

Salvador Anaya

RESURRECCIÓN
E INMORTALIDAD
DEL ALMA

PROBLEMAS FUNDAMENTALES
DE LA FILOSOFÍA CRISTIANA



SENDEROS

© Salvador Anaya González
© Editorial Senderos (2026)

ISBN: 978-84-126823-9-7
DL: SE-I.258-2026

PRODUCCIÓN EDITORIAL: Los Papeles del Sitio
DISEÑO DE CUBIERTA: Laura Anaya

EDITORIAL SENDEROS
C/ Poeta Manuel Benítez Carrasco – Bloque 6 – Local 7
41013-Sevilla (ESPAÑA)

[Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeran, plagiaran, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización]

ÍNDICE

<i>INTRODUCCIÓN</i>	13
<i>AGRADECIMIENTOS</i>	23
<i>CONSIDERACIONES PREVIAS</i>	25
<i>CAPÍTULO I: INMORTALIDAD DEL ALMA Y ANTROPO- LOGÍA</i>	29
1. LA DESHELENIZACIÓN DEL CRISTIANISMO	32
2. LA INMORTALIDAD DEL ALMA EN LA ESCRITURA SAGRADA.	37
<i>CAPÍTULO II: ESCATOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA. LA SÍNTESIS DOCTRINAL</i>	45
1. SANTO TOMÁS DE AQUINO. EL ALMA ARISTOTÉLICA.	47
2. LA SÍNTESIS TEOLÓGICO-FILOSÓFICA OFICIALIZADA	50
3. LOS IMAGINARIOS CRISTIANOS.	53
3.1. El imaginario israelita	54
3.2. El imaginario neotestamentario	58
3.3. El imaginario espiritualista. Orígenes de Alejandría	62
3.4. El imaginario realista. San Ireneo de Lyon	66
3.5. El imaginario de san Agustín y santo Tomás	71
4. COSMOLOGÍA MODERNA. DIMENSIONES DE REALIDAD	75
5. LA UNIDAD SUSTANCIAL EN SANTO TOMÁS	79
6. LA HISTORIA DE SALVACIÓN	83
<i>CAPÍTULO III: EVOLUCIONISMO Y CREACIONISMO</i>	89
1. EL CREACIONISMO, UNA NUEVA PIEZA DEL PUZZLE.	90
2. ¿UN SER ESPIRITUAL-ENCARNADO O UN SER NATU- RAL-ESPIRITUALIZADO?	93
3. RENÉ DESCARTES. DUALISMO, IDEALISMO Y MECANICISMO	96
4. LA SUSTANTIVIDAD DEL ALMA EN SANTO TOMÁS	100
5. EL «DUALISMO» DE SANTO TOMÁS	103

<i>CAPÍTULO IV: LA «NATURALIZACIÓN» DE LA ANTROPOLOGÍA CRISTIANA</i>	113
1. LA FILOSOFÍA NATURALISTA: MONISMO MATERIALISTA Y MECANICISMO	114
2. EL EVOLUCIONISMO CRISTIANO. TEILHARD DE CHARDIN	117
3. EL PROBLEMA DEL CREACIONISMO. KARL RAHNER	122
4. ANÁLISIS CRÍTICO. LA NATURALIZACIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA CRISTIANA	126
4.1. El organicismo. Del monismo materialista al monismo neutral	127
4.2. El emergentismo espiritual. Análisis crítico	130
 <i>CAPÍTULO V: LA SINGULARIDAD HUMANA. CUERPO, ALMA Y ESPÍRITU</i>	 137
1. YO PSICOFÍSICO Y YO ESPIRITUAL	139
2. MAX SCHELER	143
3. ANTROPOLOGÍA TRIÁDICA CRISTIANA CONTEMPORÁNEA	148
3.1. Edith Stein	150
3.2. Henri de Lubac	153
3.3. Karol Wojtyła. El personalismo cristiano	156
4. ANÁLISIS CRÍTICO	162
 <i>CAPÍTULO VI: FILOSOFÍA Y FENOMENOLOGÍA DEL CUERPO</i>	 175
1. FENOMENOLOGÍA DEL CUERPO VIVIDO	176
2. CRÍTICAS A LA FENOMENOLOGÍA DEL CUERPO	179
2.1. La antropología de Husserl	180
2.2. La interacción entre cuerpo y alma. Fenomenología y neurociencia	183
2.3. El cuerpo vivido es un cuerpo subjetivo	190
2.4. Michel Henry y el cuerpo subjetivo: la carne	196
 <i>CAPÍTULO VII: LA ANTROPOLOGÍA CRISTIANA DEL SIGLO XXI. UN CAMBIO DE PARADIGMA</i>	 205
1. EL GIRO TEOLÓGICO	206
2. EL GIRO NATURALISTA	208
3. ANÁLISIS CRÍTICO	215
4. LA ESPIRITUALIZACIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA CRISTIANA	219

