



**EL HOMBRE**  
**VISION INTEGRAL**

**P. Fr. Armando Díaz O.P.**

Pbro JORGE LUIS HIDALGO

**P. Fr. Armando Díaz O.P.**

# EL HOMBRE VISION INTEGRAL



[www.traditio-op.org](http://www.traditio-op.org)



Editorial Universidad Católica de Santa Fe

- 1995 -

## INDICE

I. La armonía humana.....	13
a. Delante de las cosas.....	13
b. Consigo mismo y los demás.....	14
c. La Vinculación con Dios.....	16
II. El Hombre como Mikrokosmos y Mikrotheos.....	20
a. La Dignidad.....	22
b. La dignificación.....	37
III. El Hombre: Cuerpo, Alma y Espíritu.....	42
Primero: Los Padres de la Iglesia.....	48
Segundo: Santo Tomás de Aquino.....	52
Tercero: Los Místicos.....	65
a. Guillermo de Saint Thierry.....	65
b. San Juan de la Cruz.....	70
Cuarto: El Templo: Imagen del hombre.....	73
IV. Conclusión.....	76



## EL HOMBRE: VISION INTEGRAL

*“¿Qué es el hombre para que de él te acuerdes?” (Sal. 8, 5).*

Esta pregunta nos sirve de marco de presentación, de punto de partida. El hombre por ser creatura contingente -limitado- finito, es como una “nada delante de Dios”; en este sentido, “el hombre es el más pobre de las creaturas. El hombre está colmado de necesidades. El hombre multiplica sus necesidades” (1). Sin embargo, al ser creado por Dios, es un espejo viviente de El, un portador de valores eternos y una “nada capaz de Dios” (Card. Berulle); (posee una capacidad que se actualiza con la vida sobrenatural. La grandeza del hombre consiste en retornar a Dios, en ser nexo entre la creación y el Creador. La S. Escritura dice:

*“Lo has hecho poco menor que los ángeles, le has coronado de gloria y honor. Le diste el señorío sobre las obras de tus manos, todo lo has puesto debajo de sus pies...” (Sal. 8, 6-7).*

(En cada hombre, su sentido final consiste en que Dios quiere divinizarlo, deificarlo y hacer resplandecer en él Su imagen. El vaso de esta transformación interior es el alma espiritual. Así como el cuerpo es vaso del alma, el alma es vaso-morada, recipiente de Dios en la tierra.

*“El cuerpo -según Santo Tomás- es morada del alma, y el alma es morada de Dios; y así como el cuerpo es morada del alma, del mismo modo el alma lo es de Dios. El Señor está en su templo santo” (In Mathh., XXII).*

Y al decir "visión integral del hombre" no queremos dar a entender una visión ecléctica, como un resumen de opiniones distintas, contrarias. El resultado de esto es un relativismo de la verdad y una exaltación del error, es juntar a Cristo con el demonio. Tampoco queremos presentarlo como una cuestión enciclopédica, sería reducirlo a un cúmulo de conocimientos, de datos que hacen más a la erudición que a la verdadera sabiduría, la cual dice orden a la verdad y al conocimiento, adquirido a través de ella, en sus primeras y más elevadas causas. La visión integral consiste en buscar conocer las cosas en su totalidad, de manera completa, entera; en cuanto al hombre, se trata de descubrirlo en lo que es, en su totalidad, y no de manera parcial o amputada; es acercarnos con la mirada del contemplativo, mirada que busca ver todas las cosas tal como son. La visión integral es unir armoniosamente lo natural con lo sobrenatural, la razón con la fe, en orden al Autor y Creador de todo, que es Dios. La adecuada visión antropológica es aquella que:

"...partiendo de datos científicos ciertos, esté enraizada en los principios fundamentales de la filosofía perenne y, al mismo tiempo, se deje iluminar por la luz vivísima de la revelación cristiana" (PP. Juan Pablo II, **Discurso** a la Sacra Rota Romana, en **L'Osservatore Romano**, 17.2.1995, p. 6).

Pero vemos, y es lo que nos aflige, que hoy se ciernen sobre el hombre peligros muy graves, serios y altamente destructivos; no es nuevo esto.

"Quizás -dice el Papa Juan Pablo II- una de las más visibles debilidades de la civilización actual esté en una inadecuada visión del hombre. La nuestra es, sin dudas, la época en que)

(más se ha escrito y hablado sobre el hombre, la época de los humanismos y antropocentrismos. Sin embargo, paradójicamente, es también la época de las hondas angustias del hombre respecto a su identidad y destino, del rebajamiento del hombre a niveles antes insospechados, épocas de valores conculcados como jamás lo fueron antes...¿Cómo se explica esta paradoja? Podemos decir que es la paradoja inexorable del humanismo ateo. Es el drama del hombre amputado de una dimensión esencial a su ser -el absoluto- y puesto así frente a la peor reducción del mismo ser" (**Mensaje al CELAM, Puebla, 28.1.1979**).

(Para esquematizar los distintos niveles de destrucción, de reductivismos ideológicos que afectan al hombre, lo haremos en orden a la triple armonía que se da en él: a. con las cosas; b. consigo mismo y los demás; c. con Dios.

## **I. La armonía humana**

### **a. Delante de las cosas**

(Es el ámbito de la creación. No se ve -en este proceso destructivo- la subordinación de lo inferior a lo superior, al tener sometido al ser humano. Hay una cosificación, una esclavitud al reino de la materia, a los nuevos becerros de oro. La mentalidad de consumo y utilitarista es la que prima. El hombre es colocado a nivel de las cosas usables, como un pañal descartable, un pedazo de carne rentable, un órgano sexual (como lo ve el freudismo), una tuerca en la mentalidad materialista y atea. No es el hombre el que ejercita un primado sobre las cosas, sino que es un esclavo de lo que produce, un ser dependiente de la máquina, un objeto de consumo. (En el orden de la técnica;

(por ejemplo,) muchas veces no se la usa como medio al servicio del hombre, sino que el hombre termina esclavizándose a ella, se produce una tecnolatría, un culto a la técnica.

“Sobre la base de esa reflexión -observa el Papa Juan Pablo II, hablando en la Academia Pontificia de Ciencias- se ha forjado el concepto clave de **inteligencia artificial**. Sin embargo,) conviene recordaros que la máquina sigue siendo un instrumento al servicio del hombre.) Su **inteligencia** es limitada, porque (no se trata de la razón en sentido pleno del término,) razón que permite al hombre pensarse a sí mismo como criatura, discernir lo que es el bien, la libertad y la belleza, orientar su vida y encaminarse hacia su fin gracias al acto voluntario” (en **L'Osservatore Romano**, 4.11.1994, p. 22).

(Las cosas, por lo tanto, no son vistas -en el materialismo, tecnocracia, etc.- como obras de Dios, ni cargadas de sentido que remite a un Ordenador; no son vehículos que conducen al Creador, sino ocasión de provecho y placer; la creación se ha convertido en un campo experimentable para el bienestar terreno ilimitado.)

### **b. Consigo mismo y los demás**

(Es el otro ámbito de la subversión. Hay una desintegración de la unidad del hombre.) No hay alma que informa al cuerpo, sino un conjunto de impulsos, un caos de emociones. (Se dan dos extremos, o los que consideran al hombre como un superhombre, que cree en el poder de los músculos (por ej. Nietzsche), el poder (de la mente) (los Gnósticos, Nueva Era) (o aquellos otros,) -la segunda actitud-, que desprecian al hombre considerándolo un absurdo, un ser desgraciado, “una pasión inútil” (2), tal cual como

lo define Sartre, agregando: "es un absurdo que hayamos nacido y es un absurdo que muramos" (3). Lo absurdo es lo carente de sentido, así el hombre -según Sartre- no tiene sentido. Otro autor, Foucault, que reduce todo a un estructuralismo, el hombre determinado por las estructuras, va a decir: "Antes del fin del Siglo XVIII el hombre no existía... Es una criatura muy reciente que la demiurgia del saber le ha fabricado con sus manos hace menos de doscientos años" (4). Según esto, el hombre no dependería del acto Creador de Dios, sino del saber humano. Vuelve a decir:

"En todo caso una cosa es cierta: que el hombre no es el problema más antiguo ni el más constante que haya planteado el saber humano... El hombre es una invención reciente... El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizás también su próximo fin. Si esas disposiciones (del saber) desaparecieran tal como aparecieron entonces podría apostarse a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena" (5).

"El hombre está en vía de extinción" (6).

(Además está el hombre piagetiano, que es un eslabón más en la evolución biozoológica; de ahí que Piaget no tiene dificultad en concebir la inteligencia como "un músculo que a fuerza de utilizarlo se llega a perfeccionar" (7), ni en analogarla con "la inteligencia animal" (8); por eso, podemos ironizar con Chesterton, que "la deshumanización del [hombre] sea un buen procedimiento para estudiar la humanidad" (9).

La desintegración del ser humano no queda en él, se exterioriza; vienen como consecuencias las distintas masificaciones que son en el fondo reflejo y producto de las

despersonalizaciones. Los sociologismos, comunitarismos, están a la orden del día, que son un efecto del atropello a las personas. La verdadera dimensión social no existe en el hombre despersonalizado y masificado. "Aquí surge el problema de la masa. Y digo problema, porque no se trata de un fenómeno natural, fruto del rápido crecimiento de la población, sino de un acto de violencia, pues la comunidad se convierte en masa a efectos de un despojo" <sup>(10)</sup>. El despojo es de la dimensión interior y personal. En todo esto no es el hombre que se sabe creatura y que vuelve "a su interior", que descubre en lo profundo de sí la imagen del Creador y que desborda a los demás la verdadera caridad que viene de lo alto.

### **c. La Vinculación con Dios**

Cuando el hombre se repliega en sí mismo y no busca a Dios cae en un culto de lo horizontal, en la inmanencia de las cosas. Estamos en la homolatría, o en la adoración -como dice la Nueva Era- de la constelación de acuario, o se idolatra la plantita según el ecologismo, se da una orfandad de la fe. La tentación más grave de nuestro tiempo es la secularización.

"Aludimos a la tentación más grave de nuestro tiempo, es decir la tentación de reducir nuestra complacencia a la esfera "horizontal", como ahora se dice, descuidando, olvidando y finalmente negando la esfera "vertical"; con otras palabras, fijar nuestro interés en el campo visible, experimental, temporal humano, abdicando de nuestra vocación para el reino de Dios invisible, inefable, eterno y sobrehumano. En esta opción exclusivamente positiva ante las cosas de este mundo y radicalmente negativa para las cosas religiosas y específicamente cristianas, tiene su origen más seductor y más

peligroso el ateísmo moderno.

Conocéis sin duda las expresiones altivamente concretas y desgraciadamente totalitarias, a que ha llegado esta aberración del pensamiento moderno cuando ha afirmado con virulencia agresiva que 'el hombre es el ser supremo para el hombre' (Marx), que la antropología debe sustituir la Teología (Feuerbach), que en el puesto de ser supremo hay que colocar la humanidad (Comte), que 'Dios ha muerto' para el hombre moderno (Hamilton, etc.). La religión ya no tiene razón de ser para estos profetas del materialismo, del positivismo, del fenomenismo social". (Papa Pablo VI, 17/7/1974).

La secularización es una consecuencia de aquella corriente que proclamó la muerte de Dios. La **muerte de Dios**, expresión que ha sido bien interpretada por la buena teología católica, en aquello que se denomina la **comunicatio Idiomatum**, es decir el hecho de que a un sujeto único concreto, el Cristo, Verbo Encarnado, pueda aplicársele indistintamente las propiedades humanas y de la naturaleza divina. **Dios murió por nosotros**, se dice y con propiedad. Y ello en virtud de esta **comunicatio Idiomatum** sin que ello signifique que haya sufrido y muerto en cuanto Dios, en su Deidad. Sufrió y murió en su humanidad, la cual es creada y pasible, pero como esta humanidad pertenece a la Persona Divina -del Verbo- ha sufrido y muerto en la cruz; pero en cambio están los que malentienden la muerte de Dios <sup>(11)</sup>, como la desaparición y extinción de Dios en cuanto Dios; de ahí que si el siglo XIX planteó la muerte de Dios, el siglo XX, por efecto, plantea la muerte del hombre, ya que si no hay Creador, no hay creatura, si no hay Modelo, Arquetipo, no hay ser modelado. Escuchemos a los Pontífices hablar de esta triste realidad:

“El hombre puede organizar el mundo sin Dios, mas sólo lo organiza contra el hombre” (Papa Pablo VI, **Popularum Progressio**).

“Se busca todo pero no se busca a Dios. Dios ha muerto, se dice; nos desinteresamos de El. Pero Dios no ha muerto; aunque está perdido, perdido para muchos hombres de nuestro tiempo. ¿No valdría la pena buscarlo?”

“Todo se busca: las cosas nuevas y las cosas antiguas; las cosas difíciles y las cosas inútiles; las cosas buenas y las malas: todo. Puede decirse que la búsqueda define la vida moderna. ¿Por qué no buscar a Dios? ¿No es El un valor que bien merece nuestra búsqueda?” (Papa Pablo VI, 26/8/1970).

“Una sociedad sin Dios es una civilización que se autodestruye por dentro, que camina hacia el abismo” (Papa Juan Pablo II, julio de 1980).

“A todos ustedes que anuncian la ‘muerte de Dios’, a ustedes que pretenden expulsar a Dios del mundo humano. Deténganse y reflexionen un poco: ‘la muerte de Dios’ trae consigo fundamentalmente, la muerte del hombre” (Papa Juan Pablo II, 6/4/1980).

“Por esto, cuando se pierde el sentido de Dios, también el sentido del hombre queda amenazado y contaminado, como afirma lapidariamente el Concilio Vaticano II: ‘La criatura sin el creador desaparece... Más aún, por el olvido de Dios la propia criatura queda oscurecida’ (**G. et Spes** n. 36)” (Juan Pablo II, **Evangelium Vitae**, n. 22).

Lo más tremendo es que uno de los promotores de la muerte de Dios -Nietzsche- sabía esto y reconocía las consecuencias de la negación de la religión.

“Las aguas de la Religión se retiran dejando en pos de sí lagunas y pantanos; las naciones se separan otra vez con odio encarnizado... Las ciencias triturán y disuelven las más firmes creencias...; todo prepara el camino hacia la barbarie inminente... Se alzan ahí, es cierto, enormes fuerzas; pero son fuerzas salvajes primitivas, carentes en absoluto de toda misericordia... Ahora casi todo es regido en la tierra por las fuerzas más brutales y más bajas, por el egoísmo de los hombres de negocio y el poder de los dictadores militares... Nada se mantiene ya a pie firme y por una fe inmovible... Todo se ha tornado resbaladizo y peligroso en nuestro camino; y encima, el hielo sobre que caminamos se ha adelgazado peligrosamente...; por donde pasamos nosotros, pronto no podrá transitar nadie más” (12).

Delante de estas tentaciones y peligros que pervierten es necesario volver al orden primigenio, a la verdadera armonía del hombre con las cosas, consigo mismo, con los demás y con Dios. Esto supone recuperar la “visión integral del hombre” (Juan Pablo II, 9/12/1994) y mirarlo en su totalidad, no dejarlo en esquemas ni visiones reductivistas.

“El hecho de poder establecer el mapa genético -aconseja el Papa Juan Pablo II- no debe llevar a reducir la persona a su patrimonio genético y a las alteraciones que pueden estar inscriptas en él. En su misterio, el hombre sobrepasa el conjunto de sus características biológicas. Es una unidad fundamental, en la que el aspecto biológico no se puede separar de la dimensión espiritual, familiar y social, sin correr el riesgo grave de suprimir lo que consti-

tuye la naturaleza misma de la persona y de convertirla en un simple objeto de análisis. La persona humana, por su naturaleza y su singularidad, es la norma de toda investigación científica. Es y 'debe ser'... el principio, el sujeto y el fin de toda investigación" (**A la Academia Pontificia de Ciencias**, 4/11/1994., p. 20).

Y cuando el Papa Juan Pablo II nos visitó, en la Argentina, por primera vez, nos recordó que hemos de ser "almas de oración y de eucaristía" porque hay en nosotros "un misterio infinitamente superior a nosotros mismos"; nos estaba recordando en el fondo, un compromiso muy grande, un compromiso de mirar nuestro ser en Dios.

La grandeza del hombre está en lo que dice Shakespeare en su obra **Hamlet**:

"¡Qué obra maestra es el hombre! ¡Cuán noble por su razón!

¡Cuán infinito en facultades!

En sus formas y movimientos, ¡Cuán expresivo y maravilloso!

En sus acciones, ¡Qué parecido a un ángel!

En su inteligencia, ¡Qué semejante a Dios!

¡La maravilla del mundo! ¡El arquetipo de los seres!

