

XXXV. EL ALMA HUMANA: ESPÍRITU INMORTAL

El tema del alma humana, considerada como espiritual e inmortal, constituye un problema difícil de la antropología filosófica clásica y moderna. El fuerte influjo del materialismo cientificista de los siglos XIX y XX, por otra parte, ha agudizado el carácter problemático del lenguaje mismo sobre el alma. Incluso en ambientes cristianos ha dejado de hablarse del “alma”, porque les parecía a muchos que la connotación platonizante del término llevaba a olvidar al hombre —cuerpo y alma—, con todas sus realidades materiales cotidianas, y a espiritualizar de tal manera la vida que se olvidaba el valor de las cosas de este mundo. No se puede negar que mucho de esto sucedía, con la consiguiente separación artificial entre la vida del espíritu y la vida corriente, llena de exigencias y necesidades materiales. Sin embargo, tras casi un siglo de insistir en sentido contrario y de silenciar la espiritualidad del alma, entrados ya en el siglo XXI, nos parece que se ha olvidado tanto la existencia del alma inmortal que incluso los cristianos viven como si no hubiera vida eterna. Muchos han reducido su religión a una organización filantrópica —bastante sentimental— para el socorro de las urgentes necesidades de la vida presente. Se ha perdido mucho. Desde la filosofía, afirmando la unidad radical del organismo vivo, también podemos recordar que su causa es la unión entre alma y cuerpo, como forma sustancial y materia prima, en un solo ser vivo. Mas en el hombre sucede algo singular.

Todos los seres vivos son compuestos de cuerpo y alma, o de materia prima y una forma sustancial especial, que es el principio vital del ser, de la especie y de todas las operaciones del viviente. Los vegetales y los animales brutos (irracionales) tienen un alma que se agota en darle la vida a ese cuerpo, a esa sustancia viva, y en ser el principio de sus operaciones inmanentes mediante las potencias corporales. En el ser humano, en cambio, esa alma es algo más que la simple forma sustancial del cuerpo. Sobre este asunto hay en la actualidad una continuada discusión filosófica, aunque es verdad que la inmensa mayoría de la humanidad, durante toda su historia, ha manifestado alguna creencia en la subsistencia de la persona después de

la muerte. Una de las formas de reconocer que unos restos de seres vivos, quizá de hace cientos de miles de años, pertenecen a seres que ya eran humanos, y no simples homínidos todavía irracionales, es el enterramiento de los muertos con cierta forma de creencia en el más allá, como, por ejemplo, dejarles vasijas con alimentos, rendirles alguna manera de culto, memoria o veneración y otras de ese tipo. ¿Se puede demostrar en términos filosóficos que esa alma es inmortal, es decir, que algo de la persona difunta subsiste de modo invisible? ¿O se trata, por el contrario, sólo de una creencia religiosa, y en términos filosóficos sólo cabe el agnosticismo? ¿O más bien se trata de una creencia falsa, cuya falsedad cabe demostrar en términos filosóficos?

La cuestión nos atañe a todos, en la medida en que, por una parte, sabemos que vamos a morir, y, por otro lado, participamos con frecuencia en funerales religiosos. ¿Se trata de ritos inútiles, de consuelos infantiles? Las legítimas creencias en un más allá de la muerte, ¿son irracionales o tienen un sustento racional, anterior incluso a la fe revelada? Consciente de que las explicaciones filosóficas no son fáciles, animo al lector a adaptar su mirada interior a un análisis que, por cierto, no está en sintonía con el lenguaje contemporáneo. De él dependen consecuencias de vida o muerte.

Hay autores muy importantes que creen en la inmortalidad del alma, pero piensan que es una cuestión sólo de fe. Un famoso comentarista de la obra de santo Tomás, el dominico Tomás de Vío (Cayetano), pensaba que no se podía demostrar que el alma fuera inmortal, que eso se creía sólo por fe.⁴²³ Él lo creía por fe, como es natural, porque era católico. En cambio, otros, como el mismo santo Tomás, piensan que se puede demostrar la espiritualidad y la consiguiente inmortalidad del alma usando los argumentos basados en la filosofía de Aristóteles. También hay autores modernos, como Kant, que piensan que no se puede demostrar la inmortalidad del alma con un razonamiento especulativo; pero que debe creerse en ella como un postulado de la razón práctica, porque no tendría sentido la ética si el hombre no fuera de alguna forma inmortal y capaz de alcanzar la felicidad como premio de la virtud. Si la virtud, que en esta vida se adquiere obrando conforme al deber y únicamente por el motivo del deber, no alcanzara la felicidad en la otra vida, quedaría sin sentido la ética.⁴²⁴ Por supuesto, hay autores posteriores a Kant que asumen las consecuencias: si es verdad que la no existencia de Dios, de la libertad y de la inmortalidad, dejan sin sentido

⁴²³ Cfr. Saranyana, *Historia de la filosofía medieval*, cit., pp. 325 y 326.

