

---

# ¿Existe el alma?

## El ser humano es uno en cuerpo y alma para alabanza de la gloria de la gracia de Dios

Dr. Fernando Joven Álvarez, OSA  
Estudio Teológico Agustiniiano de Valladolid

Recibido: 16 enero 2024 / Aceptado:30 mayo 2024

---

**Resumen:** El artículo intenta mostrar la compatibilidad de la afirmación cristiana de la existencia del alma con los desarrollos científicos actuales; ello conlleva, en la perspectiva del autor, modificar nuestra concepción tradicional del alma. La exposición se realiza en cuatro apartados: la explicación de la vida y el pensamiento realizada en la antigüedad y en la actualidad, la interpretación cristiana del alma, la

consistencia del modelo expuesto con las afirmaciones científicas y con el resto de las creencias cristianas, y finalmente, la comparación del modelo propuesto con otros alternativos.

**Palabras clave:** cuerpo y alma, antropología teológica, filosofía de la mente, fe y ciencia.

## **Does the soul exist? The human being is one in body and soul to the praise of the glory of God's grace**

**Abstract:** The article attempts to show the compatibility of the Christian affirmation of the existence of the soul with current scientific developments; this entails, in the author's view, modifying our traditional

conception of the soul. The exposition is made in four sections: the explanation of life and thought made in antiquity and today, the Christian interpretation of the soul, the consistency of the exposed

model with the scientific affirmations and with the rest of the Christian beliefs, and finally, the comparison of the proposed model with other alternatives.

**Key Words:** body and soul, theological anthropology, philosophy of the mind, faith and science.

## 1. Introducción

La afirmación de que el ser humano está compuesto de cuerpo y alma es constante en el lenguaje cristiano. “Uno en cuerpo y alma” titula el *Catecismo de la Iglesia Católica* la sección en la que trata el tema –los números 362 a 368–, haciendo uso de la misma expresión con la que comienza el número 14 de la *Gaudium et spes*. A nadie se le escapa tampoco que las referencias al alma que aparecen en el *Denzinger* son innumerables.<sup>1</sup>

Decir “cuerpo y alma” es un lugar común del hablar cristiano y, por ende, del lenguaje coloquial. Ahora bien, nos podemos preguntar si tiene algún sentido seguir usando la expresión a estas alturas de los tiempos o, dicho en otros términos, si no estaremos empleando una de esas expresiones que ha perdido cualquier tipo de referencia y se conserva sólo por mera tradición. O sea, una manera de hablar que en el fondo no dice nada y que se mantiene por pura costumbre.

¿Estamos compuestos los seres humanos de cuerpo y alma? ¿Responde a algo dicha afirmación? La exposición que voy a desarrollar se centra en su credibilidad para el cristiano. Doy por sentado que es un enunciado de fe creído por el cristiano que, como es lógico, cree en Dios y en Dios creador. Dado este punto de partida intentaré justificar la afirmación, en el contexto del pensamiento filosófico y científico actual,

---

<sup>1</sup>. Véase *Catecismo de la Iglesia católica*, nueva edición conforme al texto latino oficial (Madrid: Asociación de editores del Catecismo, 2002), abreviado como *Catecismo*. “Gaudium et spes. Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual”, en *Concilio Ecu­ménico Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones*, edición bilingüe patrocinada por la Conferencia Episcopal Española (Madrid: Bac, 1993), abreviada como *Gaudium et spes*. Heinrich Denzinger y Peter Hünermann, *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, versión de la 38ª ed. alemana (1999) (Barcelona: Herder, 2006), abreviado como *Denzinger*.

de modo que podamos decir que la composición del ser humano de cuerpo y alma es un enunciado creíble en el marco de la fe cristiana. ¿Y para quien no cree? Si no cree en Dios, mal puede creer en el alma, en el alma cristiana, claro está.

## 2. Vida y pensamiento

Aquí una piedra, ahí un gato. ¿Se parecen en algo? Sí, son cuerpos físicos, pero es obvio que algo tendrá el gato que no tiene la piedra para poder ser un gato y comportarse como tal. Y si comparamos el gato con un ser humano, algo tendrán de más los seres humanos sobre los gatos para poder ser racionales y libres. La búsqueda de una explicación al porqué de la vida y del pensamiento es constante desde que surge un saber racional separado de las comprensiones realizadas por medio de tradiciones míticas.

La explicación clásica a lo largo de la historia del pensamiento consistirá en postular que hay un “plus”, un “alma”, que el gato tiene y la piedra no, y que ese “alma” es completamente diferente en el caso del ser humano respecto al del gato. La necesidad de explicar la vida en general, y la racionalidad humana –autoconciencia, entendimiento y voluntad— en particular, llevó a postular ese “plus”.

### 2.1. Platón y Aristóteles

Hasta el surgimiento de la biología como ciencia, en el sentido actual de ciencia, el modelo racional explicativo del asunto será, en líneas generales, el que viene establecido desde Platón y Aristóteles.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup>. La ciencia, ciencia de la naturaleza, en su sentido actual surge en la Revolución Científica de los siglos XVI y XVII que culmina con la constitución de la mecánica newtoniana y la publicación de los *Philosophiae naturalis principia mathematica* de Newton en 1687. A partir de ese momento tenemos una parte de la física, la mecánica, elaborada como ciencia tal y como hoy entendemos la ciencia. Hasta entonces había existido saber racional sobre la naturaleza, pero no ciencia. La biología surge más tarde y en un proceso menos “traumático” que el de la física. Su conversión en ciencia es fruto de la síntesis de cuatro procesos independientes. El primero de ellos fue la constitución de la sistemática

Platón se enfrenta a un problema básico: ¿cómo explicamos el conocimiento humano? Los seres humanos elaboramos conocimiento, por ejemplo conocimiento matemático, ¿cómo somos capaces de producirlo? Para dar solución a la cuestión Platón parte del resultado de nuestra actividad cognoscitiva, es decir, de lo que sabemos. Sabemos, por ejemplo, que la suma de los ángulos de un triángulo es 180 grados, lo demostramos y tenemos certeza de ello, no cabe que no sean 180 grados en un plano euclídeo. Qué estatuto tiene ese conocimiento que poseo que, además, resulta que es universal, idéntico, en todo sujeto que analice la cuestión y comprenda la demostración. ¿Es lo conocido algo material, físico? ¿Es creación mía, depende de mis sentidos? Parece obvio que no, estamos ante algo inmaterial y universalmente compartido, de carácter inteligible. ¿Será algo inmaterial, inteligible, con existencia previa e independiente de mi acción cognoscitiva? A lo mejor sí. Ahora bien, resulta que el que ha llegado al conocimiento es un ser humano que, a primera vista, no cabe duda de que es algo material, físico. ¿Puede lo material producir algo inmaterial? No parece lógico, lo físico producirá realidades físicas. ¿Puede

---

en el siglo XVIII a partir de la obra de Linneo que agrupa en una unidad articulada todo lo viviente. En segundo lugar, la teoría celular que, en el siglo XIX, desde Schleiden y Schwann, establecen la unidad básica viva, la célula, el átomo viviente; terminará con los trabajos de Ramón y Cajal sobre las neuronas a finales de siglo. En tercer lugar, en paralelo, la teoría de la evolución de Darwin que tiene su fecha central en 1859 con la publicación de *El origen de las especies*; con ella se consigue dar una explicación de la dinámica de lo viviente a lo largo del tiempo. Finalmente, la obra de Mendel, publicada en 1866, pero redescubierta y por tanto efectiva a partir de 1900, establece las bases de la genética que permite enlazar todo lo anterior. Con ello, en su conjunto, hacia 1900 tenemos un paradigma completo para la biología en contraposición a las explicaciones racionales, no científicas, que se habían formulado a lo largo de la historia. Así como en la física se produjo un salto cualitativo, que no revolución en el sentido que fue la primera, a inicios del siglo XX con la formulación de la mecánica cuántica y la teoría de la relatividad; en biología, a partir del descubrimiento de la estructura del ADN en 1953, se producirá un salto similar con el desarrollo de la biología molecular que llega hasta nuestros días. Una visión detallada de todo ello puede verse en Carlos Solís y Manuel Sellés, *Historia de la ciencia* (Madrid: Espasa, 2005). Aplicamos “revolución”, en el sentido clásico de Kuhn, al paso de saber racional no científico a saber científico que propicia la constitución de un paradigma nuevo, el de la ciencia, acompañado de inconmensurabilidad respecto al paradigma anterior. Asuntos diferentes son los cambios intrateóricos y los cambios interteóricos como incorporaciones, véase José A. Díez y C. Ulises Moulines, *Fundamentos de filosofía de la ciencia*, 2ª ed. (Barcelona: Ariel, 1999), cap. 13.

lo material asumir conscientemente algo inmaterial? Dado que el conocimiento matemático no es una realidad física, parece difícil que algo material asuma algo que no es físico. En conclusión, el ser humano que a primera impresión es sólo una realidad física resulta que no lo es. Efectivamente hay un cuerpo, pero también hay un alma, una realidad inmaterial –espiritual–, vinculada de algún modo a ese cuerpo, y que alcanza y posee el conocimiento, –siempre inmaterial– de la realidad inteligible.<sup>3</sup>

A partir de la asunción de la existencia del alma como realidad inmaterial surgen en cascada una serie de cuestiones. Si es inmaterial será simple, no se podrá corromper, será inmortal, ¿Y a dónde va con la muerte? Y si es inmaterial ¿de dónde sale? Si no puede nacer ¿dónde estaba antes? ¿Y si lo que sabe resulta que ya lo sabía entonces, de siempre, y ahora es todo sólo un recuerdo de la ya conocido? ¿Y por qué se vincula el alma a un cuerpo concreto? ¿Y cómo maneja dicho cuerpo? Infinidad de cuestiones quedan abiertas, a cuál más complicada.

El punto de partida de Aristóteles es diferente. Parte de los seres vivos individuales y se pregunta qué es lo que hace que dichos seres vivos se comporten del modo en que lo hacen y, además, con una serie de características que, en líneas generales, son compartidas por todos los individuos que son miembros de una misma especie. Es obvio que estamos ante una realidad material particular, un individuo físico concreto, pero esa realidad material individual viene acompañada de una forma particular que hace que sea lo que de hecho es, un gato, por ejemplo. ¿Cómo de extrínseca es dicha forma respecto a la materia en cuestión? Si es muy exterior, tarde o temprano desembocaremos en los problemas de Platón. ¿Es mera materia “estructurada” de un modo peculiar? Si es así, ¿qué pasa con el conocimiento humano? ¿Algo más intermedio que sólo se da mientras el ser vivo está vivo? Entonces ¿cómo puede dejar de estar vivo y morirse? ¿Por qué deja de actuar la forma y entra en inactividad?,

---

<sup>3</sup>. Véase la discusión del tema en san Agustín, *La dimensión del alma [De quantitate animae]*, en *Obras completas de san Agustín. Vol. III, Obras filosóficas*, traductor Eusebio Cuevas, (Madrid: Bac, 2009), pp. 433–569. Sobre el alma en san Agustín véase Gerard J. P. O’Daly, “Anima, animus”, en *Augustinus-Lexikon*, Hrsg. Cornelius Mayer, (Basel: Schwabe, 1986–1994), vol. 1, cols. 315–340. Sobre Platón véase Jesús Mosterín, *La Hélade. Historia del pensamiento* (Madrid: Alianza, 2006), pp. 255–273.

o ¿desaparece con la muerte? La inmaterialidad posibilitaría el conocimiento y la necesidad de materialidad para el ejercicio de su acción da cuenta de los procesos vitales pero, es claro, que dicha forma, o alma, deja también preguntas abiertas sin solucionar.<sup>4</sup>

En todo caso, y dejando de lado la cuestión de dónde se sacó Platón la idea de alma y el giro que le da Aristóteles a la cuestión, la propuesta que establecen de una comprensión dual de los seres humanos, constituidos todos de cuerpo y alma, les permite dar solución a una serie de cuestiones que la reflexión racional sobre la realidad no puede obviar: explicar la vida y el conocimiento. A pesar de las dificultades que surgen con el planteamiento, el mero hecho de que la idea haya aguantado más de dos mil años es signo inequívoco de que tan mala no debía de ser.

## 2.2. Neurociencia, psicología y filosofía de la mente

Kant marca un punto de inflexión en el tratamiento de la cuestión: del “yo pienso” no se sigue que exista un alma. La crítica de Kant a la psicología racional de su tiempo rompe con una manera de ver las cosas que había durado siglos.<sup>5</sup> El final del siglo XIX verá el nacimiento de la psicología científica y con ello la introducción de una perspectiva diferente para tratar estos problemas.<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup>. Sobre Aristóteles, véase Alfredo Marcos, “Introducción”, en Aristóteles, *Obra biológica* (Oviedo: KRK ediciones, 2018), pp. 15–121. También Jesús Conill y Adela Cortina, “La Psicología de Aristóteles”, en *Historia de la Psicología. Textos y Comentarios*, dir. Elena Quiñones, Francisco Tortosa, y Helio Carpintero (Madrid: Tecnos, 1993), pp. 65–75 y Jesús Mosterín, *Aristóteles. Historia del Pensamiento* (Madrid: Alianza, 2006), pp. 288–294.

<sup>5</sup>. Véase el capítulo sobre los parallogismos de la razón pura en Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Ribas, (Madrid: Alfaguara, 1978), pp. 328–380 y el comentario de Roberto Torretti, *Manuel Kant. Estudios sobre los fundamentos de la filosofía crítica*, 2ª ed. (Buenos Aires: Charcas, 1980), pp. 524–529. También Adela Cortina y Conill Jesús, “La Psicología Kantiana”, en *Historia de la Psicología. Textos y Comentarios*, dir. Elena Quiñones, Francisco Tortosa, y Helio Carpintero (Madrid: Tecnos, 1993), pp. 163–173.

<sup>6</sup>. En buena lógica tendríamos tres ciencias: Física (para la materia), Biología (para la vida) y Psicología (para el pensamiento). En realidad, en nuestro tema, se habla de neurociencias, ciencias cognitivas, etc., no hay una expresión consolidada. El término “psicología” ha quedado “marcado” por la aplicación práctica de la disciplina, por su uso “técnico”, de hecho, hoy la carrera de Psicología se encuentra incorporada al área de conocimiento de las “Ciencias de la salud”. Por otro lado, la multiplicidad de paradigmas

Podemos señalar que hay un estudio científico de los procesos psicológicos que constituyen el objeto de estudio de parte de la psicología básica y que está estrechamente unido al estudio del cerebro o neurociencia.<sup>7</sup> No hay procesos psicológicos sin cerebro. Estos procesos psicológicos, clasificados en procesos conductuales (de aprendizaje), procesos cognitivos (atención, percepción, memoria, pensamiento, lenguaje), procesos activadores (motivación y emoción); antes tenía su estudio agrupado bajo la denominación de “psicología general” y, hoy en día, dada la especialización, ha dado lugar a una serie de disciplinas psicológicas específicas.<sup>8</sup>

Los procesos psicológicos desembocan en estados mentales, no hay estados mentales sin procesos psicológicos que los produzcan, pero ¿dónde están los estados mentales? Respuesta más simple: “ya lo dice la expresión, en la mente”. Pero ¿qué es la mente? Mediante procesos cognoscitivos adquirimos conocimientos y formamos creencias, por ejemplo, que la Tierra es redonda, ¿dónde se encuentran estas creencias? Desde luego no parece que encontremos una estructura física que corresponda literalmente a dicha creencia, como tampoco la encontramos para nuestro amor u odio a una persona particular; lo mismo podríamos decir de la autoconciencia o de los estados fenomenológicos (sensaciones, etc.). No “vemos” las creencias, ni nuestros sentimientos, ni la autoconciencia en el cerebro; aunque tampoco se den sin él.

La filosofía de la mente es la parte de la filosofía que se ocupa de este concepto teórico “mente” y trata de dar respuesta a los interrogantes

---

simultáneos sobre la comprensión de la psicología básica ha hecho también imposible un uso del término “psicología” en modo similar a como se utiliza “biología”; véase Estany Anna, *Vida, muerte y resurrección de la conciencia. Análisis filosófico de las revoluciones científicas en la psicología contemporánea* (Barcelona: Paidós, 1999).

<sup>7</sup>. Muchas veces se usa el término en plural: “neurociencias”, dada la especialización a que ha dado lugar la investigación. Para un estudio de la historia de la neurociencia véase Carlos Blanco, *Historia de la neurociencia. El conocimiento del cerebro y la mente desde una perspectiva interdisciplinar* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2014).

<sup>8</sup>. Véase la introducción en Enrique G. Fernández Abascal y María Dolores Martín Díaz, *Procesos psicológicos* (Madrid: Pirámide, 2002). En ocasiones se habla de “Ciencias cognitivas” para el caso particular del estudio de la relación entre cerebro y procesos cognitivos, véase el cap. 1 de Paloma Enríquez de Valenzuela, coord., *Neurociencia cognitiva* (Madrid: Sanz y Torres, 2014).

que suscita.<sup>9</sup> Como ocurre en otras “filosofías de...”, la filosofía de la física con el concepto de materia o la de la biología con el concepto de vida, se encuentra en estrecha vinculación con el conocimiento científico y trata de clarificar conceptos básicos imprescindibles para el propio conocimiento científico, así como resolver problemas conceptuales que surgen a partir de la misma ciencia.<sup>10</sup> El tema central será aquí cuál es el significado del término “mente” y, de modo particular, el de si hay una realidad objetiva a la que se esté haciendo referencia al utilizar “mente”. Hay respuestas de todo tipo en un abanico que va desde el materialismo más radical al dualismo más exacerbado, pasando por toda una serie de posiciones funcionalistas y emergentistas intermedias.<sup>11</sup> Como es evidente, la investigación en informática e inteligencia artificial no ha hecho sino acrecentar la problemática.