Y sin embargo, ¿qué es para mí esa quintaesencia del polvo?" (Acto II, Escena II).

## **II. El Hombre como Mikrokosmos y Mikrotheos**

La recuperación del verdadero pensamiento consiste en volver a la realidad tal cual es; sea en el orden natural como en el orden sobrenatural. En el orden natural

se trata de la adecuación de la inteligencia con el ser de las cosas, del **Intus-legere**; y en lo sobrenatural, de entrar por la fe a los Misterios escondidos de Dios.

La visión del hombre nos lleva a un análisis antropológico. La antropología es la ciencia que trata sobre el hombre en lo que realmente es, por eso es una "lástima que la palabra antropología haya sido degradada al estudio de los antropoides" <sup>(13)</sup>.

La palabra antropología, como cualquier otra palabra, eco del Verbo Eterno, nos revela el ser de las cosas.

"Antropología significa, etimológicamente, tratado o ciencia del hombre. La palabra griega *ántropos* (de *aner-ops*: cara o aspecto de varón) parece significar el hombre por aquello que más claramente lo revela: la cara o mirada. Cosa parecida ocurre con la palabra *prósopon* (de *pros-ops*: para la voz o lenguaje) a que corresponde la palabra latina *per-sona* que originariamente significó 'careta sonora' (megáfono) de uso teatral, pero que luego significó al locutor o personaje representado, y finalmente a todo hombre, que es lo más digno de este mundo. Tanto *ánthros* como *prósopon* connotan etimológicamente dignidad. Santo Tomás tuvo conciencia de este proceso significativo de 'persona' " <sup>(14)</sup>.

Pero más allá de esta etimología, debemos ver al hombre en lo que ontológicamente es, es decir, acercarnos a la dignidad que posee. La palabra dignidad -*dignitas*- forma abstracta del adjetivo *dignus*, significa decoro, cualidad superior, nobleza, excelencia. Pero debemos distinguir entre dignidad y dignificación. La dignidad corresponde al nivel ontológico de una singular especie, independientemente de sus méritos y deméritos, en cambio la dignificación

es la perfección alcanzada, indica comportamiento moral y espiritual. Ahora bien, ambas realidades no se oponen, sino que se armonizan. El fundamento de la dignificación es la dignidad, porque no se puede obrar sin ser previamente; y la plenitud de la dignidad es la dignificación.

### a. La Dignidad

En el orden natural, el mundo pagano centraba la dignidad del hombre en ser un Mikrokosmos, es decir el ser humano en cuanto reflejo del universo entero. *Mikro*, en griego, significa pequeño, y *Kosmos*: mundo o universo ordenado, es decir el hombre **es un pequeño mundo o universo ordenado**.

En la antigüedad son muchos lo que expresan esta realidad. Demócrito de Abdera (quien vivió entre los años 406-371 a.C.) nos dice que el hombre es un Mikrokosmos o pequeño mundo. <sup>(15)</sup>

Platón (429-348 a.C) defiende esa misma doctrina en el *Timeo* <sup>(16)</sup>.

Aristóteles (384-322 a.C) dice lo siguiente: "Pues lo que puede suceder en el mundo pequeño (el mikrokosmos) puede ocurrir en el grande, y si puede ocurrir en el mundo puede ocurrir también en el infinito" <sup>(17)</sup>. En otro lugar afirma que "el alma (humana) es de algún modo todas las cosas" <sup>(18)</sup>, en cuanto que puede conocerlas a todas.

También otros autores, en el ámbito cristiano, recogen esta realidad; por ejemplo Nicolás de Cusa:

"La naturaleza humana es la que está puesta por encima de todas las obras de Dios, y un poco por debajo de los ángeles; es la que encierra en sí la naturaleza intelectual y la sensible, que resume en sí el mundo: es un mikrokosmos o mundo pequeño, como lo llamaban los antiguos con justa razón" (*De Docta Ignorantia*, III, 3).

Santo Tomás también habla acerca de esto: “El hombre se llama mundo menor en cuanto se da en él una semejanza del mundo mayor” (**De Veritate**, 24, 5, argumento sed contra).

El hombre por ser un mikrokosmos es como una síntesis admirable entre el mundo visible y el invisible, un lazo de unión entre el mundo material y el mundo espiritual.

“Se llama (el hombre) mundo menor porque en él se encuentra la forma del régimen universal...” (**De regimine principum I**, 13).

“El hombre, que es el más perfecto de los animales, es llamado por algunos mundo menor” (**De motu cordis**, 3, n. 454).

El hombre entonces al ser un Mikrokosmos es reflejo del Makrokosmos, es semejante a los seres superiores, ángeles y Dios, y ejercita una primacía sobre los seres inferiores, animales irracionales, vegetales y seres inanimados; es un nexo entre la creación y el Creador, un horizonte o confín del universo material y espiritual; “el hombre tiene algo de todas las creaturas -dice hermosamente S. Gregorio-: pues el hombre tiene en común el existir con las piedras, el vivir con los árboles, el sentir con los animales, el inteligir (intelligere), con los ángeles” (**Hom. 29 Super Ev.**). Sto. Tomás ve al hombre entre lo visible y lo invisible.

“El hombre es como el horizonte y el confín de la naturaleza espiritual y de la corporal, de modo que como medianero entre ambas participa de los bienes de orden corporal y de los de orden espiritual” (**In Lib. De Causis**, prop. 2, n. 61).

“Debe notarse que el hombre, según su naturaleza, está constituido como medio entre las creaturas corruptibles y las incorruptibles; pues su alma es naturalmente incorruptible y su cuerpo es naturalmente corruptible” (**S. Th.**, I, 98, 1).

Se dice que el alma intelectual es como un horizonte y confín de los seres corpóreos y de los incorpóreos en cuanto que es sustancia incorpórea, pero también es forma del cuerpo” (**Contra Gentiles**, II, 68).

Y la dignidad superior del hombre consiste en que es persona. La palabra persona, -del latín *personare*-, indica hacer sonar a través. En cuanto a este significado advertía muy bien Santo Tomás:

“Debido a que en las comedias y tragedias se representaban algunos personajes famosos, se empleó el nombre de persona para designar a los que tenían alguna dignidad. De ahí vino que en las iglesias se acostumbra llamar personas a los constituidos en dignidad. Por eso algunos definen la persona diciendo que persona es la hipóstasis que se distingue por alguna propiedad perteneciente a la dignidad. Y puesto que es gran dignidad subsistir en la naturaleza racional, a todo individuo de naturaleza racional se le llama persona” (**S. Th.**, I, 29, 3 ad 2. Cf. III **Sent**, d. 23, q. 1, a 1).

La persona es el centro unitario de referencia del existir, del obrar. Es “lo más perfecto de toda la naturaleza, esto es, un ser subsistente, de naturaleza racional” (Sto. Tomás, **S. Th.**, I, 29, 3).

La persona responde a la pregunta ¿quien es

este?, y señala el sujeto que realiza operaciones mediante su naturaleza racional. El término 'persona', es analógico, ya que se refiere a una naturaleza intelectual o racional, sea el hombre, el ángel o Dios.

La persona humana implica la sustancia completa de cuerpo orgánico y alma racional. Si falta alguno de estos elementos no puede darse propiamente el hombre o la persona humana. Aunque el alma espiritual subsiste después de la muerte, pues es inmaterial y por lo tanto inmortal; pero el alma separada no es propiamente persona, pues sigue diciendo relación necesaria a su cuerpo. La persona humana abarca todo lo que hay en el hombre, cuerpo y alma espiritual. Acerca de esta realidad, el Papa Juan Pablo II hace la siguiente observación:

“Cada persona humana en su irrepetible singularidad no está constituida solamente por el espíritu, sino también por el cuerpo, por eso en el cuerpo y a través del cuerpo se alcanza la persona misma en su realidad completa. Respetar la dignidad del hombre comporta, por consiguiente, salvaguardar esta identidad del hombre corpore et anima unus” (Discurso a los participantes en la XXXV asamblea General de la Asociación Médica Mundial, 29-10-1983, AAS, 76, 1984, 3930).

La persona humana comienza a serlo desde el momento de la concepción, es decir desde el momento de la fecundación del óvulo, en que Dios infunde inmediatamente el alma. Desde ese instante hay un ser humano con todos los elementos que comportan la persona; es un ser distinto a la madre, que tiene el derecho a la vida.

“En realidad el respeto a la vida humana se impone desde que comienza el proceso de

la generación. Desde el momento de la fecundación del óvulo, queda inaugurada una vida que no es ni del padre ni de la madre, sino de un nuevo ser humano que se desarrolla por sí mismo. No llegará a ser nunca humano si no lo es ya entonces”.

“A esta evidencia de siempre -totalmente independiente de las disputas sobre el momento de la animación- la ciencia genética moderna aporta preciosas confirmaciones. Ella ha demostrado que desde el primer instante queda fijado el programa de lo que será este ser viviente: un hombre, individual, con sus notas características ya bien determinadas”, (y culmina esta parte con el texto de Tertuliano que dice), “Es ya un hombre aquél que está en camino de serlo” (**Apologeticum IX, 8, P.L. I. 371, 372, Corp. Chris I. p. 103. 1.31.36**)” (**Declaración sobre el Aborto, Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, 18/11/1974, n. 8**).

También en el ámbito de la dignidad se encuentra que el hombre es un ser sociable por naturaleza. La sociabilidad es un *proprium*: un accidente predicamental, congénito e inseparable de su naturaleza. El hombre naturalmente es un **animal politicum, animal civile, animal mansuetum**.

La sociabilidad es un aspecto fundamental, rechazarla es algo peligroso y encausarla, virtuosamente, es un bien muy grande.

“Pero si alguno no puede convivir socialmente en la ciudad por su perversidad, es peor que hombre, es como una bestia. Si, en cambio, no necesita de nada y es suficiente por sí en todo, sin formar parte de la sociedad, es mejor que hombre; es como un cierto Dios” (Sto. Tomás, **In Politicorum, lect. 1 n. 39**).

El hombre no está orientado en su sociabilidad a aquello de *homo homini lupus*, sino que por naturaleza tiende a tener amigos, como pensaba Aristóteles: **Omnis homo omni homini amicus** (VIII Etlc. 1).

Pero, el hombre ontológicamente está llamado a trascenderse a sí mismo y a los demás, ya que es entitativamente un ser religioso, **relligado** a un Ser Superior, a Dios.

“El hombre no se ordena a la comunidad política según todo su ser y según todas sus cosas; por tanto no es necesario que cada uno de sus actos sea meritorio o demeritorio en orden a la comunidad política.

Pero todo lo que el hombre es, y lo que puede y lo que tiene ha de ser ordenado a Dios, y por tanto todo acto del hombre, bueno o malo, tiene razón de mérito o demérito ante Dios en cuanto a su misma razón de acto.” (S. Th., I.II, q. 21, a. 4, ad 3; cfr. I, 65, 25).

El hombre está hecho para Dios ya que es creatura de El; de ahí que la religión viene a canalizar esta exigencia profunda de trascendencia. Solamente en Dios, y con su ayuda sobrenatural se plenifica esta dimensión honda; No todos la encausan debida y ordenadamente.

“La religiosidad, es decir, la actitud y la postura del hombre hacia la conquista de Dios no es, de suyo, suficiente para calmar esta aspiración. La religiosidad es un grito lanzado en la inmensidad misteriosa del ser, que no tiene la seguridad de obtener una respuesta adecuada a la amplitud de sus anhelos; más aún, ni lo poco ni lo mucho que ella, o sea la virtud cognoscitiva natural, logra alcanzar del

mundo divino (como la existencia de Dios, cf. DENZ.-SCH. 2755-2756; 2853; 3875), le resulta suficiente. No le basta al hombre alzar sus brazos a Dios, quiere alcanzarle, quiere encontrarle, quiere establecer una relación bilateral, verdaderamente religiosa... ¿Puede hacerlo? Aquí se abre ante nuestra mirada un cuadro desconcertante: el de las religiones; el de las religiones inventadas por el hombre; intentos, unas veces, muy audaces y nobles; otras, y con gran frecuencia, conatos vanos, fantásticos, supersticiosos e incluso diabólicos; problema, pues, el del juicio que debemos dar con respecto al hecho de que en el mundo y en su historia existen muchas, muchísimas religiones. ¿Qué debemos pensar de ellas?" (Papa Pablo VI, 12/1/1972).

El hombre en su dignidad más que un **Mikrokosmos** es un **Mikrotheos**, un pequeño Dios por participación, un reflejo viviente del Ser transcendental. Si como Mikrokosmos condensa y resume todo el universo, como Mikrotheos refleja a Dios. Esta es la dignidad superior del hombre, ya que ha **sido creado a imagen y semejanza de Dios**:

“Después dijo Dios: ‘Hagamos el hombre a imagen nuestra, según nuestra semejanza; y domine sobre los peces del mar y las aves del cielo, sobre las bestias domésticas y sobre toda la tierra y sobre todo reptil que se mueve sobre la tierra’ ” (Gen. 1, 22-26).

Al decir Dios “hagamos al hombre”, expresa el origen Divino y también, según algunos intérpretes, “el plural (hagamos) indicaría el **Nosotros** divino del Único

Creador. Esto sería, pues, de algún modo una primera lejana señal trinitaria” (Juan Pablo II, 9-IV-1986).

El hombre, obra maestra de Dios Uno y Trino, porta en “sí el reflejo de la potencia de Dios, que se manifiesta sobre todo en la facultad de la inteligencia y de la libre voluntad” (*ibid*). El estar dotado de inteligencia, voluntad y una libertad limitada y finita, constituye, en el hombre, la imagen natural de Dios, y en cuanto participa de la misma naturaleza divina por la gracia, se llama y es propiamente imagen sobrenatural de Dios. El hombre al reflejar a Dios está por encima de las criaturas visibles y por debajo y en cierta familiaridad con los ángeles y Dios.

“¿Cuál es, pues, el ser que va a venir a la existencia rodeado de semejante consideración? Es el hombre, grande y admirable figura viviente, más precioso a los ojos de Dios que la creación entera; es el hombre, para él existen el cielo y la tierra y el mar y la totalidad de la creación, y Dios ha dado tanta importancia a su salvación que no ha perdonado a su Hijo único. Porque Dios no ha cesado de hacer todo lo posible para que el hombre subiera hasta El y se sentara a su derecha” (S. Juan Crisóstomo, *In Gen. Serm. 2, 1*).

La imagen en el hombre es por el ser, por poseer un alma espiritual, y la semejanza dice orden al quehacer, a la divinización. La diferencia del hombre con las cosas inferiores a él consiste en que él es imagen y semejanza de Dios, en cambio las cosas solamente huellas o vestigios.

“Hagamos el hombre a nuestra imagen y semejanza. Esto no lo dijo ciertamente del cielo ni de las estrellas, sino del hombre. Pero no se

refería al cuerpo, sino al alma, que goza de voluntad libre y de incorruptibilidad, en lo cual se asemeja más a Dios que las demás criaturas. Debemos, por tanto, considerar que el hombre es, después de los ángeles, más digno que las demás criaturas, y no disminuir jamás nuestra dignidad con los pecados y el apetito desordenado de las cosas corporales, las cuales son inferiores a nosotros y fueron creadas para nuestro servicio. Debemos ser tal como Dios nos hizo. Dios hizo al hombre para que presidiera todas las cosas de la tierra y para que la sometiese a El. Por consiguiente, debemos dominar y presidir las cosas, pero sometiéndonos a Dios, obedeciéndole y sirviéndole. Así llegaremos a gozar de El; cosa que se digne concedernos” (Sto. Tomás, **In Symbolum Apostolorum**, art. 1).

La concepción cristiana del hombre va a tener como punto de partida, por lo tanto, la Revelación, es decir, el mensaje sobrenatural. El hombre es visto como **mikrotheos**, un pequeño Dios, en cuanto que está creado según Dios y llevado a la vida sobrenatural. El Papa Juan Pablo II acentúa esta dimensión antropológica.

“La Iglesia posee gracias al evangelio, la verdad sobre el hombre. Esta se encuentra en una antropología que la Iglesia no cesa de profundizar y de comunicar. La afirmación primordial de esta antropología es la del hombre como imagen de Dios, irreductible a una simple parcela de la naturaleza, o a un elemento anónimo de la ciudad humana. En este sentido, escribía San Ireneo: ‘La gloria del hombre es Dios; pero el receptáculo de toda acción de Dios, de su sabiduría, de su poder, es el hom-

bre' (San Ireneo, **Ad. Haeresis II, 20, 2-3**)”  
(**Discurso** a los Obispos del CELAM, Febrero  
de 1979).

