aquel cuya imagen es. Tal elevado puesto ocupa, no en el orden del espacio, sino de la naturaleza, que sólo Aquel es superior a él. Finalmente, habiéndose hecho totalmente semejante a El, es uno en el espíritu con El. A este estado de cosas se refiere el Apóstol con las siguientes palabras: "Pero el que se allega al Señor se hace un espíritu con El" (*I Cor.* 6, 17). Sucede esto en cuanto que el espíritu pasa a participar en aquella naturaleza, verdad y bienaventuranza, pero no en el sentido de que Dios crezca en su naturaleza, verdad y bienaventuranza. Tenemos, pues, que el hombre, si se allega bienaventuradamente a aquella naturaleza vivirá una vida inmutable y verá inmutablemente todo lo que ve" (San Agustín, *De Trinitate*, lib. 14,

capítulo 14). Este poder lo posee solamente la imagen informada sobrenaturalmente por el Espíritu Santo (*Io.* 42; véase el tratado sobre la gracia). Por consiguiente, sólo en el Espíritu Santo adquiere el espíritu humano su perfección y consumación definitiva, que consiste en la participación en la vida trinitaria divina. Si orgulloso y autosuficiente se niega a dejar entrar al Espíritu Santo, peca al mismo tiempo contra las más íntimas exigencias de su propio espíritu. “Al abandonar al ser superior, la unión con el cual es necesaria para que pueda conservar su valentía y pueda gozarse de su luz..., se ha hecho tan impotente y tenebroso que se pierde a sí mismo y descende hasta las cosas, que no son él mismo y son inferiores a él mediante inclinaciones amorosas que él no puede vencer, y a causa de los errores de que ninguna manera puede emanciparse” (San Agustín, *l. c.*).

La Sagrada Escritura llama carne al espíritu humano que no ha sido elevado en el Espíritu Santo (*Rom.* 8, 5-8; *I Cor.* 1, 26; *II Cor.* 11, 18; *Gal.* 5, 17, 19; 6, 9). El espíritu es el órgano mediante el cual el hombre busca a Dios; ese mismo espíritu, emparentado con Dios, es también el lugar donde el hombre encuentra a Dios, que es la verdad personal, la bondad personal y el amor personal. “Subir hasta Dios significa entrar en sí mismo, y no sólo entrar en sí mismo, sino también trascenderse a sí mismo en lo más íntimo del propio ser, de un modo indescriptible. Por consiguiente el que se adentra en su propio interior y se identifica absolutamente consigo mismo y se trasciende a sí mismo, ese se eleva realmente hasta Dios” (Hugo de San Víctor, *De arrha animae*, según la edición de K. Müller, 1913, 41). San Agustín (en *Confesiones*, lib. 7, capítulo 10): “De este modo Tu me llamaste para que entrase en mí mismo, y descendiese hasta la más íntima profundidad de mi alma y Tu me conducías. Y fuí capaz de hacerlo porque Tú eras mi ayuda. Entré, y con los ojos de mi alma, a pesar de su debilidad, vi por encima de los ojos de mi alma y por encima de mi espíritu la luz eterna e inmutable del Señor. No era la mísera luz que ilumina a toda carne. No era como esta luz, solamente más potente, como si luciese con infinitamente mayor claridad y como si llenase el espacio con la fuerza de sus rayos. No, no era esta luz, era una luz diferente, completamente distinta de ésta. Y no estaba sobre mi alma como el aceite flota sobre el agua, ni como el cielo se arquea allá arriba sobre la tierra. No; estaba por encima de mí porque es ella la que me ha creado, y yo estaba por debajo de ella, porque yo

he sido creado por ella. El que conoce la verdad conoce esta luz, y el que conoce esta luz, conoce la eternidad. ¡Oh eterna verdad, verdadero amor, amorosa eternidad!”

Individualidad.