En todo caso, los extremos tienen cada uno una cuestión clave. A todo materialismo de la identidad entre mente y cerebro se le plantea la cuestión de dónde queda la libertad de acción del sujeto. Respecto al dualismo extremo, que sí garantizaría la existencia de un sujeto absolutamente autónomo en su sentido más kantiano, se le plantea la

---

<sup>9</sup>. A veces se utiliza la denominación “filosofía de la psicología” como equivalente a “filosofía de la mente”. En realidad, la filosofía de la psicología tendría un campo más amplio, estaría en relación a todos los problemas filosóficos que brotan a partir de la psicología, para empezar los propios de su metodología –o metodologías– científicas. Además, la cuestión de la mente es tan específica que bien merece una denominación propia. Quizá pudiera decirse que la filosofía de la mente es parte de la filosofía de la psicología.

<sup>10</sup>. Las numerosas “filosofías de...” constituyen un primer nivel de la filosofía, pegado al conocimiento científico. Hay un segundo nivel de la filosofía constituido a partir de la pretensión de una “comprensión racional de la realidad en cuanto totalidad” tanto en su dimensión teórico-objetiva, como práctico-subjetiva. Dimensión “total” que escapa al alcance de la metodología científica y de la que no hay, por tanto, estricta explicación científica, sólo comprensión racional.

<sup>11</sup>. Sobre filosofía de la mente véase: David Pineda, *La mente humana. Introducción a la filosofía de la psicología* (Madrid: Cátedra, 2012); Carlos J. Moya, *Filosofía de la mente*, 2ª ed. (Valencia: Universitat de València, 2006); José Hierro-Pescador, *Filosofía de la mente y de la Ciencia cognitiva* (Madrid: Akal, 2005); Miguel Ángel Sebastián, *El problema de la consciencia. Una introducción crítica a la discusión filosófica actual* (Madrid: Cátedra, 2022); Pedro Chacón Fuertes, ed., *Filosofía de la psicología*, 2ª ed. (Madrid: Biblioteca Nueva, 2009).

cuestión de cómo se origina la mente, de dónde sale, y de cómo se realiza la interacción con el cuerpo. Los temas se encuentran en acalorada discusión en la actualidad.<sup>12</sup>

### 2.3. Continuidad materia-vida-mente

Adoptamos la visión de que nuestro universo se ha originado a partir de la singularidad del Big bang y se ha expandido hasta llegar a la situación actual en la que nos encontramos. La física -la cosmología- nos proporciona una explicación de dicho proceso. A partir de la materia se origina la vida y la evolución de la misma desemboca en los homínidos y en los seres humanos actuales.<sup>13</sup>

Asumimos que hay una continuidad entre materia, vida y seres humanos con autoconciencia, entendimiento y voluntad. El proceso es explicado por la ciencia bajo el supuesto de un naturalismo metodológico, es decir, de un cierre causal. El que exista éste no supone que las propiedades que emergen en determinado nivel puedan ser explicadas reductivamente recurriendo a niveles inferiores, o al más bajo como pretende el fisicalismo; difícilmente podremos explicar el vuelo de una bandada de pájaros recurriendo a la mecánica cuántica. Ahora bien, el que haya propiedades que emergen en los diferentes niveles de estudio no implica eliminar el cierre causal y postular, por ello, la necesidad

---

<sup>12</sup>. Sobre las dificultades del materialismo para explicar la libertad, véase el capítulo 2 “Cerebro, mente y libertad” de Francisco José Soler Gil, *Mitología materialista de la ciencia* (Madrid: Encuentro, 2013) y también Juan Arana Cañedo-Argüelles, *La conciencia inexplicada. Ensayo sobre los límites de la comprensión naturalista de la mente* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2015). Ambos trabajos realizan espléndidas exposiciones de los problemas sin resolver que dejan las posturas naturalistas y materialistas. En cualquier caso, quizá, en mi opinión, la línea de investigación debería ir no tanto a la búsqueda de un “sujeto” libre, cuanto al hacer ver que las “acciones” del sujeto son libres. Por poner una analogía, aunque asumamos que todos los fenómenos físicos que ocurren en el universo vienen causados por leyes de la naturaleza de muy diferente tipo, no por ello estamos obligados a admitir la existencia de un determinismo causal en el universo al modo como pensaba Laplace.

<sup>13</sup>. Sobre la evolución humana disponemos del gran manual de Camilo José Cela Conde y Francisco José Ayala, *Evolución humana. El camino hacia nuestra especie* (Madrid: Alianza, 2013) que recoge el estado de la cuestión hasta la fecha de su publicación.

ineludible de principios vitales –vitalismos–, o de otro tipo –dualismos– para poder dar cuenta de las propiedades específicas del nivel en cuestión.

Consideramos, por tanto, el naturalismo metodológico, y el cierre causal que conlleva, como punto de partida. Por supuesto esto no supone desembocar en un naturalismo ontológico, opción filosófica que va más allá de lo que la ciencia en sentido estricto puede afirmar.

#### **2.4. Primera conclusión**

1. Dado lo expuesto podemos sacar ya una primera conclusión: no podemos identificar en el ámbito cristiano el alma con la mente, ni podemos considerar el alma como un “principio de acción” sobre lo físico. ¿Por qué?

El problema de la relación entre lo mental y lo físico, es decir, la relación entre mente y cerebro es un asunto científico. Lo tratan las neurociencias y la filosofía de la mente. Identificar alma cristiana con mente supondría la necesidad de tomar partido, por razones confesionales, por una opción científico-filosófica particular, el dualismo radical, y con ello rechazar como falsas otras opciones científicas.

Salvando las distancias, estaríamos en una situación similar a la del “caso Galileo” donde se adoptó una determinada opción científica, el geocentrismo, en virtud de razones ajenas a la propia investigación científica. Supondría, en nuestro caso, necesitar de la acción directa de Dios creando cada una de las almas para que pudieran darse los estados mentales en cada uno de los sujetos humanos. El ser humano piensa y decide porque su estructura física le permite pensar y decidir, no porque tenga que añadirse algo espiritual ad hoc para poder pensar y decidir.

Alguno pudiera indicar que, dado que rechazamos el naturalismo ontológico por razones confesionales: no existe sólo la naturaleza y admitimos la existencia de Dios; lo mismo podría hacerse en el caso del alma. Puesto que admitimos como punto de partida la existencia de una realidad espiritual –Dios–, en el ser humano habría que optar por el dualismo. En mi opinión no estamos en el mismo plano en un caso y en el otro. Una cosa es establecer un marco global explicativo: existe la naturaleza porque Dios la ha creado y, a partir de ahí, lo que ocurre en la naturaleza, incluido lo mental, tienen su dinámica explicativa científica

causalmente cerrada; y otra cosa distinta es afirmar que para explicar los procesos que ocurren dentro de la naturaleza se requiere, a su vez, de continuas intervenciones causales explícitas de Dios. Esto conllevaría que:

1. En un plano sincrónico habría que recurrir a la intervención de una causa exterior a la naturaleza para explicar procesos naturales -los procesos psicológicos y los estados mentales causados- en cada uno de los sujetos.

2. En el plano diacrónico, en el marco de la teoría de la evolución que constituye el modelo científico en el que nos desenvolvemos para hablar del origen del hombre, habría que optar también por una acción directa creadora de Dios en unos sujetos particulares para dar lugar al origen del hombre actual.

Una y otra afirmación chocan completamente con nuestra percepción científica de la realidad que presupone un cierre causal para explicar los fenómenos que ocurren dentro de la naturaleza. Cosa muy distinta es dar razón de la existencia de la naturaleza en cuanto tal, donde no podemos recurrir, desde el punto de vista científico, a una causa interna a la naturaleza para explicar su existencia. Todo lo más recurrir al principio filosófico de que la naturaleza se da porque sí, o proponer que se causa a sí misma, afirmaciones que realiza el naturalismo ontológico y que, evidentemente, son incompatibles con los enunciados cristianos.

Volviendo al punto de partida: no procede hacer intervenir a Dios creando el alma de cada sujeto para que este sujeto pueda pensar y decidir pues, si no la crease, el sujeto sería incapaz de pensar y decidir. Hay que sacar el alma de la respuesta a la cuestión de por qué el sujeto es capaz de pensar y decidir.

2. El cristianismo durante siglos adoptó la identificación entre alma y mente porque esa era la concepción “científica” del momento y casaba perfectamente con su afirmación de fe: el ser humano no es sólo una realidad material, es materia y espíritu.<sup>14</sup> La propuesta “científico-filosófica” del alma con la que se encontró en el pensamiento griego le

---

<sup>14</sup> La explicación clásica de la cuestión del alma en toda la cultura occidental cristiana quedará configurada como resultado de tres hitos esenciales. A saber, el pensamiento griego, el encuentro del cristianismo con dicho pensamiento a partir del siglo II y la elaboración medieval realizada en el siglo XIII por santo Tomás de Aquino.

vino de maravilla para mostrar que su opción era razonable y creíble dado que no había otro modo de explicar los procesos vitales y psicológicos si no se adoptaba un principio inmaterial que los explicase.<sup>15</sup>

Esto ha durado siglos, todavía a comienzos del siglo XX había autores vitalistas que defendían la necesidad de un principio vital, ajeno a la propia estructura material, para poder explicar la vida como algo distintivo. En cuanto a lo mental la cuestión no está resuelta de modo definitivo ni mucho menos, pero el que no esté zanjado el problema no implica que deba existir una toma de partido confesional explícita por la opción dualista como hemos indicado.

Ahora bien, desde el punto de vista cristiano, lo dicho en cuanto al planteamiento científico actual no supone la necesidad de negar la existencia del alma en cuanto realidad espiritual, sino analizar la cuestión en otros términos. Empeñarse en mantener sin modificar lo que le ha servido a la antropología cristiana durante casi veinte siglos para mostrar como razonable y creíble sus afirmaciones es precisamente lo que en el último medio siglo ha convertido a la propuesta cristiana en increíble y no razonable.

3. La convicción cristiana es que el ser humano es una unidad de realidad material y espiritual, cuerpo y alma; pero bien podemos considerar ese cuerpo como cuerpo viviente y pensante por sí mismo, en función de la propia estructura y dinámica de lo físico, y separar la cuestión del alma de la explicación de dichos procesos, sin negar que en la constitución del ser humano haya una realidad espiritual tal y como siempre ha afirmado la fe cristiana. El que “el ser humano no es sólo materia”, es una afirmación que resulta innegociable para el pensamiento cristiano.

4. Concluyendo esta primera parte:

1. Desde el punto de vista cristiano es irrenunciable hablar de cuerpo y alma en cuanto el ser humano es una unidad de materia y espíritu, no es sólo materia.

---

<sup>15</sup>. Ejemplo clásico es el de san Agustín: “Mas, si deseas una definición del alma, y por esta razón preguntas qué es, te complaceré fácilmente; pues a mi parecer es una sustancia dotada de razón destinada a regir el cuerpo [*Nam mihi videtur esse substantia quaedam rationis particeps, regendo corpori accommodata*]” véase san Agustín, *La dimensión del alma [De quantitate animae]*, XIII, 22 (p. 487). Le llevaremos la contraria en esto.

2. El análisis de la credibilidad de dicha afirmación hay que separarlo del campo de la neurociencia, la psicología y la filosofía de la mente. La cuestión del “dualismo de cuerpo y mente” es otro asunto. El alma no debería considerarse como “principio de acción” sobre el cuerpo, en cuanto opción ineludible, para poder admitir la credibilidad de su asunción en el marco de la fe cristiana.
3. A nuestros efectos por cuerpo entenderemos cuerpo viviente capaz de realizar procesos psicológicos cognoscitivos y volitivos que desembocan en estados mentales intencionales y fenomenológicos; es decir, “cuerpo viviente con mente” que dispone de autoconciencia.
4. Para el cristiano, todo “cuerpo viviente con mente” tiene, además, alma. La unidad de dicho cuerpo y su alma constituye el ser humano individual que consta, por tanto, de materia y espíritu.

Vamos a intentar mostrar la credibilidad de esta última afirmación en la siguiente parte del trabajo.

### **3. Interpretación cristiana del alma**

El alma forma parte de la realidad tal y como entiende el cristianismo la realidad.

#### **3.1. Realidad**

Bajo el término “realidad” entendemos “lo que hay”. ¿Y qué es lo que hay? Resulta evidente que hay una realidad natural de la cual los humanos formamos parte, es decir, la naturaleza. Esta es nuestra realidad “estándar”, en ella nos encontramos espacio-temporalmente situados. En la naturaleza hay cuerpos inanimados, seres vivos y, en tercer lugar, seres vivos con capacidades cognitivas y volitivas que les permiten la conciencia de sí y la libre elección de conductas.

Podemos afirmar, a partir de lo anterior, que en la naturaleza ocurren fenómenos físicos, el movimiento, por ejemplo; y también procesos psicológicos, entrar en pánico, pongamos también como ejemplo. En el

primer caso estaríamos en el ámbito de lo físico, con los segundos nos introduciríamos en el de lo mental. Tanto el uno como el otro están inmersos en lo que denominamos realidad natural; los procesos psicológicos no son ajenos a ella y se encuentran interconectados con el resto de la naturaleza. Al margen de si podemos dar una explicación reductora completa de los estados mentales –resultado de procesos psicológicos–, a procesos físicos, lo que sí es claro es que no se producen al margen de una realidad física. Con ello, los estados mentales, pueden ser entendidos como pertenecientes a la realidad natural o estándar aunque no sepamos, en algunos casos, como es esa interconexión de lo mental con lo físico.

En el ámbito de lo mental, entendido éste como lo creado por la mente humana –que sólo actúa bajo el supuesto de una base cerebral previa–, no sólo hay estados subjetivos propios de esa actividad humana que es pensar –entendida ahora como producir estados mentales–; sino que podemos considerar como algo diferenciado a los resultados de dicha actividad, a “lo pensado”. Uno puede pensar sobre las propiedades del triángulo rectángulo y llegar al teorema de Pitágoras, tal teorema es resultado de una actividad mental subjetiva, pero cobra un carácter intersubjetivo –y por tanto “objetivo”– una vez expresado; son los resultados objetivos del pensar, lo pensado, que tienen en sí, gracias al lenguaje, una objetividad. Estamos ante la realidad “conceptual” básicamente constituida por proposiciones o “pensamientos”.<sup>16</sup>

Gracias al lenguaje los resultados de nuestros procesos psicológicos pueden ser objetivados en proposiciones. Los resultados son “conceptualizados”, lo que a su vez posibilita que trabajemos mentalmente también con dichos resultados elaborando nuevas proposiciones. Puedo entrar en pánico, pensar que tengo miedo, expresarlo, reflexionar sobre

---

<sup>16</sup>. Tal como los entiende Frege: “Vamos a preguntarnos ahora por el sentido y la referencia de una oración asertórica completa. Tal oración contiene un pensamiento. (Entiendo por pensamiento no al acto subjetivo de pensar, sino su contenido objetivo, que es capaz de ser propiedad común de muchos)”, cf. Gottlob Frege, “Sobre sentido y referencia”, en *Ensayos de semántica y filosofía de la lógica*, ed., introd., trad. y notas de Luis M. Valdés Villanueva, (Madrid: Tecnos, 1998), p. 91 y nota 5. “El pensamiento es el sentido de una oración, sin querer aseverar con esto que el sentido de toda oración sea un pensamiento”. “Los pensamientos no son cosas del mundo exterior ni representaciones. Debe admitirse un tercer reino”, cf. Gottlob Frege, “El pensamiento”, en *Ensayos de semántica y filosofía de la lógica*, pp. 200 y 212.

ello, compartir mi situación con otros y estudiar científicamente el miedo. El caso es que, a partir del ámbito de lo mental, surge la “realidad conceptual”. Esta realidad conceptual no es realidad física; aunque suponga una realidad física que posibilite su creación, el cerebro humano; lo conceptual queda objetivado gracias al lenguaje en una dimensión nueva que no es subjetiva. Lo mental es individual, subjetivo; lo conceptual es intersubjetivo, es compartido y accesible a otros mediante el lenguaje; lo físico es intersubjetivo por su propia naturaleza física. En realidad el lenguaje hace de puente entre lo mental y lo físico al ser dual y compartir algo con ambos mundos, significantes y significados, y enlazarlos dando lugar a la conceptualización tanto de lo mental como también de lo físico, en cuanto lo físico afecta al sujeto que puede expresar sus propiedades gracias al análisis que de ello realiza la mente humana.<sup>17</sup>

### 3.2. Realidad espiritual

¿Existe sólo la realidad natural que comprende procesos físicos y psicológicos, lo físico y lo mental, incluyendo en esto último las construcciones conceptuales objetivadas gracias al lenguaje? La fe cristiana afirma que no. ¿Por qué? Porque existe Dios y la naturaleza no es más que una creación de Dios. No entramos ahora en la justificación de esta dos creencias, asumimos como punto de partida la existencia de Dios tal y como lo entendemos los cristianos –lo que se suele denominar en filosofía “teísmo clásico”–, y la creación de la naturaleza hecha por Él.<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup>. La división tripartita de la realidad: mundos físico (objetivo), mental (subjetivo) y “mundo 3” que ya aparece en Frege ha sido desarrollada por Popper. Véase Karl R. Popper, “Epistemología sin sujeto cognoscente”, en *Conocimiento objetivo*, 2ª ed., (Madrid: Tecnos, 1982), pp. 106–146 y Karl R. Popper, “Sobre la teoría de la mente objetiva”, en *Conocimiento objetivo*, pp. 147–179. También Karl R. Popper, *Búsqueda sin término. Una autobiografía intelectual*, 2ª ed. (Madrid: Tecnos, 1993), pp. 242–259 y Karl R. Popper y John C. Eccles, *El yo y su cerebro* (Barcelona: Labor, 1982), pp. 41–57. Sobre los problemas de la teoría de Popper véase Jesús Mosterín, “Popper y el mundo de la cultura”, en *Teorema* 14 (1984) pp. 289–298.