⁴²⁴ Cfr. *KpV*, AA V, 122. Cfr., además, Sanz Santa Cruz, Víctor, *Historia de la filosofía moderna*, Pamplona, Euns, 1991, pp. 472-480.

a la vida humana, y es verdad que no hay Dios, ni libertad ni inmortalidad, entonces, más que postular la existencia de esas cosas —que la razón no puede demostrar—, hay que tener el coraje de afirmar que no tiene sentido la vida, ni la ética.⁴²⁵

Como se ve, se trata de una discusión filosófica en la que estamos ante una opción vital. Si no tenemos esa argumentación metafísica, especulativa, para afirmar la espiritualidad del alma, entonces cualquiera de las dos opciones es por igual lógica. Una puede ser más desesperanzadora, angustiante; pero no es ilógica, no es incoherente. Sartre dice que su filosofía consiste en sacar todas las consecuencias de la no existencia de Dios, y así es como concluye que el hombre no es más que un poco de nada entre una nada infinita, antes que él, y otra nada infinita, después, y que, por lo tanto, la vida no tiene un sentido, sino que tenemos una libertad absoluta para hacer lo que queramos, para configurarnos como nos dé la gana en este instante que dura nuestra existencia. El pensador francés, responsable intelectual de tanta violencia nihilista en el mundo —aunque él haya sido un simple burgués—, no es ilógico. Más bien él ayuda a sentir —a los seres humanos que lo leen— la angustia vital que resulta de negar la trascendencia. Esa angustia vital puede llevar a sacar consecuencias desagradables del nihilismo, como hicieron en la práctica algunos de sus discípulos. Se puede pensar que la libertad total no está atada a un sentido prefijado de la vida, sino que todo el sentido que se le puede dar al mundo —un sentido que el mundo no tiene en sí, por naturaleza— ha de dársele mediante la construcción de una sociedad nueva desde sus cimientos, de la que surja el hombre nuevo. Esa tarea exige eliminar todas las trazas del mundo antiguo. Eso lo llevó a la práctica Pol Pot, quien bebiera su ideología en París, influido por Jean-Paul Sartre junto con muchos otros intelectuales de la época.

Como los textos de Sartre se difundían ampliamente, en especial entre los jóvenes, se convirtió entonces en el padrino de muchos movimientos terroristas que comenzaron a abrumar a la sociedad a partir de fines de la década de los sesenta... Su influencia en el sudeste de Asia, donde estaba terminando la guerra de Vietnam, fue aún más funesta. Los crímenes horrendos perpetrados en Camboya desde abril de 1975 en adelante, que incluyeron la muerte de entre un quinto y un tercio de la población, fueron organizados por un grupo de intelectuales francoparlantes de clase media conocido como Angka Leu (La Organización Superior). De sus ocho líderes, cinco eran maestros,

⁴²⁵ Cfr. Cruz Prados, Alfredo, *Historia de la filosofía contemporánea*, Pamplona, Eunsa, 1987, p. 190.

uno profesor universitario, otro funcionario de Estado y otro economista. Todos habían estudiado en Francia en la década del cincuenta, ya allí no habían pertenecido al partido comunista, pero habían absorbido las doctrinas de Sartre, de activismo filosófico y “violencia necesaria”. Estos asesinos fueron sus hijos ideológicos.⁴²⁶

Una pálida representación de su drama totalitario puede verse en la película *Los gritos del silencio*,⁴²⁷ sobre el genocidio en Camboya, donde el Khmer Rouge —el partido liderado por Pol Pot— asesinó a dos millones de personas entre 1975 y 1979. La justificación intelectual fue elaborada en Occidente, por filósofos con poca metafísica y bien protegidos por el Estado de bienestar y la calefacción de París.