Dios crea al hombre para que dominara y ejerciera un señorío en la creación, colocándolo como un gozne, un nexo entre las cosas y El. La superioridad del hombre se expresa por la primacía espiritual y la dignidad que posee. Un hecho significativo de esta superioridad es cuando, al principio de la creación, Adán nombra las cosas como un reflejo de lo que Dios hace al crear el universo: “Y dijo Dios” (cfr. Gén. 1). Dios crea las cosas con su Verbo, su Logos; en cambio, nuestro primer padre realiza el mismo gesto como un eco, no para crear sino simplemente para nombrar lo establecido, lo creado por Dios.

Cuando el hombre nombra las cosas no es para darles el ser ni para crearlas, sino para reconocer lo hecho por Dios.

“Al conocerlas (a las cosas, el hombre) no las crea ni les da el ser, pero de alguna manera las ‘llama’ y las ‘convoca’ frente a sí. Nombrar y conocer es en el hombre la más próxima y admirable analogía del Acto Creador. El logos humano es creatural mas, en cierto modo, es también cocreador” (CAPONNETTO, M., **La deconstrucción del hombre**, en Rev. OIKOS, Bs. As., 1992, p. 15).

Hay dos actos en el hombre que se complementan: **Primero**: el conocer las esencias de las cosas, mediante un desposorio, un acto nupcial entre la inteligencia y el ser de las cosas. La inteligencia al tener un contacto con la realidad engendra el verbo mental, este hecho lo asemeja al Creador.

“El alma del hombre se hace en cierto modo todas las cosas -observa Sto. Tomás-, según las potencias sensitivas y la potencia intelectual. En esto, los seres dotados de conocimiento se asemejan en cierta forma a Dios, en quien todas las cosas preexisten, como dice Dionisio” (S. Th., I, II, 32-2).

Pero hay una inmensa diferencia: **En Dios**, El no conoce las cosas porque existen, sino que existen porque El las conoce; en **el hombre**, que es **capax universi**, las conoce porque existen.

**Segundo:** El hombre no sólo conoce las cosas, sino que puede nombrar a cada una de ellas. Al principio Dios hizo que presenciara el desfile de los animales y plantas recién creados; es colocado delante del espectáculo admirable de la Creación.

“Y el hombre, obediente, a la invitación divina, va nombrando las cosas; y ellas quedan, de este modo, no sólo identificadas sino como “suspendidas” entre el Intelecto de Dios y el intelecto humano, el Intelecto Creador que concibiéndolas las crea y el intelecto creatural que las conoce y al conocerlas las descubre en su inefable mismidad de realidades creadas. Esta admirable concatenación entre el Creador y la Creación, en la que el hombre situado en la frontera de lo visible y lo invisible hace de gozne; este *exitus* del Logos que se espeja en la inmensa multiplicidad y pluralidad de los *logoi*; este *reditus* de la Creación -recapitula en el alma del hombre que al conocer se hace en cierto modo todas las cosas- hacia el Logos increado; todo esto está, en suma, manifestando el más profundo misterio constitutivo de la creatura humana, misterio que la especulación

metafísica puede penetrar hasta determinado límite pero cuya comprensión no se hace posible sino a la luz del Génesis, es decir, a la luz del Logos Revelado. El hombre es creatura, creatura que habla y que al hablar no hace sino reconocer el paso de Dios por las cosas, ese destello del Logos del que ellas están habitadas” (CAPONNETTO, M., *Ibíd.*).

La vocación del hombre, al ser vertical, orientado a lo Absoluto, eje y puente entre el cielo y la tierra, se expresa en este señorío sobre las cosas inferiores; de ahí que el acto de poner “nombre” es un acto señorial. Nombrar es señalar la esencia de la cosa nombrada. Nombrar es bendecir, dar una alabanza a Dios por medio de las cosas. Es propio del hombre realizar este gesto.

“Se manifiesta aquí -observa S. Juan Crisóstomo- que el hombre tuvo en un principio una autoridad plena y perfecta sobre las bestias. Que ahora les temamos y nos espanten y no tengamos este dominio sobre ellas, tampoco yo lo niego. Pero esto no arguye falsedad a la promesa divina, porque al principio no fue así, sino que, por el contrario, las bestias temblaban y reverenciaban a su señor. Pero perdimos esta autoridad desde que rompimos nuestra obediencia a Dios. Que todos los animales de la tierra estaban sujetos, lo dice la Escritura: Trajo Dios ante Adán todos los animales de la tierra para que viese cómo los había de llamar. Y viéndolos junto a sí, no retrocedió, sino que, como señor, impuso el nombre a sus siervos. Y fue el nombre de todos los vivientes el que él les dio, lo cual es ciertamente señal de dominio” (In Gen. Hom. IX).

Nombrar es proferir una palabra. La palabra es algo más que un signo convencional, es **hija** de un desposorio entre la inteligencia y el ser de las cosas. **Cada palabra entrega un mundo, es una epifanía de las esencias.** La palabra humana, **eco del Verbo eterno**, es reflejo del ser de las cosas.

La palabra se da en el hombre porque piensa, y piensa porque conoce cosas reales. El conocimiento en el hombre se da en lo real, en la verdad de las cosas. La realidad mide la inteligencia del hombre: "Las cosas naturales, -dice Sto. Tomás- de las cuales nuestro entendimiento recibe la ciencia, miden nuestro entendimiento. Pero ellas son medidas por el entendimiento divino, en el cual todas las cosas creadas, como todas las artificiales están en el entendimiento del artífice. Así, pues, el entendimiento divino mide y no es medido; pero las cosas naturales miden y son medidas; y nuestro entendimiento es medido y no mide a las cosas naturales, sino que mide tan sólo a las cosas artificiales" (**Ver. 1, 2**).

Cuando se conoce la realidad se tiene luego la idea, y la expresión exterior de la idea es la palabra. "Las palabras -dice Sto. Tomás- son signos maximamente expresivos de verdades inteligibles" (**S. Th., II, II, 174, 3**). Y en otro lugar agrega: "Las palabras significaban inmediatamente los conceptos del intelecto, y mediante éstos, las cosas" (**In. Per. Herm. I, I, n. 15**). Las palabras al llevarnos a la realidad, son "reveladoras del ser", son instrumentos de la verdad, esplendor, por tanto, del mundo invisible:

"La palabra y la luz me impresionan por sus similitudes escondidas. La palabra es el esplendor del mundo invisible; la luz es el esplendor del mundo visible. Por la palabra, la creación se hace luz para nuestros entendimientos; explica sus esplendores a nuestras inteligencias. Por la luz, la creación se hace palabra para nuestros ojos, les hace percibir la gloria del Creador. Los cielos serían mudos,

destituídos de la luz, como el hombre sería mudo, destituído de la palabra. La palabra humana expone la magnificencia de esa creación, que es revelada por la luz; por la palabra y por la luz, lo visible y lo invisible se aproximan y se glorifican. Hablan, loan, cantan: cantan su amor en el gozo de su belleza. La palabra y la luz tienen los mismos amigos y los mismos enemigos.”

“La luz presenta el mundo visible a la admiración de la inteligencia; la palabra pone el mundo invisible al servicio de la inteligencia. Ambas son imponderables, misteriosas. Ambas pertenecen a cada uno y a todos, sin división, sin disminución. Ambas atraviesan, tocan y penetran los cuerpos más abyectos sin mancillar sus rayos. Ambas se reflejan: el eco vuelve a enviar la palabra; el espejo devuelve la luz. Si la luz penetra en una gota de agua, hará de ella una perla. Si la palabra penetra una inteligencia muerta, Dios sabe de qué colores la verá resplandecer. El calor sigue a la luz, el amor sigue a la palabra” (HELLO, E., *El hombre*, Bs. As., 1946, pp. 228-9).

La palabra humana, esplendor del “mundo invisible”, modelada de acuerdo a la Palabra Divina, como lo imperfecto con lo perfecto, sirve también, para comunicarse, alabar, etc.: “Como al hombre le ha dado la naturaleza, la palabra, -dice Sto. Tomás- y la palabra se ordena a que los hombres se comuniquen en lo útil y en lo nocivo, en lo justo y en lo injusto, y cosas por el estilo, se sigue que, dado que la naturaleza no hace nada inútilmente, los hombres se comuniquen naturalmente. Y esta comunicación da origen a la casa y a la comunidad. Por consiguiente, el hombre es naturalmente animal doméstico y civil” (In *Politicorum*, lect. I, n. 37).

La palabra alumbra lo que nombra, la palabra

es la epifanía de lo óptico.

“La palabra humana constituye la última perfección de las cosas sensibles -observa el P. Petit de Murat-. Cuando nombra a una de ellas, la define, manifiesta su peso y medida ópticos (reales, de su ser) y, por último, le señala su lugar en el orden del universo con respecto de las causas y dentro de las concertadas multitudes de las criaturas. Por eso se puede afirmar que el logos humano corona con una epifanía del ser al mundo sensible” (**La Palabra Violada**).

La verdadera grandeza del hombre, por lo tanto, no consiste solamente en el hecho de resumir el universo, sino antes que nada en estar hecho a imagen de Dios por el alma espiritual.

“No hay nada notable, -escribe no sin humor Gregorio de Nisa- en el hecho de que el hombre sea la imagen y el símil del universo, porque la tierra pasa y el cielo cambia. Creyendo exaltar la naturaleza humana con ese nombre grandilocuente de mikrokosmos: síntesis del universo, se olvida que el hombre se encuentra así adornado con las cualidades de los mosquitos y de los ratones” (PG, XLIV, 1760-1801).

Gregorio Nacianceno, amigo de Gregorio de Nisa hacía ver la doble dimensión del hombre, sea la terrenal como la espiritual: “En mi cualidad de tierra -dice-, estoy atado a la vida de aquí abajo, pero como soy también una parcela divina, llevo en mi seno el deseo de eternidad” (PG XXXVII, 452).

## b. La dignificación

La grandeza del hombre va a consistir en encauzar sus potencialidades y talentos, conforme al plan establecido por Dios.

Esta dignificación consiste en retornar al centro de todo, que es Dios. Dignificación que se da por tres pasos. Primero: el *cognosce te ipsum*, segundo: el *rege te ipsum*; y tercero: *donna te ipsum*.

### Primero: *cognosce te ipsum*

Para el hombre antiguo una de las consignas más significativas para el logro de la propia perfección era el conocerse a sí mismo. El **conócete a tí mismo** del templo de Delfos va a ser una de las premisas religiosas para el descubrimiento de la propia interioridad. Esta exhortación será tomada luego por el cristianismo, elevándola y cristianizándola. En el período medieval se da un socratismo cristiano <sup>(19)</sup>.

El **conócete a tí mismo** alcanza su esplendor en Sócrates. La sentencia del templo délfico quiere significar lo siguiente: “conócete a ti mismo, que tú eres mortal y no un Dios”. Plutarco, sacerdote de Apolo en Delfos, define el carácter religioso del precepto: el dios invita a tomar conciencia de la propia debilidad; entonces no se podrá decir al dios sino “Tu eres, lo que comporta reconocer: yo soy nada” <sup>(20)</sup>.

No se trata, lo expresado en el Templo de Delfos, de la interioridad que se descubre con la religión católica, dado que el hombre es presentado como reflejo de Dios, poseyendo un alma espiritual hecha a imagen y semejanza del mismo Creador. “El lema de la religión de Apolo era **conócete a tí mismo**, y en esta invitación, uno cree percibir la nueva valoración de la intimidad religiosa. No obstante conviene no exagerar en demasía la proyección subjetiva del lema. No se trata de una invitación de tipo agustiniana: *ascender ad Deum est intraere se ipsum*, sino

más bien una exhortación a recavar por los límites de nuestro propio poder, para combatir la desmesura de la Ibris" (21).

Pero la base de todo crecimiento se requiere, el conocer la propia alma, el propio ser, los talentos y cualidades que uno posee. Sin conocimiento de sí no hay un verdadero amor de sí. El mundo pagano, el orden natural nos ofrece esta gran premisa, que ayudada por la revelación va a poseer un sentido de esplendor y de medio eficaz para la perfección:

“El conócete a tí mismo de la antigua filosofía tiene en la conciencia moral su más completa y más elevada expresión, para un aspecto esencial y decisivo del desarrollo de la personalidad humana. ¿Y por qué? Porque en esta forma de conciencia el espíritu está orientado por una tendencia natural que los filósofos clásicos llamaban sindéresis, al recurso interior a principios innatos relativos al obrar humano, los cuales superan los límites de la esfera subjetiva y se vuelven al origen de la actividad consciente: tienden a la relación con Dios. Es decir, la conciencia moral se mide con la relación del bien y del mal; guía al hombre a su fuente y a su término y da al espíritu el sentido que posteriormente se convertirá en juicio, de su responsabilidad trascendente (cfr. Sto. Tomás. I, 79, 12, I-II, 94, 1 al 3). Percepción importantísima, en la que se funda la elevación moral de nuestro espíritu, es decir, de nuestra conciencia moral”. (Pablo VI, 13 de julio de 1977).

### **Segundo: rege te ipsum**

La inteligencia sola no basta, se debe dar un dominio del propio ser. El conocimiento de sí es el primer

paso para el crecimiento espiritual; el segundo es gobernarse a sí mismo, ejercitar un señorío sobre la propia interioridad. Es necesario en este sentido el ejercicio de las virtudes, las cuales como hábitos buenos ayudan a encauzar las distintas potencialidades en el bien. Sea la inteligencia en el conocimiento de la verdad, sea la voluntad en la conquista del bien espiritual, sea el apetito irascible, para alcanzar el bien arduo y difícil y sea el apetito concupiscible para dominar las pasiones deleitables. Si el mundo griego ofreció el **conócete a tí mismo**, el mundo romano, civilizado por los griegos nos da el **rege te ipsum**: gobiérnate a tí mismo. El cristianismo planteará esta realidad en el sentido espiritual bajo el influjo de la gracia sobre la naturaleza, para divinizarla y transformarla en Dios.

Cuando Adán en el jardín del Paraíso recibió el mandato de Dios de dominar la creación (Cfr. Gen. 1) se aplica también esto al dominio de sí. Y cuando ellos (Adán y Eva) vivían sujetos a Dios ejercitaban un verdadero señorío sobre sí y sobre toda la creación. Pero el pecado los destronó; la consecuencia: se hicieron esclavos de las propias pasiones.

Cristo restaura la armonía perdida, el orden primordial y original. Con su preciosa sangre nos lava, nos purifica y nos presenta al Padre como un trofeo conquistado, ganado, para siempre.

El *rege te ipsum*: gobiérnate a tí mismo es fruto de la infinita ayuda de Dios y la respuesta generosa de cada alma en vencerse a sí. Se requiere la negación de sí.

“Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome cada día su cruz y sígame” (S. Lc. 9, 23).

La negación de sí supone dejar de lado las malas pasiones, el hombre viejo del pecado, lo que no es Dios. Pero también implica el dejarse modelar por la vida sobrenatural, siendo un recipiente agradable en las manos

de Dios.

El grado superior de dominio de sí se da en los santos.

El santo no es el autómatas, sino el que generosamente se somete al influjo Divino. El santo es el verdadero héroe cristiano; es diferente al héroe mundano. Así por ejemplo es diferente a los estoicos. El héroe estoico esculpe su propia estatua, en cambio, en la santidad es Dios quien trabaja en el interior del santo. El estoico se encierra en su propia nobleza. El santo no tiene más honor que el de Dios. El estoico obra para sí, el santo obra para Dios.

### **Tercero: Donna te Ipsum**

La donación de sí: fruto de aquél que se conoce y posee. Nadie puede ofrendarse en la verdad y en el bien si antes no se dominó a sí mismo. Se da quien se posee.

El cristianismo es la religión de la oblación, de la imitación de Cristo: el modelo más acabado y perfecto de oblación. Su vida, desde el momento de la Encarnación, fue una oblación continua, que tiene en la cruz la consumación total y de sometimiento total a la voluntad del Padre. El nos dice que su único alimento es hacer la voluntad de su Padre (cfr. S. Juan 4, 34). Cada instante de su vida fue una oblación victimal.

El verdadero cristiano es aquél que imita a Cristo, busca hacerse, con la ayuda sobrenatural, un Cristo viviente. Hay una cristificación de todo el ser. La Encarnación de Nuestro Señor hace referencia a esto: **Dios se ha hecho hombre para hacer al hombre Dios.**

"Todo hombre puede decir -observa el Papa Pablo VI- Cristo ha venido por mí, precisamente por mí (cf. Gál 2, 20). Tanto mejor lo puede decir cada uno de vosotros: Dios ha venido al mundo por mí, para encontrarse conmigo, para visitarme a mí, para salvarme a mi...