<sup>18</sup>. La expresión “teísmo clásico” la utilizo para referirme a la reflexión sobre Dios, elaborada por la filosofía, que asume como punto de partida la sistematización de la conceptualización de Dios, respecto a su existencia y atributos, que realiza santo Tomás de Aquino en las cuestiones 2 a 26 de la primera parte de la *Suma de Teología*. Asunto

Nuestro punto de partida es la aceptación de la existencia de una realidad espiritual: el Dios creador.

Dicho esto, el término “realidad” –lo que hay–, se aplica en primer lugar y de modo propio a Dios. Ahora bien, de Dios no tenemos experiencia en el mismo sentido que la tenemos de todo lo relativo a la realidad natural, diremos por ello que estamos ante una realidad “espiritual”, la realidad natural depende de dicha realidad espiritual en cuanto creada. Es más, la realidad por antonomasia es la realidad espiritual, Dios; no la realidad natural que sólo existe gracias al acto libre creador de Dios.

### **3.3. La creación, punto de partida de la antropología cristiana**

Consideremos una serie de afirmaciones básicas del teísmo cristiano sobre la creación:<sup>19</sup>

1. Lo primero que debemos indicar es que cuando los cristianos hablamos de creación nos estamos refiriendo a un artículo de fe, es decir, a un misterio. Por lo tanto, no es algo que se pueda demostrar, sino que es una afirmación de fe. Es verdad que late en la mayoría de los creyentes el deseo de manifestar que dicha fe es una opción razonable como explicación de por qué existe la realidad, y que se debe intentar justificar a partir de los interrogantes que nos plantea a todos el hecho mismo de la existencia de la naturaleza. Aún así, no hay que olvidar que la afirmación de que Dios ha creado el mundo es una afirmación de fe, que consideraremos creíble y por tanto racional el mantenerla. En este momento no entramos en la discusión de la justificación racional de la creencia en un Dios que, además, es creador; la aceptaremos como base.

2. Dios es la realidad espiritual que se da por siempre. Dios del teísmo, consciente y con carácter personal. Siempre ha sido y será, porque sí, permanece en el ser. En la tradición agustiniana se habla de la “inmutabilidad” como el atributo fundamental de Dios; no en el sentido de imperturbabilidad, sino de permanencia en el ser. Él es eterno, no existe el tiempo –medida del cambio– en Él. Dios es infinito, no hay otra realidad

---

diferente será que, en el marco del teísmo clásico, un autor siga o no a santo Tomás en cuanto a sus afirmaciones concretas sobre la omnipotencia, simplicidad, eternidad, etc.

<sup>19</sup>. ¿Dónde lo dice?, en el *Catecismo*, números 279-324.

fuera de Él que lo limite. Eternidad e infinitud las podemos conjugar afirmando que Dios es infinito en acto.

3. Dios crea, la naturaleza ha sido creada por Dios, Dios da el ser. Y la realidad natural creada permanece el ser en cuanto Dios la mantiene permanentemente en el ser. De lo contrario dejaría de ser. La realidad natural depende de la realidad espiritual que es Dios.

4. La naturaleza ha sido creada por Dios de la nada, afirmación filosófica, no bíblica. Qué quiere decir esta afirmación: que la naturaleza no es Dios, no está hecha de Dios, sencillamente eso. Dios es trascendente a la naturaleza en cuanto le da el ser, sin que ésta forme parte de la naturaleza de Dios. Dado lo anterior, la naturaleza viene marcada por la mutabilidad –el cambio–, la limitación -finitud-; por la temporalidad y no por la eternidad. El tiempo pertenece a la creación, es algo distintivo de la creación en contraposición al no-tiempo –eternidad– de Dios.

5. Ahora bien, nada puede haber fuera de la realidad de Dios, en cuando Dios es la realidad espiritual que lo abarca todo, es decir, es infinito. Por ello decimos que Dios es inmanente a la naturaleza. La inmanencia se da en cuanto está haciendo permanecer en el ser a la naturaleza que de otro modo se aniquilaría. Esta sería la noción básica de inmanencia. La inmanencia no quiere decir que la naturaleza participe de Dios, en cuanto que sea de algún modo u otro Dios, sino que se “encuentra” en Él, dado que no puede haber nada fuera de Él por su infinitud, y que Dios la mantiene en el ser.

6. Resumamos: Dios crea y da el ser, de la nada. Dios mantiene en el ser y la creación no es ajena a Dios, creación continuada. Hablamos así de trascendencia e inmanencia de Dios respecto a la creación. Por usar una imagen, la realidad creada, considerada desde Dios, no sería sino un punto inextenso en Dios mismo que, por su naturaleza, es infinito en acto –eterno e infinito–. En contraposición, el tiempo y el espacio son distintivos de lo natural creado considerado desde dentro de sí mismo. Ser un punto es “ser algo”, no nada. Inextenso y atemporal desde una perspectiva exterior al mismo, espacio-temporal en la perspectiva de alguien situado en el interior de él.<sup>20</sup>

---

<sup>20</sup>. Véase san Agustín, *La Ciudad de Dios*, 5ª ed., trad. Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero, (Madrid: Bac, 2000), XII, 12. Comentario en Fernando J. Joven Álvarez, “Política y sociedad en la Ciudad de Dios”, en *Dos amores fundaron dos ciudades*

7. ¿Por qué crea Dios? La respuesta cristiana es muy simple, se articula de dos formas, cada una con sus problemas. En primer lugar, porque quiso, *quia voluit*. Libertad absoluta de Dios, no hay ninguna necesidad de la creación. Estamos en la perspectiva de la trascendencia absoluta de Dios. Segunda fórmula, porque es bueno, *quia bonus*. Cuando hablamos de bondad de algo estamos introduciendo, en todo momento, una valoración de ese algo por el sujeto que es afectado. Es bueno, claro, nosotros existimos y consideramos el existir un bien. Estamos en la perspectiva de la lo creado respecto a la trascendencia e inmanencia de Dios, Dios nos da el ser y permanecemos en él por su bondad.

Cada una de las dos afirmaciones, porque quiso, porque es bueno, tiene sus problemas. Desde luego más la segunda que la primera. La segunda porque podría llevar a pensar que Dios desde su bondad, por necesidad de su bondad, no puede por menos que crear. Es una tentación filo-panteísta que siempre ha existido en algunos autores. La primera afirmación, porque quiso, puede dar lugar a pensar en una arbitrariedad absoluta de Dios a partir de su omnipotencia, un Dios de ocurrencias.

8. Dicho esto se nos presenta la última cuestión. ¿Para qué crea Dios?Cuál es la causa final. ¿Qué falta le hace a Dios la creación? Ninguna. Dios crea “para alabanza de la gloria de su gracia”. Esta frase que recoge el *Catecismo* (n. 294) está en la carta a los Efesios (Ef 1, 5-6). Podría simplificarse en algunas ocasiones como: “para alabanza de su gloria”. Pero, ¿la necesita Dios? Estamos ante el puro misterio de Dios. En cualquier caso está última afirmación, el darle vueltas a ella, que en sí es misterio, “Dios crea para alabanza de su gloria”, es la clave para la autocomprensión humana en el designio creador de Dios.

Dios crea porque quiere y para alabanza de su gloria, su acción es manifestación de su bondad. El punto de partida es la libertad absoluta de Dios. Es evidente que no podemos entrar en la mente de Dios, pero podemos preguntarnos racionalmente ¿qué sentido tiene decir que algo alaba a alguien, si ese algo no es consciente de que alaba ni puede elegir entre alabar o no alabar? Parece adecuado pensar que una alabanza sólo tiene sentido si alguien es consciente de que alaba a alguien siendo libre

de elegir entre alabar o no, y alaba porque reconoce la grandeza de aquel a quien alaba.

Imaginemos un florero. Yo si veo un florero reconozco el arte de quien ha hecho el florero, y puedo alabar a su autor, pero al florero como tal, a unos girasoles –pongamos por caso–, les da de lado estar del derecho o del revés, no son conscientes de su condición, ni alaban, ni dejan de alabar. Yo sí soy capaz de alabar, el florero no. Qué quiere decir esto. Que nosotros podemos suponer que tiene sentido crear si lo creado es capaz, desde su libertad, de entrar en diálogo con Dios y alabar a Dios.

9. El concilio Vaticano II en su constitución *Gaudium et spes* lo dejó bien claro. En su capítulo primero titulado “La dignidad de la persona humana”, números 14 a 17, hace toda una antropología. El ser humano es cualitativamente diferente a todo lo demás por su autoconciencia, racionalidad, conciencia moral, responsabilidad y libertad. El ser humano es persona, es decir sujeto, imagen de Dios, capaz de entrar en relación con el mismo Dios. Por ello: “No se equivoca el hombre cuando se reconoce superior a las cosas corporales y no se considera sólo una partícula de la naturaleza o un elemento anónimo de la ciudad humana. Pues en su interioridad, el hombre es superior al universo entero”.<sup>21</sup>

Esta singularidad humana la resume el Concilio en una bella frase: “[el hombre] única creatura terrestre a la que Dios ha amado por sí mismo”.<sup>22</sup> Es decir, un niño humano vales más que todos los lince del mundo. Podrán desaparecer todos los lince del mundo y no pasa nada, miles de especies de dinosaurios se extinguieron hace 70 millones de años y nadie las echa hoy en falta, pero si desaparece sólo un niño, desaparece alguien querido por sí mismo por Dios, querido para ser alabanza de su gloria.

Todo el tema de la creación, en cristiano, está en función de la antropología.<sup>23</sup> La palabra clave es “libertad”. Libertad de Dios creador y libertad del ser humano para ser capaz de elegir alabar la gloria de Dios. El ser humano no es un añadido más al resto de la creación. Lo primero

---

<sup>21</sup>. *Gaudium et spes*, n. 14.

<sup>22</sup>. *Gaudium et spes*, n. 24.

<sup>23</sup>. Incluso en la organización académica el tratado sobre la creación se estudia dentro de la antropología teológica. Aquí lo primero es el ser humano, que está en un medio que es la naturaleza.

querido por Dios es la relación con criaturas libres; en virtud de ello se necesitará un ámbito donde realizarla, lo constituye la naturaleza. Somos criaturas creadas por Dios para entrar en diálogo con Él, realidad espiritual. Pero somos realidades físicas y eso implica que tiene que haber toda una naturaleza detrás.

La consecuencia de lo expuesto es clara: el tema del ser humano no hay que subsumirlo en el de la creación en general, sino al revés, el tema de la creación en general es consecuencia de la creación de criaturas libres. Esta visión es capital desde el punto de vista cristiano y distingue una antropología específica y diferenciada; de modo particular, frente a opciones “naturalizadoras” que tienden a “disolver” lo humano en el cosmos.

#### 10. Veamos un largo texto de san Agustín:<sup>24</sup>

“La dificultad que se presentaba en la palabra confesión recae ahora en la alabanza, ya que, si no pueden confesar los árboles, la tierra y cualquier ser insensible, porque les falta la voz, tampoco alabarán, porque carecen de voz para alabar. Pero los tres jóvenes que caminaban entre las llamas inofensivas y que contaron con tiempo, no sólo para quemarse, sino también para alabar a Dios, ¿no enumeran todos los seres de la creación, y todos dicen, a partir de los celestes hasta los terrestres: bendecid y cantad himnos y ensalzadle por los siglos? Ved cómo cantan himnos de alabanza. Con todo, nadie piense que el peñasco insensible o el mundo animal posee mente racional para conocer a Dios. Quienes creyeron esto se apartaron inmediatamente de la verdad.

Dios creó y ordenó todas las cosas; a unas les dio sentido, entendimiento e inmortalidad, como a los ángeles; a otras, sentido, entendimiento y mortalidad, como a los hombres; a otras les dio sentido corporal, mas no entendimiento ni inmortalidad, como a las bestias; a otras no les dio sentido, ni entendimiento, ni inmortalidad como a las hierbas, a los árboles y a las piedras; sin embargo, ellas mismas en su género no pueden flaquear, puesto que ordenó a la criatura en ciertos grados, desde el cielo hasta la tierra, desde las cosas visibles hasta las invisibles, desde las mortales hasta las inmortales.

---

<sup>24</sup>. Es el del comentario al Salmo 144, 13, la referencia bíblica es *Daniel 3*. El texto es todo seguido, he introducido puntos y aparte para facilitar la lectura, se encuentra en San Agustín, *Enarraciones sobre los Salmos (vol. 4<sup>o</sup>)*, en *Obras de San Agustín, vol. XXII*, trad. Balbino Martín Pérez, OSA, (Madrid: Bac, 1967), pp. 758–760.

Este concatenamiento de la criatura, esta ordenadísima hermosura, subiendo de lo ínfimo a lo sumo y bajando de lo sumo a lo ínfimo, jamás interrumpida, sino acomodada a los seres dispares, toda ella alaba a Dios.

¿Por qué toda ella alaba a Dios? Porque, cuando la contemplas tú y la ves hermosa, por ella alabas a tu Dios.

La muda tierra tiene voz, tiene faz. Tú atiendes y ves su faz, su superficie; ves su fecundidad, ves su vigor, ves cómo germina en ella la semilla; cómo muchas veces hace brotar lo que no se sembró en ella. Ves esto, y con tu reflexión la interrogas, ya que esta inquisición es una interrogación. Pues bien; cuando, admirado, hayas investigado y escudriñado, y hayas encontrado el vigor inmenso, la gran hermosura, el excelso poder, como de sí misma y por sí misma no puede tener esta virtud, al instante se te ocurre que únicamente puede estar dotada de ella por haberla recibido del mismo Creador.

Y lo que en ella encontraste es la voz de su confesión para que alabes tú al Creador. ¿Por ventura, considerando toda la belleza de este mundo, no te responde a una su hermosura: ‘No me hice yo, sino Dios?’”.

El florero no alaba, tú alabas cuando ves el florero. A propósito del texto voy a hacer dos incisos. Primero, san Agustín realiza una lista de los tipos de criaturas que hay. Hay realidades creadas espirituales y realidades creadas que son físicas. Lo espiritual no puede morir, lo físico sí. Lo físico puede pensar o no, y lo que no puede pensar, puede sentir o no sentir.

Siendo Dios espiritual, no se puede excluir racionalmente que exista otro tipo de creación sólo espiritual, que escapa a nuestro ámbito de realidad percibida, la realidad física espacio-temporal. Incluso me atrevería a decir que muy pobre es el Dios en quien creemos si sólo ha sido capaz de crear realidades físicas. La lógica de lo dicho lleva a la posibilidad de creación de los ángeles y de otros tipos de realidad espiritual. Cuando el *Catecismo* habla de los ángeles, como siempre lo ha hecho la tradición cristiana, el tema clave es el de su libertad para elegir alabar o no a Dios, una posibilidad que tienen y ahí está el tema de los ángeles caídos. Otra vez la clave es la libertad. Libertad creadora de Dios, libertad de la criatura, espiritual o física, para alabar o no la gloria de Dios.<sup>25</sup>

---

<sup>25</sup>. El *Catecismo* introduce el tema de los ángeles dentro del apartado sobre la creación, números 328-336.

Un segundo inciso: en relación al conocimiento de la naturaleza. Cuanto más sepas de la naturaleza, más razones para alabar a Dios. En otros términos, no hay ningún enfrentamiento entre ciencia de la naturaleza y fe, es más, me atrevería a decir, el cristianismo es el aliado más fuerte que tiene la ciencia en su sentido puro y duro de búsqueda del conocimiento.<sup>26</sup>

11. Volvamos al hilo central. Dios crea para alabanza de su gloria. Hoy está de moda en filosofía de la religión hablar del ocultamiento de Dios como prueba de la no existencia de Dios. Si Dios existiera se manifestaría. ¿Por qué se esconde Dios? La cuestión, a tenor de lo visto, es ¿y qué mérito tendría entonces en una situación de teofanía alabar a Dios? Dios no quiere marionetas, una marioneta hace lo que uno quiere, parecido al florero. Dios sólo quiere respuestas libres. El ocultamiento es condición para la libertad.<sup>27</sup>

12. Dios, infinito y eterno, crea porque quiere. Todo lo creado viene marcado por la finitud y la temporalidad. Lo creado puede ser espiritual o físico y está invitado, si quiere, desde su libertad, a ser alabanza de la gloria de Dios. De modo particular, respecto a la realidad física creada, podemos preguntarnos por cuál es la relación que mantiene respecto a la realidad espiritual también creada por Dios. Una manera de ver las cosas sería afirmar que nos encontramos con dos planos superpuestos: tendríamos el plano de la realidad espiritual y por debajo de ella se encontraría la realidad natural. Dos pisos, dos niveles, el nivel de lo natural y el de lo espiritual.<sup>28</sup>

---

<sup>26</sup>. Asunto diferente son las aplicaciones tecnológicas del conocimiento siempre susceptibles de valoración ética. ¿Y cuando la búsqueda del conocimiento viene motivada por la aplicación tecnológica querida? Hay aquí toda una serie de cuestiones a debatir. El tema de la “tecnociencia” ha sido tratado entre nosotros sobre todo por los trabajos de Javier Echeverría, véase su obra, *La revolución tecnocientífica* (Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2003).