IV. La responsabilidad y libertad del alma espiritual están en íntima relación con su *individuación*. El alma individual no es una derivación y tampoco la manifestación o irradiación de una presunta alma universal de la humanidad o de la comunidad. El alma de cada uno de los hombres es distinta de la de los demás y vive separadamente. El Magisterio eclesiástico ha definido (en el quinto Concilio Lateranense, décimooctavo Concilio ecuménico, 19 de diciembre de 1513, D. 738) la individualidad de cada una de las almas, condenando la doctrina de los que enseñan la existencia de un alma universal común. La Escritura enseña la individuación, individualidad, diferencia, distinción y absoluta separación de cada una de las almas mediante las expresiones “mi alma”, “tu alma”, frecuentemente repetidas. Más aún, la expresión alma se emplea en muchos pasajes para designar el yo humano. Las expresiones “mi alma”, “tu alma” significan, por consiguiente, yo o tú (por ejemplo, *Gen.* 14, 21; 49, 6; *Deut.* 24, 6; 10, 22; *Ier.* 3, 11; 2, 34; 52, 29 y sigs.; *Is.* 3, 9; *Ps.* 3, 3; 11, 1; 35, 7; 88, 4; 120, 6; 142, 5; *Job.* 14, 22, etc.). Si con la palabra alma se designa el yo humano se puede deducir que, según la Revelación, las almas no solamente están separadas, sino que también son distintas las unas de las otras, que la una es distinta de la otra, lo mismo que el semblante corporal de un hombre es distinto del de los otros. Como quiera que el yo humano depende más del alma espiritual que del cuerpo, la diferencia entre las almas será más importante y rica en consecuencias que la que media entre los cuerpos. En la diferencia entre los cuerpos se anuncia la más importante diferencia entre las almas. Debido a la absoluta singularidad, cada una de las almas es única, irrepetible, no un mero caso entre otros muchos. Santo Tomás, Alberto Magno, Ricardo de Middleton. Pedro de Tarantasia y San Buenaventura exponen la doctrina de la profunda desigualdad entre las almas, bien que fundándola con argumentos diversos. Como veremos en el párrafo siguiente, Dios mismo crea cada una de las almas con su individualidad y sus peculiaridades. Pero en cada caso crea un alma apropiada al cuerpo engendrado por los padres. Por eso la desigualdad en-

tre las almas está determinada indirectamente por el cuerpo. Véase Hans Meyer, *Thomas von Aquin*, 1938, 232; R. Klingseis, *Eine metaphysische Frage zur differentiellen Psychologie*, en *Baeumker-Festschrift II*, 147 y sigs. Cada una de las almas realiza de un modo distinto la idea divina relativa al espíritu del hombre. En cada una de las almas se realiza esa idea de un modo singular, distinto de todos los otros.

“Según el concepto general, la naturaleza humana es en todas partes idéntica, pero esta naturaleza única e idéntica se realiza de distinta manera en cada uno de los individuos. Las diferencias dependen de la especial dotación divina. Dotado de un especial don divino, el individuo entra en este mundo para ser ahí un ser especial y singular; en ningún otro individuo de su misma especie se realiza la naturaleza humana del mismo modo que en él. Cada hombre es un nuevo ser humano, por decirlo así. La peculiaridad fundada en el don especial no es un elemento singular que se manifestase en aspectos singulares; la peculiaridad comunicada al hombre por Dios es un algo que compenetra todo el ser del hombre, que determina sus representaciones e ideas, sus conceptos, sus sentimientos, sus inclinaciones, sus tendencias y deseos, un cierto temple general, un cierto matiz general, una cierta orientación fundamental, un cierto modo de gozar y amar, un cierto modo de constancia y tenacidad, comunicándole a través de todas estas cosas un carácter determinado. La individualidad sería, pues, la forma especial que adopta la vida de cada uno de los individuos con todas sus fuerzas, capacidades y actividades, a partir de un principio peculiar que se deriva de Dios, diferenciándose de todas las demás” (Staudenmaier, *l. c.*, 382). En la desigualdad de las almas se anuncia la diversidad de las tareas humanas. En ella se pone de manifiesto, además, la infinita plenitud e inconmensurable riqueza de dones espirituales realizados en las diferentes individualizaciones del espíritu humano. “Y esta plenitud y esta riqueza son tan grandes que no se agotan en la humanidad tal como aparece en la simultaneidad del espacio y en la sucesión del tiempo. Por eso, a pesar de la unidad del género humano y a pesar de las semejanzas entre los individuos, la Historia hace aparecer en su escenario individualidades siempre nuevas. La esencia individual de un hombre es tal que antes de ser no ha sido y que cuando ha sido no vuelve a ser” (Staudenmaier, *l. c.*, 385).