4.1. La singularidad humana. Una propuesta espiritualista	220
4.2. Sustantividad del alma y neurociencia	226
<i>CAPÍTULO VIII: ANTROPOLOGÍA TRIÁDICA. UNA PRO- PUESTA ORIGINAL</i>	<i>233</i>
I. ONTOLOGÍA DEL CUERPO VIVO: ¿ES EL ALMA LA FORMA DEL CUERPO?	235
2. ¿ES EL BIOPSIQUISMO UN ERROR?	242
3. ALMA Y ESPÍRITU	248
3.1. Yo psíquico y yo espiritual. La identidad psicológica	250
3.2. Fenomenología. La vía cartesiana	254
3.3. Esencia y existencia	262
4. ALMA Y ESPÍRITU. LA IDENTIDAD «FÍSICA»	269
4.1. La doctrina del <i>actus essendi</i>	270
4.2. ¿Cómo se determina el alma a la forma del cuerpo?	273
<i>CAPÍTULO IX: LA INMORTALIDAD DEL ALMA</i>	<i>283</i>
I. PRUEBAS «EMPÍRICAS» DE LA INMORTALIDAD DEL ALMA	286
2. LA INMORTALIDAD DEL ALMA EN EL DEBATE ACADÉMICO	296
<i>EPÍLOGO</i>	<i>305</i>
<i>FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA</i>	<i>309</i>

«Está en juego la suerte de la humanidad. El hombre puede construir un mundo sin Dios, pero, este mundo, acabará por revolverse, contra el hombre, contra el hombre».

JUAN PABLO II

«Así en la Tierra como en el Cielo».

Aunque valga de poco, aunque no se consigan los objetivos, si se da todo no hay nada que reprocharse.

INTRODUCCIÓN

EN una conferencia que impartió monseñor José Ángel Saiz Meneses, arzobispo de Sevilla, insistía en la necesidad de que los académicos cristianos se atrevan a preguntarse por la verdad, por la realidad, convencido de que la ciencia, la filosofía y la teología deben contribuir a armonizar la fe cristiana con la razón del siglo XXI. Tal exhortación hace evidente que hay un problema y no hay más que mirar las estadísticas para comprobarlo. En las últimas décadas el número de personas que se consideran cristianas ha ido menguando y, entre los creyentes, quienes se declaran practicantes son una minoría.

Para solucionar los problemas hay que identificarlos, y uno de los principales motivos de la increencia es que, como cuenta muy bien Domingo Vilaplana en su libro *Ayer y hoy del materialismo*, se ha convertido en una ideología que subrepticamente ha conquistado el imaginario colectivo. Desde hace ya tiempo el ateísmo y el materialismo gozan de una enorme presencia cultural, respaldados por discursos científicos divulgativos, por una determinada manera de enseñar la historia natural en escuelas y universidades, y por una narrativa que, con apariencia de rigor científico, menoscaba los fundamentos de la fe cristiana.

Recurrir a científicos cristianos parece no solo legítimo, sino necesario. Sin embargo, su aportación más decisiva no suele estar en los datos empíricos, que son los mismos para creyentes y no creyentes, sino en la interpretación filosófica de esos datos. Con lo cual, si pueden contribuir es en calidad

de filósofos, aunque con el plus de credibilidad que otorga hoy ser hombres de ciencia.

Algo parecido ocurre con los teólogos, pues su tarea es profundizar en la fe revelada, pero su discurso suele moverse dentro de un marco doctrinal, y cuando tienen un interés verdaderamente apologético tienen que ejercer más como filósofos, pues, como recordaba Juan Pablo II en *Fides et ratio*, «el pensamiento filosófico es, a menudo, el único ámbito de entendimiento y de diálogo con quienes no comparten nuestra fe».