Quizá no hayáis reflexionado nunca claramente sobre esta finalidad directa de la Navidad. Es lo que yo estoy intentando haceros entender ahora, esculpir en vuestra memoria. Cristo se ha hecho como uno de vosotros para revelaros un secreto que os interesa: ¡vosotros sois amados por El! Vosotros sois objeto, el punto de llegada de su venida del cielo. No sois gente cualquiera; no estáis olvidados por el corazón de Cristo, no sois unos “marginados”, no sois un número más entre otros millones, sois el hombre, como El, sois la persona con la que El quiere encontrarse. No lo dudéis: es así, es la verdad. No tengáis miedo: El os conoce, os quiere mucho, os llama por vuestro nombre: El ha venido a buscaros. Y si fueseis pobres hijos del mundo, que han perdido la senda del bien y que no saben cómo volver a la casa de Dios, el Padre, El, si lo queréis, os toma de la mano; más aún, como se dice figurativamente en la parábola de la oveja perdida (Lc. 15, 5), está dispuesto a tomaros sobre sus espaldas y a llevaros al redil de su justicia y de su felicidad” (Papa Pablo VI, 25/12/1972).

Y como **amor con amor se paga**, la mejor manera de retribuir la generosidad infinita de Dios, que no tiene medida, es hacerse oblación, hostias con aquél, que es la Hostia por excelencia. Y así como la vida divina viene al hombre por la gracia: con esa relación de oposición; es regeneración y es inmolación; es muerte y es resurrección. Es generación por la fe, oblación de la criatura en el Altar del Sacrificio y Resurrección Gloriosa en el cielo. Debemos ser como la pequeña gotita de agua que se mezcla con el vino, en el Santo Sacrificio de la Misa, para que luego se convierta en la preciosa sangre de Cristo; y de ser las tinajas, como en las bodas de Caná que fueron llenadas hasta el tope, símbolo del corazón: las tinajas; y el agua: el

esfuerzo humano. Si queremos crecer en la santidad, nuestra entrega debe ser total como el cirio en el Altar, que se deja quemar para que brille la gloria de Dios. **El verdadero cristiano debe ser como un cirio.**

“Pero el cirio, en esta ceremonia, expresa, como decíamos, otra cosa: la oblación del oferente a Cristo y a su Iglesia. Quiere ser un tributo de sumisión. Y entonces el cirio, símbolo de un ofrecimiento de la propia vida, integra el símbolo de la luz: lo integra con el de un testimonio, con el de un programa de vida, con el de una elección que decide la orientación y el empleo de la propia existencia. Este don quiere decir: Sí, reconozco sobre mí el dominio absoluto de Dios, la posesión de Cristo, la autoridad de la Iglesia.

Es un acto de humildad, de fidelidad, de obediencia, que toma figura en el ofrecimiento del cirio. Si quisiéramos profundizar este análisis, quizás nos hallaríamos desconcertados por el temor de realizar un gesto falso e insincero, por ser contrario a la conciencia de la propia autonomía, de la propia libertad adulta, de la propia dignidad personal, que hoy domina en la psicología moderna” (P. Paulo VI, 2/2/1972).

### **III. El Hombre: Cuerpo, Alma y Espíritu**

La Sagrada Escritura nos manifiesta la intimidad de Dios y también el sentido de todas las cosas, aún del hombre, en orden a El.

En la Palabra de Dios encontramos la siguiente expresión acerca del hombre:

“El Dios de la Paz os santifique cumplidamente y que se conserve entero vuestro **espí-**

ritu, vuestra **alma** y vuestro **cuerpo** sin mancha para la venida de Nuestro Señor Jesucristo" (I Tes. 5, 23).

Este texto inspirado por Dios a San Pablo, del hombre con **cuerpo alma y espíritu** ¿se lo debe interpretar como una definición del hombre o simplemente una mera descripción?. Cierta número de autores se inclinan por lo segundo, es decir que es una inscripción solamente del hombre o para otros es un influjo cultural del mundo pagano (22).

La respuesta de estos autores es incompleta e incorrecta ya que en la Sagrada Escritura aparece en diversos lugares la palabra cuerpo, alma y espíritu (23). Bastan algunos ejemplos, tenemos el caso de la Virgen María, en el Magnificat que dice:

"Glorifica mi alma al Señor, y mi espíritu se goza en Dios mi salvador, porque ha mirado la pequeñez de su esclava" (Luc. 1, 46-48).

Aquí, la Virgen quiere glorificar a Dios con toda la parte superior de su ser, con su **alma y espíritu**. También la carta a los Hebreos, en el Nuevo Testamento.

"Que la palabra de Dios es viva y eficaz y tajante más que una espada de dos filos, y penetra hasta la división del alma y del espíritu, hasta las coyunturas y la médula y encierra en los pensamientos y las intenciones del corazón" (Heb. 4, 12).

Con esto observamos que lo de San Pablo no es un invento, sino antes que nada inspirado por Dios, y que

el texto de I Tesalonicenses 5, 23, según Han Urs von Balthasar, "no indica simples partes de la naturaleza humana, sino siempre la condición del hombre entero" (24).

Y así como el texto se lo debe ubicar en el contexto, así lo dicho por S. Pablo en la totalidad de la S. Escritura. Desde el comienzo las Sagradas páginas nos describen en el Génesis la creación de todo el universo por parte de Dios, todo ha sido creado por su Palabra: Y "dijo Dios".

"El relato genesíaco tiene una riqueza fascinante. Dios, el Logos Increado, crea todas las cosas nombrándolas. Las creaturas son convocadas a la existencia mediante un nombre proferido por Dios. El mismo relato bíblico se encarga de subrayarlo: 'y dijo Dios... hágase la luz... y haya noche y día ... hagamos al hombre ...'. Este nombrar de Dios es creador; es la Palabra que llama y pone las cosas en su ser. Y la Palabra Divina, el Logos eterno, es ella misma la Idea el proyecto que Dios tiene de cada creatura. Su conocimiento de cada uno de los seres creados: las cosas son porque Dios las conoce, enseña admirablemente Agustín de Hipona" (25).

Dios crea con su Logos, de ahí, que "el teólogo no puede pensar en la creación del hombre y prescindir de la imagen de Jesús en la mente divina: 'Es el primogénito de toda creatura. Por El fueron creadas todas las cosas del cielo y de la tierra, las visibles e invisibles' (Col. 1 15-16)" (26) Dios crea al hombre, tomando primero del polvo de la tierra y le infundió un soplo de vida (cfr. Gén. 2, 7 y ss.).

El hombre es la unión de los dos elementos: el polvo de tierra y el soplo de vida. Primero: el polvo de tierra es el cuerpo y segundo el soplo de vida, el alma. El limo o polvo de tierra (afar) es la materia de que está hecho el hombre, a la que Dios le infunde el soplo de vida o forma

sustancial.

“El significado de la palabra: afar, es polvo inorgánico, materia bruta; no se refiere a nada orgánico; por lo cual creemos que este sentido debe ser excluído.

Pío XII en **Humani Generis** (1950), hace mención de esta ‘materia preexistente’ de la cual fue hecho el cuerpo humano. No prohíbe que ‘en las investigaciones y disputas ... se trate de la doctrina del evolucionismo, la cual busca el origen del cuerpo en una materia viva preexistente’. Más abajo añade ‘las cautelas que deben tener los investigadores, para no tener por cierto lo puramente hipotético y probable’ (EG II, 1304).

Nosotros creemos que la ‘materia preexistente’ ha sido polvo, barro, lo más informe posible, y por lo mismo lo más apto posible para recibir la forma sustancial, el soplo de vida, el alma racional.

Decimos: lo más informe posible, porque la materia absolutamente informe no puede existir:

*Primum principium materiale imperfectissimum est. Cum enim materia in quantum hujusmodi sit in potentia, oportet quod primum principium materiale sit maxime in potentia* (S. Theol. I, 4, 1) (El primer principio material es imperfectísimo. Pues como la materia en cuanto tal está en potencia, es necesario que el primer principio material esté máximamente en potencia).

Tal materia, dice Santo Tomás, en estado potencial, por sí misma no puede existir aunque puede considerarse:

*Quamvis materia secundum se esse non possit, tamen potest secundum se considerari* (III De Ver., a. 5, ad 3m).

La materia no puede pasar al ser sin la forma, ni la forma sin la materia. De donde la idea divina, que es factiva de todo el compuesto, en cuanto a la forma y en cuanto a la materia, no contempla por separado ni la materia ni la forma (cf. *ib.*, in c).

Todo lo creado, lo sujeto al acto creador está en acto, aunque no sea acto puro; la materia absolutamente informe no puede existir: por otro lado Dios no aniquila ninguna creatura. Entre estos dos polos se mueve el problema de la materia preexistente.

¿Cuál será esta materia preexistente? El más esmerado retrato del australopitaco no resuelve la cuestión. La tierra, el barro, lo corpóreo nos es común con todos los animales. Lo propio y formal del hombre es el alma racional, la forma sustancial, que anima lo corpóreo y lo informa" (27).

La Sagrada Escritura presenta al hombre en su **unidad**, pero poseyendo una "dualidad de elementos": el alma y el cuerpo (Juan Pablo II, 16.4.1986). Continúa observando el Sumo Pontífice acerca del hombre en la unidad sustancial del cuerpo y el alma espiritual.

"Las fuentes bíblicas autorizan a ver al hombre como unidad personal y al mismo tiempo como dualidad del alma y del cuerpo: concepto que ha hallado expresión en toda la tradición en la enseñanza de la Iglesia.

Esta enseñanza ha hecho suyas no sólo las fuentes bíblicas, sino también las interpretaciones teológicas que se han dado de ellas desarrollando los análisis realizados por ciertas escuelas (Aristóteles) de la filosofía griega. Ha sido un lento trabajo de reflexión, que ha culmi-

nado principalmente -bajo la influencia de Santo Tomás de Aquino- en las afirmaciones del Concilio de Viena (1312), donde se llama al alma "forma" del cuerpo: *forma corporis humani per se et essentialiter* (DS 902). La "forma", como factor que determina la sustancia de ser "hombre", es de naturaleza espiritual: el alma es inmortal. Es lo que recordó más tarde el Concilio Lateranense V (1513): el alma es inmortal, diversamente del cuerpo que está sometido a la muerte (Cfr. DS 1440)"<sup>(28)</sup>.

Ahora se nos presenta la siguiente dificultad o problema: el hombre, en cuanto que posee cuerpo, alma y espíritu, ¿cómo explicarlo? Debemos trascender, antes que nada, para una recta comprensión, ciertas posturas erróneas; **primero: el materialismo**, que busca el cuerpo sin el alma, es decir el hombre sería como un animal. **Segundo el espiritualismo** o angelismo, que es concebir el hombre sin cuerpo, solamente con alma, en este caso podemos citar a Descartes, que deja de lado al cuerpo y concibe al hombre como una sustancia pensante. No hay unión sustancial entre cuerpo y alma, sino meramente accidental.

**Tercero**, la visión **tripartita**: coloca en el hombre tres partes, por un lado el cuerpo, por otro el alma y por otro el espíritu. Habría dos formas distintas. Esta postura ha sido condenada por la Iglesia.

"La unidad del alma y del cuerpo es tan profunda que se debe considerar el alma como la "forma" del cuerpo (cf Cc. de Vienne, año 1312: DS 902); es decir, gracias al alma espiritual, la materia que integra el cuerpo es un cuerpo humano y viviente; en el hombre, el espíritu y la materia no son dos naturalezas unidas, sino que su unión constituye una única naturaleza.

La Iglesia enseña que cada alma espiritual es directamente creada por Dios (cf Pío XII, Enc. **Humani generis**, 1950: DS 3896; Pablo VI, SPF 8) -no es "producida" por los padres-, y que es inmortal (cf Cc. de Letrán V, año 1513: DS 1440): no perece cuando se separa del cuerpo en la muerte; y se unirá de nuevo al cuerpo en la resurrección final.

A veces se acostumbra a distinguir entre alma y espíritu. Así S. Pablo ruega para que nuestro "ser entero, el espíritu, el alma y el cuerpo" sea conservado sin mancha hasta la venida del Señor (1 Ts 5, 23). La Iglesia enseña que esta distinción no introduce una dualidad en el alma (Cc. de Constantinopla IV, año 870: DS 657). "Espíritu" significa que el hombre está ordenado desde su creación a su fin sobrenatural (Cc. Vaticano I: DS 3005; cf GS 22, 5), y que su alma es capaz de ser elevada gratuitamente a la comunión con Dios (cf Pío XII, **Humani generis**, año 1950; Ds 3891)" (**Catecismo de la Iglesia Católica**, nros. 365-7).

Por lo tanto, la visión verdadera del hombre, es de descubrirlo en su totalidad, es decir como alguien que posee un cuerpo con un alma espiritual.

Esta doctrina ha sido mantenida en toda la tradición de la Iglesia, y de manera especial en Santo Tomás de Aquino. Ahora, realizaremos una breve pincelada de algunos Padres de la Iglesia, luego entraremos en la doctrina del Doctor Angélico, en los grandes místicos, y por último, veremos el templo como imagen del hombre.

## **Primero: los Padres de la Iglesia**

a. San Ignacio de Antioquía. Para él, el verdadero discípulo es el que sigue al Señor, en cuerpo, alma y

espíritu.

“Seremos honrados por el Señor Jesucristo, en el cual esperamos, en el cuerpo, el alma y el espíritu (*sarchí, psyché, pneúmati*) en la fe, la caridad y la concordia” (**A los Cristianos de Filadelfia**, Cap. 11, n. 2).

b. Tasiano también va a distinguir los distintos elementos que comportan al hombre:

“Nosotros conocemos dos especies de espíritu: el uno es llamado alma, y el otro es más grande que el alma, y que es a imagen y semejanza de Dios”. (**Discurso a los griegos**, PG, 6, 829 C).

c. San Ireneo, el gran defensor de la fe contra los gnósticos, usa del triple elemento, lo cual conforma al hombre en su totalidad.

“Todo el mundo admitirá que estamos compuestos de un cuerpo tomado de la tierra y de un alma que recibe de Dios su espíritu” (**Adv. Haereses**, 3, 22-1).

Por consiguiente -según San Ireneo- un cuerpo animado solamente por un alma natural, no es un hombre completo y perfecto, se requiere de la tercera parte esencial: el *pneuma*, que completa y corona la naturaleza humana, como si fuera el espíritu personal de Dios. En algunos pasajes, en cambio, es difícil determinar si para Ireneo, “esta tercera parte esencial del hombre es el espíritu del hombre o el Espíritu de Dios” <sup>(29)</sup>.

“En efecto, por las manos del Padre, esto es, por el Hijo y el Espíritu fue hecho a imagen de Dios el hombre, y no sólo una parte de él. Ahora bien, es verdad que el alma y el espíritu son parte del hombre, mas no, ciertamente, el hombre; porque el hombre perfecto consiste en la composición y unión del alma, que recibe el Espíritu del Padre y se mezcla con la naturaleza corpórea que fue modelada a imagen de Dios... Porque si se prescindiera de la substancia de la carne, es decir, de la obra modelada por Dios, y se tomara en consideración solamente al espíritu, ya no sería un hombre espiritual, sino el espíritu del hombre, o el Espíritu de Dios. Pero cuando este espíritu mezclado con el alma es unido al cuerpo, el hombre se hace espiritual y perfecto debido a la efusión del Espíritu, y éste es el que fue hecho a imagen y semejanza de Dios. Pero si al alma le falta el espíritu, entonces ese ser es de naturaleza animal, y siendo, como es, carnal, será un ser imperfecto, que lleva ciertamente la imagen de Dios en su cuerpo, pero que no ha recibido la semejanza de Dios por medio del Espíritu. Y así como este ser es imperfecto, así también, si se prescindiera de la imagen y se desechara el cuerpo, no podría tomarse a ese ser como un hombre, sino como parte del hombre, como ya he dicho, o como algo distinto del hombre. Porque esa carne que ha sido modelada no es por sí sola un hombre perfecto, sino el cuerpo de un hombre y parte de un hombre. Tampoco el alma por sí sola es el hombre, sino el alma de un hombre y parte de un hombre. Tampoco el espíritu es el hombre, puesto que se le llama espíritu, y no hombre. Pero la composición y unión de estos tres elementos constituyen al hombre perfecto. De tres cosas, como hemos demostrado, se compone el hombre completo: la carne, el alma y el

espíritu. Una de ellas salva y forma: el espíritu; otra, en cambio, es unida y es formada: la carne; en fin, la que está entre las dos: el alma, que, a veces, cuando sigue al espíritu, es levantada por él, pero a veces hace causa común con la carne y cae en la concupiscencia carnal. Todos aquellos, pues, que no poseen lo que salva y forma, ni tienen la unidad, serán carne y sangre, y así serán llamados, porque no está en ellos el Espíritu de Dios” (**Adv. Haer. 5, 6, 1 y 5, 9, 1**).

d. San Efrén, el gran poeta teológico, inspirado en la Sagrada Escritura, habla acerca de la grandeza del hombre, grandeza que se da en la unión con lo superior, donde el cuerpo dice relación al alma, el alma al espíritu y el espíritu a Dios.