<sup>27</sup>. El tema del ocultamiento divino introducido especialmente por Schellenberg en la filosofía de la religión contemporánea, véase J. L. Schellenberg, *Divine hiddenness and human reason* (Ithaca: Cornell University Press, 1993) y J. L. Schellenberg, *The Hiddenness Argument: philosophy's new challenge to belief in God* (Oxford: Oxford University Press, 2015).

<sup>28</sup>. La relación entre razón y fe en el tomismo da la impresión de ser una sucesión de estadios que se superponen. Hasta aquí llega la razón, a partir de ahora la fe.

Un segundo modo de verlo es considerar el problema no desde una perspectiva de yuxtaposición sino de densidad de la realidad. Tenemos la realidad creada, que es una, y que, en un determinado nivel de análisis, el que nos permite nuestra condición empírica, es la realidad estándar, natural. Pero la realidad es mucho más densa, hay una realidad no estándar, la espiritual, que lo llena todo. Una no se identifica con la otra y tampoco resulta accesible desde la realidad material la realidad espiritual, pero no se encuentra una al margen, o en el límite, de la otra. Ambas son realidad creada, por consiguiente, afectadas por la temporalidad; y constituyen, desde su condición de creación, una unidad. Podemos pues suponer que la realidad natural se encuentra inmersa en la realidad espiritual que lo llena todo; siendo, la realidad natural, realidad con un particular nivel de densidad, el que le viene dado por su condición de realidad física.<sup>29</sup>

### 3.4. El alma como realidad espiritual

Dios nos ha creado para alabanza de su gloria lo cual presupone la capacidad de entrar libremente en relación con Él; por ello nos ha creado a su imagen y semejanza. La cuestión es ¿cómo entramos en relación con Él que es realidad espiritual, no corpórea ni material?

Volviendo al tema que nos ocupa, cuando hablamos de “alma” estamos hablando de una realidad espiritual, no natural, que no es principio de acción sobre la realidad natural. Si lo fuera, como antes indicábamos, conllevaría entrar en una opción particular científico-filosófica –el dualismo– y considerar una opción creyente como imprescindible para explicar procesos naturales, o lo que es lo mismo, obligaría a asumirla como explicación científica vinculante. Esto no es admisible, pero no implica que debemos renunciar a la existencia de un alma individual.

---

<sup>29</sup>. La relación entre razón y fe en el pensamiento agustiniano supone una imbricación de ambas. Uno razona en cuanto creyente que es y como creyente usa la razón. Quizá pudiéramos poner la imagen de densidad del pensamiento para referirnos a este tipo de concepción. “Pero todo el que cree, piensa; piensa creyendo y cree pensando [*sed cogitat omnis qui credit, et credendo cogitat, et cogitando credit*]” San Agustín, *De la Predestinación de los Santos*, en *Obras de San Agustín*, vol. VI, versión de Emiliano López, OSA, (Madrid: Bac, 1949), 2, 5.

1. Dios crea de la nada el alma de cada persona. ¿Qué significa? Cada uno desde su concepción es un ser único querido y amado por Dios, por tanto el querer de Dios se encuentra vinculado a cada realidad corporal individual con posibilidad de tener conciencia de sí, pensar y decidir libremente.<sup>30</sup> Expresado en otros términos, para todo individuo corpóreo con autoconciencia y capacidad de pensar y decidir (propiedad *C*), se produce el querer de Dios (relación *R* de Dios -*d*- hacia el sujeto):

$$\forall x (Cx \rightarrow Rdx)$$

El querer de Dios se objetiva como alma individual, realidad espiritual vinculada a esa realidad física concreta. El alma espiritual es creada por Dios como resultado del amor de Dios a una realidad corpórea -realidad natural- previamente dada. En otros términos, siendo *A* la propiedad de tener alma:

$$\forall x (Rdx \rightarrow Ax)$$

De este modo podemos afirmar que cada individuo corpóreo con posibilidad de conciencia de sí y de capacidad de pensar y decidir libremente tiene su alma creada por Dios desde su concepción:

$$\forall x (Cx \rightarrow Ax)$$

Dado que el alma es una realidad espiritual, esta no podrá desaparecer salvo por aniquilación de Dios, es decir, el alma una vez creada es inmortal. Inmortalidad no significa atemporalidad ni infinitud. Toda la realidad espiritual creada, en cuanto creada, está marcada por la temporalidad y la limitación.

2. En la concepción cristiana del ser humano, este está compuesto de cuerpo y alma. Es la unidad de una realidad corpórea con conciencia de

---

<sup>30</sup>. El que en el curso del desarrollo no lleguen a plenitud dichas capacidades, o se puedan malograr por cualquier causa, no quita la condición humana desde la concepción. Aunque en el texto en diferentes lugares me exprese “con posibilidad de...” en ningún caso quiere indicar que si esa posibilidad se malogra, se pierda la condición humana. El ser humano comienza a serlo, en la visión cristiana, desde la concepción del mismo. Resulta chocante que Swinburne, dualista acérrimo donde los haya, insista en la aparición del alma a partir de unos meses, véase Richard Swinburne, *Are we bodies or souls?* (Oxford: Oxford University Press, 2019), pp. 144–145. ¿Y si las capacidades humanas las posee una estructura física artificialmente creada, o de fuera de la Tierra, o...? Si sus capacidades posibilitan en libertad ser alabanza de la gloria de Dios entonces puede entrar en relación libre con Dios, podríamos considerar que tendría alma.

sí, capacidad de pensamiento y elección, lo que en su conjunto podemos denominar como “cuerpo con naturaleza humana”, producido en el ámbito de la naturaleza física; y una realidad espiritual creada directamente por Dios fruto del querer de Dios para entrar en relación directa y libre con Él. En otros términos, expresando por *H* la propiedad de “ser humano según la concepción cristiana”:

$$\forall x (Hx \leftrightarrow (Cx \wedge Ax))$$

Un “ser humano” en cristiano significa una realidad física -naturaleza humana- vinculada a una realidad espiritual. El naturalista pensará que es superfluo el añadido del alma ya que no hay más realidad que la natural, el cuerpo. El cristiano entiende que hay una dimensión espiritual constitutiva también de lo humano, el alma espiritual creada por Dios y que forma parte de cada ser humano.

Con ello, utilizando la expresión clásica, el ser humano –cuerpo y alma–, entendido en cristiano es creado a imagen y semejanza de Dios. Hay una dimensión de lo humano que es realidad creada espiritual, se asemeja a Dios. Otra dimensión humana, su realidad creada corpórea, es imagen de Dios en cuanto tiene autoconciencia y capacidad de pensamiento y elección, o sea, libertad. El ser imagen y semejanza de Dios posibilita la relación con Dios y ser alabanza de su gloria desde la propia libertad tal y como es el deseo de Dios para su creación.<sup>31</sup>

3. ¿Y qué relevancia tiene el alma para mí? El alma tiene su origen en una acción de Dios respecto a una realidad corpórea, pero una vez creada depende ya no sólo de Dios, sino también del segundo elemento de la relación, o sea, del sujeto corpóreo. Es su alma.

El alma es realidad espiritual en la que se encuentra inmerso –digámoslo así– mi ser físico. No es un principio yuxtapuesto a mi ser físico, ni es principio de acción sobre mi ser físico. “Abarca” mi ser físico. Se da unión de cuerpo y alma pues mi alma es la objetivación del amor de Dios hacia mi ser físico en cuanto que Dios desea mi relación con Él en alabanza de su gloria. La acción creadora del alma por Dios está en función de que hay un ser físico previo al que se vincula, de ahí deriva la unión.

---

<sup>31</sup>. Es obvio, a partir de lo anterior, que todo ser humano tiene alma, es decir, es querido objetivamente por Dios con un valor único, igual que yo. Por ello, todo ser humano es sagrado, es mi prójimo, hijo de Dios como yo y, por tanto, mi hermano.

El alma es creada por Dios, pero es “llenada” por mí, es “mi” alma no sólo por el querer individualizado de Dios para conmigo, para el que soy alguien único, cada uno lo es, sino porque en ella queda contenida, conceptualizada, mi conciencia de mí, mi pensamientos y mis elecciones.

Los procesos psicológicos son procesos realizados gracias a mi ser corpóreo. Existe una autoconciencia, se realizan procesos cognitivos y volitivos, en la memoria se mantienen los recuerdos, etc. Los estados mentales resultantes se encuentran en la mente –sea lo que esta fuere– y siempre vinculados a la temporalidad en su producción y mantenimiento. Uno es consciente de sí, pongamos por caso, en determinados momentos, no siempre, cuando está dormido no tiene conciencia de sí. Ahora bien, podríamos considerar que se produce una “conceptualización” de estados mentales que se integra en el alma. Mejor que “conceptualización” valdría decir “proposicionalización”.

Pongamos un caso: tomo decisiones sobre determinado asunto X, son procesos psicológicos que desembocan en estados intencionales desarrollados por mi ser físico en el marco de la libertad humana. ¿Hay un contenido “conceptual” de los mismos? Sí, podría indicarse que la proposición “yo he decidido Y sobre el asunto X” sería el contenido proposicional. Lo mismo vale para otros pensamientos y acciones, incluso respecto a los estados de conciencia de sí cabría conceptualizarlos, de modo algo cartesiano, en la proposición “yo existo” o, menos cartesiano, “yo existo con estas características propias de mi persona”. Lo conceptualizado no se encuentra condicionado por las circunstancias propias de la producción psicológica espacio-temporal. Son resultado de lo pensado y decidido.<sup>32</sup>

Lo conceptualizado en el alma, las proposiciones expresadas resultado de procesos psicológicos de mi realidad natural, constituye mi hablar para con Dios. Así se posibilita el “diálogo” con Dios. Dios quiere que me relacione con Él, que “hable” con Él. Gracias al alma puedo hacerlo. Lo que pienso y quiero no queda sólo como lo que piensa y quiere una realidad natural, un cuerpo con capacidad pensante y volitiva. Lo que pienso y quiero, desde que lo pienso y quiero, queda “objetivado”

---

<sup>32</sup>. Podría servirnos de analogía las relaciones que se establecen entre preferencias enunciativas, enunciados y proposiciones a la hora de analizar el uso del lenguaje.

conceptualmente en el alma y, por lo tanto, permanece para esa relación intersubjetiva que se produce entre Dios y yo por iniciativa de Dios.

Amo al prójimo -o lo odio-, ayudo al necesitado -o no-, sé que yo soy yo, etc. Todo son decisiones y pensamientos producidos por mi ser corpóreo, son creación de mi realidad natural libre y consciente; pero simultáneamente a su realización van quedando “grabados conceptualmente” en mi alma, van dando “cuerpo” a mi alma, permanecen en ella y constituyen así mi hablar para con Dios. De este modo el desarrollo de mi vida, en sí algo subjetivo e individual que pasa con el tiempo y desaparece con la muerte, cobra un carácter intersubjetivo y permanente para con Dios. Podríamos afirmar que por intermediación de mi alma me encuentro en diálogo proposicional continuo con Dios.<sup>33</sup>

Hablamos de “proposiciones”, no de meros “conceptos”, pues en todas aparece el “yo” en cuanto sujeto de lo pensado o decidido. En el alma habría un “contenido de realidad”, no física, pero realidad. El alma no crea el pensar ni el querer, en este sentido es pasiva, sólo puede construir pensamientos y decisiones mi ser corpóreo; pero lo producido permanece objetivado en mi alma, de este modo entro en relación con Dios. Hablo con Dios, yo, realidad natural, pero por intermediación del alma, realidad espiritual. El lenguaje para con Dios, espíritu, necesita la intermediación del alma creada por el deseo de Dios de que yo entre en relación con Él para alabanza de su gloria. Dios es espíritu, mi alma está en diálogo con Él, pero no porque el alma cree lo que le digo a Dios, sino porque en ella se encuentra conceptualizado lo que le he dicho gracias a mi realidad natural.

4. ¿Y qué pasa con la muerte? Cuando desaparece la realidad física, todos los resultados de los procesos mentales del cuerpo pensante, empezando por la conciencia de sí de toda una vida de existencia física, resulta que están en ella. Como tales resultados conceptuales permanecen

---

<sup>33</sup>. Un diálogo que es consciente, en el caso del cristiano, en cuanto que tiene fe en Dios y, por tanto, en la existencia del alma. Es obvio que para el cristiano todos, creyentes o no, tienen alma. En el caso no creyente podemos afirmar que dicho diálogo con Dios no es consciente, no que dicho diálogo no exista, pues Dios existe y el alma la tiene también le parezca bien o no. En su alma se encuentran las proposiciones de su bien –o mal–realizado.

en esa realidad que es espiritual, lo que he sido no desaparece por el olvido o la muerte.<sup>34</sup>

En otros términos, mi realidad individual permanece tras la muerte. Ahora ya incapaz de añadir nada más a mi persona. Ni un pensamiento más, ni un querer más. El alma no es principio de acción, no puede producir nada. Pero, sin duda, en mi alma está lo que he sido, está mi conciencia de ello y de mi individualidad. Permanezco yo gracias a mi alma, consciente de mí y de mi vida. Tú alma eres tú espiritualmente considerado. Tú alma mantiene tu ser, tu ser mental, al margen de la realidad física que ha propiciado tu ser mental. Ahí estás tú, eres tú, en el encuentro con Dios que produce la muerte; realmente estás tú, con toda tu vida, presente ante el juicio de Dios.

De esta forma es claro que podemos hablar del alma como realidad intelectual y volitiva en cuanto se conserva mi conciencia personal por la continuidad de todos los estados de conciencia y lo en ellos realizado. El alma no es necesaria como un principio de acción superpuesto a la realidad corporal que influya sobre dicha realidad natural para que pueda darse una realidad natural humana. El alma es, en este sentido, pasiva; pero, puesto que posee capacidad receptiva de lo producido por la realidad natural en sus procesos psicológicos, podemos afirmar que tiene capacidad intelectual y volitiva.

5. Recapitulemos lo expuesto. Las almas de los seres humanos no pertenecen al ámbito de la realidad natural sino al de la realidad espiritual, no serían “principios de acción” sobre la realidad natural. Su creación deriva de la voluntad de Dios que crea para alabanza de su gloria y quiere una relación interpersonal con cada uno de los seres humanos; en virtud de ello Dios hace de cada ser humano, por pura gracia, un tú para con Él mediante la creación de su alma.

La creación en cuanto tal no forma parte de la naturaleza de Dios, pero, al tener su origen por pura decisión libre de Dios, resulta interpelada en su globalidad por Dios como un “tú” por Él. El ser humano, en su libertad, es la creatura que puede ser consciente de su carácter de creatura,

---

<sup>34</sup>. Muerte, en sentido cristiano estricto, sería la separación del alma y del cuerpo. Signos de ello, a lo largo del tiempo, han sido considerados el dejar de respirar, pararse el corazón, la cesación de la actividad cerebral, etc.

de la interpelación de Dios y de que tiene como meta convertirse en tú para siempre de Dios en el marco de la plenitud de toda la creación. Precisamente por la posibilidad que tiene todo ser humano de ser consciente de ser un tú de Dios se convierte en único para Dios. Este carácter de exclusividad, de validez única y absoluta de cada ser humano respecto a Dios, se plasma en la existencia de su alma para el diálogo personal con Él. ¿Qué le decimos nosotros a Dios?, pues lo que pensamos y queremos, lo que piensa y quiere nuestra realidad natural. Por medio del alma estamos en diálogo permanente con Él desde la libertad de pensamiento y elección que posee nuestra realidad natural.

Recojamos ahora las afirmaciones del *Catecismo*: el hombre en su totalidad es querido por Dios (n. 362). La persona humana, creada a imagen de Dios, es un ser a la vez corporal y espiritual (n. 362). Alma significa el principio espiritual en el hombre (n. 363). El cuerpo del hombre participa de la dignidad de la “imagen de Dios” (n. 364). En el hombre, el espíritu y la materia no son dos naturalezas unidas, sino que su unión constituye una única naturaleza (365). Cada alma es una realidad espiritual creada directamente por Dios (n. 366). El alma es inmortal (n. 366). Toda estas afirmaciones encajan, en mi opinión, perfectamente con lo expuesto.

Es claro que el *Catecismo* realiza algunas afirmaciones en las que se entremezcla la doctrina cristiana con el paradigma científico-filosófico dominante durante siglos para la explicación de los procesos psicológicos. Así: “es cuerpo humano precisamente porque está animado por el alma espiritual” (n. 364). “La unidad del alma y del cuerpo es tan profunda que se debe considerar al alma como la “forma” del cuerpo” (n. 365). “Gracias al alma espiritual, la materia que integra el cuerpo es un cuerpo humano y viviente” (n. 365). ¿Si no hubiera alma no seríamos cuerpos humanos y vivientes? Estas afirmaciones, que aparecen en la sección del *Catecismo* que trata explícitamente el tema del alma, pudieran ser reinterpretadas a la luz de lo expuesto y bajo el presupuesto de no considerar el alma como principio de acción sobre lo corporal. Ahora bien, no hay que ocultar que reflejan una opción científico-filosófica anterior a la visión actual de la relación entre mente y cuerpo. Esta es un problema que se repite en numerosos lugares del *Catecismo* y, por supuesto, del *Denzinger*.