Intentar hacer racional los presupuestos de la fe cristiana públicamente, o sea, con motivaciones apologéticas, es una tarea eminentemente filosófica. Uno de los fundamentales es que Dios creó el universo y lo gobierna y, aunque no sea de dominio público, hay buenos motivos para ser optimista. A medida que la ciencia va desvelando enigmas del cosmos y de la vida, van apareciendo verdaderos misterios, que permiten defender mejor que nunca que el universo fue creado por Dios y que la vida y sus maravillosas formas denotan y reflejan su sabiduría.

En lo que respecta a la creencia en un Dios creador, la filosofía cristiana está haciendo bien su trabajo; el verdadero problema está en la escatología, es decir, en la reflexión sobre la esperanza cristiana de un más allá de la muerte y de una justicia divina.

El lector debe tener presente que la oportunidad, el alcance y los argumentos de este ensayo tienen sentido bajo la premisa de que la tarea fundamental de la filosofía cristiana es apologética, y lo más importante es ofrecer una antropología alternativa a la naturalista que sirva para hacer racional, a la mentalidad actual, la escatología y, en mi opinión, en este asunto tan importante la filosofía cristiana tiene un grave problema, por lo que considero necesario un cambio de paradigma.

La escatología cristiana consiste en que, después de la muerte, el alma abandona el cuerpo y será juzgada, lo que se denomina escatología intermedia, porque culmina con la resurrección, que es el juicio definitivo. El problema es que esto remite a dos antropologías diferentes, pues se considera que la resurrección exige la unidad del hombre, que la unión del cuerpo y del alma es constitutiva y sustancial, lo que en el contexto cristiano significa el *monismo antropológico*. En cambio, parece claro que la separabilidad y la inmortalidad del alma humana exigen que sea un ser espiritual sustantivo ontológicamente distinto del cuerpo, que es lo que significa principalmente el *dualismo antropológico*.

Como el acontecimiento fundamental del cristianismo es la encarnación, muerte y resurrección de Cristo, lo más propio de la escatología cristiana es la resurrección, con lo cual, la antropología que cuenta con el beneplácito de la Iglesia y que respetan la gran mayoría de intelectuales cristianos es el monismo. Al contrario, el dualismo es objeto de numerosas críticas, hasta el punto de que muchos lo consideran una curiosidad histórica periclitada que no merece una reconsideración seria.

Actualmente, en los círculos intelectuales cristianos, defender que la antropología cristiana debería ser dualista puede parecer una temeridad filosófica y hasta doctrinal. Sin embargo, no se trata solo de tranquilizar a los creyentes, sino sobre todo de convencer a los dubitativos, escépticos e incrédulos. Y si la tarea de la filosofía cristiana es ofrecer una antropología que sirva para hacer racional la escatología a la mentalidad del siglo XXI, para llegar a la conclusión de que sería necesario un cambio de paradigma y asumir el dualismo, en mi opinión, bastaría con dejarse llevar por el sentido común.

La filosofía cristiana es cristiana porque está motivada y trata de hacer racional la fe, pero es filosofía porque debe

ajustarse a la razón, la lógica y la experiencia, y si se extralimita en sus prerrogativas ya no será filosofía ni podría cumplir su cometido. Y como podemos leer en el Catecismo, la resurrección «sobrepasa nuestra imaginación y nuestro entendimiento; no es accesible más que en la fe» (a. 1000). O como decía Joseph Ratzinger en *Introducción al cristianismo* (1969), la resurrección de la carne «a nosotros, hombres modernos, nos parece tan chocante como al espiritualismo griego, ya que las razones de estupor no han cambiado» (2016: 283).

La doctrina de la resurrección queda fuera del alcance de la filosofía, y las hipótesis que se han planteado para darle una explicación no son filosóficas, ya que contienen una gran carga doctrinal y solo tienen cierta validez en el discurso interno, una vez que se acepta la doctrina.

Lo que no sé es hasta qué punto puede pasar desapercibido que estamos ante una paradoja, pues ¿para qué insistir en el monismo cuando, en realidad, la resurrección es un misterio y no admite un tratamiento filosófico? De hecho, para creer que Dios nos resucitará no hace falta ninguna antropología, pues qué más daría que tuviéramos o no un alma, ni que fuésemos seres espirituales, ni siquiera tendría sentido defender que el ser humano es diferente del resto de los seres vivos, ya que, si resucitamos, será por la gracia de Dios y hasta un materialista acérrimo podría creer en la resurrección.