La tradición clásica y cristiana, en cambio, que acepta la realidad y trata de adaptar la inteligencia a ella, afirma la espiritualidad y la inmortalidad del alma con una argumentación racional, válida sin recurso a la revelación divina. La existencia de un alma espiritual —y, por lo tanto, inmortal— en el hombre se prueba con un argumento que, sintetizado en forma silogística, dice así:

- 1) Premisa mayor: el obrar sigue al ser; el modo de obrar, al modo de ser.
- 2) Premisa menor: el alma intelectual humana realiza operaciones intrínsecamente independientes de la materia (los actos de la inteligencia y de la voluntad).
- 3) Conclusión: el alma humana es en sí misma independiente de la materia.

Esto significa ser espiritual. La consecuencia de ser, *i.e.*, de *existir* con independencia de la materia, es la inmortalidad, porque al morir *el hombre* —*i.e.*, al corromperse su ser corpóreo-espiritual— no deja de existir su alma espiritual.

El argumento, una vez descubierto, es sencillo de comprender. Cada una de las premisas ha sido probada con detalle.

La primera premisa es algo que comprobamos y que podemos pensar de manera racional con mucha facilidad. En efecto, *el obrar sigue al ser* porque no

⁴²⁶ Johnson, Paul, *Intelectuales*, trad. de Clotilde Rezzano, Buenos Aires, Vergara, 2000, p. 208. *Cfr.* la misma idea en Johnson, Paul, *Tiempos modernos*, trad. de Aníbal Leal, Buenos Aires, Javier Vergara Editor, 1988, pp. 657 y 658.

⁴²⁷ *The Killing Fields*, 1984, dirigida por Roland Joffé.

podría haber acción si no hubiera algo que actuara. Por tanto, es obvio que el obrar sigue al ser. ¿Qué es obrar? Obrar es actualizar las potencias que tiene una cosa. Por lo tanto, el modo de obrar de una cosa depende de las potencias que ella tiene, las cuales son comunes a cada especie o naturaleza (*v.gr.*, los perros ladran): el modo de obrar sigue al modo de ser. De forma que la premisa mayor es la más fácil, por decirlo así. Es una premisa que casi nadie estaría dispuesto a discutir. Los autores nihilistas, quienes niegan frívolamente la noción de una naturaleza fija, la conexión entre ser y obrar, la existencia misma del *ser real* fuera de las construcciones mentales, en realidad no pueden tolerar el debate racional y lo reemplazan por el sarcasmo, el argumento de autoridad y hasta el insulto. Aparte de casos filosóficamente patológicos, nadie está dispuesto a negar la premisa mayor.

La más discutible es la premisa menor. La premisa menor se basa en un análisis de un modo de obrar humano, que es el término medio de este silogismo. ¿Cuál es este modo de obrar? Se trata, en primer lugar, del acto de la inteligencia. Podría usarse el acto voluntario, que también es espiritual; pero la espiritualidad —independencia de la materia— del acto de la voluntad se conoce a partir de su objeto, que es propuesto por la inteligencia. Por eso, el modo de obrar que sirve primaria y principalmente en este argumento es el acto de simple aprehensión, o abstracción intelectual del concepto. Este es el acto más sencillo realizado por el intelecto. En la concepción clásica, se advierte que la inteligencia hace algo que excede las potencialidades de la materia, pues conoce un objeto que no se puede reducir a ninguna representación concreta, es decir, un objeto por completo separado de la materia. Ya lo hemos explicado al hablar de la simple aprehensión o del proceso de abstracción, ese primer acto de la inteligencia que capta, en una imagen concreta, una idea universal.⁴²⁸ La idea del triángulo o del cocodrilo —y así cualquier idea— no se identifica con un triángulo o cocodrilo en particular, sino que se eleva por encima de todas las peculiaridades para abarcar a todos los individuos de ese tipo. La reflexión acerca de en qué consiste nuestro conocimiento intelectual demuestra que la inteligencia, cuando opera, llega a un objeto independiente de la materia, aunque todo el proceso antecedente sea dependiente de la materia. En terminología escolástica se dice que la inteligencia realiza su acto propio de una manera intrínsecamente independiente de la materia, sin órgano corporal, pero extrínsecamente dependiente de la materia porque todos los procesos anteriores de la sensibilidad y de la imaginación dependen de algún órga-

⁴²⁸ Cfr. *supra* cap. XXXII.

no corporal. Ahora bien, la potencia se define por aquello que es capaz de hacer intrínsecamente. Luego, puesto que las potencias se conocen por sus actos y los actos por sus objetos, el objeto intrínsecamente independiente de la materia revela la realización de un acto intrínsecamente independiente de la materia. La inteligencia obra con independencia de la materia.