#### 4. Credibilidad del modelo expuesto

¿Es creíble la afirmación cristiana sobre la existencia de un alma inmortal individual? Cuando hablamos de “credibilidad” de una afirmación de fe nos referimos siempre a su validez racional para quien ya cree en ella. Es decir, tener fe cristiana supone siempre aceptar unos contenidos de la fe, digamos para simplificar “creer el Credo” o –con otra expresión– “los datos de la fe”; la actitud racional ante dichos contenidos puede ser la de “los acepto y ya está, sin darle más vueltas”, es la actitud que llamamos “fideísmo”. Una segunda actitud es la de preguntarse si lo creído es digno racionalmente de ser creído, estamos ante la actitud creyente que se plantea la credibilidad de la fe. Cuestión diferente será presentar la fe al que no la cree y hacerle ver que es “plausible” de creer. No es lo mismo credibilidad que plausibilidad de la fe, en la primera se parte de que ya se ha aceptado la fe, se tiene fe, en la segunda no hay fe todavía. No obstante, es verdad que como no haya credibilidad para el que cree, mal andamos para lograr la plausibilidad ante el que no cree.

La credibilidad implica responder a dos cuestiones. La primera de ellas es la pregunta “¿qué significa lo que creo, qué quiere decir?”. Es el problema de la inteligibilidad de lo creído. Sin inteligibilidad no hay credibilidad. La inteligibilidad se construye mediante modelos racionales elaborados por medio del instrumental epistemológico, filosófico y científico, del que disponemos los seres humanos. Asumimos un dato de fe: la existencia del alma; a partir de ahí elaboramos un modelo racional interpretativo de dicho dato de la fe. El apartado anterior ha intentado responder a la cuestión sobre la inteligibilidad de un dato de fe. Es evidente que hay otros modelos interpretativos; en nuestro asunto, sin ir más lejos, el tomismo clásico sería un modelo diferente.

Una vez construido el modelo que hace “inteligible” el dato de fe, aparece una segunda cuestión que plantea la credibilidad: “¿es aceptable el modelo interpretativo elaborado?”, estamos ante el problema de la aceptabilidad. Aquí podemos distinguir dos apartados. El primero consistirá en analizar si el modelo es aceptable en el marco del conocimiento científico que disponemos sobre la realidad. En otros términos, si lo afirmado es consistente con el resto de creencias científicas comúnmente asumidas. El segundo se referirá a si lo propuesto es

aceptable en relación al resto de la fe cristiana, es decir, si lo propuesto es consistente respecto al resto de las afirmaciones que realiza la fe. La aceptabilidad es necesaria para la credibilidad y se refiere a la consistencia de las afirmaciones del modelo respecto al resto de creencias, tanto externas a la fe, científicas, como internas a la fe.

Es evidente que existe una interrelación permanente entre inteligibilidad y aceptabilidad. Se construye un modelo teniendo en perspectiva su aceptabilidad y la aceptabilidad conllevará modificar aspectos de la inteligibilidad. No obstante, conviene distinguir ambos aspectos porque la credibilidad de la afirmación de fe, mediante un modelo racional interpretativo que la hace inteligible y aceptable, es algo siempre relativo a un contexto espacio-temporal, es decir, está históricamente determinada. El espacio –el ambiente cultural– y el tiempo –el momento histórico– la condicionan. Pudiera darse la situación de que un modelo interpretativo siguiera haciendo inteligible la fe aunque pasara el tiempo, pero perdiera la aceptabilidad porque hubiera cambiado el conjunto de creencias científicas o por el cambio de interpretación en otros artículos de la fe. Con ello habría desaparecido la credibilidad de dicha afirmación de fe por medio de dicho modelo, aunque este siguiera haciendo inteligible el dato de fe y conservara, por tanto, la inteligibilidad.

Hablar de credibilidad supone siempre ceñirnos a un contexto de justificación de la afirmación de fe ya creída, de justificación de un dato de fe que se encuentra previamente dado en el *Catecismo*. Asunto diferente es cómo hemos llegado a creer lo que creemos; en este caso estaríamos en el contexto de la formación de la afirmación de fe, no de su justificación. Aquí la cuestión a dilucidar no sería la credibilidad, sino la “fiabilidad” de la afirmación de fe que ha desembocado en su formulación recogida en el *Catecismo*. Cada uno de los dos contextos tiene una problemática epistemológica diferente. En este momento, para el caso que nos ocupa, tratamos exclusivamente de la credibilidad, damos por supuesta la fiabilidad. La credibilidad presupone siempre la fiabilidad, pero la fiabilidad no proporciona de por sí ninguna credibilidad, esta sólo depende de la inteligibilidad y de la aceptabilidad.<sup>35</sup>

---

<sup>35</sup>. No entro ahora en las cuestiones epistemológicas que afectan al propio “dato de la fe” y que incluye desde la base una particular interpretación formal. Ni tampoco voy a

Finalmente hay que hacer notar que la credibilidad de la afirmación de fe no conlleva necesariamente la existencia de un único modelo interpretativo que haga inteligible y aceptable el dato de fe. Puede existir simultáneamente una pluralidad de modelos que haga creíble la afirmación de fe. En este caso, la diferencia entre los modelos estribará en la propuesta de inteligibilidad que realizan; dado que la aceptabilidad viene condicionada por el conjunto de creencias científicas asentadas, que son las mismas respecto a los diferentes modelos; y por el resto de afirmaciones de fe, que también son idénticas para todos. Siempre cabe que existan diferentes propuestas de inteligibilidad sometidas a los mismos retos para su aceptabilidad. Podemos concluir que no hay un único camino para resolver la cuestión de la credibilidad de una afirmación de fe.

#### **4.1. Consistencia con las afirmaciones científicas**

Las afirmaciones del modelo expuesto no entran en contradicción con nuestro actual conocimiento científico del mundo. El alma no es principio de acción y, por tanto, la creencia en ella no puede entrar en conflicto con las afirmaciones de la biología y sus explicaciones de los procesos vitales, ni con las explicaciones que realizan la neurociencia y la psicología de los procesos psicológicos y de los estados mentales resultantes. Explicar la vida y la mente no requiere del alma cristiana, requiere ciencia.

¿Qué decir respecto a la teoría de la evolución? Nada. Tampoco hay mucho que decir. ¿Tienen alma el neanderthal, el antecesor, Lucy...? Dios sabrá. Tener alma no es algo que podamos decir desde el lado de lo biológico, del conocimiento de la naturaleza. Al no ser principio de acción sobre lo biológico, no hay repercusión sobre lo biológico. La biología, la teoría de la evolución, nos proporciona una explicación de cómo ha

---

considerar el asunto de la fiabilidad que supone toda una reflexión epistemológica aplicada a la teología positiva. Un problema clave de la teología actual es aclarar el concepto de “credibilidad”. La teología postconciliar, bajo “credibilidad”, suele incluir sin diferenciar lo que aquí distinguimos como “credibilidad”, “inteligibilidad”, “aceptabilidad”, “plausibilidad” y “fiabilidad”.

surgido el hombre: en un proceso de evolución continuada sin saltos cualitativos. De formas prehomínidas, se ha pasado a los homínidos y de ahí al hombre actual. Es pensamiento adquirido que nadie pone en duda y que de hecho ya se estudia en los libros de enseñanza media.

El tener alma depende de Dios en el marco de posibilidades de que, de la capacidad cognitiva y de elección, se propicie una relación libre con Él. Es obvio que nos referimos al ser humano actual en nuestro análisis. Es superfluo buscar un primer hombre para nuestro tema. No hay necesidad de ello. En nuestra situación se da alma desde la concepción porque ya se dan las potencialidades de desembocar en una relación consciente y libre con Dios.

¿Qué ocurre con las afirmaciones realizadas sobre la existencia de una realidad creada espiritual? Son afirmaciones cristianas que de por sí no interfieren en la explicación científica de la realidad natural causalmente cerrada. No son enunciados que estén en el mismo plano que los enunciados científicos y que haya que incluir necesariamente para lograr una explicación científica de lo que sucede en la naturaleza. Como es obvio el cristiano, desde su fe, considera que no son superfluos en absoluto, cosa que no dirá el naturalista ontológico; pero su aceptación no conlleva la necesidad de introducirlos en el marco de las teorías científicas sobre la realidad natural para poder así explicar la naturaleza.

Ahora bien, tampoco implica lo anterior la necesidad de reducir las afirmaciones sobre una realidad espiritual a la categoría de meras expresiones sobre el “sentido de la realidad”. La consistencia de la exposición cristiana con los resultados de las ciencias naturales no conlleva renunciar a la existencia de una realidad espiritual creada. En este sentido, en mi opinión, las propuestas realizadas respecto a la relación entre fe y ciencia en el marco de la corriente explicativa que insiste en los magisterios que no se entrecruzan: el explicativo de la realidad natural (ciencia) y el del sentido de la realidad (religión), no es acertada.<sup>36</sup> Las afirmaciones cristianas son mucho más fuertes en su pretensión, no son

---

<sup>36</sup>. La propuesta de “*Non overlapping magisteria* (NOMA)”, véase Stephen Jay Gould, *Ciencia versus religión. Un falso conflicto* (Crítica: Barcelona, 2000). Seguido por Ayala, Ruse y otros muchos autores. Es interesante Michael Ruse, “Why I am an accommodationist and proud of it”, en *Zygon* 50 (2015), pp. 361–375 en cuanto reflejaría un cambio de tendencia.

de “sentido”, sino de “realidad”. Cosa diferente será que la realidad se articule en diferentes planos, uno de ellos la realidad natural, y que haya necesidad o no de entrecruzarlos. Por supuesto que en la concepción cristiana hay que entrecruzarlos, pero sólo lo imprescindible para no propiciar una intromisión de afirmaciones cristianas en el conjunto de las afirmaciones científicas con consecuencias desagradables para la credibilidad y plausibilidad de la fe.<sup>37</sup>

## **4.2. Consistencia con el resto de creencias cristianas**

Mucho más relevante para nuestro tema es la consistencia de las afirmaciones hechas en el modelo expuesto con otras afirmaciones cristianas. De modo particular con el resto de la antropología teológica (pecado original, gracia, escatología) y la cristología. ¿Son consistentes en estos ámbitos los enunciados realizados?

### **A) Pecado original y gracia**

1. Para hablar del pecado original tenemos que cambiar el punto de inicio de la reflexión. Ahora partimos del sujeto humano, no de Dios. Es obvio, es un hecho empírico desde la perspectiva cristiana, que los seres humanos somos pecadores. Hablando en abstracto, que existe el pecado del mundo.

2. Dado el hecho empírico, la cuestión que se nos plantea es la de por qué son pecadores los sujetos. Es evidente que, porque quieren, porque

---

<sup>37</sup>. En sentido estricto habría dos “cruces” directos entre realidad espiritual –Dios– y realidad natural: la creación y el fin de la creación. El calificativo de “directos” significa que puede rastrearse su plausibilidad desde el marco estricto de la realidad natural. El tercer “cruce” que se da entre realidad espiritual –Dios– y la realidad natural es la encarnación y resurrección de Cristo; su plausibilidad puede ser considerada sólo bajo el supuesto de una creencia en Dios creador. Un último “cruce” es subjetivo, en cuanto afecta a todo sujeto que cree en Cristo, y es el que corresponde al “salto de la fe”, el surgimiento de la fe individual en Cristo; su plausibilidad sólo puede ser considerada bajo la aceptación de los tres anteriores. Estos cruces, en mi opinión, son necesarios. Es evidente que cruces posibles puede haber muchos, cualquier milagro, por ejemplo, pero no son necesarios de por sí en el marco de la fe cristiana.

son libres y cometen el mal, sin libertad no habría pecado. Ahora bien, podemos razonablemente suponer que existe una raíz común en todo ser humano que posibilita un mal uso de la libertad. Digamos que esa raíz es la “afirmación en el ser”, “el ansia de permanencia a toda costa en el ser”. En el fondo esto es algo que está en toda realidad física, natural, de modo no consciente –incluidos los sujetos humanos– claro está. Toda realidad física “quiere” mantenerse en el ser, seguir siendo o, dicho en negativo, “no dejar de ser”. Spinoza lo expresó claro con su concepto de *conatus*.<sup>38</sup>

Hay una permanente interrelación entre la “afirmación” en la existencia y el destino de desaparición propiciado por la finitud y la temporalidad. Quizá incluso, pudiéramos usar la expresión literal de Darwin, dando un cambio de sentido a los términos que él empleaba, y repetir con él que hay una “lucha por la existencia”. Una “lucha” que no es consciente, pero que unida a la libertad propicia el pecado en cuanto que la afirmación en el ser desemboca en “mi afirmación” a costa del otro.

3. Hagamos una ficción literaria. Asumamos el relato mítico del Génesis. No es histórico en absoluto, sus afirmaciones contradicen nuestro conocimiento científico de la naturaleza, pero supongamos que hubiera sido realidad. ¿Qué tengo? Están Adán y Eva, realidades físicas y por tanto con tendencia a la afirmación en el ser. Tienen alma creada por Dios. Están en el paraíso, es decir, en “situación de estado original” producida a partir de la creación, o sea, en el estado querido por Dios de relación personal directa con Él. Es la situación creada por la acción “salvífico-creadora” de Dios. Son alabanza de la gloria de Dios. Esa relación directa con Dios hace que la afirmación en el ser se interprete en los sujetos desde la interrelación con Dios. Digamos que la afirmación en el ser se encuentra “modulada” conscientemente en ellos a causa de la propia presencia de Dios que habla con ellos, que está con ellos, por el diálogo con Dios. Esto

---

<sup>38</sup>. Así: “Cada cosa, en cuanto está en ella, se esfuerza por perseverar en su ser” (proposición III,6) en Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, ed. y trad. Atilano Domínguez, (Madrid: Trotta, 2000), p. 132. Véase Sergio Rábade Romeo, *Espinosa: razón y felicidad* (Madrid: Cincel, 1987), pp. 218–228. Estamos ante una suerte de “principio de inercia” que afecta a la realidad, véase la nota 4 en Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Introd. trad. y notas Vidal Peña (Madrid: Alianza, 1987), p. 181.

abarca incluso a la mortalidad de los sujetos que no desemboca en ninguna conciencia de muerte.<sup>39</sup>

Adán y Eva son alabanza de la gloria de Dios, es el “estado original” o “punto de partida” querido por Dios para la vida de los seres humanos. Ambos tienen libertad, son realidades naturales libres y deciden desobedecer a Dios, rompen el diálogo con Dios porque quieren, es un pecado personal que queda conceptualizado en su alma. Son expulsados del paraíso, es decir, desaparece la situación de presencia y diálogo directo con Dios. Se rompe la relación con Dios y dejan de ser alabanza de su gloria. Es evidente que todos sus descendientes seguirán naciendo con la tendencia a la afirmación en el ser, algo que está de por sí en el ámbito de toda la realidad creada, y que, como ya no están en “situación de estado original” –de presencia de Dios y diálogo directo con Él–, la afirmación en el ser ya no se encuentra “modulada” conscientemente por nada. Los descendientes están en “situación de pecado original”, en ella la mortalidad viene acompañada de la “conciencia de muerte”. El pecado personal de sus padres se ha convertido en pecado original en los hijos que, dada la libertad que también ejercen, se constituye en raíz de sus pecados personales.

Un descendiente lejano se bautiza. Su decisión, realizada por una realidad natural consciente y libre, queda conceptualizada en su alma, y es respuesta objetiva a ese querer de Dios al sujeto, algo a lo que ha tenido acceso el sujeto desde el nacimiento en él de la fe en Cristo. Se restablece un diálogo con Dios. Desaparece así la “situación de pecado original” aunque no nazca una “situación de estado original” pues no hay presencia directa de Dios como ocurría en el paraíso. Tampoco desaparece la raíz del pecado que permanece en cuanto tendencia a la afirmación en el ser que es propia de la realidad física y, por ello, podrá haber otras elecciones libres personales consideradas como pecado.

---

<sup>39</sup>. El *Catecismo* expone la “situación de estado original” en los números 374-379. Sobre la mortalidad y el “poder no morir”, véase San Agustín, *Exposición en sentido literal del Génesis*, en *Obras Completas de San Agustín. Vol. XVb, Escritos bíblicos (1º)*, traductor Pío de Luis Vizcaíno, (Madrid: Bac, 2022), VI,25,36. “Modulación” que nos permite repensar los conceptos de “felicidad” y “alegría” que considera Spinoza, véase Rábade Romeo, *Espinosa*, pp. 226–228.

4. ¿Podría haber creado Dios sin que la realidad creada tuviera esa tendencia a la afirmación en el ser? No.<sup>40</sup> La realidad creada no es Dios; por el hecho de ser creada para alabanza de su gloria debe estar constituida “con autonomía propia”, con una “dinámica intrínseca”, con esa tendencia innata a afirmarse en el ser, a “ser ella misma”. De lo contrario sería una marioneta de Dios, un florero. La tendencia a la afirmación en el ser es precisamente la raíz de la libertad. Sin ella no puede haber libertad pues no existiría autonomía. La libertad elige cómo me afirmo en el ser, con Dios, o al margen de Dios.<sup>41</sup>

5. ¿Implica la creación necesariamente el pecado y, por ello, la posterior acción “salvífico- redentora” de Dios? No. El pecado surge del ejercicio de la libertad. No era necesario que tuviera que ser así. Tanto si hubiera existido una situación de “no poder no pecar”, como si se hubiera dado una posición original de “pecado necesario” y, por tanto, de obligada necesidad de redención para salvar la situación; podríamos calificar la creación, perdón por la expresión, como “algo chapucera”. La creación podemos considerarla, desde la perspectiva humana, como una acción “salvífico-creadora” de Dios que no debía desembocar necesariamente en un “final no feliz”.