San Pablo decía que si no hay resurrección vana es nuestra fe, pero los filósofos cristianos tendríamos que decir que, si no hay inmortalidad del alma, vanos son nuestros esfuerzos y nuestras luchas con los naturalistas, y si no se asume el dualismo, sería imposible ofrecer una antropología que sirva para hacer racional la escatología.

Pero que la resurrección no admita una justificación racional no es un problema para los cristianos de a pie, ya que

para ellos lo importante de la escatología es que la muerte no tiene la última palabra y que Dios hará justicia a justos y pecadores.

La inmortalidad del alma es una creencia tan cristiana como la resurrección y puede cumplir el mismo cometido. Además, lo que más les interesa no es saber cómo termina la historia, sino qué suerte han corrido sus seres queridos difuntos y qué les espera cuando les llegue la hora. De hecho, cuando más necesitamos los cristianos del discurso escatológico es cuando perdemos a un ser querido, y los sacerdotes intentan transmitirnos esperanza, pero, aunque en los sepelios hablen de la resurrección, también hablan de la inmortalidad del alma. Es lo que nos consuela y lo que hace que los lazos con el difunto no se rompan, pues los creyentes tenemos la sensación de que nos ven, nos escuchan y de que les sirven nuestras oraciones. Aunque lloramos la pérdida, creemos que pasan a mejor vida, sobre todo si la muerte llega después de una larga y dolorosa enfermedad.

Para los intelectuales cristianos lo fundamental de la escatología es la resurrección; en cambio, los cristianos corrientes ponen su esperanza especialmente en la inmortalidad del alma, y es lógico, ya que se trata de una creencia viva, existencialmente positiva y cotidiana, presente en el cine, las novelas y en el imaginario popular de todos los pueblos y épocas, y que da sentido a la veneración y a la intercesión de los santos. En cambio, no son pocos los que, tratándose de la resurrección, se declaran escépticos, y tiene menos repercusiones existenciales que la inmortalidad del alma. Y si ocurre así entre los cristianos corrientes, entre los incrédulos con más motivo.

Es importante señalar que, para los intelectuales cristianos, lo fundamental de la escatología es la resurrección; por el contrario, el cristiano de a pie cree principalmente en la inmortalidad del alma, pero no cabe duda, si se trata

de hacer apología de la religión, lo más conveniente y sensato sería centrarse en la inmortalidad del alma y reconocer que la resurrección es un misterio transracional que escapa a cualquier intento filosófico de comprenderlo.

En principio, mi propósito era proponer un cambio de paradigma en la antropología cristiana; sin embargo, sin pretenderlo, mis reivindicaciones son más ambiciosas y utópicas de lo que podría parecer, ya que en el cristianismo la antropología no debe ser solo coherente con la escatología, sino también solidaria con la idea de realidad (metafísica), con la manera de entender el problema del mal o del pecado y consecuente con el hecho de que el cristianismo es una historia de salvación.

Todo ello forma un sistema de pensamiento o un imaginario concreto a partir del cual se interpreta la naturaleza humana, y como trataré de mostrar, si en el cristianismo la relación entre escatología y antropología es paradójicamente problemática es porque la resurrección se ha pensado según un imaginario realista y naturalista, por el contrario, la inmortalidad del alma solo tiene sentido dentro de un imaginario espiritualista. Con lo cual, cambiar de paradigma antropológico exigiría, o supondría, también cambiar de imaginario. Asumir, con todas sus consecuencias, que el alma humana es un ser espiritual sustantivo obligaría a pensar el cristianismo según un imaginario más espiritualista.

En sus orígenes, la doctrina y el canon cristianos se construyeron en buena medida en contraposición a otras corrientes cristianas más espiritualistas, con lo cual, reivindicar un imaginario más espiritual puede resultar para la mayoría de los teólogos y filósofos tan controvertido como el dualismo antropológico. No obstante, en mi opinión, sería tan necesario como urgente, porque lo que está en marcha es precisamente lo contrario, un proceso de naturalización.