Como es natural, la desigualdad entre las almas es en unos casos mayor; en otros, menor. Por eso mismo la semejanza es también mayor o menor. Los individuos pertenecientes a una familia determinada, a un pueblo determinado, a una raza determinada, se parecen unos a otros, tanto en lo que concierne las peculiaridades psíquicas como en lo que se refiere a la morfología corporal, y experimentarán, por consiguiente, mayor atracción mutua.

Inmortalidad

V. Vamos a destacar, finalmente, otra modalidad ontológica del alma espiritual, a saber: *la inmortalidad*. Según la Revelación, el yo humano entero, tanto el alma como el cuerpo, seguirá viviendo en una vida inmortal. Más aún, la resurrección del cuerpo, que no es sino una participación de la resurrección de Cristo, es una especie de eje fundamental de la fe cristiana (*I Cor.* 15). Es cierto que la inmortalidad del espíritu es la presuposición y fundamento de la sobrevivencia del hombre entero. No obstante, una de las peculiaridades de la fe cristiana consiste en afirmar la sobrevivencia del hombre entero, del alma y del cuerpo. Los saduceos y los filósofos no cristianos admiten la sobrevivencia del espíritu (*Mt.* 22, 23-32; *Act.* 17, 31 y sigs.). Pero la doctrina relativa a la sobrevivencia del cuerpo era para ellos una piedra de escándalo. De ello trataremos en el capítulo sobre los Novísimos. Aquí sólo vamos a hacer algunas indicaciones esenciales sobre la inmortalidad del alma espiritual, considerada como fundamento de la inmortalidad del hombre entero.

a) *El alma es inmortal* (dogma: quinto Concilio Lateranense, D. 738; véase también la oración que se recita al administrar la eucaristía: *Dominus custodiat animam tuam in vitam aeternam*; aquí *anima* significa más bien el hombre entero, no solamente el alma; por eso se sustituye a veces por el pronombre personal; por ejemplo, cuando se administra el viático).

En el AT, ya desde el comienzo se enseña de una manera u otra la sobrevivencia. Aunque el cuerpo se convierta en polvo, el hombre sigue viviendo, junto a los Padres, en el Scheol. Este hecho es considerado como consuelo y terror al mismo tiempo. Sobre el destino y suerte de los muertos no se nos dice al principio nada. Pero el enigma se va esclareciendo; mejor dicho, Dios lo esclarece, según se va acercando el momento de la venida de Cristo. En el libro de la Sabiduría se dice que los impíos quieren hacer desaparecer al Justo condenándole a una muerte ignominiosa. La mera existencia del Justo es para ellos un reproche y una acusación. Va por caminos que a ellos les parecen extraños y absurdos, se mantiene alejados de ellos como si fuesen suciedad. Por eso tiene que morir. "Estos son sus pensamientos, pero se equivocan, porque los ciega su maldad. Y desconocen los misteriosos juicios de Dios y no