“Porque el alma es preciosa  
mucho más que el cuerpo,  
y precioso es el espíritu  
mucho más que el alma;  
y la divinidad está escondida  
en el espíritu.

De la belleza del alma  
el cuerpo se revestirá

.....  
el alma se revestirá  
de la belleza del espíritu  
el espíritu se revestirá  
de la Majestad divina.

El cuerpo se verá elevado  
al rango mismo del alma;  
el alma al rango del espíritu;  
y el espíritu a la altura  
en la cual está la Majestad”  
(**Himno sobre el Paraíso, n. 9, estr. 20-21**)

## Segundo: Santo Tomás de Aquino

El Doctor Común de la Iglesia presenta, en sus escritos, la visión del hombre en su totalidad. Visión en la que no solamente el alma espiritual se distingue del cuerpo, sino que lo trasciende, y a la vez, lo informa y determina. El hombre es -según Sto. Tomás- el lazo de unión de todo lo creado donde se presenta la "admirable concepción de las cosas" (C.G., II, 68). *Dificillimum est* saber qué cosa es el hombre (De Ver., 10, 8 ad 8), y sólo se llega después de una *diligens et subtilis inquisitio* (S. Th., I, 87, 1).

### El alma espiritual se distingue del cuerpo

Para Sto. Tomás el cuerpo y el alma son dos realidades distintas; el alma es el primer principio vital y el cuerpo el recipiente. "Lo que entendemos por alma es el primer principio de la vida. Un cuerpo puede de alguna manera ser principio vital de modo como lo es el corazón en los animales; pero ningún cuerpo puede ser, en cuanto tal, el primer principio de la vida o ser viviente, pues de lo contrario todo cuerpo sería viviente o principio de la vida. Luego el que sea viviente o incluso principio de vida le compete a un cuerpo por cuanto es tal cuerpo. Ahora bien, ser en acto tal lo recibe de un principio que se llama acto suyo. Luego el alma, que es el primer principio de la vida, no es cuerpo, sino acto del cuerpo, como el calor, que es el principio de calentarse, no es cuerpo, sino acto de un cuerpo" (S. Th., I, 75, 1).

El alma espiritual es una realidad subsistente, inmaterial (cfr. S. Th. I, 75, 2), que se une al cuerpo substancialmente. El alma en esta relación depende material y extrinsecamente, y el cuerpo depende del alma y está determinada por ella. El alma contiene al cuerpo y no el cuerpo al alma; lo superior contiene, siempre a lo inferior y no al revés. El hombre para el Doctor Angélico es *essentia composita* (S. Th. I, 76, 1), *substantia composita* (cfr. C. G. II, 68). Y la unión del alma y el cuerpo configuran un solo ser que es el hombre: *unum esse substantie intellectualis et*

*materiae corporalis (ibíd.), unum esse formae et materiae (ibíd.).* El alma es la forma y el cuerpo la materia.

El hombre no es solamente cuerpo o solamente alma; es la unión de ambas realidades. En este sentido cabe la definición del hombre como animal racional; es una definición esencial metafísica. El hombre es un animal porque es un viviente sensible y es racional porque posee la capacidad de razonar. La animalidad es algo común a todos los vivientes sensitivos (es el género próximo del hombre). La racionalidad es lo determinante o especificante de la animalidad en el hombre (es la diferencia específica del hombre). Porque todo ser se define y especifica por lo más perfecto en él, y la nota racional es lo más perfecto del ser humano.

El género se toma de lo que es material en una cosa y la diferencia de lo que es formal en la misma. Así el género del hombre es animal, porque significa algo que posee naturaleza sensitiva, la cual se ha unido materialmente a la naturaleza intelectual; y de ésta se toma lo racional, que es la diferencia del hombre, pues racional significa lo que posee naturaleza intelectual (cfr. *In VIII Metaph.* lec. 2, n. 1967 (Ed. Spiazzi))

“Es propio del hombre ser animal racional” (**Contra Gentiles**, III, 39).

“La naturaleza de cualquier cosa se muestra en su operación, y la operación propia del hombre, en cuanto hombre, es entender, pues por esto trasciende o supera a todos los animales” (**Summa Theol.** I, 78, 1).

La racionalidad que constituye la diferencia específica del hombre no es la operación, ni siquiera la potencia de razonar, sino la raíz primera y esencial de ambas. Pues la racionalidad es algo sustancial como el alma misma, mientras que la potencia y el acto de razonar son realidades accidentales.

Hablando con toda propiedad el hombre se denomina racional, y no intelectualivo (como los ángeles).

“Y por eso los ángeles se llaman sustancias *intelectuales*, y las almas [humanas] se denominan *rationales*, pues el intelecto parece designar un conocimiento

simple y absoluto... mientras que el alma humana pasa de una cosa conocida a conocer a otra" (*De Veritate*, 15, 1; *De Pot.*, 9, 2 ad 10; c. 9. IV c. 33 y 42).

Para sintetizar lo dicho hasta aquí recurrimos al P. Santiago Ramirez, que siguiendo la doctrina de su maestro, dice lo siguiente:

“¿Cuál es la verdadera naturaleza del hombre?

Filosóficamente hablando, el hombre es un animal racional: un animal que entiende, que discurre, que razona, que compara, que calcula, que se admira, que se ríe, que habla, que progresa; un animal que posee un alma racional, es decir, dotada de razón e inteligencia por la cual es capaz de trascender lo singular y particular, lo corpóreo y espacial, lo terreno y temporal a que está ligado por los sentidos, para fijar su mirada en lo universal y trascendente, en lo incorpóreo y espiritual, en lo eterno, celestial y divino.

Siendo, pues, precisiva o positivamente inmaterial y espiritual el objeto aprehendido por la humana inteligencia, lo es también el mismo acto de aprehender, y por consiguiente la facultad o potencia misma aprehensiva y, por último, la forma o naturaleza de quien es propia dicha facultad, es decir, el alma racional o intelectual. Porque los actos se especifican por sus propios objetos, y las formas o naturalezas por la potencia o capacidad más elevada de ejercer las operaciones más altas sobre los objetos más sublimes. **El alma humana es**, por consiguiente, **positivamente inmaterial y espiritual**, subjetivamente independiente del cuerpo en su obrar supremo y específico, que es el entender, y por tanto en su propio ser también, ya que el obrar no puede ser superior al ser del operante.

Luego el alma humana es incorruptible e inmortal: incorruptible, por ser esencialmente simple e inmaterial; inmortal, por ser espiritual, es decir, independiente del cuerpo en su propio ser, en su propio existir.

Es alma y espíritu al mismo tiempo. Informa y anima al cuerpo humano en cuanto alma y forma substancial del mismo, pero lo trasciende en cuanto espíritu. En frase de Santo Tomás, no es una forma sumergida en el cuerpo, sino emergente y trascendente (cf. Q. d. De anima, a. 2 c. in fine, et ad 2, 12, 13, 18, 19). Su vida no termina con la muerte del cuerpo. El hombre es mortal; su alma es inmortal” (30).

### **El alma como forma y el alma como espíritu**

El alma y el espíritu son dos términos distintos que nos llevan a realidades diferentes. No es lo mismo el alma que el espíritu. Así, por ejemplo, los seres inferiores al hombre poseen alma: alma vegetativa, los vegetales, y alma sensitiva, los animales irracionales. En cambio, el espíritu se aplica a los ángeles y a Dios, en los ángeles como espíritus finitos, creados, y en Dios en manera absoluta, y como Espíritu Increado. Vemos también que los términos alma y espíritu, al tener una cierta semejanza, y también una cierta diferencia entre los seres, son términos analógicos.

En cuanto al hombre, resumen de lo visible y lo invisible, ¿cómo se aplica el alma y el espíritu? Para el Doctor Angélico, en el hombre no se refiere a dos realidades distintas, porque si no caeríamos en la visión tripartita que ha sido condenada por la Iglesia. En el **Comentario a I Tesalonicenses 5, 23** hace la siguiente observación:

“Con ocasión de estas palabras dijeron algunos que en el hombre una cosa es el

espíritu y otra el alma, y así pusieron dos almas en el hombre: una que anima, otra la que razona. Pero esta doctrina está reprobada por las enseñanzas de la Iglesia. Sépase pues, que entre ellas no hay diferencia esencial, sino potencial; porque en nuestra alma hay ciertas fuerzas que son actos de los órganos corporales, como también potencia de la parte intelectual; hay otras fuerzas, que no son actos de tales órganos, sino están separados de ellos; como son las potencias de la parte intelectual; y estas llámense espíritu, como si fuesen inateriales y en cierto modo estuviesen separadas del cuerpo, por cuanto no son actos del cuerpo, llámase también mente: renovados en el espíritu de vuestra mente (Cfr. Ef. 4, 23). Llámase alma por su función de animar que le es propia; y habla aquí San Pablo con toda propiedad” (**Com. Tes.**, cap V, lecc. 2).

El hombre, según el Aquinate, posee un alma intelectual, un alma que a la vez es forma del cuerpo y es a la vez espíritu. El alma en cuanto forma sustancial del cuerpo, es la que lo determina; y el alma en cuanto espíritu es la que nos diferencia de los seres inferiores, y que excede la realidad corporal y encauza al hombre hacia lo trascendente.

“El alma humana -dice Sto. Tomás- en cuanto que es afectada (attingitur) por el cuerpo es una forma, pero en cuanto sobrepasa la proporción del cuerpo se llama espíritu o sustancia espiritual” (**De espiritualibus creaturis**, 2 ad 4; cfr. **Ibidem corp.**; **Ibidem ad 8**; **Ibidem art 1**; **De anima 2 ad 12**, **Ibidem art. 10**).

“Se denomina alma en cuanto a que perfecciona al cuerpo; espíritu se llama propiamente según la mente o en cuanto se asemeja

a las sustancias espirituales” (In I Epis. ad Cor. cap. 15, lecc. 6. Véase **De Potentia**, 5, 4; I, 75, 6; I, 90, arts. 2-4; I, 97, 3, etc.).

Sto. Tomás en estos hermosos y claros textos hace referencia al alma en cuanto unida al cuerpo, es forma que vitaliza y que hace del cuerpo un cuerpo humano; y por otro lado el alma humana tiene operaciones que exceden la referencia psicológica vital del cuerpo, y dado que el ser de cada cosa se da una proporción con su obrar (en cuanto el obrar sigue el ser), es necesario que el alma humana sobrepase en su mismo ser a la materia corporal y que no esté totalmente comprendida e inmersa en la materia, aunque el alma es alcanzada ontológicamente por la materia.

El alma es forma en la medida que dice proporción adecuada, adecuación con el cuerpo como con su principio substancial con el cual integra la unidad de composición que es el hombre; y en la misma medida en que le comunica a ese cuerpo o materia corporal su ser. Por otra parte, es el alma espíritu en cuanto que esa misma sustancia se eleva y se orienta hacia el aspecto superexcedente de lo corpóreo y se ordena a su sub-sistencia ontológica y a la independencia operativa o dinámica en el operar inmaterial. No se trata, como observamos, de yuxtaposiciones o coexistencia de dos aspectos, sino de una verdadera subordinación estructural de lo inferior -el aspecto forma- a lo superior -el aspecto espíritu-.

El alma, por lo tanto, se dice forma en cuanto nos asemeja a los seres inferiores que poseen un alma, en cuanto informa al cuerpo; y se dice espíritu en cuanto está abierta a las realidades superiores: los ángeles y Dios. Visto de otra manera, es como si el alma poseyera un doble rostro, siendo una: un rostro mira hacia abajo, siendo forma del cuerpo; el otro mira hacia arriba, el espíritu.

“El alma es la que da vida al cuerpo; en las cosas corpóreas, se llama ‘espíritu’ a lo que

es sutil; de allí se toma para indicar las sustancias inmateriales (Is. 31) y dicese ser aquello que nos pone al nivel de las sustancias espirituales; el alma en cambio es lo que nos pone al nivel de los animales. Así que el espíritu es la mente humana, o sea el entendimiento y la voluntad... Llámase alma el asiento de las potencias por cuyo medio obra conjuntamente con el cuerpo, y espíritu, la sede de las restantes, por las que obra sin él" (Sto. Tomás, **Comentario a la Carta a los Hebreos** cap IV, lecc. 2).

"En el hombre hay dos clases de vida: una exterior según su naturaleza sensible y corporal, y por ella no tenemos comunicación ni convivencia con Dios y los ángeles. Otra vida del hombre es la espiritual, según el alma; con ella convivimos con Dios y con los ángeles; en el estado presente imperfectamente, por lo cual dice el apóstol, 'nuestro vivir está en el cielo' (Filip. 3, 20); pero esta convivencia (*conversatio*) será perfecta en el cielo, cuando 'sus siervos servirán a Dios y verán su faz' (Apoc. 3, 4)" (**Suma Teolog.**, II-II q. 23, a. 1).

El alma humana es forma y espíritu, teniendo una doble mirada, hacia abajo con el cuerpo (forma) y hacia lo alto (espíritu).

"El alma es medida por el tiempo, en cuanto existe unida al cuerpo; pero en cuanto que es sustancia espiritual, es medida por el **evo**" (Sto. Tomás, **De Potentia** III, a. 10, ad. 8 m).

El alma humana es sustancia incompleta en cuanto humana, porque necesita del cuerpo, como parte esencial para formar el todo sustancial llamado hombre; y es completa en cuanto sustancia porque puede subsistir por sí misma y separada del cuerpo. Y aunque es una sustancia simple está dotada de diversas potencias y operaciones. Análogamente así como el cuerpo tiene diversos órganos para producir diversas clases de actos, así también el alma.

“El alma racional aunque sea simple en su esencia, sin embargo es múltiple en cuanto a las potencias y operaciones, por lo cual conviene que su cuerpo tenga diversos órganos aptos para las diversas operaciones; y por eso también cuanto el alma es menos noble, exige menor diversidad de órganos como se ve en las plantas y en los animales anulosos” (In Sent. II. dist. 1, q. 2, a. 5, ad. 3).

El hombre no sólo tiene potencias de orden vegetativo (como las plantas), y potencias de orden sensitivo (como los animales brutos), sino que también posee potencias propias de la vida intelectual (el entendimiento y la voluntad).

Como ya dijimos antes, todas esas potencias son orgánicas, con excepción de las dos últimas, que son inorgánicas o inmateriales.

Las potencias vegetativas se reducen a tres: nutritiva, aumentativa y generativa. Las sensitivas se clasifican en cognoscitivas (o “sentidos”), apetitivas, y motivas. Los sentidos se subdividen en externos (vista, oído, olfato, gusto y tacto), y en internos (sentido común, imaginación o fantasía, memoria y estimativa o cogitativa) <sup>(31)</sup>.

El hombre supera esencial y específicamente a los animales brutos por tener entendimiento y voluntad, de los que carecen estos. Asimismo los sentidos, externos e

internos, no tienen la misma perfección en el hombre y en los animales irracionales.

El hombre posee una vista, un oído y un olfato menos agudos que los de otros animales. Pero es claro que la vista y el oído humanos sobresalen por una perfección especial: el valor estético o la capacidad de percibir los objetos bellos<sup>(32)</sup>. Y algo análogo debe decirse del olfato<sup>(33)</sup>.

Además, el hombre posee un tacto absolutamente más perfecto que el de cualquier animal bruto. Y lo mismo ha de decirse del gusto<sup>(34)</sup>, que es una especie de tacto<sup>(35)</sup>.

### Lo inferior y lo superior

Hay un principio de Dionisio de Areopagita que repite muchas veces Sto. Tomás, y que nos clarifica lo que venimos describiendo. Este principio dice así.

*Supremun infimi attingit infimum supremi*  
(De D. N., c. 7, 3; PG, 3, 872)

Traducido significa: lo superior de lo inferior toca lo inferior de lo superior. Este principio indica que entre los seres se da un orden continuado (continuatio). Lo superior de los animales irracionales toca lo inferior del hombre, que es superior, y así lo superior del hombre toca lo inferior de los ángeles, los cuales son superiores al hombre. En la escala jerárquica de los seres, lo inferior no sólo se sujeta a los seres superiores, sino que es modelado según ellos: lo corruptible se modela según lo incorruptible, lo material conforme a lo inmaterial. Aunque el Modelo, el Arquetipo de todo lo que existe es Dios. Lo "imperfecto es una participación de lo perfecto" (Sto. Tomás, S. Th. I, 93, 2 ad. 1). Mientras el Verbo Divino es Imagen unívoca y perfecta del Padre, el hombre participa de Dios siendo una imagen y semejanza analógica e imperfecta; sin embargo aún así eleva al hombre a una dignidad sublime, incompa-

rablemente por encima de toda la creación corpórea y animal. El hombre es modelado en Dios.