Desde que la teoría de la evolución dejó de ser una hipótesis para ser aceptada por casi todos, en esta aventura intelectual, el problema del origen del alma adquirió una importancia casi tan decisiva como su final escatológico. Justificar que el alma no es producto de la evolución, sino creada por Dios (creacionismo), se ha convertido en una necesidad imperiosa. Pues bien, la necesidad de resolver el problema del evolucionismo y el creacionismo, de ser fiel a las conclusiones de las ciencias naturales y de rechazar el dualismo, está propiciando que, en lugar de ofrecer una antropología alternativa a la naturalista, sea fuerte la tendencia a naturalizar la antropología cristiana, y si ocurre así es porque ello no supone ningún impedimento para creer en la resurrección.

A los cristianos corrientes quizá les sorprenda que nuestra religión admita una antropología naturalista, pero la sorpresa se convertiría en perplejidad al comprobar que, entre los intelectuales cristianos contemporáneos, es recurrente prescindir de la inmortalidad del alma, pues se considera que en origen no era una creencia cristiana, sino un préstamo o una contaminación de la filosofía griega.

Pero si hemos llegado a estos extremos no es solo por motivaciones doctrinales, sino porque la inmortalidad del alma exige el dualismo antropológico, pero nuestra propia experiencia, la fenomenología y, últimamente las neurociencias, hacen patente que cuerpo y mente, o cuerpo y alma, forman una unidad sintética. Con ello, los filósofos cristianos tienen buenos motivos para defender que el ser humano es una unidad psicofísica y que el dualismo no sirve para explicar la naturaleza humana.

Lo veremos con detalle y dedicaremos un capítulo a la fenomenología, que posiblemente sea la disciplina que más novedades ha aportado a la antropología contemporánea y de donde proceden los argumentos más potentes contra la idea de que el alma humana es en sí misma un ser espi-

ritual sustantivo, ontológicamente distinto del cuerpo, es decir, contra el dualismo. Y trataré de justificar que estos argumentos contra el dualismo son erróneos, que lo que muestran es que el alma humana es un alma encarnada, y se expresa, se manifiesta y se da a sí misma en y a través del cuerpo. Y es cierto que las neurociencias certifican la dependencia funcional de la mente respecto del cerebro, sin que por ello puedan eliminar la diferencia ontológica entre los procesos neuronales y la experiencia consciente.

Pero no me limitaré a identificar lo que considero problemas fundamentales de la filosofía cristiana; también expondré brevemente una antropología original que desarrollé en mi tesis doctoral y que he ido ampliando en escritos posteriores. Y si entre los intelectuales cristianos es fuerte la tendencia a naturalizar la antropología, mi propuesta resulta original porque está pensada desde un punto de vista más espiritualista de lo habitual. Sin pretender ser definitiva, creo que podría contribuir a resolver los problemas antropológicos del cristianismo o, al menos, a fomentar un diálogo constructivo que ayude a hacerlo.

No sé si se trata de un problema o si conviene que sea así, pero cuando el arzobispo de Sevilla pedía a los filósofos que contribuyeran a la causa cristiana, debería haber tenido en cuenta que la teología ya se decanta por una filosofía de la naturaleza, una metafísica o una antropología más o menos definidas, y me consta que plantear otras alternativas no suele estar bien visto. Pero si la filosofía cristiana actual hubiese dado los frutos esperados, no habría necesidad de recurrir a los filósofos, de modo que sería importante que los teólogos estuvieran abiertos a rectificar, aunque no sea fácil. También es su responsabilidad que el fruto no madure en los árboles, caiga al suelo y se pudra. Al fin y al cabo, es cierto que en el cristianismo la tradición es muy importante, pero también la lógica y el sentido común se imponen en la Iglesia.

Con más o menos fortuna he llegado a conclusiones diferentes de las de la mayoría de los teólogos y filósofos cristianos contemporáneos, por lo que pido paciencia y que el lector espere al final de este ensayo para dar su veredicto. Pero, además de paciencia, será preciso que aparque sus posibles prejuicios y tenga en cuenta que la filosofía cristiana tiene un problema con la antropología. Como decía Einstein, ningún problema puede resolverse en el mismo plano de pensamiento en el que fue creado, y a veces es necesario dar marcha atrás y comenzar de nuevo.