De ahí se sigue la conclusión. El acto o modo de obrar de la inteligencia revela, a su vez, un modo de ser que es intrínsecamente independiente de la materia. El ser que es capaz de realizar este acto es intrínsecamente independiente de la materia. Y ese ser, en el que reside la potencia intelectual, es el alma humana. En efecto, los actos dependientes de la materia, como ver y oír, son realizados por potencias del alma unidas a un órgano corporal, como la vista y el oído, que residen en los ojos, los oídos y el sistema nervioso. Lo mismo se ha de decir de todas las potencias sensitivas y vegetativas. En tales casos, el sujeto de los actos es el compuesto: este individuo compuesto de alma y cuerpo, que actúa mediante sus órganos corporales, usando su alma y su cuerpo unidos. En cambio, los actos independientes de la materia son realizados por las dos potencias espirituales (*i.e.*, la inteligencia y la voluntad), sin un órgano corporal. En tales casos, el sujeto de los actos no es el compuesto, sino sólo el alma espiritual: este individuo, sí, pero sin usar su cuerpo para actuar, sino únicamente su alma. El alma humana sola, sin el cuerpo, es el sujeto de la potencia intelectual, que es el sujeto del acto intelectual. Por lo tanto, el alma humana es espiritual, a la vez que el individuo compuesto es corporal.

La palabra *espíritu* significa un *ser subsistente independiente de la materia*. Nuestra alma es espiritual en todo momento. Mientras vivimos como personas humanas (*corpore et anima unus*),⁴²⁹ somos un compuesto de materia y espíritu, y somos el todo unitario. Cada uno es su propio cuerpo, pero también es más que su propio cuerpo. Por eso podemos decir que tenemos un cuerpo y un alma, y podemos hablar de nuestro cuerpo como hablamos de nuestra alma, siempre que excluyamos el error de pensar que somos dueños de nuestro cuerpo o de nuestra alma como de una cosa exterior a la persona, al yo, cuando en realidad es algo constitutivo de la persona, del yo.⁴³⁰ El alma espiritual, entonces, existe a la vez como forma sustancial del cuerpo humano y como ser espiritual que actúa con independencia de ese cuerpo al que informa dándole el ser y el obrar.

⁴²⁹ Cfr. *supra* cap. XXX.

⁴³⁰ *Idem*.

De la demostración de la espiritualidad del alma humana se sigue con relativa facilidad la demostración de su inmortalidad. Los seres humanos somos mortales; pero si esta forma sustancial es al mismo tiempo una cosa en sí misma, una sustancia en sí misma, entonces, al morir cada uno de nosotros, se corrompe la materia y sigue subsistiendo el alma espiritual. Y eso es ser inmortal. El alma misma no está compuesta de materia y forma, y, por tanto, ella misma, en sí misma, no se puede corromper. Este razonamiento abre, por una parte, la posibilidad de confirmar de forma metafísica —*i.e.*, con el máximo rigor y profundidad intelectual— lo que es intuición casi general del sentido común en todas las culturas: que el alma subsiste después de la muerte. Al mismo tiempo, la convicción de la inmortalidad del alma —a pesar de nuestra mortalidad como individuos de la especie *animal racional*— abre interrogantes profundos, dramáticos, que también han afectado a todas las culturas: una honda y a veces angustiosa oscuridad respecto de... ¿Y qué pasa después? El alma espiritual separada, ¿puede seguir conociendo cosas nuevas o pensando con, y sobre, las ya conocidas antes? Si mientras estamos vivos, como hombres completos, todo nuestro pensamiento, en sí mismo espiritual, va acompañado con imágenes producidas por un sentido corporal, ¿podemos pensar sin las imágenes? Si el alma separada no tiene los sentidos, en los cuales comienza el proceso cognoscitivo que termina en la inteligencia, ¿podrá conocer cosas nuevas?