“Es evidente que en el hombre hay una semejanza de Dios puesto que procede de El como ejemplar, pero no en una semejanza de igualdad, ya que El ejemplar es infinitamente superior a lo ejemplado. Hay, pues, en el hombre una imagen de Dios pero no perfecta, sino imperfecta. Y esto da a entender la misma Sagrada Escritura cuando dice que el hombre está hecho a ‘imagen de Dios’, porque la preposición ‘a’ indica acercamiento, que sólo es posible entre cosas distantes” (Sto. Tomás, **S. Th.**, I, 93, 1).

Lo inferior, por participar de lo superior, no sólo depende de él, sino que es menos perfecto. De esta manera, el animal lo es respecto del hombre, el hombre respecto del ángel y todos los seres respecto de Dios <sup>(36)</sup>.

“Lo que pertenece a la naturaleza superior no puede darse en la inferior de modo perfecto, sino por cierta participación tenue; así como en la naturaleza sensitiva no se da la razón, sino cierta participación de la razón en cuanto que los animales brutos poseen cierta prudencia natural” (**De veritate**, 15, 1. **Ibidem** 25, 2; **In De memoria et reminiscencia**, lec. 1, n. 298; **In I Metaph.**, lec. 1, nn. 11 y 14).

“Los demás animales participan de algún modo del entendimiento por cierta oscura ‘resonancia’, en cuanto que sienten, y así también participan de la voluntad en cuanto que tienen apetito sensitivo” (**In III Sent.**, dist. 27, q. 1 a. 4 ad 3).

Y el Modelo que va a poseer todo hombre es el Verbo de Dios, que al hacerse Hombre, sin dejar de ser Dios, va a Restaurar y Salvar lo que estaba perdido. Nuestro Señor va a Recapitular todas las cosas de nuevo en Dios, las va a llevar a su belleza original y las va a nombrar como un nuevo Adán. La Encarnación es el comienzo de la Restauración y se va a prolongar en su Pasión Redentora, su muerte y resurrección gloriosa. La Encarnación del Hijo de Dios se da con un cierto orden; y así la Naturaleza Humana es asumida por la Naturaleza Divina en la Persona Divina del Verbo. En esta asunción hay un orden, en donde lo inferior es asumido y elevado por lo superior. Sto. Tomás se pregunta en la **S. Th.**, si el Hijo de Dios, en la Encarnación, asumió el alma mediante el espíritu, habiéndose preguntado antes si el cuerpo es asumido mediante el alma.

“Ya hemos expuesto -observa- que se dice que el Hijo de Dios asumió la carne mediante el alma por razón del orden de dignidad y por la aptitud para la asunción. Ambos puntos de vista podemos encontrarlos de nuevo si comparamos la inteligencia que se llama también espíritu, con las demás partes del alma. Pues el alma dice aptitud para ser asumida por cuanto es capaz de Dios y hecha a su imagen; y quien la hace tal es la inteligencia, según la expresión de San Pablo: ‘Renovaos en el espíritu de vuestra inteligencia’. De la misma suerte la inteligencia es la parte del alma superior y más noble, y la más semejante a Dios. Por tanto, como dice San Juan Damasceno, ‘el Verbo de Dios se unió a la carne por medio de la inteligencia, pues ésta es lo más puro que hay en el alma, y el mismo Dios es inteligencia’ ” (**Suma Teológica**, III, 6, 2).

Nuestro Señor es Verdadero Dios y verdadero Hombre. En cuanto Dios posee todo lo que le corresponde como Dios, y en cuanto hombre posee un cuerpo y un alma espiritual. Durante su vida terrena, la parte superior de su alma, su espíritu, estaba en comunicación continua con el Padre, aún en los momentos tan terribles y dolorosos como la Pasión. La teología católica inspirándose en los datos que suministra la Revelación y la Tradición cristiana habla de esta realidad, cuando se refiere a las Ciencias en Cristo. Las Ciencias, en Cristo, son cuatro; la primera: la Divina en cuanto que es Dios, y las otras tres en cuanto que es Hombre verdadero: la ciencia beatífica, la infusa y la adquirida. Y así, por ejemplo, por la ciencia beatífica, que poseía desde el primer instante de su concepción en el seno virginal de María, era a la vez viador y comprensor, veía a su Padre mientras andaba en la tierra. Cristo tenía por la parte superior de su espíritu una comunión continua con su Padre. Ahora bien, se preguntan los teólogos ¿cómo se armoniza la ciencia beatífica de Cristo con su agonía de Getsemaní y sus dolores del Calvario? La respuesta es la siguiente:

“No es posible encontrar acá en la tierra una explicación enteramente satisfactoria de este gran problema. Se trata de un gran misterio que trasciende las fuerzas de la propia razón humana. Los teólogos han ensayado diversas explicaciones, sin que ninguna de ellas -repetimos- haya logrado proyectar sobre este misterio una luz definitiva. Lo más serio que se ha dicho hasta hoy tiene por fundamento la famosa distinción escolástica entre la **mente**, la **razón superior** y la **inferior**, a la que han recurrido también los grandes místicos experimentales (San Juan de la Cruz, Santa Teresa, Santa Catalina de Siena, Susón, etc.) para explicar sus experiencias íntimas, que con frecuencia les sumergían, a la vez, en un mar de dolor y de deleites inefables.

Recordemos brevemente las enseñanzas de la teología tradicional y de los místicos experimentales en torno a estas diversas funciones o compartimientos en la parte intelectual del alma. Los principales son tres:

a) Lo que llaman **mente**, que es la parte más espiritual y elevada, a la que no llegan nunca las perturbaciones del mundo corporal. Iluminada por Dios, refleja siempre sus divinos resplandores, lejos de las cosas de la tierra. En medio de las pruebas más dolorosas y obscuridades más densas, esta parte superior del espíritu permanece siempre "inmóvil y tranquila, como si estuviera ya en la eternidad". Se la conoce también con los nombres de **caelum supremum** y **lumem intelligentiae**.

b) Lo que llaman **razón**, subdividida todavía en razón **superior** y razón **Inferior**. La **superior** saca siempre sus conclusiones de los principios del entendimiento puro, o sea, sin el influjo de las pasiones. Es el llamado **cielo medio**, y tiende siempre hacia arriba, hacia lo noble y elevado. La **inferior**, en cambio, juzga a través de las experiencias de los sentidos y del influjo pasional; por eso tira hacia abajo, hacia lo útil o deleitable para el sujeto. Es el **cielo ínfimo**, más cerca muchas veces de la tierra que del cielo.

Según esta explicación, la **mente** de Jesucristo -o sea, aquella parte del espíritu que mira exclusivamente a Dios sin contacto alguno con las cosas de la tierra- permaneció siempre envuelta en los resplandores de la visión beatífica, sin cesar un solo instante. Esto le producía unos deleites inefables, que nada ni nadie podía turbar, ni siquiera las agonías de

Getsemaní y del Calvario. Pero, al mismo tiempo, su **razón inferior** -o sea, aquella que pone en contacto el espíritu con las cosas corporales- se sumergió en un abismo de amarguras y dolores, que alcanzaron su más honda expresión en Getsemaní y en el Calvario a la vista del pecado y de la ingratitud monstruosa de los hombres” (37).

### **Tercero: Los Místicos**

#### a) Guillermo de Saint Thierry

Este gran monje, contemplativo, se rige por el esquema del cuerpo-alma y espíritu. Lo aplicará a los monjes en la vida monástica.

El monje en la celda, según él, debe anticipar el cielo. La celda y el cielo presentan una cierta semejanza en cuanto términos.

“La celda y el cielo son viviendas muy semejantes y si por los nombres presentan cierto parecido, mucho más por la vida piadosa. Cielo y celda, al parecer, se derivan de celar; y lo que en el cielo se cela, también se cela en la celda. Lo que se hace en el cielo, se hace en la celda también. ¿en qué consiste esto? En vacar a Dios, en gozar de Dios.” (**Carta de Oro** c. 1, nº 18).

El monje, como su nombre lo indica, el solitario, es el que está a solas con Dios solo, ya que “el que está con Dios, nunca está menos solo que cuando está solo” (**Ibíd** c. I, n. 17). La soledad en Dios, el camino de unión con El, hace, en la vida monástica, que los monjes pasen por tres estados: el estado animal, racional y espiritual. Estos tres

estados configuran los distintos moradores de la celda.

“Así como una estrella se diferencia de otra en el resplandor, así también en la senda de la perfección, se distingue una de otra la celda de los principiantes, de los aprovechados y de los perfectos. El estado de los primeros puede llamarse animal; el de los aprovechados, racional; y espiritual el de los perfectos. A los que todavía se hallan en el estado animal se ha de prodigar cierta indulgencia que no estará bien conceder a los que ya se juzgan en el período racional. Igualmente lo que se pasa por alto a los racionales, no ha de perdonarse a los espirituales, cuya vida debe ser perfecta, ejemplar de imitación y digna de alabanza, sin reproche alguno. Toda orden religiosa se compone de estas tres clases de hombres que, así como se distinguen por sus nombres, se diferencian también por sus ocupaciones: hijos todos del día, deben examinar con exquisita diligencia, a la luz del día más verdadero, lo que les falta todavía, de dónde han partido, hasta dónde han llegado, y en qué estado de aprovechamiento les encuentra, cada día y cada hora, su propia conciencia.

Así pues, están comprendidos en la primera división de animales los que no se guían por la razón ni por el amor, sino que movidos por la autoridad o incitados por la doctrina, aprueban el bien allí donde lo hallan y, como ciegos llevados de la mano, siguen, imitan lo que otros hacen. Racionales son los que guiándose por el juicio de la razón y discreción de la ciencia natural, tienen conocimiento y deseo del bien, pero aún les falta el amor. Perfectos son los que ya obran movidos por el espíritu y que se hallan totalmente bajo la luz del Espíritu Santo. Y por-

que, atraídos por el sentimiento del bien llegan a saborearlo, se les llama sabios, y espirituales porque el Espíritu Santo les reviste, como con una veste, al igual que lo hizo en otro tiempo con Gedeón. El primer estado gira alrededor del cuerpo; el segundo se mueve en torno al alma; el tercero se posa en Dios solo. (*Ibid.* c. 1, nn. 22-23).

Guillermo de Saint Thierry en esta clasificación de los monjes se inspira en San Pablo, en la triple característica del hombre, cuerpo, alma y espíritu. El hombre animal hace referencia al cuerpo, el hombre racional al alma, y el hombre espiritual al espíritu. No es que existan para él tres hombres, sino que son diversos grados de perfección en el mismo hombre, sea que se aleje de Dios, o sea que se acerque a Dios.

En su **Comentario al Cantar de los Cantares** coloca el mismo esquema, pero en orden a la oración. Comienza con el hombre animal.

“El ‘**hombre animal**’, que ora a Dios -dice Guillermo de Saint Thierry- pero no sabe orar como conviene, cuando pide algo, no pide a Dios mismo, o lo que se ordena a El, sino que pide una gran prosperidad en sus asuntos y ser hallado el hombre más prudente entre los suyos. No pide que su conciencia sea purificada de las malas acciones y su corazón de los pensamientos perversos; se ofrece a Dios tal cual es, vale decir, deseando y pidiendo algo que no es Dios mismo, busca una representación de Dios que no supera su propia medida, es decir, busca a alguien que, sin darse a sí mismo, conceda todo lo demás que se le pide. Algunas veces, cuando parece tender hacia aquel a quien ora, le basta, sin embargo, poner ante los ojos cerrados de su corazón al Impen-

sable, al Invisible, al Incomprensible, o pensar en él, y no alcanzar a considerar ni a contemplar a Dios en sí mismo, sino sólo en su posibilidad de conocer lo que se le pide”.

“Este hombre ora a veces con su espíritu, pero no con su mente; su espíritu, es decir, su voluntad, ora, pero su mente permanece estéril. En efecto, la mente nunca queda sin fruto, si tiende verdaderamente a Dios, aún cuando se le pida razonablemente algo que no es El mismo.

“Este hombre, que en su oración multiplica las palabras, a veces sin sentido, y los pensamientos sin inteligencia, no trata de tener una percepción o de despertar un sentimiento hacia Dios; y, si esto le es concedido gratuitamente, lo convierte en otra cosa, y así para él, como en otro tiempo para el Israel carnal, el Dios a quien ora permanece siempre en la tiniebla”.

“En este tipo de oración no cabe el cántico de amor, que se limita a un solo pedido, a una sola oración, a un único deseo y a un amor único” (**Comentario al Cantar de los Cantares**, Padres Cistercienses, Bs. As., 1979, pp. 31-32).

## **El hombre racional**

Quien supera los consuelos y entra en la aridez, en el desierto (como el Pueblo Elegido), pasa al hombre racional.

“Por eso, el que es ‘racional’ y obra guiado por su razón, actúa y se esfuerza, precisamente inspirado por la razón, trabajando constantemente sobre sí mismo, hasta que victorio-

so de sí, consigue superar todo esto y pasa a las cosas del espíritu; su buena voluntad se transforma en espíritu bueno, el deseo de búsqueda, en inteligencia de visión o amor de complacencia”.

“De modo que, mientras su fisonomía comienza a renovarse a imagen de Dios por la acción del Espíritu Santo, que viene en ayuda de la debilidad del hombre, la gracia que se apodera de la razón, del espíritu, de la vida, las costumbres y aún de la complexión corporal, actúa y transforma todo ello en un afecto de piedad, en una imagen de caridad, en un rostro que busca a Dios. Entonces, el hombre se esfuerza por conocer a Dios, en cuanto es posible, y en ser conocido por El, para que se le revele el rostro de su gracia, y a la vez, el de su propia conciencia, de modo que, conociéndolo y siendo conocido por El, pueda orar y adorarlo como conviene, es decir, en espíritu y en verdad; y El es el Esposo y ella es la Esposa, y todo esto es su coloquio mutuo” (Ibid. pp 35-36).

### **El hombre espiritual**

Todo hombre debe crecer en lo propio, en lo profundo de sí, en orden a Dios. Y el hombre se “dice que es alguna cosa según su principalidad; más lo principal en el hombre es el espíritu racional. Lo secundario es la naturaleza sensitiva y corporal. A lo primero, llama el Apóstol, hombre interior; a lo segundo, exterior (II Cor. 4).” (II, II, q. 29, a. 7). Y el hombre espiritual es el que sujeta todo su ser a Dios, conforme a lo más elevado de sí, a la fina punta del alma. “Hombre espiritual se dirá -comenta Sto. Tomás- pues, en dos sentidos.”

“Primero. Por la inteligencia, iluminada por el Espíritu de Dios, y en este sentido dice la **Glosa** que el

hombre espiritual es el que sujeta el espíritu a Dios, conoce ciertísima y fielmente las cosas espirituales”.

“Segundo. Por la voluntad inflamada por el Espíritu de Dios” (In I Cor. II). El hombre espiritual se conforma a Dios y no Dios a él.

“En este estado, el hombre ora a Dios como Dios; la razón lo exhorta a ello, el progreso espiritual lo instruye, el afecto lo dispone. Se conforma a Dios, no Dios a él; no le pide otra cosa más que El mismo o lo que se refiere a El, no consciente en gozar nada sino de El o en El, ni usar ninguna criatura sino para ir a El. Según hemos dicho, este hombre, mientras se somete a la purificación, es racional; una vez purificado, es es-piritual, pero así como el estado racional debe pasar normalmente al espiritual, es necesario que el espiritual vuelva a veces a ser racional. Obrar constantemente bajo la moción del Espíritu no es posible en esta vida; sin embargo, el hombre de Dios debe ser siempre racional en sus deseos y espiritual en su tendencia al amor” (Ibid. p. 41).

#### b) San Juan de la Cruz.

El gran doctor de la mística propone el camino de la exigencia, que no es otro que el camino estrecho de nuestro Señor Jesucristo.

Su planteo, hecho en la radicalidad, va a consistir en desapegarse de todo lo que no es Dios, para unirse solo a Dios. El desapego de la criatura es la purificación activa y pasiva de los sentidos y del espíritu, y la unión con Dios es el camino de la divinización. Las criaturas son como nada delante de Dios, y Dios es el todo. Esto nos hace recordar aquello que decía Dios a Sta. Catalina de Siena:

“Tú eres la que no eres y Yo Soy el que Soy”.

Hay que llegar al centro del alma, que es Dios. Solamente se llega al fondo más profundo por los grados del amor, grados que van pasando del iniciado al proficiente, y al perfecto. “Solo el amor es el que une y junta el alma con Dios” (S. Juan de la Cruz, **Noche L. II, c. 18, 2, 5**).

El alma en este ascenso espiritual está llamada a conquistar los manjares del espíritu; pero para esto es necesario la purificación de todo el ser:

“La causa por la que es necesario al alma para llegar a la divina unión de Dios pasar esta noche oscura de mortificación de apetitos y negación de los gustos en todas las cosas, es porque todas las afecciones que tienen las creaturas son delante de Dios puras tinieblas” (2 **Sub. c. 4, 1**).