6. ¿Se requiere un primer pecado en el sentido literal de la expresión? No. Volvamos al principio. Nuestro punto de partida es un hecho empírico actual: todos somos pecadores. La noción de pecado original no viene introducida mediante un argumento deductivo a partir de Dios y de su creación; sino que a partir de un hecho empírico actual buscamos una explicación del mismo mediante un argumento de confirmación. Si ahora hay pecados personales en todos es porque estamos en una situación de pecado original causada por el ejercicio de la libertad. No es necesario exigir la existencia de una primera pareja en su sentido literal. De hecho, podríamos sustituir dicha pareja por cualquier ser humano que haya

---

<sup>40</sup>. No entramos en la discusión sobre si “*de potentia Dei absoluta*” sería posible o no. Spinoza en el escolio a la proposición II, 45 indica que “la fuerza, sin embargo, con que cada una [cosa] persevera en la existencia, se sigue de la necesidad eterna de Dios”; en nuestro caso no sería de dicha necesidad sino de la libre acción creadora de Dios, cf. Spinoza, *Ética*, p. 113.

<sup>41</sup>. A partir de esta “autonomía” de la realidad podríamos introducir el tema del “problema del mal” en sus diferentes dimensiones.

vivido a lo largo de la historia y el resultado sería el mismo. Adán y Eva representan a cualquiera. Dicho ser humano, usted o yo mismo, estaría en situación de elección y hubiera pecado. ¿O no? Quizá haya quien afirme “pues yo no hubiera sido tan tonto de pecar”; desde luego tendría la posibilidad de elegir, no era obligatorio que desobedeciera. El caso es que ahora todos somos pecadores. El hecho empírico –empírico en cristiano– es que usted ahora es pecador. Confirma la teoría de que hay una “situación de pecado original” y que la “situación de estado original” querida por Dios nunca fue efectiva por causa de la voluntad humana.<sup>42</sup>

7. Cada uno tiene su alma creada por Dios. Este es el primer don que Dios nos da, su primera gracia hacia nosotros, y posibilita el diálogo entre nosotros y Dios. Recibo el bautismo, algo decidido y realizado por mi naturaleza humana, mi realidad física. El bautismo es un “decir” de mi realidad física, tiene un contenido proposicional que pasa a mi alma, ese contenido es “lo que le digo a Dios”. A su vez hay una respuesta en ese diálogo siempre abierto entre Dios y yo en el alma, “lo que me responde Dios”, algo que la tradición teológica ha llamado “gracia santificante”. El alma es creación espiritual de Dios que posibilita el diálogo con Él, realidad espiritual. El hablar del sujeto a Dios lo realiza su realidad natural, física, que habla, piensa y decide. El hablar de Dios hacia el sujeto en respuesta es lo que tradicionalmente se ha llamado “gracia”. El alma es el “espacio espiritual” que posibilita el diálogo permanente del ser humano con Dios, un diálogo entre dos, Dios y yo, realidad física querida por Dios y, por tanto, con alma.

Es evidente que la gracia presupone la naturaleza. La primera gracia, la creación del alma personal, sólo es posible porque hay una realidad natural que Dios ama. El resto de “gracias” son respuesta de Dios a lo producido por una realidad natural. Peco, mi pecado –producido por la realidad natural– queda conceptualizado en mi alma; me acerco al sacramento de la reconciliación y manifiesto mi arrepentimiento –algo realizado por la realidad natural, conceptualizado también en el alma–, recibo el perdón de Dios, la gracia de Dios que actúa en el alma y cancela

---

<sup>42</sup>. Sobre los argumentos de confirmación véase Díez y Moulines, *Fundamentos de Filosofía de la Ciencia*, pp. 86–88 y Richard DeWitt, *Cosmovisiones. Una introducción a la historia y a la filosofía de la ciencia* (Barcelona: Buridán, 2013), cap. 4.

el pecado ahí presente. ¿Actúa el hablar de Dios, la gracia, directamente sobre la realidad natural? Pudiera hacerlo, pero no es necesaria la acción directa causal de Dios en la realidad física. Tengo fe, soy una realidad natural que cree en Dios y en el perdón de Dios; en ese sentido, gracias a la fe “soy consciente” de la acción de Dios en mi alma cancelando el pecado que en ella se encontraba. Así, de este modo, por la conciencia del perdón de Dios que proporciona la fe, estado mental de mi realidad natural, mi realidad natural se “retroalimenta” con el “decir” de Dios, con su acción; de modo que rehago mi vida, mi pensar y elegir natural, desde la gracia de Dios.

## **B) Escatología**

1. ¿Qué falta nos hace un alma inmortal si hay resurrección de los muertos? ¿Es superflua la existencia del alma? No. Veamos, ¿si no hay alma donde quedo yo, y lo que he sido yo, después de la muerte hasta la resurrección? La única respuesta posible es decir que “en la memoria de Dios”. La memoria de Dios es infinita y nadie va a negar esa posibilidad, pero el caso es que prácticamente estamos obligando a Dios a hacer una “recreación” del sujeto y de su vida a partir de su memoria y desde la nada. La existencia del sujeto se conservaría sólo como “recuerdo” de Dios hasta que lo resucite y el sujeto, en cuanto tal realidad individual, no existiría. Habría un paréntesis en la existencia. Entre muerte y resurrección no existiría, sólo sería un recuerdo.<sup>43</sup>

No cabe duda que la existencia del alma permite conservar la individualidad y toda su historia vivida. El alma no es principio que actúe y por tanto no añadirá nada nuevo a lo que fui, pero gracias a ella seguimos existiendo en el ámbito de la realidad espiritual con toda nuestra historia vital acumulada. En ese sentido no es necesaria una recreación de mi individualidad desde cero por parte de Dios. El alma es realidad espiritual inmortal y conserva su existencia a lo largo del tiempo en el ámbito de toda la realidad espiritual creada por Dios. Podemos así introducir toda la reflexión sobre el “estado intermedio” clásico, marcado

---

<sup>43</sup>. Véase el tratamiento del tema que hace Enrique Romerales, “¿Puede la resurrección de los muertos preservar la identidad personal?”, en *Pensamiento* 79 (2023), pp. 51–72.

también por la temporalidad dado que estamos en el ámbito de la realidad espiritual creada.

2. ¿Para qué queremos la resurrección si ya tenemos la inmortalidad del alma? El alma no es principio activo, no produce pensamientos ni decisiones, sin embargo, hemos sido creados para ser alabanza de la gloria de Dios. El alma no puede por sí alabar, sólo se mantiene en ella la alabanza, pobre, que pudo ser mi vida mortal. La resurrección de mi naturaleza humana, física, permite recuperar la capacidad de pensar y decidir, o sea, posibilita alabar a Dios por toda la eternidad. La resurrección supone la acción de Dios que vincula el alma, con todo un bagaje que pasa a una “memoria”; a una realidad “física”, es decir, a una realidad capaz de producir procesos psicológicos.<sup>44</sup>

3. ¿Y si decido no alabar a Dios? ¿Volvemos a empezar? No, imposible. La resurrección de la carne conlleva otra vez la presencia de la “afirmación en el ser”, algo intrínseco a la condición de realidad física creada libre, ahora bien, la escatología supone la cancelación del tiempo de la creación. Ya no hay devenir del tiempo, no hay historia; sólo presente, presente permanente –que no eternidad– tras finalizar el tiempo. La escatología no es volver al paraíso donde sí había historia y devenir, es decir, tiempo. No es una “situación de estado original” recuperada, sino un cielo nuevo y una tierra nueva, una “situación de estado final” iniciada donde el tiempo ha sido cerrado en un presente permanente asumido por la eternidad de Dios. La afirmación en el ser permanece en cuanto posibilita la libertad, seguimos siendo libres; pero al no existir ningún devenir del tiempo, desaparece cualquier tentación de afirmarse en el ser, no necesito “esforzarme en mantener el ser”, es completamente superfluo. Seremos seres libres ejerciendo la libertad como permanente alabanza de la gloria de Dios en un presente que nunca acabará.

---

<sup>44</sup>. Alguno quizá esté tentado de pensar el asunto en “términos informáticos”: “pues tengo un backup en la nube, se rompe el ordenador, compro otro, bajo el backup y asunto arreglado, el sistema como nuevo”. Es obvio que no puede ser así, para empezar la “nube” no existe, son servidores físicos en los que se guarda un contenido de modo físico. La resurrección de la carne que afirma el Credo supone una acción de Dios en términos que se nos escapan.

### C) Cristología

1. ¿Qué pasa con el alma de Jesucristo? La afirmación cristiana es que Jesucristo es verdadero Dios y verdadero hombre, una persona y dos naturalezas. Es evidente para los cristianos, por la información de que disponemos por los evangelios, que Jesucristo sentía, pensaba, decidía, sufría, etc. Es decir, es una realidad natural, física, con conciencia de sí y capacidad de pensamiento y elección. Según lo expuesto anteriormente tiene verdadera naturaleza humana, física. Las afirmaciones dogmáticas indican que tenía alma humana, pero, claro está, hacen uso del término “alma” con el significado clásico que ha tenido a lo largo de la historia, principio de acción que posibilita el entendimiento y voluntad de una realidad corpórea. En nuestro caso no lo expresaríamos así, simplemente que tiene plena naturaleza humana, es decir, corpórea, física con autoconciencia, pensamiento y voluntad libre, como cualquier otro ser humano. Es verdadero hombre.

Desde nuestra exposición es obvio que no tiene alma en cuanto ésta es entendida como creación por parte de Dios de una realidad espiritual vinculada a una realidad natural concreta. En el caso de Jesucristo el que se vincula a una realidad natural concreta, limitada en el espacio y el tiempo, es Dios mismo. Por decirlo de algún modo, en el marco de nuestra exposición, su alma sería su naturaleza divina. En otros términos, Jesucristo es verdadero Dios y verdadero hombre en una persona. Para el cristiano la persona humana tiene cuerpo -naturaleza humana- y alma espiritual; la persona de Cristo tiene naturaleza humana y naturaleza divina unidas.

2. Ahora bien, hemos indicado que el alma no es principio de acción sobre la realidad física. ¿Le podemos negar a la naturaleza divina la posibilidad de ser principio de acción? Nosotros no se lo podemos negar, el que se la anula es Él mismo. Es lo que la tradición cristiana denomina con el término “kénosis”: *”no hizo alarde de su categoría de Dios”* (Flp 2, 5-11). En Cristo su alma, es decir, su naturaleza divina, no es principio de acción por voluntad propia.

Hemos indicado anteriormente que el alma no es principio de acción, pero recibe los pensamientos, las elecciones, etc. que como humanos hacemos, quedan conceptualizados en ella. En el caso de Jesucristo bien podemos decir también que este proceso se produce y que su naturaleza divina recibe lo que

su naturaleza humana produce. Es decir, de modo particular, su sufrimiento humano no queda ajeno a Dios, es recibido por Él.<sup>45</sup>

3. Jesucristo vive en el tiempo y muere en la cruz. Resucita. La resurrección es el final de la kénosis. Ahora ya sí, la naturaleza divina, por decirlo de algún modo, “asume el control”. ¿Por qué? ¿por qué Dios se hizo hombre, murió en la cruz, resucitó? ¿Por qué todo esto?

Volvamos al principio. Hemos sido creados para alabanza de la gloria de Dios. El designio de Dios, el estado original querido por Dios nunca ha sido realidad efectiva por el pecado causado, desde siempre, por la libertad humana. Estamos en situación de pecado original. Dios, libre, porque quiere, toma la iniciativa de la redención humana. Quiere el reconocimiento de su creación, de sus seres libres creados, busca la alabanza de su gloria. ¿Cómo establecer un diálogo en libertad? ¿Cómo hacerle presente al ser humano su voluntad salvífica?

Estamos ante realidades naturales, físicas, que piensan, deciden; pero dada su condición natural sólo pueden entablar un diálogo real con alguien que sea como ellos. Dios quiere un diálogo real y directo, Él como Dios, los humanos como humanos en libertad. Tiene que hacerse humano para conseguirlo, pero el diálogo debe ser, a la vez, desde su condición de Dios. Además, los seres humanos sólo pueden comprender su futuro en el plan salvífico-creador de Dios si se plasma ya aquí y ahora en uno de ellos. ¿Cómo manifestar en visibilidad humana el destino querido por Dios para el hombre? La resurrección de Jesucristo logra ambas cosas: visibiliza la voluntad salvífico-creadora de Dios y posibilita el diálogo del hombre con Dios, cada uno desde su condición respectiva y en el ámbito espacio-temporal de lo humano.

Ahora bien, digámoslo así, hay que pagar un precio, hay que hacer un sacrificio, sin cruz, sin muerte, no es posible la resurrección. Es el precio a pagar por nuestro pecado que nos ha separado desde siempre del diálogo con Dios. La redención significa pagar un precio por nuestra salvación, es decir, por establecer, por primera vez de modo histórico, el diálogo directo entre Dios y el hombre. Sin cruz no hay redención, sin

---

<sup>45</sup>. En este sentido serían muy válidas las afirmaciones de las “teologías de la cruz”, “del Dios crucificado”, etc., que ha desarrollado sobre todo la teología luterana clásica. Igualmente podemos hablar con propiedad de una “fe de Cristo” en Dios.

muerte no hay resurrección, no hay posibilidad de un diálogo real entre Dios y el hombre, cada uno en su puesto, cada uno en su situación, Dios como Dios, el ser humano como ser humano, reflejando Dios al unísono la plenitud humana en su ser divino.

Quizás el primer intercambio directo de palabras entre el Dios que manifiesta la plenitud humana y el ser humano en su debilidad de criatura pecadora fueran simplemente dos: *"-María. -Rabboní"*. O, quizás, muy pocas más: *"-Simón, hijo de Juan, ¿me amas? -Sí, Señor, tú sabes que te quiero"*. Dios abre un diálogo de tú a tú, Él habla primero, te llama por tu nombre. Manifiesta la gloria del ser humano, expresa en realidad física su voluntad salvífico-creadora, el resucitado es el crucificado.<sup>46</sup>

4. Dios quiere la redención humana, y como la quiere la realiza mediante un ejercicio de su libertad. Dios entra en la historia cuando le parece sin ser condicionado por nada. La libertad de Dios es absoluta. Por ello se encarna en una virgen. El cierre causal de la naturaleza, las circunstancias históricas, no le afectan en absoluto. Libre se encarna por nuestra redención. Eso sí, a partir del momento de la concepción asume la naturaleza humana con todas sus consecuencias, kénosis, y lo hace hasta la muerte. Con la resurrección termina la kénosis y entra en diálogo real con los hombres mostrando a su vez el destino humano. Concepción virginal y resurrección acotan el tiempo de ese intervalo cerrado que constituye la vida de Jesucristo en la historia. Ambas, concepción virginal y resurrección, son acción de Dios; ambos momentos pertenecen al tiempo humano.

5. ¿No era Dios eterno, sin tiempo, trascendente a la creación? ¿Puede estar su naturaleza más allá del tiempo y, a la vez, limitada por el tiempo, constreñida por el tiempo, en cuanto su naturaleza divina se encuentra unida directamente a una particular naturaleza humana temporal, acotada en el tiempo? ¿Fuera del tiempo –eternidad–, o sometido al tiempo –en la historia–? ¿En qué quedamos? ¿Es una contradicción? Es una contradicción salvo que asumamos que Dios es uno en su divinidad, pero afirmemos que son tres “personas”. Dios en cuanto trascendente al tiempo, Padre. Dios en cuanto crea el tiempo, se hizo presente en el tiempo durante un tiempo y cancelará un día el tiempo,

---

<sup>46</sup>. Jn 20,16; 21,16. En el relato mítico una mujer rompió el diálogo con Dios, en la historia con una mujer se inicia.

Hijo. Dios en cuanto siempre es inmanente al tiempo mientras haya tiempo, Espíritu Santo. Es claro que la realidad trinitaria no es a posteriori de la creación, de la existencia del tiempo; sino que la propia existencia del tiempo y de su historia, de la acción de Dios en él, reflejaría la naturaleza del misterio del Dios eterno. Sin esta condición trinitaria no sería posible el tiempo ni la historia de salvación que en él se realiza. Caeríamos en la contradicción de someter la eternidad a la temporalidad.

#### **D) Salvación cristiana**

Termino la sección. No se trata de desarrollar en este momento la inteligibilidad de todo el dogma cristiano. La cuestión sólo era ver si el modelo interpretativo expuesto acerca del alma era aceptable respecto al “núcleo central” de la fe cristiana. Los cristianos tenemos fe, podemos considerar la fe como un estado mental producido gracias a nuestra naturaleza racional, ahora bien, la fe que tenemos está siempre vinculada intencionalmente, tenemos fe en “algo” que se cree. Hay fe gracias a que hay algo que creer: la presencia del Hijo de Dios en la historia. La fe, estado mental, es inseparable del contenido que se cree y este “algo” no es invención humana, sino que es “don” de Dios.

El hecho del creer cristiano encierra siempre un misterio: cómo nace la “convicción de realidad del contenido que se cree”. Visto desde fuera puede pensarse en una suerte de autosugestión, la fe cristiana similar a un “creer en los Reyes Magos”, asunto propio de un uso infantil de la razón. Sin embargo, si en quien afirma lo anterior –el no creyente– se produce el “salto de la fe”, se dará de inmediato la certeza de realidad del contenido de fe: “creo en los Reyes Magos porque de hecho existen los Reyes Magos”, “no puedo por menos de creerlo”. El estado mental es subjetivo, humano; el contenido, lo objetivo creído, es la acción de Dios, en este sentido es don de Dios; el surgimiento del puente entre ambos, la certeza de que lo objetivo subjetivamente creído es “realidad de verdad” implica en cada creyente una acción de Dios y una decisión humana, constituye el don de la fe. El salto de la fe permanece como misterio permanente para el creyente –“¿por qué creo?”– y como interrogante constante para quien no lo es: “¿cómo son capaces de creer eso?”. La mera existencia de estas dos preguntas da inicio en cada caso, aunque no lo parezca, al proceso de búsqueda de credibilidad y de plausibilidad de la fe.