La filosofía, que demuestra de modo racional la existencia de Dios,⁴³¹ puede emprender reflexiones en el orden de la teología racional sobre las relaciones del alma separada con su Creador, y proponer ideas similares a las que la teología de la fe ha desarrollado sobre los ángeles. En realidad, desde el punto de vista filosófico, la oscuridad es enorme. La filosofía se asoma aquí a la necesidad que la razón experimenta de abrirse a la luz de la fe, aunque por cierto son más las verdades racionales que podrían defenderse acerca de las almas separadas. Es difícil pensar que, existiendo en sí mismas como sustancias intelectuales —aunque sea como sustancias imperfectas, por no estar unidas a la materia que deben vivificar—, y siendo inmortales, estén en un estado de completa inactividad e inconsciencia, como dormidas, ante la indiferencia eterna del Creador. Parece más racional pensarlas —aun prescindiendo aquí del dato revelado— como espiritualmente activas, pensando y queriendo, y relacionándose con el Creador, que sigue siendo su fin último.

⁴³¹ Cfr. *infra* cap. XXXVIII.

La principal consecuencia de la espiritualidad del alma es su inmortalidad, que le da un sentido trascendente e ilimitado a la vida terrena. ¿Acaso puedo seguir llevando una vida de hámster, si en realidad debiera preparar mi alma para una vida eterna? Si soy inmortal, ¿puedo temer más a la muerte corporal que a la indignidad de cometer una injusticia, o al deshonor de huir del peligro como un cobarde, o al egoísmo de desentenderme de las miserias ajenas? Si es tan alta la dignidad de todos —todos mis hermanos los hombres se dirigen, aun sin saberlo, a un destino eterno—, ¿por qué a veces los trato como si fueran instrumentos de mi propio egoísmo?

Otra consecuencia posee, junto con la anterior, gran relevancia para nuestra concepción del ser humano y para la ética filosófica. Nos referimos a la cuestión del origen del alma de cada ser humano. Platón pensaba que las almas tenían que preexistir al cuerpo. No pueden proceder del cuerpo, porque la materia no puede causar algo superior a ella. De ahí que el alma, siendo espiritual, tiene que existir sin depender del cuerpo. La visión dualista de Platón, unida a su desconocimiento de la creación de la nada (*ex nihilo*), le lleva a creer en la preexistencia de las almas.⁴³² Aristóteles, que ya no es dualista como su maestro, sino que piensa que hay una unidad intrínseca entre cuerpo y alma, se da cuenta de que el intelecto tiene que venir desde fuera del hombre y ser superior a la materia: “Queda, entonces, que el intelecto solamente entre desde fuera y que él solo sea divino”.⁴³³ Con todo, el gran filósofo de Estagira no alcanzó, al parecer, la idea de creación de la nada. Él no sabía muy bien cómo explicar esta realidad. Su inteligencia le decía que esta realidad del intelecto no puede proceder de la materia, tiene que venir de afuera, y que es como algo divino, porque lo propio de la divinidad es la espiritualidad, la contemplación intelectual de la verdad; pero nos deja en la oscuridad acerca de cómo ha llegado a existir este intelecto en nosotros, esta alma intelectual que es “aquello por lo que vivimos, sentimos y razonamos primaria y radicalmente”.⁴³⁴

Por eso algunos autores aristotélicos se enfadan un poco cuando viene después un autor cristiano, como Tomás de Aquino, y le atribuye de forma directa a Aristóteles la tesis ya pulida y precisa de la filosofía cristiana, o cuando algún autor actual toma las citas de Aristóteles y afirma que en ellas el Estagirita dice lo mismo que el Aquinate. En parte es así, porque este se apoya en esos pasajes aristotélicos; pero en parte no es así, porque santo

⁴³² Cfr. *Menón*, 81a; *Fedón*, 72e-78b y *Fedro*, 249e-250c.

⁴³³ *De gen. an.*, II, 3, 736b27-29.

⁴³⁴ *DA*, II, 2, 414a13-14.

Tomás es mucho más claro, más neto que su gran predecesor griego. La claridad del doctor angélico está en su demostración rigurosa de que el alma espiritual tiene que ser creada por Dios de la nada. No es sólo una doctrina religiosa adquirida por la fe, aunque la fe también enseñe esta verdad como doctrina revelada. Es una tesis filosófica, racional, que incluso en la revelación del Antiguo Testamento no está del todo clara en los primeros estadios de la historia de la revelación, aunque hacia el final, en el heroico libro de los Macabeos —uno de los últimos libros del Antiguo Testamento—, ya aparece con refulgente claridad la inmortalidad del alma, su origen en Dios, la futura resurrección.