esperan la recompensa de la justicia ni estiman el glorioso premio de las almas puras. Porque Dios creó al hombre para la inmortalidad y le hizo a imagen de su naturaleza" (*Sap.* 2, 21-23). Bien que aquí se habla de la inmortalidad del hombre entero, por el capítulo siguiente nos enteramos de que ésta se funda en la inmortalidad del alma: "Las almas de los justos están en las manos de Dios y el tormento no las alcanzará." Esto no es cuestión de experiencia, pero el que cree y confía en Dios está seguro de la inmortalidad y la alcanzará: "A los ojos de los necios parecen haber muerto, y su partida es reputada por desdicha. Su salida de entre nosotros, por aniquilamiento; pero gozan de paz. Pues aunque a los ojos de los hombres fueran atormentados, su esperanza está llena de inmortalidad. Después de un ligero castigo serán colmados de bendiciones, porque Dios les probó y los halló dignos de sí. Como el oro en el crisol los probó y le fueron propicios como sacrificio de holocausto. Al tiempo de su recompensa brillarán y discurrirán como centellas en cañaveral. Juzgarán a las naciones y dominarán sobre los pueblos, y su Señor reinará por los siglos. Los que confían en El conocerán la verdad, y los fieles a su amor permanecerán con El, porque la gracia y la misericordia son la parte de sus elegidos" (*Sap.* 3, 1-9). El perseguido, pues, puede esperar tranquilo las cosas venideras. Hay un futuro en que se cumplirán todas sus esperanzas (*Prov.* 23, 18; 24, 14).

La misma esperanza y confianza pueden tener los fieles del NT. Aun cuando puedan matar a su cuerpo, nadie podrá matar el alma. Por eso, nadie tiene que temer a los que sólo pueden destruir el cuerpo. Sólo a Dios hay que temer. Es cierto que Dios no destruye el alma, pero puede arrojarla a los abismos del infierno (*Mt.* 10, 28). El que cree en Cristo seguirá viviendo aún después de haber muerto, y resucitará el día del Juicio final (*Io.* 6, 40; 11, 25 y sigs.).

La inmortalidad anunciada por Cristo no es una mera sobrevivencia en los hijos, en las obras, en la memoria y agradecimiento, en el corazón de las generaciones futuras, sino una subsistencia de la propia esencia.

b) *La reflexión del creyente* puede derivar la inmortalidad del alma de su espiritualidad y de su parentesco divino. El alma no puede descomponerse como se descompone la materia. A diferencia de lo que sucede con el cuerpo, tampoco puede perecer a causa del desgaste o agotamiento de las fuerzas vitales. El espíritu es de por sí inmortal. En la inmortalidad del alma se manifiesta de un

modo especial la perennidad e indestructibilidad de la imagen y semejanza de Dios en el hombre. Bien que la inmortalidad del espíritu se funde en la esencia misma del espíritu y bien que la duración perenne sea un modo de ser de ese espíritu, existe una gran diferencia entre éste y Dios. El espíritu es una donación divina, y eso es también, por consiguiente, la inmortalidad, que ha sido creada al mismo tiempo que el espíritu. "Si el alma vive, no vive porque es vida, sino porque participa en la vida; lo que participa es totalmente distinto de aquello en que se participa. El alma participa en la vida porque Dios quiere que viva" (San Justino, *Diálogo*, cap. 6; BK V, 11).

Como quiera que la inmortalidad se deriva de la esencia del alma, es bien comprensible que la conciencia se dé cuenta de ello, aunque no sea más que de una manera oscura: Una determinación ontológica tan íntimamente unida con la esencia del espíritu y de consecuencias tan trascendentales no podía pasar totalmente desapercibida. Se manifiesta bajo la forma de presentimiento, de deseo, de esperanza de una vida eterna. Y, viceversa, de la fuerza y vitalidad de esta esperanza se deduce que en ella se manifiesta la naturaleza del espíritu. Esta reflexión adquiere mayor seguridad si se tiene en cuenta que la naturaleza del espíritu se deriva del amor divino. En el deseo natural y en la esperanza del espíritu se manifiesta, pues, la esencia del espíritu creada por Dios. El origen divino de la esperanza de inmortalidad es, una garantía de que tales deseos y presentimientos no son una mera ilusión, un engañarse a sí mismo, un pensamiento descabellado, una especie de fuegos fatuos.