El cristianismo presenta al mundo una doctrina de salvación. La libre voluntad de Dios da origen a la creación, Dios nos crea por pura gracia para que seamos por siempre alabanza de su gloria. O mejor, ahora ya sin abreviar la expresión, alabanza de la gloria de esta gracia. Gracia que nos es dada por la sola libertad de Dios, por su querer libre.

Creación y plenitud del hombre -primer sentido de salvación- coinciden en el misterioso designo de Dios que da inicio a la realidad. La creación debía desembocar de por sí en una auténtica “historia de salvación”, de felicidad humana durante la existencia temporal, y más allá de dicha existencia, siempre en presencia de Dios. El libre pecado de los hombres, desde siempre y por todos, rompe ese plan salvífico-creador de Dios; impide que se desenvuelva en la creación esa primera “historia de salvación”.

La ruptura del pecado hace que se desencadene, también desde su libertad absoluta, como gracia otra vez, la voluntad salvífico-redentora de Dios que no es más que la voluntad de hacerle realidad al hombre, de modo explícito, la efectividad de su voluntad salvífico-creadora. ¿Cómo redimir lo creado manteniendo a lo creado en su condición? Se trata, en cierto modo, de un reconducir el proceso, un recrear desde dentro de la propia creación, sin destruirla, es decir, sin sacar al ser humano, de ninguna forma de su condición de criatura libre. Si esto se hiciera conllevaría el reconocimiento por parte de Dios de la inutilidad, o la negación, de su propia obra creadora. Implica, por tanto, redimirlo “desde dentro” de la creación. Dios, por un lado, “respeto” su obra, no se niega a sí mismo; por otro, mantiene su empeño, “busca” la alabanza de la gloria de su gracia.

La explicitación de la voluntad salvífica de Dios, su comunicación, supone en la práctica mostrarle al ser humano, en diálogo con él, cuál es la plenitud de su destino de creatura. Pero esta realidad sólo puede darse espacio-temporalmente situada, físicamente expresada. El terreno lo marca nuestra limitación de creaturas. Dios tendrá que incorporarse al mundo, encarnación. Él mismo tendrá que expresar en lenguaje humano, en realidad humana, el destino salvífico proyectado para los humanos, resurrección y encuentro con Él. Y deberá hacerlo sin quebrantar la libertad humana de adherirse o no a Él, siempre la fe.

¿No se hubiera solucionado con una teofanía de Dios en su gloria? No. Por una parte, hubiera sido mera información sin concreción real, por ello poco convincente. Sólo por medio de la “humanidad” llega la

redención, el resucitado es el que había sido crucificado. En la resurrección llegarás tú también a la plenitud del encuentro con Dios. Por otro lado, se hubiera corrido el riesgo de aparecer como una “imposición” incontestable, Dios quiere seres humanos libres, no floreros. Sólo es posible un diálogo en condiciones desde la libertad humana. Es lo que expresamos con la palabra “fe”, tienes que creer en el resucitado. María y Pedro creyeron, *dichosos los que crean sin haber visto*.

¿No hubiera servido cualquier profeta –Juan el Bautista, Jeremías, Elías...– que fuera resucitado por Dios en manifestación de su voluntad? No. Por una parte, hubiera sido interpretado como validación de un mensaje, de una ética a seguir que desemboca en un premio. Nunca hubiera sido comprendido como expresión del querer libre, de la pura gracia de que los humanos se encuentren en plenitud con Él alabando libremente y por siempre su gloria. Sólo por medio de la “divinidad” llega la redención. Por otro lado, no hubiera sido un diálogo directo entre Dios y los hombres. Dios quiere encontrarse contigo sin intermediarios.<sup>47</sup>

Sólo un Dios puede crear para salvar, sólo un Dios puede redimir, recrear, para hacer efectiva su voluntad salvadora.<sup>48</sup> Cuando los cristianos decimos “salvación” entendemos “salvación” en su sentido más fuerte: la permanencia en el ser por siempre de mi realidad personal, consciente y libre, en alabanza de la gloria de la gracia de Dios. Nadie puede salvar, en su doble sentido, sino la pura gracia de Dios.

## 5. Modelos alternativos

Volvamos al alma. Resulta evidente que hay muchos modelos alternativos para mostrar la credibilidad de la afirmación cristiana de la existencia del alma. La teología, a lo largo de su historia, siempre se ha

---

<sup>47</sup>. En este sentido, en mi opinión, la resurrección de Jesucristo no puede verse como la validación de un mensaje, como un “dar la razón” que justifica un modelo de vida. La ética cristiana nace desde la convicción de un “*gratis habéis recibido, dad gratis*” (Mt 10, 8).

<sup>48</sup>. La oración, tras la lectura del texto de la creación en la celebración de la Vigilia Pascual, así lo indica: “(...), que tus redimidos comprendan cómo la creación del mundo, en el comienzo de los siglos, no fue obra de mayor grandeza que el sacrificio de Cristo, nuestra Pascua inmolada, en la plenitud de los tiempos”.

ocupado del tema. Me voy a centrar en dos. En realidad, no son dos modelos en sentido estricto, sino dos familias de modelos diferentes o, quizá, dos tradiciones teológicas distintas. La perspectiva puede resultar en exceso simplificadora, empezando por la propia denominación elegida,<sup>49</sup> pero mi intención no es hacer un estudio exhaustivo de las alternativas a lo expuesto sino, simplemente, escoger dos ejemplos contrapuestos y hacer unas consideraciones generales y breves con la intención de poner en contexto la propuesta realizada que, a la vista está, no coincide con ninguno de los dos.

### 5.1. Modelo “tomista” postconciliar

Hablar de la tradición tomista en teología es complejo dada su grandeza y pluralidad, se corre el riesgo de ser injusto con ella. Respecto al tema que nos ocupa: “Santo Tomás de Aquino toma de Platón la idea del alma como sujeto de las funciones espirituales, pero también toma de Aristóteles la idea de que es forma. *El alma es las dos cosas a la vez: es forma del hombre (no simplemente del cuerpo) y es sujeto de las funciones espirituales*”.<sup>50</sup>

De lo anterior se puede sacar la conclusión de que “más recientemente, la problemática de la relación alma/cuerpo se ha reducido a la *relación mente/cerebro*. Aunque son cuestiones relacionadas, no representan lo mismo. Porque cuando se habla de mente, se está hablando de la experiencia interna de la conciencia (psicología), sin presuponer que haya un sujeto espiritual y trascendente a la materia (ontología), que es lo que está implicado en la idea de alma en la tradición cristiana”.<sup>51</sup>

---

<sup>49</sup>. Uno no sabe bien qué terminología usar; ambos modelos son “postconciliares”, valoran y tienen como base las afirmaciones del concilio Vaticano II. No obstante, las interpretaciones son diferentes en el aspecto que consideramos. Júzguese la denominación escogida como una forma de hablar para entendernos, algo similar a lo que en el estricto campo filosófico ocurre cuando usamos la terminología de filósofos “continentales” y “analíticos”.

<sup>50</sup>. Véase Juan Luis Lorda, *Antropología teológica*, (Manuales de teología, 15), (Pamplona: Eunsa, 2009), pp. 211–212, cursiva del autor. Se recogen los textos del *Denzinger* n. 902 (Concilio de Vienne de 1312), y n. 1440 (Concilio V de Letrán, 1513), así como el *Catecismo* n. 365.

<sup>51</sup>. Lorda, *Antropología teológica*, p. 213. Al margen de la opción metodológica del autor, este hace una buena exposición de la tradición teológica cristiana, incluida toda la antropología del concilio Vaticano II, en el capítulo 9, “alma y cuerpo”, dedicado al tema.

Si consideramos al ser humano compuesto de alma y cuerpo, siendo el alma forma que le permite poseer las características de humano en su sentido total, incluidos los procesos psicológicos cognoscitivos y volitivos, es evidente que estamos haciendo actuar el alma sobre el cuerpo, máxime cuando en la tradición tomista lo material es siempre concebido de un modo muy pasivo. Con lo que nos encontramos en la experiencia ordinaria es con seres físicos que piensan y deciden. Si afirmamos que, ante este hecho, visto desde “abajo hacia arriba” estamos en la cuestión “cuerpo y mente”, asunto científico; y, de “arriba hacia abajo” estamos en la cuestión “alma y cuerpo”, asunto ontológico; lo que estamos realizando es un entrecruzar planos, científico y ontológico, donde queda anulado lo científico en aras de lo ontológico pues lo ontológico lleva las de ganar dado el punto de partida establecido de que existen alma y cuerpo en interacción.

Intentar distinguir en el saber racional aristotélico entre “ciencia aristotélica” y “filosofía aristotélica”, con la idea de prescindir de la primera sustituyéndola por la ciencia natural actual manteniendo sólo la segunda, la filosofía aristotélica, es labor, en mi opinión, imposible. Lo que hay en Aristóteles es un saber racional explicativo de la realidad. Dicho modelo no es científico desde la perspectiva actual y caerá a partir de la Revolución Científica de los siglos XVI y XVII que escindirá la explicación científica de la filosófica; habrá ciencia natural y habrá filosofía, ya no existirá el “saber racional” que abarcaba en una unidad a todo el saber bajo la denominación de “filosofía”. Kant en la *Crítica de la razón pura* será plenamente consciente de ello; Newton quizá todavía no, de ahí el título de su obra. Nosotros retrotraemos hacia el pasado aristotélico la actual diferenciación entre filosofía y ciencia natural; no deja de ser una proyección.

En mi opinión este es un problema “estructural” en el tomismo: su dependencia de la interpretación aristotélica. Aristóteles realiza una explicación racional del ser humano y recurre al alma en cuanto forma. Nosotros tildamos la comprensión de Aristóteles de “filosófica”, en el sentido en que podemos usar hoy la palabra “filosofía”. La explicación de Aristóteles era la “ciencia” de entonces y resulta que hoy ya no tenemos esa “ciencia” y que su explicación racional choca con “nuestra ciencia”. Santo Tomás deja clara la separación entre filosofía y teología, razón y fe, pero lo que entendía por filosofía era el saber racional aristotélico que, en su mundo, realizaba el papel de nuestra ciencia actual. En realidad, el

mundo de la filosofía aristotélica en el siglo XIII, de la razón, desempeña una labor equivalente al de la razón científica actual. Por eso ve tan clara Santo Tomás la distinción entre ambos campos, filosofía y teología; sería similar a lo que ocurre entre nosotros si distinguimos entre ciencia y teología, mundos diferentes. Mantener la explicación aristotélica considerándola “filosofía” en el marco de una “ciencia” que ya no es la suya lo único que produce es una permanente confrontación entre “nuestra ciencia” y la teología.

Postular la existencia del alma en cuanto forma, principio activo sobre lo corpóreo, es una fuente de confrontación con el pensamiento científico. Desde las neurociencias a la teoría de la evolución, la afirmación del alma en su sentido clásico plantea situaciones de permanente conflicto.

## 5.2. Modelo “estándar” postconciliar

Si complejo resulta hablar de un “modelo tomista”, mucho más difícil resulta referirse a un supuesto “modelo estándar postconciliar”. Lo de “estándar” se refiere a su carácter de “mayoritario” o “más generalizado” en la enseñanza teológica. Hay infinidad de posicionamientos en los teólogos de los últimos años sobre este asunto. En general, pudiera señalarse que la teología postconciliar, en este tema, parte del redescubrimiento de la “antropología bíblica de carácter unitario”, expresión que se ha convertido en una suerte de “mantra teológico”; dicha antropología unitaria se habría encontrado con la “antropología griega de carácter dualista”, fuente permanente de problemas dado que la que valdría de verdad sería la primera y no la segunda.

A partir de esto se habla de cuerpo y alma insistiendo una y otra vez en la unidad de ambos. Expresiones referidas al ser humano como: “unidad psicosomática”, “dualidad no dualista”, “unidad no monista”, “integridad psicosomática”, etc., son continuas.<sup>52</sup> “El problema alma-cuerpo dista de ser una cuestión arqueológica (...). Bien al contrario, tal problema ha cobrado en nuestros días una relevante actualidad, aunque formulado de otro modo (dialéctica mente-cerebro). Pero el cambio de

---

<sup>52</sup>. Véase Juan Luis Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, 4ª ed., (Presencia teológica, 49), (Santander: Sal Terrae, 1988), pp. 91–93.

denominación no puede ocultar la práctica identidad de la cuestión de fondo, que continúa preguntándose cuáles son en realidad los elementos constitutivos de lo humano”.<sup>53</sup> Se dan cien mil vueltas a lo afirmado por diferentes autores sobre los dos elementos, cuerpo y alma, para destacar, por activa y por pasiva, la unidad que abarca a ambos. Lo central es que el ser humano es uno.<sup>54</sup>

¿Unidad? Sí. O sea, que hay dos, será unidad de algo. ¿El alma es responsable de los procesos psicológicos sí o no? Si los procesos psicológicos llevan a un encuentro con Dios por la fe, ¿quiere decir ello que se da un salto de lo físico a lo espiritual? En realidad, uno no sabe bien a qué atenerse salvo el hecho de que el ser humano es una “unidad psicofísica”. Se nos plantean los mismos problemas que con el modelo anterior a la hora de producirse un “cruce” entre ciencia y fe. La diferencia estriba en que el modelo “tomista” de facto, en la práctica, desemboca en un dualismo y el modelo “estándar” en un monismo.

Los resultados de la enseñanza teológica postconciliar son evidentes. En la práctica, en muchos casos, la mención del alma ha desaparecido de las homilías –incluidas las de exequias–, de la enseñanza religiosa escolar, de la catequesis, etc. No ha desaparecido de los textos litúrgicos, ahí está el ritual de exequias, ¿pero se leen literalmente los textos litúrgicos en el tanatorio? Hablar de alma viene a significar que el ser humano no es una realidad material lisa y lisa, sino que está en relación con Dios. Es decir: existe Dios, existe el ser humano, este es una unidad psicofísica que puede entrar en relación con Dios; reflejamos esto último diciendo “alma” y ya está. La muerte es el encuentro de la persona, en ocasiones “ya resucitada”, con Dios.<sup>55</sup> Pero, si no se puede hablar del alma porque es un resto dualista de cristianismo trasnochado y resulta que el cuerpo está ahí delante de cuerpo presente, ¿quién se ha encontrado con Dios?, ¿la “persona”?, ¿y qué es la persona?

<sup>53</sup>. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, p. 93.

<sup>54</sup>. Véase todo el capítulo 3 de Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*. La obra, clásica en el marco de la teología en español, hace una exposición espléndida de las diferentes posiciones.

<sup>55</sup>. Véase Jaume González Padrós, “¿Color blanco para los funerales?”, en *Liturgia y espiritualidad* 54 (2023), pp. 501–502. Desde luego, si no se sabe qué decir, la solución más socorrida para la homilía es hablar bien del difunto.

¿Hay alma?, ¿qué es?, ¿una manera de hablar? Manera “antigua” claro está. Se ha desembocado en una suerte de “naturalismo” acompañado, eso sí, de un “deísmo teológico”: Dios y el sujeto psicofísico, nada más. Las famosas encuestas que reflejan la conocida “religiosidad a la carta” a la hora de señalar los contenidos creídos serían buen ejemplo de la situación. ¿Cuántos cristianos, en particular de los “no practicantes”, creen en la existencia del alma?

Ya desde el principio poner en pie de igualdad la antropología bíblica unitaria y la antropología griega dualista resulta algo chocante. No están en el mismo plano. La primera se limita a la relación entre ser humano y Dios, un asunto “religioso”. La segunda nace como opción racional para explicar los fenómenos vitales y el conocimiento humano, asuntos “científicos”. La segunda, extrapolada al ámbito de lo “religioso” pudo desembocar en opciones extremistas “no cristianas”, no cabe duda. La primera dejaba sin explicar en su momento los problemas “científicos”, hoy los crea: ¿desde cuándo tenemos “unidad psicofísica” en un proceso evolutivo que de por sí es continuo?<sup>56</sup>

---

<sup>56</sup>. El siguiente texto tiene carácter de conclusión en un manual “estándar” de teología, he sustituido los puntos y aparte por puntos y seguido, las cursivas son del autor: “El espíritu no aparece como un epifenómeno de la materia, sino como una efloración de la misma. No como un epifenómeno, porque no es producido por ella sola. La materia, en virtud de la evolución, llega a producir en el psiquismo del homínido prehumano, inmediatamente anterior al primer hombre, una configuración morfológica y una psique sensitiva, que *exige*, para poder subsistir, el complemento de la psique intelectual. Por eso la creación del alma no es una mera adición externa. Es una efloración de las fuerzas de la materia, porque la acción del Creador no es exterior, sino interior a la acción de las creaturas. La psique intelectual está creada desde las estructuras biológicas, brota desde el fondo de la vida misma. Por esta razón la psique intelectual aparece como complemento de la evolución. Los mecanismos evolutivos son causa *determinante* del espíritu, pero no *efectora* del mismo. Lo exigen, pero no lo producen. Este concurso especial de Dios para la creación de la psique humana es llamado por algunos concurso creativo, mientras reservan el nombre de concurso natural para el resto de la evolución. Hemos llamado a este proceso continuidad discontinua, porque el hombre nace en virtud de la evolución anterior –continuidad– pero bajo la influencia especial que llamamos concurso creativo, por eso discontinuidad” cf. Alejandro Martínez Sierra, *Antropología teológica fundamental*, (Sapientia fidei, 26), (Madrid: Bac, 2002), pp. 133–134. Pero, todo esto que se enseña, ¿qué quiere decir? Tampoco resulta nada claro lo que se propone en Dominique Lambert, *Sciences et théologie. Les figures d'un dialogue* (Bruxelles: Lessius y Presses Universitaires

Una forma convencional de resolver las cuestiones es escudarnos en que las afirmaciones cristianas no son sobre la realidad, sino sobre el sentido de la realidad. Otro mantra que recorre la teología postconciliar: “el sentido de la realidad, el sentido de la vida”. Ahora bien, decir “sentido” es algo subjetivo para manifestar el posicionamiento del sujeto ante la realidad. Uno puede afirmar que el sentido de su vida lo da Dios, o los hijos, o la familia, o lo que sea. Pero ese sentido surge de que existe mi vida humana y, además, existe Dios, o los hijos, o la familia, o lo que sea. Decir “sentido de la realidad” manifiesta cuál es mi visión ante la realidad en el marco de la realidad que creo que existe, es decir, responde a la cuestión de “qué pinto yo en el marco de lo existente”. El sentido de la realidad será Dios si es que Dios es “realidad” y me considero yo -y todo lo demás- referido a Él. También cabe decir que no hay ningún sentido de la realidad; en este caso asumo un naturalismo ontológico y considero la vida simplemente como algo de lo que dispongo durante un tiempo sin darle más vueltas al asunto. ¿Da la fe cristiana sentido a la realidad? Efectivamente lo da, pero lo da porque existe la realidad que dice la fe, de lo contrario *vana es vuestra fe*. Lo que hay que dilucidar es la “realidad” que hay, no el particular “sentido que me da a mí”.