La misma idea de creación de la nada —no un simple hacer algo usando una realidad ya existente, sino producir todo el ser de una cosa sin nada que preexista— es de una metafísica muy profunda, que aparece por primera vez no en la filosofía, sino en la revelación judía: “En el principio creó Dios el cielo y la tierra”.⁴³⁵ El argumento filosófico de santo Tomás sobre la creación *ex nihilo* del alma humana es una aplicación del principio de causalidad: “Todo efecto tiene su causa”, “todo lo que comienza a existir exige otro ser que lo haga existir”. No se puede producir el efecto (*i.e.*, aquello que no solo es, sino que comienza a ser) si no interviene una causa con la capacidad, el poder, de producir ese efecto. Un efecto tiene que ser proporcionado a la causa. Un rinoceronte no puede cantar boleros. Por lo tanto, de una causalidad puramente material no puede proceder un efecto que trasciende la materia, espiritual. Lo mismo sucede con el conocimiento: no se puede alcanzar el conocimiento de un objeto independiente de la materia (la esencia de una cosa representada en un concepto universal y abstracto) sólo mediante los órganos sensitivos. Por eso sabemos, como hemos dicho,⁴³⁶ que tenemos una potencia cognoscitiva independiente de la materia, que es la inteligencia, porque —reiteramos una vez más— las potencias se conocen por sus actos y los actos por sus objetos.

En relación con el origen del alma humana sucede algo parecido: si hemos establecido que el alma es espiritual, independiente de la materia, entonces, por mucho que modifiquemos la materia, no podemos causar la existencia del alma espiritual. De ahí que, cuando la materia está organizada de tal manera que constituye un ser humano —hasta ahora, mediante la unión de los gametos del padre y de la madre—, entonces el alma espiritual, que vivifica esa materia, tiene que venir de afuera; es decir, es creada de la

⁴³⁵ *Gen.*, 1:1.

⁴³⁶ *Cf. supra* cap. XXXII.

nada por Dios, e infundida de modo inmediato en la materia bien dispuesta. Ese origen del alma espiritual en Dios, que en esta época nuestra de ateísmo posmoderno suena a creencia puramente religiosa, es una verdad racional, que se alcanza mediante un argumento filosófico. Por lo tanto, hay que discutir este argumento a nivel filosófico, independiente de si una religión específica lo cree o no. De hecho, muchas religiones creen en la inmortalidad del alma por el sentido común —por un conocimiento espontáneo que el alma tiene de sí misma, y cada hombre de su propia dignidad trascendente—, sin haber llegado al nivel de clarificación filosófica, propiamente metafísico, alcanzado por santo Tomás.

El alma espiritual es el principio intrínseco organizador de la materia para constituir un cuerpo humano vivo, es decir, una persona humana. La creación del alma humana directamente por Dios, por tanto, implica que el hombre —no sólo la especie humana, sino cada persona— es creado por Dios. Por cierto, su materia procede de la materia de sus padres, lo mismo que en cualquier otro animal; pero los padres no son capaces de entregar ese plus, que hace que una persona humana trascienda toda la materia. Respecto de los demás animales podemos decir que cada animal es un miembro más de su especie biológica. Respecto del ser humano, en cambio, decimos que cada uno es por completo único e irrepetible, y que supera, por decirlo así, a la especie en su sentido biológico. Pero ¿cómo puede ser esto? Si nos vemos sólo en términos biológicos, como un montón de materia, no somos únicos e irrepetibles, o lo somos en el mismo sentido en que lo es un gato. El gato hijo tiene una identidad genética distinta del gato padre y de la gata madre. En ese sentido trivial, un ser humano es único; pero en ese sentido biológico no es nada especial, como no lo es un gato en comparación con otro gato. No es en ese sentido que por lo general decimos que cualquier ser humano es irrepetible, único, superior a toda la naturaleza, etcétera. Sólo puede poseer una dignidad tan alta si es único como ser espiritual, superior a la suma de la materia toda del universo. Así, al sabernos creados por Dios y únicos e irrepetibles ante su mirada, accedemos a una conciencia filosófica de nuestra dignidad personal, una conciencia basada en la razón natural, coherente con la revelación divina que se acoge por la fe. Sabernos creados uno a uno por Dios es algo que, por supuesto, puede situar a la mente humana a las puertas de aceptar esa tradición de creencia y convicción que, como la cristiana, pretende ser una revelación divina y nos dice que Dios es nuestro padre y que a cada uno lo ha esculpido en el ser como a un hijo único: hemos sido hechos a mano por Dios.