Santo Tomás (en *Summ. contra gent.*, lib. 2, cap. 55): "No es posible que el deseo natural sea una mera ilusión, pues la naturaleza no hace nada en vano. Ahora bien, los seres racionales desean existir eternamente... Esto puede explicarse de la siguiente manera: En muchas criaturas el deseo natural lo produce el conocimiento; por ejemplo, el lobo tiene el deseo natural de matar seres vivos que puedan servirle de alimento; el hombre desea naturalmente la felicidad. Otras cosas tienen un deseo natural no en virtud del conocimiento, sino en virtud de la inclinación de las determinaciones ontológicas connaturales. En muchas cosas esta inclinación se denomina tendencia natural. Lo pesado, por ejemplo, tiende hacia abajo. De estos dos modos poseen las cosas un deseo natural de existencia. Una prueba de ello es el hecho de que las cosas que carecen de la capacidad de conocer se oponen a su destrucción con la fuerza directa de sus determinaciones ontológicas, mientras que las dotadas de la capacidad de conocer se oponen a ello en correspondencia con su grado de conocimiento. Las cosas que carecen de la capacidad de conocer y que en virtud de su determinación ontológica poseen la fuerza de conservar una perenne existencia concretamente individual, poseen también

el deseo natural de una existencia perenne concretamente individual. Y las cosas que en virtud de su determinación ontológica no poseen tal fuerza, sino solamente la fuerza de conservar una existencia perenne según la especie, poseen el deseo natural de esta forma de subsistencia. También en los seres dotados de la capacidad de conocer hay que tener en cuenta esta distinción. En efecto, los seres que conocen el ser solamente como existencia actual, lo desean solamente en cuanto que es existencia actual y no en cuanto que es existencia perenne, pues no son capaces de captar la existencia perenne. Pero desean la existencia perenne de la especie, bien que sin reflexión, porque la facultad procreativa que sirve para ello precede al conocimiento y no depende de él. Pero los seres que conocen y captan el ser eterno ansían con deseo natural este ser. Esto sucede en todas las substancias espirituales. Todas las substancias espirituales ansían, pues, con deseo natural, el ser eterno. Por eso, nunca jamás pueden dejar de existir."

La esperanza del alma tiene por objeto la vida eterna; es decir, conocimiento eterno, eterno querer y amor eterno. Efectivamente, de por sí estas tres actividades tienden a realizarse eternamente. Esto aparece con toda claridad si se tienen en cuenta los objetos que se captan mediante el conocimiento, la voluntad y el amor. El primer objeto es el propio yo. En los actos de conocimiento y amor el yo humano se conoce, ama y posee a sí mismo. No hay momento alguno en que el hombre no fuese el objeto de su actividad. No se olvida nunca de su ser, se compenetra totalmente con su propia fuerza cogitativa, gira en torno de sí mismo con su propio amor (San Agustín, *De Trinitate*, lib. 14, cap. 14). No hay poder alguno que sea capaz de destruir o interrumpir estos procesos de autocaptación y autocomprensión del espíritu. Para conseguirlo sería necesario separar al espíritu de sí mismo. Como quiera que esta vida surge como de una fuente inexhaustible, de la propia interioridad, no puede terminarse nunca, a no ser que se destruya la fuente misma, cosa que no sucederá, como ya se dijo antes.

San Atanasio expresa este estado de cosas de la siguiente manera (en *Contra gentes*, cap. 33): "Que el alma es por naturaleza inmortal es un conocimiento que se deriva de la Iglesia. Pero esto se comprende con más claridad si pensamos en el cuerpo y en su desigualdad con respecto al alma. Porque si el alma es distinta del cuerpo y si el cuerpo es mortal, el alma tiene que ser inmortal puesto que no es semejante al cuerpo. Además, si el alma mueve el cuerpo como ya se ha demostrado, no siendo movida el alma por ninguna otra cosa, se deduce de ello que el alma se mueve a sí misma y que seguirá moviéndose a sí misma después que el cuerpo ha sido enterrado. Porque el alma no muere, más bien es el cuerpo el que muere al separarse ella. Si fuese movida por el cuerpo, se seguiría de ello que tiene que morir al separarse de ella el principio motor. Pero si es el alma la que mueve el cuerpo, tanto más ha de moverse