## 6. Conclusión

Hagamos una breve recapitulación de lo expuesto:

1. La creencia en la existencia del alma es algo consolidado en la fe cristiana. No hemos entrado en el tema del “estatuto dogmático” de la creencia, ni en la cuestión de su formación histórica. Respecto a lo primero, aunque no pertenezca la creencia al núcleo del dogma en el sentido más fuerte del término, estamos ante un concepto, “alma”, que se encuentra por doquier en el marco de la fe cristiana. Basta con mirar el índice de materias del *Denzinger*, cualquier libro litúrgico, ritual de sacramentos, etc., para darse cuenta de que es una creencia común –básica– que requiere explicación. En cuanto a lo segundo, el análisis de

su formación y desarrollo hasta llegar a nosotros, es un tema interesante para hacer ver que es una creencia “fiable”, pero a la hora de establecer su credibilidad en el momento actual, en este, como en otros casos, la cuestión de la “fiabilidad” de la creencia es irrelevante. La “fiabilidad” es sólo el punto de partida para desarrollar el análisis de la “credibilidad”, por sí misma la fiabilidad no proporciona ninguna credibilidad.

2. Pienso que la inteligibilidad de la creencia sólo puede construirse en el marco más amplio de toda la teología de la creación; creación que tiene dos dimensiones: realidad física –naturaleza– y realidad espiritual. Sólo desde la creación justificamos la existencia del alma. Es obvio que esto conlleva para el cristiano una concepción dualista del ser humano: realidad física –corporal- y realidad espiritual.

3. Este dualismo cristiano es completamente irrelevante para la discusión actual que se da en el marco de la filosofía de la mente y de la relación entre mente y cerebro. Ni el dualismo cristiano obliga a adoptar posiciones “confesionales” sobre el estatuto de la mente; ni los resultados de la investigación científica y filosófica son relevantes para la interpretación expuesta, en cuanto consideramos que el alma no es “principio de acción” sobre el cuerpo y estamos ciñéndonos a una realidad espiritual. En este sentido, a lo largo del trabajo, no hemos entrado en ningún momento en la discusión actual científico-filosófica. La cuestión de la libertad merecería un análisis más detallado del que tampoco nos hemos ocupado.<sup>57</sup>

4. Nos hemos centrado en hacer ver que la fe en el alma es algo creíble para el cristiano. O lo que es lo mismo, que se puede hacer una interpretación que salve la fe y que sea compatible con creencias científicas consolidadas compartidas por creyentes y no creyentes. ¿Existe el alma? Sí, claro que existe, el cristiano lo afirma desde su fe en Dios creador. Esta convicción de su existencia conlleva, en mi opinión, el dejar claro que no podemos reducir la realidad, en la teología cristiana, a solo dos planos: Dios y la naturaleza creada por Dios; sino que exige afirmar

---

<sup>57</sup>. De todas formas, cuando hablamos de un “yo libre y autónomo” en el sentido más kantiano, ¿a qué nos referimos?, ¿a la libertad finita, siempre condicionada, de los seres humanos; o a la libertad y autonomía de los ángeles? Cualquier moralista, o jurista, es consciente de los límites de la libertad sin que ello conlleve necesariamente una exención de responsabilidad.

que la realidad creada se articula en dos niveles: realidad natural y realidad espiritual, ambas creadas por Dios. Intentar prescindir de una realidad espiritual creada por Dios conlleva graves dificultades a la hora de hacer consistente la fe cristiana con la ciencia que explica la realidad natural. A partir de la afirmación de una realidad espiritual creada que engloba, o mejor, en la que está inmersa la realidad natural, es fácil, creo, exponer todo el sistema de creencias cristiano de forma consistente con el pensamiento científico actual.

5. Considero que el “impasse actual” que se da en la cuestión del alma en el marco de la teología es, en gran medida, resultado de la confusión que ha existido en los últimos años entre “credibilidad” y “plausibilidad” al mezclar un concepto con el otro. Querer hacer presentable la fe cristiana al no creyente –plausibilidad– no supone “minimizar” la fe, es decir, llevar a mínimos la creencia en realidades espirituales, exclusivas de la fe, bajo el supuesto de que así el cristianismo es “más aceptable”. El resultado de esta “minimización” a la vista está; este –en mi opinión– ha sido uno de los factores más fuertes de secularización: puestos a “minimizar”, “minimizamos del todo”. La primera condición para la plausibilidad es presentar un sistema de creencias coherente en sí mismo y consistente con las creencias científicas compartidas por todos. A partir de ahí ya vendrá el diálogo con el no cristiano, diálogo que se hará en todo momento, por parte del interlocutor cristiano, en cuanto cristiano.<sup>58</sup>

6. Empeñarse en presentar la “realidad” cristiana como “sentido” de la realidad natural, al margen de un “contenido de realidad”, prescindiendo de cualquier tipo de teología teórica –especulativa–, en mi opinión, es un camino agotado en el marco de las sociedades occidentales secularizadas. ¿Seguir elaborando teología positiva hasta su

---

<sup>58</sup>. Es oportuna recordar las reflexiones que realiza Habermas: “El concepto de tolerancia en sociedades pluralistas concebidas liberalmente no sólo considera que los creyentes, en su trato con no creyentes y con creyentes de distinta confesión, son capaces de reconocer que lógicamente siempre va a existir cierto tipo de disenso, sino que por otro lado también se espera la misma capacidad de reconocimiento –en el marco de una cultura política liberal– de los no creyentes en su trato con los creyentes. (...) La expectativa de la no-concordancia de fe y conocimiento se merece tan sólo el predicado ‘razonable’ cuando se otorga a las creencias religiosas –también desde el conocimiento secular– un estatus epistémico que no se tache simplemente de irracional”, véase J. Ratzinger, J. Habermas, *Diáléctica de la secularización* (Madrid: Encuentro, 2006), pp. 45-46.

última expresión? Se puede hacer, que duda cabe, la cuestión es que el valor de la teología positiva para el asunto de la credibilidad de la fe es nulo. Además, ninguna de las dos opciones, tanto el insistir en el “sentido” como en la “historia”, proporciona plausibilidad hacia el no creyente. A la vista están los resultados. Refugiarse en la tradición tomista tampoco ofrece mejores perspectivas dadas las dificultades que plantea dicho modelo para la aceptabilidad de las creencias. Parece claro que habría que revitalizar la construcción de modelos teóricos alternativos que intenten hacer inteligible la fe y que sean consistentes con la racionalidad científica, sin que ello signifique una “amalgama” de lo natural y lo espiritual.<sup>59</sup>

7. La realidad espiritual creada no nos es accesible espacio-temporalmente por definición, está fuera de nuestra experiencia empírica; sólo nos cabe trabajar conceptualmente con ella. Es claro que uno tiene el recurso de identificar “espiritual” con “conceptual con existencia”, con “existencia” de la de verdad, no sólo con mera “existencia conceptual”; pero, en cualquier caso, surge la cuestión de si no significa esto reducir el mensaje cristiano a la categoría de “cuento de hadas”. En mi opinión, no. Por dos razones, la primera porque a lo mejor resulta que es imprescindible para la interpretación racional de la realidad postular un “cuento de hadas” y, segunda, porque resulta que este particular “cuento de hadas” está vinculado a una historia concreta, la historia cristiana. Dios mediante, en dos futuros artículos trataré las dos cuestiones.

8. Volviendo al principio del artículo, nos preguntábamos entonces si era creíble la existencia del alma para el cristiano. Sí lo es. Según lo expuesto es inteligible y aceptable, por lo tanto, es creíble la existencia del alma. El ser humano es uno en cuerpo y alma para alabanza de la gloria de la gracia de Dios.

## **Bibliografía**

Agustín, San. 1949. *De la predestinación de los Santos*. En *Obras de San Agustín*, vol. VI, versión de Emiliano López, pp. 472–561. Madrid: BAC.

---

<sup>59</sup>. Cosa que algunas teologías “científicas” de corte anglosajón se empeñan en hacer y que en el marco de las sociedades europeas secularizadas tiene muy poco recorrido.

- , 1967. *Enarraciones sobre los Salmos (vol. 4º)*. En *Obras de San Agustín*, vol. XXII, traductor Balbino Martín Pérez. Madrid: BAC.
- , 2000. *La Ciudad de Dios*. En *Obras Completas de San Agustín*. Vol. XVI-XVII, 5ª ed., traductor Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero. Madrid: BAC.
- , 2009. *La dimensión del alma*. En *Obras Completas de San Agustín*. Vol. III, *Obras filosóficas*, traductor Eusebio Cuevas, pp. 433–569. Madrid: BAC.
- , 2022. *Exposición en sentido literal del Génesis*. En *Obras Completas de San Agustín*. Vol. XVb, *Escritos bíblicos (1º)*, traductor Pío de Luis Vizcaíno, pp. 247–941. Madrid: BAC.
- Arana Cañedo-Argüelles, Juan. 2015. *La conciencia inexplicada. Ensayo sobre los límites de la comprensión naturalista de la mente*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Blanco, Carlos. 2014. *Historia de la neurociencia. El conocimiento del cerebro y la mente desde una perspectiva interdisciplinar*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Catecismo de la Iglesia católica*. 2002 [1997, 1992]. Nueva edición conforme al texto latino oficial. Madrid: Asociación de editores del Catecismo.
- Cela Conde, Camilo José, y Francisco José Ayala. 2013. *Evolución humana. El camino hacia nuestra especie*. Madrid: Alianza.
- Chacón Fuertes, Pedro, ed. 2009. *Filosofía de la psicología*. 2ª ed. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Conill, Jesús y Adela Cortina. 1993. “La Psicología de Aristóteles.” En *Historia de la Psicología. Textos y Comentarios*, Dir. Elena Quiñones, Francisco Tortosa y Helio Carpintero, pp. 65–75. Madrid: Tecnos.
- Cortina, Adela y Jesús Conill. 1993. “La Psicología Kantiana.” En *Historia de la Psicología. Textos y Comentarios*, Dir. Elena Quiñones, Francisco Tortosa y Helio Carpintero, pp. 163–73. Madrid: Tecnos.
- Denzinger, Heinrich y Peter Hünermann. 2006. *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Versión de la 38ª ed. alemana (1999). Barcelona: Herder.
- DeWitt, Richard. 2013 [2010]. *Cosmovisiones. Una introducción a la historia y a la filosofía de la ciencia*. Barcelona: Buridán.

- Díez, José A. y C. Ulises Moulines. 1999. *Fundamentos de Filosofía de la Ciencia*. 2ª ed. Barcelona: Ariel.
- Echeverría, Javier. 2003. *La revolución tecnocientífica*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Enríquez de Valenzuela, Paloma, coord. 2014. *Neurociencia Cognitiva*. Madrid: Sanz y Torres.
- Estany Anna. 1999. *Vida, muerte y resurrección de la conciencia. Análisis filosófico de las revoluciones científicas en la psicología contemporánea*. Barcelona: Paidós.
- Fernández Abascal, Enrique G. y María Dolores Martín Díaz. 2002. *Procesos psicológicos*. Madrid: Pirámide.
- Frege, Gottlob. 1998 [1918]. “El pensamiento.” En *Ensayos de semántica y filosofía de la lógica*, edición, introducción, traducción y notas de Luis M. Valdés Villanueva, pp. 196–225. Madrid: Tecnos.
- . 1998 [1892]. “Sobre sentido y referencia.” En *Ensayos de semántica y filosofía de la lógica*, edición, introducción, traducción y notas de Luis M. Valdés Villanueva, pp. 84–111. Madrid: Tecnos.
- “Gaudium et spes. Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual.” En *Concilio Ecuménico Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones*. Edición bilingüe patrocinada por la Conferencia Episcopal Española. Madrid: BAC.
- González Padrós, Jaume. 2023. “¿Color blanco para los funerales?” *Liturgia y espiritualidad* 54, no. 11: 501–2.
- Gould, Stephen Jay. 2000 [1999]. *Ciencia versus religión. Un falso conflicto*. Crítica: Barcelona.
- Hierro-Pescador, José. 2005. *Filosofía de la mente y de la Ciencia cognitiva*. Madrid: Akal.
- Joven Álvarez, Fernando J. 2012. “Política y sociedad en la Ciudad de Dios.” En *Dos amores fundaron dos ciudades*, editor Vicente Domingo Canet Vayá. (Jornadas agustinianas, 15), 205–50. Madrid: Centro Teológico San Agustín.
- Kant, Immanuel. 1978. *Crítica de la razón pura*. Trad. Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara.
- Lambert, Dominique. 1999. *Sciences et théologie. Les figures d'un dialogue*. Bruxelles: Lessius - Presses Universitaires de Namur.

- Lorda, Juan Luis. 2009. *Antropología teológica*. (Manuales de teología, 15). Pamplona: Eunsa.
- Marcos, Alfredo. 2018. "Introducción." En Aristóteles, *Obra biológica*, 15–121. Oviedo: KRK ediciones.
- Martínez Sierra, Alejandro. 2002. *Antropología teológica fundamental*. (Sapientia fidei, 26). Madrid: BAC.
- Mosterín, Jesús. 1984. "Popper y el mundo de la cultura." *Teorema* 14, no. 1–2: 289–98.
- , 2006. *Aristóteles. Historia del Pensamiento*. Madrid: Alianza.
- , 2006. *La Hélade. Historia del pensamiento*. Madrid: Alianza.
- Moya, Carlos J. 2006. *Filosofía de la mente*. 2ª ed. Valencia: Universitat de València.
- O'Daly, Gerard J. P. 1986–1994. "Anima, animus." En *Augustinus-Lexikon*, Hrsg. Cornelius Mayer, Vol. 1, cols. 315–40. Basel: Schwabe.
- Pineda, David. 2012. *La mente humana. Introducción a la filosofía de la psicología*. Madrid: Cátedra.
- Popper, Karl R. 1982 [1967]. "Epistemología sin sujeto cognoscente." En *Conocimiento objetivo*. 2ª ed., 106–46. Madrid: Tecnos.
- , 1982 [1968]. "Sobre la teoría de la mente objetiva." En *Conocimiento objetivo*. 2ª ed., 147–79. Madrid: Tecnos.
- , 1993 [1974]. *Búsqueda sin término. Una autobiografía intelectual*. 2ª ed. Madrid: Tecnos.
- Popper, Karl R. y John C. Eccles. 1982 [1977]. *El yo y su cerebro*. Barcelona: Labor.
- Rábade Romeo, Sergio. 1987. *Espinosa: razón y felicidad*. Madrid: Cincel.
- Ratzinger, Joseph y Jürgen Habermas. 2006. *Dialéctica de la secularización*. Madrid: Encuentro.
- Romerales, Enrique. 2023. "¿Puede la resurrección de los muertos preservar la identidad personal?" *Pensamiento* 79, no. 302: 51–72.
- Ruiz de la Peña, Juan Luis. 1988. *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*. 4ª edición. (Presencia teológica, 49). Santander: Sal Terrae.
- Ruse, Michael. 2015. "Why I am an accommodationist and proud of it." *Zygon* 50, no. 2: 361–75.

- Schellenberg, J. L. 1993. *Divine hiddenness and human reason*. Ithaca: Cornell University Press.
- .2015. *The Hiddenness Argument: philosophy's new challenge to belief in God*. Oxford: Oxford. University Press.
- Sebastián, Miguel Ángel. 2022. *El problema de la consciencia. Una introducción crítica a la discusión filosófica actual*. Madrid: Cátedra.
- Soler Gil, Francisco José. 2013. *Mitología materialista de la ciencia*. Madrid: Encuentro.
- Solís, Carlos y Manuel Sellés. 2005. *Historia de la Ciencia*. Madrid: Espasa.
- Spinoza, Baruch. 1987. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Introd. trad. y notas Vidal Peña. Madrid: Alianza.
- .2000. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Ed. y trad. Atilano Domínguez. Madrid: Trotta.
- Swinburne, Richard. 2019. *Are we bodies or souls?* Oxford: Oxford University Press.
- Torretti, Roberto. 1980 [1967]. *Manuel Kant. Estudios sobre los fundamentos de la filosofía crítica*. 2<sup>a</sup> ed. Buenos Aires: Charcas.