El alma se debe desnudar o vaciar de todo espíritu sensual y llenarse de espíritu puro, es decir imitar la desnudez de Cristo, el cual tenía ansias solamente de la voluntad de su Padre.

“Porque ¿qué tiene que ver creatura con Creador, sensual con espiritual, visible con invisible, temporal con eterno, manjar celestial puro, espiritual, con el manjar del sentido puro, sensual, desnudez de Cristo con asimiento en alguna cosa?... Así en tanto que el alma se sujeta al espíritu sensual no puede entrar en ella el espíritu puro espiritual” (L. I **Sub. c. 6, 1-2**).

La razón que da San Juan de la Cruz consiste en que “no pueden caber dos contrarios en un sujeto”

(Ibid.).

Las cosas, las creaturas, al ser inferiores a Dios no pueden colmar el corazón humano, por lo tanto el alma solamente debe descansar e imitar al inimitable que es Dios. La verdadera espiritualidad consiste en la desnudez espiritual, en ser pobres espiritualmente.

“Debes, pues, para purgar la voluntad del gozo y apetito vano en esto y enderezarlo a Dios en oración, sólo mirar que tu conciencia esté pura, y tu voluntad entera en Dios, y la mente puesta de veras en El... porque, si se hace el alma al sabor de la devoción sensible, nunca atinará a pasar a la fuerza del deleite del espíritu, que se halla en la desnudez espiritual mediante el recogimiento interior” (L. III, Sub., c. 40-2).

En San Juan de la Cruz, vemos que se nos propone el camino de la cruz.

“Para venir a gustarlo todo,  
no quieras tener gusto en nada;  
para venir a poseerlo todo,  
no quieras poseer algo en nada”  
(L. I, Sub., c. 13-11).

La clave de la perfección consistirá en adorar a Dios en espíritu y en verdad. Solamente el alma que llega a la parte más profunda de su ser, -que es el espíritu-, alcanza la divina unión.

“Así, aunque estos motivos del Espíritu Santo son eficacísimos en absorber al alma en mucha gloria, todavía no acaba hasta que llegue el tiempo en que salga de la esfera del

aire de esta vida de carne y pueda entrar en el centro del espíritu de la vida perfecta en Cristo” (LL. III-10).

“Lo que pasa en la parte diestra, que es la superior y espiritual del alma, no lo sepa, esto es, sea de manera que la porción inferior de tu alma -que es la parte sensitiva- no lo alcance; sea sólo secreto entre el espíritu y Dios” (II N. 23-3).

“Pues que el alma se ve hecha como un inmenso fuego de amor que nace de aquél punto encendido del corazón del espíritu” (LL. 2-11).

#### **Cuarto: El Templo: Imagen del hombre**

Nos quedaríamos incompleto, en la visión integral del hombre si no hiciéramos referencia a una imagen sacra: el Templo, que además de ser un **Kosmos espiritual**, refleja al hombre en su totalidad.

Pero antes de entrar en la relación del hombre con el templo tendríamos que ubicarnos en lo que significa un templo. En la tierra, es el lugar más sacro, ya que manifiesta la presencia de Dios entre los hombres. Es sacro en cuanto es resplandor y teofanía de lo Divino. La sacralidad del templo dice relación a Dios.

El templo es una expresión religiosa, una manifestación universal de la religiosidad de los pueblos. Es el corazón vital de la sociedad. Acercarse al templo era unirse a Dios, a la divinidad; de ahí que posea un carácter de hierofanía, manifestación de lo sagrado.

En la construcción del templo se realizaba un rito, así Moisés lo hace conforme al modelo, al prototipo celestial que Dios le mostró (Cfr. Ex. 25, 40; Heb. 8, 4). Dios indica cómo debe ser el templo, es el Modelador por excelencia.

Todo templo posee dos características: la primera su separación, de ahí que aparece como un recinto cerrado, marcando la diferencia con lo profano, no cualquiera puede entrar al templo; entrar en él es pasar de lo profano a lo sacro; el mismo acceso es comunión con la divinidad; no se puede entrar sin previa purificación. El segundo aspecto: es un lugar de intimidad con lo divino, lugar donde Dios se manifiesta de manera especial. Podríamos preguntarnos, con Sto. Tomás: si Dios está en todos lados ¿por qué hacer un templo?

“Dos cosas es preciso considerar en el culto divino, a saber, Dios, que es adorado, y los hombres, que lo adoran. Cuanto a Dios, que es adorado, no puede ser encerrado en espacio alguno material, y, por tanto, no fue necesario que, por él, se fabricase tabernáculo o templo alguno. Pero los hombres, adoradores de Dios, son corporales, y exigían la fábrica de un tabernáculo o templo para el culto divino por dos motivos. Primero para que los que se llegasen a este lugar lo hiciesen con mayor reverencia pensando que aquel lugar estaba destinado para adorar a Dios. Segundo, a fin de que, con la disposición misma de tal templo o tabernáculo, se significase algo tocante a la excelencia de la divinidad o de la humanidad de Jesucristo” (**Suma Teológica**, I-II, 102, 4 ad. 1).

El templo es la sede de Dios, su trono divino, lugar de sus profundas revelaciones.

Hay otro aspecto del templo, como centro espiritual. En este sentido, el primer templo de la humanidad fue el paraíso, lugar donde Dios hablaba con Adán como un amigo con otro Amigo. En este templo inicial, primordial, la tierra se unía al cielo, Adán era el nexo entre la creación y

el creador. Y Dios al inhabitar el alma de nuestros protoparentes, hechos a su imagen y semejanza, por la gracia -prenda de la amistad eterna-, hacía de ellos verdaderos templos espirituales. Adán y Eva fueron el primer templo espiritual. Pero al pecar fueron expulsados del paraíso, y su caída fue como una profanación de dicho templo. Dios promete, por su infinita misericordia, restaurar el paraíso a través de su Hijo, restaurar el templo.

El Antiguo Testamento va a ser en este sentido una inmensa preparación; se darán distintas manifestaciones como anticipo y prefiguración del futuro Salvador. Una manifestación para resaltar es aquella de Jacob, que se encontraba en Bethel: *Beth* - *el* significa casa de Dios. Allí en sueños, vio el santo patriarca, una escala que tocaba la tierra y el cielo (Cfr. Gén. 28, 10-22) símbolo, prefiguración de la Encarnación de Cristo. Esta aparición tan importante en la Biblia, inaugura una época de mayor intimidad entre Dios y los hombres, intimidad que va creciendo, hasta aparecer Cristo, la manifestación plena de Dios.

Cristo al encarnarse, asume lo que no era sin dejar de ser lo que era, es decir Dios. Nuestro Señor, verdadero Dios y verdadero Hombre, será el recapitulador de todas las cosas y una de las cosas que restaurará es el templo. Primero, devolviéndole al templo de su patria el valor que posee: es la "casa de su Padre" (Jn. 2, 16) "La casa de Dios" (Mt. 12, 4), "Una casa de Oración" (Mt. 21, 13), etc. También manifestará la caducidad de este templo, que será reemplazado por El. La sustitución es por el templo de su Ser. El nuevo templo comienza con la encarnación. Al asumir lo humano y divinizarlo, lo convierte en la Nueva Tienda de reunión, tienda de los tabernáculos, puente con los hombres. El Verbo se aloja en el seno de María. La Virgen es el templo que contiene el Altar: Cristo. Ese santuario en el cual Dios se hace hombre.

Ahora bien, Cristo al extender su gracia a todos los regenerados espiritualmente por el bautismo, los va a convertir en templos espirituales. Todo cristiano, por la gracia, es un templo de carne y hueso. El hombre divinizado representa el templo de Dios.

Así por ejemplo, como el templo de Salomón tenía tres compartimientos santos, no de grados iguales: el **Atrio**, el **Sanctum** y en **Sancto Sanctorum**.

Del **Atrio**, recinto sagrado, participaba el pueblo, con su piedad y sacrificios.

En el **Sancto**, se encontraba el candelabro de siete brazos encendido día y noche; también el pan de la proposición (propuesto ante Dios). Es el lugar para los sacerdotes y levitas.

Finalmente, el lo más íntimo del templo, se encontraba el **Santo de los Santos**. Su nivel era más elevado que el anterior; lugar donde se encontraba el arca con las tablas de la ley. Solamente el sumo sacerdote entraba una vez al año.

Eran tres espacios sacros, uno más que otro. Este templo, era como una imagen del mundo y del hombre. Así el Atrio representa el mundo exterior, menos noble, más descubierto. Es el mundo de los cuerpos, de las cosas sensibles.

El Sancto es el mundo espiritual, no sólo del hombre, sino también de los ángeles y Dios, aquello que la razón puede alcanzar por encima de los sentidos.

Y por último, el más escondido, el más divino, es el Santo de los Santos, la región de los misterios, la morada del orden sobrenatural; es el lugar de la vida espiritual, de la fe, de la apertura del hombre al misterio.

Así el templo, reflejo del hombre, nos indica que es un verdadero cosmos espiritual, donde Dios se revela y se manifiesta; de ahí que hay que pasar de lo profano al templo, del atrio al Santo, para llegar al desposorio místico que es el Santo de los Santos, la cámara nupcial del Rey.

#### IV. Conclusión

La recuperación del hombre consistirá, por lo tanto en descubrir la profundidad de su ser, es decir, "el fondo del alma" (San Juan de la Cruz), "la mens" (San Agustín), "La fina punta del alma" (San Francisco de Sales),

"El corazón", etc.

Cuando el hombre no recupera el verdadero ser humano en su integridad, se cae en los reductivismos ideológicos o aquello que propugnaba la corriente vitalista, de manera especial Ludwig Klages, "que ataca violentamente al 'espíritu' en nombre del 'alma', por identificarlo con una forma de 'intelecto desarraigado' que corta en germen todo vínculo de inmediatez auténtica con lo vital" (39).

No se trata, por lo tanto, de contraponer lo que Dios ha unido. Y cuando Dios ha creado al hombre con su cuerpo y alma espiritual, se lo debe valorar en la línea de lo que Dios ha establecido. El alma al estar abierta a Dios por el espíritu se convierte en un cielo interior y anticipado. "Porque así como la tiene en el cielo -observa Sta. Teresa- debe tener el alma una estancia, a donde sólo su Majestad mora, y digamos, otro cielo" (**Moradas VII**, c. 1-3). El alma, al entrar en lo más profundo de sí, con la ayuda de Dios, va a encontrar a Dios en lo oculto y escondido de la misma alma. Esta experiencia no se puede expresar con facilidad.

"En lo muy interior, es una cosa muy honda, que no sabe decir cómo es, porque no tiene letras, siente en sí esta divina compañía" (**Moradas VII**, c. 1-7).

"Por dónde decía yo que se ven cosas interiores, de manera que cierto se entiende, hay diferencia de alguna manera, y muy desconocida, del alma al espíritu, aunque más sea todo uno. Conócese una división tan delicada, que algunas veces parece obra de diferente manera, lo uno de lo otro, con el sabor que les quiere dar el Señor. También me parece que el alma es diferente cosa de las potencias, que no es todo una cosa" (**Moradas VII**, c. 1 n. 11).

El retorno al santuario del alma, para habitar consigo mismo y unirse a Dios, es motivo de un ascenso

espiritual, de un crecimiento teologal en lo único necesario. El lugar del desposorio entre el alma y Dios es en lo más profundo de sí, en un "centro que no se agota en su conexión con la naturaleza: el espíritu" (40).

Este regresar a la Casa del Padre, a la Patria celestial, se hace en un crecimiento en la totalidad, en un crecimiento que abarca lo inferior de nuestros seres hasta la parte superior. Podríamos recurrir a Kierkegaard quien tiene presente la división de S. Pablo de cuerpo, alma y espíritu. "Para Kierkegaard, comenta el P. Fabro, el hombre es síntesis del alma y del cuerpo en un tercero que es el espíritu... Para Kierkegaard y para la tradición espiritualista, el espíritu es posición absoluta y valor final que domina y subordina a sí mismo los valores de la experiencia que se presenta intrínsecamente como trascendencia ontológica y, por ende, teológica" (41).

Y en los esquemas de Kierkegaard se habla de tres estados, que van a tener una cierta analogía con las tres "vidas" según Aristóteles.

"Las tres 'vidas' de Aristóteles -comenta el P. Castellani- son la vida 'pueril' o superficial (que Tomás Moerbecke tradujo 'voluptuosa') luego la vida de acción (o 'política' que dice Aristóteles: o sea la vida 'civil') y la vida intelectual ('Theoreticós', contemplativa). Los tres planos o tramos de la vida según Kierkegaard son: **el estético, el ético y el religioso.**

Los dos primeros planos coinciden con las dos primeras 'vidas' de Aristóteles; el tercero difiere: 'estado religioso' en vez de 'vida especulativa'. ¿Qué ha pasado? Ha pasado entre medio de los dos el Cristianismo" (42).

Estas tres vidas se distinguen y se relacionan entre sí. La primera **la estética** "es la vida superficial, centrada sobre las facultades inferiores" (43), es la que busca

las cosas sensibles. Es el reino de lo placentero. Y ahora bien si lo estético se lo busca por lo estético se hace de esta vida inferior un fin último, se cae en el hombre "inmediato... no abierto a lo profundo" (44), es un ser iluso, artificial y carnal. Lo estético si no está influido e imperado por lo ético es cualquier cosa.

La segunda vida es la **ética** "que bajo el signo del deber" (45) va a encausar el ser en el orden del bien, de la virtud. La "actitud 'ética' no disuelve la actitud 'estética', ni la contradice frontalmente, la promociona a un plano más elevado" (46).

Ahora bien, cuando lo ético se lo busca por lo ético, el deber por el deber, se cae en el voluntarismo, la moral Kantiana, la letra que mata el espíritu. La moral debe ordenarse a lo superior, a la vida superior.

Y la tercera vida es la **religiosa**, "centrada sobre la Fe" (47), es la dimensión espiritual más profunda. El hombre, según el catolicismo, que busca lo religioso es el que se "decide absolutamente y en exclusiva por la vida de relación con Dios" (48) es el hombre teologal, y no es el democrático, el secularizado, el del rating, el del show, etc.

En síntesis, la armonía de estas tres "vidas", es en definitiva una vida centrada en Dios y que eleva lo estético, lo ético y lo religioso en la Comunión con Dios Uno y Trino.

Vivir bien, es vivir santamente, en conexión con Dios, sabiendo con esto que "el alma, por sus potencias superiores, toca a la eternidad, es decir a Dios; pero por sus potencias inferiores toca al tiempo y participa también en el cambio; se inclina a las cosas corporales y pierde ahí su nobleza" (M. Eckart, **Serm. n. 11**).

Recurramos, por lo tanto, al ejemplo de Cristo que vivía en comunión continua con su Padre, por su humanidad, ya que como Dios está eternamente unido a su Padre y, también, a la Virgen, que "guardaba todo en su corazón" (S. Lc. 2, 51), es decir, en su espíritu.

P.Fr. Armando Díaz O.P.

## NOTAS

1. HELLO, Ernesto, **El Siglo**, Difusión, Bs.As., 1943, p. 59.
2. SARTRE, **L'etre et le neant**, París, 1948, p. 708.
3. **Ibíd.**, pp. 651-652.
4. FOUCAULT, citado por RUIS de la PEÑA, Juan Luis, **Las Nuevas Antropologías, un retorno a la Teología**, Salterrae, Santander, Madrid, 1983, p. 39.
5. **Ibíd.**, pp. 44-45.
6. **Ibíd.**
7. PIAGET, **El Nacimiento de la Inteligencia**, Psique, Bs. As., 1977, p. 52.
8. **Ibíd.**, p. 58.
9. CHESTERTON, G. K., **El Hombre Eterno**, LEA, Bs.As., 1980, p. 21.
10. LOPEZ QUINTAS, A., **Diagnosis del Hombre Actual**, Cristianidad, Madrid, 1966, p. 42.
11. Así vemos, por ejemplo, Hegel, nutrido del espíritu luterano, no va a aceptar esta doctrina permanente de la Iglesia, al contrario va a ver en la expresión "Dios ha muerto" una clave para su pensamiento: "Esta dura palabra -dice- es a la vez la más dulce". De ahí que Dios al morir, cambiar, según Hegel, va a perderse en la finitud del mundo: "La naturaleza -observa Hegel- es de tal textura que señala por todas partes un Dios perdido en el hombre y fuera del hombre" (citado por de LUBAC, H., **El drama del humanismo ateo**, EPESA, Madrid, 1967, p. 50).