necesariamente a sí misma. Pero si se mueve a sí misma, tiene que seguir viviendo después de la muerte del cuerpo. Porque el movimiento del alma no es otra cosa que su misma vida; del mismo modo que decimos que el cuerpo vive si es que se mueve, y que ha muerto, cuando ha dejado de moverse. Pero todas estas cosas aparecen con más claridad cuando se observa su actividad en el cuerpo. Porque si cuando el alma ha entrado en el cuerpo y ha sido unida con él no queda encerrada en las pequeñas proporciones del cuerpo y no queda limitada por éste, sino que a menudo cuando el cuerpo descansa y no se mueve y hasta cuando parece dormir como si estuviese muerto, sigue ella vigilando por fuerza propia, se eleva sobre la naturaleza del cuerpo, y como si se hubiese separado de él, bien que siga dentro de él, piensa y contempla cosas sobreterrenas y, a menudo, se reúne con los santos, que viven separados de sus cuerpos terrenos, y con los ángeles, y confiando en la pureza del espíritu se eleva hasta ellos, siendo esto así, ¿no poseerá un conocimiento más claro de la inmortalidad después de la separación del cuerpo, la cual tiene lugar cuando le place a Dios, que es el que la ha unido con él? Porque si mientras vive unida con el cuerpo, vive ya fuera del cuerpo, tanto más seguirá viviendo después de la muerte del cuerpo y no cesará de vivir, por la gracia de Dios que la ha creado mediante su Palabra, nuestro Señor Jesucristo."

Aunque el espíritu mismo sea el objeto inmediato del propio conocimiento y amor, no debe aquél contentarse consigo mismo. Puede y tiene que tender hacia lo verdadero, lo bueno y lo hermoso, hacia valores eternos; en definitiva, hacia la verdad, bondad y hermosura personales: hacia Dios. El espíritu tiene que estar internamente emparentado con el ser eterno. De lo contrario, carecería del órgano necesario para captarlo. Si ha de captar lo eterno y apropiárselo, tiene que poseer rasgos de eternidad. Sólo en caso de que posea algo de la peculiaridad de lo eterno podrá unirse con ello, podrá participar en los valores de la bondad, del amor y de la verdad. San Atanasio (*Contra gentes*, cap. 33): "El espíritu piensa y contempla lo inmortal y eterno porque él mismo es inmortal. Del mismo modo que los sentidos sólo perciben lo mortal, por ser el cuerpo mortal, así también es necesario que sea inmortal y viva eternamente el espíritu, que piensa y contempla lo inmortal. Porque los conceptos y pensamientos de inmortalidad que hay en él no le abandonan nunca, sino que permanecen en él a modo de chispa para asegurar la inmortalidad." Véase Santo Tomás de Aquino, *Summa contra gent.*, lib. 2, cap. 55. M. Grabmann, *Die Grundgedanken des heiligen Augustinus über Seele und Gott*; ed. 2.^a, München, 1929.

El espíritu humano posee, pues, la capacidad de captar a Dios; sólo en Dios, en la Verdad, Amor y Bondad personales puede adquirir su perfección final y definitiva. Hacia Dios tiende siempre el

espíritu humano con todas sus fuerzas. En la vida de peregrinación no puede ver directamente a Dios. Cada uno de los encuentros con Dios es impulso y punto de partida de una nueva búsqueda. El espíritu humano no llegaría nunca a adquirir la perfección final si no le estuviese reservada una vida en que Dios se manifestará sin velos ni velamientos.

c) La inmortalidad es una nueva prueba de la irrevocable *responsabilidad del hombre*. Todo el que una vez ha entrado en la Historia, en virtud de un inescrutable decreto divino, quedará siempre dentro de ella, no podrá salir nunca de ella. Cualquier clase de esfuerzos y reflexiones serían inútiles; nadie volverá a hundirse en la nada. La entrada en la Historia es un paso definitivo, para siempre irrevocable. Ninguno de los que han salido de los abismos volverá a desaparecer en ellos. El que ha comenzado a existir tiene que seguir existiendo; mejor dicho, le ha sido concedida la existencia eterna. Le espera un futuro eterno. Todas las existencias son igualmente eternas, sólo los modos de existir son diferentes. Véase el tratado sobre los Novísimos.