El último capítulo lo dedicaré a quizá lo más importante que quiero contar en este ensayo, pues, aunque parezca sorprendente, la Iglesia tiene a su disposición pruebas empíricas de la inmortalidad del alma y de la escatología intermedia. Con ello, no pretendo sustituir la reflexión filosófica, sino mostrar que la «experiencia» confirma lo que la fe y la doctrina ha querido transmitir desde los orígenes del cristianismo.

AGRADECIMIENTOS

EL lector tiene en sus manos la versión definitiva de un ensayo que ha recorrido innumerables caminos antes de llegar aquí, un trayecto en el que he recibido consejos, críticas y generosidad de muchas personas. A Diego Solera, Lluís Ylla, Domingo Vilaplana, Juan Ramón Medina Precioso, Luis Fernández Navarro, Benigno Blanco, Eugenio Silverio, César Moreno, José A. Antón Pacheco, Emilio González Ferrín, Francisco Rodríguez Valls, Jesús de Garay, Moisés Pérez Marco, Francisco Soler, y, en general, al Grupo de Investigación Naturaleza y Libertad de la Facultad de Filosofía de Sevilla, les debo un agradecimiento profundo. Dedicaron tiempo, ese bien escaso en la vida académica, a leer, comentar y cuestionar unas ideas que, la más de las veces, les resultaron heterodoxas. Sus aportaciones han sido un faro que iluminó mis pasos, y aunque algunas de mis críticas apuntaban a la filosofía con la que muchos hoy se sienten cómodos, confío en que este ensayo sigue siendo fiel a los fundamentos de nuestra fe.

Mi gratitud se dirige de manera especial a Juan Arana, maestro y amigo, cuyas conversaciones, diálogos y discusiones cotidianas han impregnado muchas de las ideas que aquí se recogen. También debo un reconocimiento profundo a Manuel Palma Ramírez, decano de la Facultad de Teología de Sevilla: teólogo, sacerdote, filósofo y experto en fenomenología. Aunque no quiso valorar mis ideas directamente, sus sugerencias y críticas han sido decisivas, y su recomendación de publicar este ensayo, así como su reconocimiento de

la importancia de los temas tratados, me alentó a llevar este proyecto hasta el final.

Pero, por encima de todo, mi deuda de gratitud es con mi familia: con mis hijas, Verónica y Laura; con Pablo; y, de manera especial, con Verónica, mi esposa. Son infinitas las horas que les he robado a lo largo de este tiempo, y nunca hubo reproche ni queja. Han sido mis confidentes, mis consejeras, mi sostén silencioso y constante. Sin su paciencia, su amor y su acompañamiento, este libro no habría sido posible.

A todos ellos, gracias de corazón. Este ensayo lleva, en cada línea, un poco de cada uno.

CONSIDERACIONES PREVIAS

PARA que la filosofía cristiana sea fértil debe llegar a los teólogos, a los sacerdotes y a los catequistas; si además alcanza al gran público, tanto mejor. Sin embargo, no es tarea fácil, pues normalmente se abordan pocos asuntos de forma minuciosa en volúmenes interminables, o bien se recurre a un lenguaje especializado difícil de comprender para la mayoría. No pocas veces, incluso, da la sensación de que la calidad de las ideas se mide por la complejidad de las palabras, como si no pudieran expresarse de un modo accesible para todos. Y si no se comprenden bien, se pueden rechazar o darse por buenas sin suficientes elementos de juicio.

Para intentar evitar estos inconvenientes tendré que tratar muchos asuntos importantes en pocas páginas. De hecho, muchos de ellos darían para un libro mucho más extenso que este, por lo que me veo obligado a priorizar la brevedad y la claridad, aun a riesgo de perder algo de rigor. Asimismo, tendré que generalizar más de lo debido, y toda generalización es, en cierto modo, injusta. Además, solo puedo referirme a los autores y propuestas que conozco, y seguramente quedarán fuera otras que no puedan ser catalogadas de manera taxativa.

Aunque haremos referencia y nos apoyaremos en algunos autores fundamentales, el objetivo es realizar un recorrido temático por lo que considero problemas centrales de la filosofía cristiana, atendiendo a su origen, su proyección y sus posibles soluciones. No me interesa tanto determinar con el máximo rigor qué pensaban exactamente esas grandes