Schopenhauer, también habla, en una carta del 21 de agosto de 1852: "La cosa en sí, para vosotros, es lo absoluto, la prueba ontológica disfrazada, sobre la cual cabalga el Dios de los judíos. Y vosotros, vais delante de él como el rey David del Arca Santa, danzando y bailando, con aire ufano. Y, sin embargo, a pesar de la susodicha definición que debía hacerla inquebrantable (el 'ser primitivo, eterno, que no ha comenzado, que no puede

perecer'). ha sido desechado por Kant. Ha llegado hasta mí en estado cadavérico, y cuando me llega su olor, me sobrecojo de impaciencia". (de LUBAC, H., *ibíd.*, p. 51).

Enrique Heine ha expresado esta idea: "Nuestro corazón -decía Heine, con su ironía acostumbrada-, se estremece de compasión, pues es el viejo Jehová el que se prepara para la muerte. Le hemos conocido desde su cuna de Egipto, donde fue criado entre terneros y los cocodrilos divinos, las cebollas, los ibis, y los gatos sagrados: le hemos visto decir adiós a los compañeros de su infancia, a los obeliscos y las efinges del Nilo, después llegar a ser un Dios -Rey en un pobre pueblo de pastores...; le vimos más tarde en contacto con la civilización asirio-babilónica; renunció a sus pasiones, demasiado humanas; se abstuvo de vomitar la cólera y la venganza, o por lo menos, no tronaba por cualquier bagatela...; le vimos emigrar a Roma, la capital, donde adjuró toda especie de prejuicios nacionales y proclamó la igualdad celeste de todos los pueblos; con estas bellas frases se opuso al viejo Júpiter e intrigó tanto, que llegó al poder y desde lo alto del Capitolio gobernó la ciudad y el mundo, *urbem et orbem* ...; le hemos visto purificarse, espiritualizarse, todavía más, hacerse paternal, misericordioso, bienhechor del género humano, filántropo... ¡Nada le ha podido salvar!

"¿No oís la campana? ¡De rodillas! Traen el viático a un Dios que se muere" (de LUBAC, H., *ibíd.*, pp. 51-2).

Y el más radical sobre esto, Nietzsche: el misionero del anticristo. "Cualesquiera que sean los antecedentes, el sentido que Nietzsche -comenta H. de Lubac- da a esta expresión 'la muerte de Dios', es nuevo. No es, en su boca una simple consigna. Ni mucho menos una lamentación o un sarcasmo, sino que traduce una opción, 'es precisamente nuestra tendencia la que decide contra el cristianismo, no son los argumentos' " (de LUBAC, H., *ibíd.*, pp. 52-3).

"Es un acto tan puro, tan brutal, como lo es el de un asesino. La muerte de Dios no es solamente para Nietzsche un hecho terrible, sino que es algo por él querido. 'Si Dios ha muerto -dice Nietzsche- es que lo hemos matado nosotros! 'Nosotros somos los asesinos de Dios' " (de LUBAC, *ibíd.*, p. 53.).

Nietzsche, luego de proclamar la muerte de Dios, comenta cómo sucedió este hecho: ... ¿Cómo nos consolaremos nosotros, asesinos, entre asesinos? Nuestro puñal ha vertido la sangre de lo más sagrado y poderoso que el mundo ha tenido hasta hoy... ¿Quién nos lavará esta sangre? ¿Qué expresiones, qué acción sagrada habremos de inventar?. La grandeza de este acto es

demasiado enorme para nosotros. ¿no tendremos que hacernos dioses para conseguir tan sólo la apreciación digna de esta grandeza? (NIETZSCHE, **Le gai savoir, L' insensé**, pp. 104-105).

Y en lugar de Dios está el superhombre, es la exaltación del hombre contra Dios. "¡Ahora, Dios ha muerto! - dice Nietzsche-Hombres superiores, este Dios ha sido vuestro mayor peligro."

"No habéis resucitado hasta que El se esconde en la tumba. Ahora solamente es cuando llega el mediodía; ahora el hombre superior es maestro."

"¿Habéis comprendido esta palabra, hermanos míos? ¿Estáis asustados? ¿Experimenta vuestro corazón el vértigo? ¿Se abre el abismo para vosotros? ¿Os ladra el perro del infierno?"

"¡Bien, vamos! ¡Hombres superiores! ¡Ahora solamente va a parir la montaña del porvenir humano! Dios ha muerto. ¡No queremos que viva ahora más que lo sobrehumano!" (NIETZSCHE, **Así hablaba Zaratustra**, IV).

Y ¿por qué fue asesinado Dios? "Dios fue asesinado porque veía la profundidad y los abusos del hombre, todas sus ocultas vergüenzas y falsedades ... El hombre no soportó que viviera un testigo semejante." (*ibíd*). Se da aquello de las S. Escrituras: "Todo el que obra mal aborrece la luz, y no viene a la luz para que sus obras no sean reprendidas." (Jn. 3, 20).

Nietzsche puede anular a Dios en su mente y en su corazón, pero no significa que Dios haya muerto. "Si Nietzsche pudo matar a Dios -comenta G. Thibon- en su espíritu y en su voluntad, nunca pudo aniquilar la necesidad de Dios en su alma: quien rechaza el agua, tiene sed..." (THIBON, G., **Nietzsche o el declinar del espíritu**, Bs. As., 1951, p. 24).

12. Citado por JASPERS, **Nietzsche**, 1936, pp. 214-216.
13. CHESTERTON, G.K., **Santo Tomás de Aquino**, Espasa Calpe, Bs. As., 1937, p. 147.
14. P. RODRIGUEZ, V., **Grandes Rasgos de la Antropología Tomista**, publicado por ed. Dominicane Italiane, Nápoles, 1974.
15. DEMOCRITO, **Fragmento**, 34 (cfr. Diels, P., **Die Fragmente der vorsokratikes**, 68, B. 34).
16. **Timeo**, 30-38.
17. **Physica**, VIII, 252 b.

18. **De Anima**, III, 8, 431 b.
19. GILSON, E., **La Théologie Mystique de Saint Bernard**, París, 1980, p. 93.
20. Citado por FESTUGIERE, A., **L'idéal religieux de Grecs et l'Évangile**, París, 1940, pp. 23-40.
21. C. BOUCHET, R., **Ensayo sobre la formación y decadencia de la Ciudad Griega**, Mendoza, 1966, p. 58.
22. Citado por de LUBAC, H., **Mística e Mistero Cristiano**, Jaca Book, Milán, 1979, vol. 6, pp. 60-61.
23. **Cuerpo**: Gen. 2, 6-7; Gen. 3, 14-23.

**Alma**: Gen. 2, 7; Ex. 21, 23; Ecle. 3, 21; Ecle. 12, 7; Mt. 10, 39; Lc. 9, 24; Mt. 25, 46.

**Espíritu**: En la Biblia, el término hebreo que designa al Espíritu Santo es *ruah*. El primer sentido de este término, así como de su traducción latina *spiritus*, es "soplo", aliento, respiración. En español se puede aún observar el parentesco entre "espíritu" y "respiración". El aliento es la realidad más inmaterial que percibimos: no se ve, es sutilísimo; no es posible aferrarlo con las manos: parece que no es nada, pero tiene una importancia vital: quien no respira no puede vivir. Entre un hombre vivo y un hombre muerto sólo existe esta diferencia: que el primero respira y el otro ya no. La vida viene de Dios: el aliento, por tanto, viene de Dios, que lo puede también retirar (cf. Sal 103/104, 29-30) De estas observaciones sobre el aliento se llevó a comprender que la vida depende de un principio espiritual, que fue llamado con la misma palabra hebrea *ruah*.

El aliento del hombre está en relación con un soplo externo mucho más potente, el soplo del viento.

El hebreo *ruah*, como el latino *spiritus*, designa también el soplo del viento. Nadie ve el viento, pero sus efectos son impresionantes. El viento empuja las nubes, agita los árboles. Cuando es violento, entumece las olas y puede echar a pique las naves (Sal 107/106, 25-27). A los antiguos el viento les parecía un poder misterioso que Dios tenía a su disposición (Sal 104/103 3-4). Se le podía llamar el "soplo de Dios".

En el libro del Exodo, una narración en prosa dice: "El Señor hizo soplar durante toda la noche un fuerte viento del Este, que secó el mar, y se dividieron las aguas. Los israelitas entraron en medio del mar a pie enjuto..." (Ex. 14, 21-22). En el capítulo siguiente, los mismos acontecimientos son descritos en forma

poética y entonces el soplo del viento del Este es llamado "el soplo de la ira de Dios. Dirigiéndose a Dios, el poeta dice: "Al soplo de tu ira se apiñaron las aguas... Mandaste tu soplo, cubriolos el mar" (Ex 15, 8, 10). Así se expresa de modo muy sugestivo la convicción de que el viento fue, en estas circunstancias, el instrumento de Dios.

De las observaciones que acabamos de hacer sobre el viento invisible y potente, se llegó a concebir la existencia del "Espíritu de Dios". En los textos del Antiguo Testamento, se pasa fácilmente de un significado al otro, e incluso en el Nuevo Testamento vemos que los dos significados se hallan presentes. Para hacer que Nicodemo entendiera el modo de actuar del Espíritu Santo, Jesús hace uso de la comparación del viento y se sirve del mismo término para designar tanto el uno como el otro: "El viento sopla donde quiere... así es todo el que nace del Espíritu", es decir del Espíritu Santo (Jn. 3, 8) (Juan Pablo II, Catequesis del Papa, en **L'Osservatore Romano**, 7.1.1990, p. 3).

24. **La Prière Contemplative**, Farjard, 1972, p. 256.

25. CAPONNETTO, Mario, **La desconstrucción del hombre**, *ibíd.*, pp. 14-15.

26. P. Fr. GARCIA VIEYRA, OP, **Los seis días de la Creación**, Centro de Estudios San Jerónimo, Santa Fe, 1992, p. 111.

27. **Ibíd.**

28. Las citas dadas por el Papa Juan Pablo II: Gen. 2, 7; 17, 1-2, 5-7; Sal. 8, 5-7; Mt. 10, 28.

"Cuanto a lo primero dice: *Renovaos en el espíritu*, donde es de advertir -dice Sto. Tomás- que, aunque en el hombre tenga múltiples acepciones la palabra espíritu, en realidad no hay más que tres, a saber:

a) El Espíritu Santo: "¿No sabéis que sois templo de Dios y que el Espíritu de Dios habita dentro de vosotros?" (I Cor. 3);

b) El espíritu racional: "la carne codicia contra el espíritu" (Gal. 5);

c) El espíritu fantástico: "sábetes, ¡oh, Israel! que tus profetas son unos fatuos. Esos que se creen varones espirituales, esto es fantástico, son unos insensatos" (Os. 9, 7).

Así pues lo que aquí dice: "espíritu de la mente", se torna por el Espíritu Santo, y dice que la causa de la renovación es el Espíritu Santo, que habita dentro de nuestra mente (Gal 5; Sal. 103). O puede tomarse la palabra espíritu por espíritu racional, y enton-

ces, espíritu equivale a nuestra mente, y es cosa parecida a lo que se dice en Col 2: "con despojo de la carne del cuerpo". esto es del cuerpo, que es carne: así también aquí: en el espíritu, en el espíritu, de vuestra mente, esto es en el espíritu, que es mente. Y esto lo dice porque tenemos otro espíritu que no es la mente, es a saber el que nos es común a hombres y a animales" (**Com. a Efesios**, cap. IV, lección VII).

29. QUASTEN, J., **Patrología**, BAC, Madrid, 1968, p. 310.
30. P. Fr. RAMIREZ, S., OP, **Pueblos y Gobernantes al Servicio del Bien Común**, Euramerica, Madrid, 1956, p.14.
31. Véase especialmente **De anima**, a. 13, y **Suma Teológica**, I, q. 78, a. 1-4.
32. *Solus homo delectatur in ipsa pulchritudine sensibilibum secundum seipsam...* (**Suma Teológica**, I, q. 91, a. 3, ad 3). Cfr. **ibíd.**, I,II, q. 31, a. 6; I, II, q. 35, a. 2, ad 3, etc.
33. *Solus homo inter cetera animalia, sentit et delectatur in odoribus florum* (**In De censu et sensato**, Lec. 13, n. 189).
34. Cf. In II **De anima**, lec. 19, nn. 479-483; **In De sensu et sensato**, (ec. 9, nn. 119-120; **Summa theol.** I, 91, 3 ad 1.
35. P. Fr. MANZANEDO, Marcos, **El hombre como "Microcosmos" según Santo Tomás**, PUST, Roma, 1979, p. 73.
36. "Debemos notar que ese axioma: *Lo superior de lo inferior toca lo inferior de lo superior*, que se toma de unas palabras de Dionisio (**D. N.**, 7, 3) no contiene otra cosa que la llamada "Ley de continuidad" en las cosas y en las [acciones-obras] de la naturaleza, lo cual suele expresarse en el orden del ser [*ordo essendi*] por esta fórmula: 'la naturaleza aborrece el vacío'; y en el orden del obrar [*ordo operandi*] por ésta: 'la naturaleza no [actúa-obra] por saltos'. Estas dos fórmulas explican de modo distinto lo que se contiene implícitamente en la máxima: 'la naturaleza es ordenada', tanto en el ser (en los seres) como en el obrar. Pero, es lo mismo obrar por saltos y obrar precipitadamente, o proceder no ordenadamente por grados [precipitarse = caer a lo bestia] (II,II, q. 53, a. 3); lo cual está contra la sabiduría y la prudencia: "pues la obra de la naturaleza es la obra de la inteligencia" (cfr. Tomo I, n. 472-485).  
Por lo tanto, el sentido del axioma dionisiano es que la naturaleza

inferior naturalmente toca (uniéndose) la naturaleza inmediatamente superior, tanto en la perfección del ser (de la existencia) como también en la perfección del obrar, aunque no alcance la mayor de la naturaleza superior, sino lo menor de ella, "al modo en lo que lo mayor de la naturaleza corporal, o sea el cuerpo humano se une a lo menor de la naturaleza intelectual, o sea del alma racional" (Sto. Tomás, **Div. Nom**, cap. 7, lect. 4; **De Spirit. Creaturas**, a. 8, ad 10); o como cuando decíamos que el hombre, por el conocimiento de los principios, que es lo supremo de la razón, alcanza (y toca) una cierta tenue participación del modo de conocer de los ángeles (cfr. **De Veritate**, 15, 1); o como la cogitativa, que es la mayor potencia sensitiva en el hombre, alcanza y toca algo de la razón, a saber, una cierta potencia que reúne los conocimientos [los datos conocidos] de los particulares, "porque la potencia sensitiva, en su parte suprema, participa algo de la potencia intelectual en el hombre, en el cual el sentido se une [se desposa] al intelecto" (**De Veritate**, 25, 2; II **De Anima**, lect. 13, 397); también por este sentido (aunque más imperfecto) algunos animales perfectos, como el zorro o el perro, participan de cierta semejanza de la prudencia humana, por medio de cierta sagacidad natural (**De Veritate**, 15, 1; 25, 2). En efecto, esencialmente el sentido de algún modo por parte del sujeto que participa, está teniendo las perfecciones de la naturaleza inmediatamente superior en la jerarquía de los entes. Y no podemos pasar desde el orden del sujeto al orden del objeto (como se pone en la objeción 1); pues aquí hablamos exclusivamente de la beatitud objetiva" (P. Fr. RAMIREZ, S., OP, **De Ordine**, Bibl. de Teól. Españoles, Salamanca, 1963, p. 247).

37. P. Fr. ROYO MARIN, A., OP, **Jesucristo y la Vida Cristiana**, BAC, Madrid, 1961, pp. 113-114).
38. Cfr. SAN JUAN DE LA CRUZ, **Subida**, II, 7, 3; **Noche**, II, 3, 1; 23, 3; **Cántico**, 18, 7. STA. TERESA, **Moradas**, 7, 1.11.
39. Citado por LOPEZ QUINTAS, *op. cit.*, p. 61.
40. GUARDINI, R., **Preocupación por el hombre**, Cristiandad, Madrid, 1965, p. 28.
41. FABRO, Cornelio, **Kierkegaard y Marx**, Sapientia, Año VII, n. 26, 1992, pp. 254-255.
42. P. CASTELLANI, Leonardo, **De Kierkegaard a Tomás de Aquino**, Guadalupe, Bs.As., 1973, p. 104.

43. P. CASTELLANI, Leonardo, **ibíd.**, p. 105.
44. LOPEZ QUINTAS, A., **Estrategia del lenguaje y manipulación del hombre**, Nurcia, Madrid, 1980, p. 49.
45. P. CASTELLANI, Leonardo, **ibíd.**, p. 105.
46. LOPEZ QUINTAS, **op. cit.**, p. 60.
47. P. CASTELLANI, Leonardo, **op. cit.**, p. 105.
48. LOPEZ QUINTAS, **op. cit.**, p. 61.

