

La tendencia natural del alma separada a su reunión con el cuerpo. Un estudio desde la Antropología metafísica

*The Natural Tendency of the Separated Soul Meeting with the Body.
A Study from an Metaphysical Anthropology.*

Gabriel Martí Andrés
Profesor Titular de Edufamiliaria
Colaborador honorario del Departamento
de Filosofía (Universidad de Málaga)
gmartian@uma.es

RESUMEN

En cuanto parte de la especie, en cuanto sustancia incompleta, el alma separada no es hipóstasis, pero el ser con el que funda la persona le pertenece en propiedad y, en este sentido, conserva la índole personal. Por otra parte, aun separada, el alma sigue esencialmente vinculada como forma a su propia materia, conservando la virtud formativa. Por ambas razones podemos decir –desde la Antropología metafísica– que el alma separada goza de una tendencia natural –si bien como *desiderium conditionatum*– a la reunión con su cuerpo, demandando por naturaleza lo que le falta para reconstituirse en persona, algo por lo demás necesario para garantizar en su justo orden la inmortalidad misma del alma.

Palabras clave: persona, alma separada, índole personal, virtud formativa, resurrección

ABSTRACT

As part of the species, as an incomplete substance, the separate soul is not hypostasis, but the being on which the person is based belongs to it in property and, in this sense, conserves a personal nature. On the other hand, even separated, the soul is still essentially linked as a form of its own material, keeping the formative virtue. For both reasons we can say– from the viewpoint of Metaphysical Anthropology– that the separate soul has a natural tendency– although as *desiderium conditionatum*– to reunite with its body, demanding by nature what it was missing to reconstruct in person, something else needed to guarantee in its right order the same immortality of the soul.

Keywords: person, separeted soul, personal nature, formative virtue, resurrection

1. ¿Le conviene al alma separada la definición de persona?

Para responder a esta cuestión hemos de recordar, aunque sea de forma muy resumida, las notas distintivas de la persona, algo que estudiamos profusamente en otro número de esta misma revista.¹ La persona es “sustancia individual de naturaleza racional”. Es, por tanto, un supuesto (o hipóstasis), es decir, un individuo que, en cuanto tal, es algo completo y acabado, un todo unitario integrado por sustancia –con su ser y su esencia– y accidentes, y cuyos aspectos fundamentales son la individualidad y la subsistencia.

En efecto, la nota distintiva de la sustancia es la subsistencia, y esta implica la individualidad, pues ninguna esencia universal, ninguna especie, ninguna sustancia segunda en sentido aristotélico puede subsistir. Pero no encontramos en la realidad sustancias aisladas, separadas de sus respectivos accidentes. La sustancia es, es ente, y, en cuanto que tiene el ser en propiedad, subsiste, pero no sin los accidentes. De este modo, lo que propiamente es y subsiste es el compuesto de sustancia y accidentes. Pues bien, en cuanto que la sustancia primera implica necesariamente los accidentes, la sustancia individual –en sentido estricto– es el supuesto.

Pero la persona no es cualquier sustancia individual. La persona es un tipo determinado de hipóstasis. Se trata de un supuesto con una determinada naturaleza, la naturaleza racional. Pues bien, la naturaleza racional se define por el entendimiento y por todas las potencias que se reducen al género intelectual (entendimiento agente, entendimiento posible –con la memoria intelectual– y voluntad). Dichas facultades son operativamente interdependientes, constituyendo una unidad o sistema funcional que –con Tomás de Aquino– denominamos mente. Se trata esta, por lo demás, de una interdependencia operativa potencialmente infinita –como infinitas son las facultades interdependientes– que procura un crecimiento cada vez mayor en el camino hacia el fin. Esto, la mente, es en definitiva lo propio del supuesto personal.

Pero esto no quiere decir que la esencia sea el principio personificador. Lo que define a la persona es la naturaleza racional, pero lo que le hace *serlo* es el *esse*, es el ser. Ciertamente, el supuesto requiere de una esencia capaz de subsistir, pero subsiste de hecho por el acto de ser, un *actus essendi* único, que es raíz de todas las perfecciones del supuesto y fundamento de su unidad. En el supuesto personal –concretando– la naturaleza racional aporta la capacidad de ser persona, limitando el ser al vivir intelectual. Pero es el *esse*, en este caso el vivir intelectual, lo que hace ser a la esencia y lo que, por tanto, hace al supuesto ser persona.

¹ Véase MARTÍ ANDRÉS, G., “Sustancia individual de naturaleza racional: el principio personificador y la índole del alma separada”, en *Metafísica y Persona*, núm. 1, Málaga-Puebla, 2009, pp. 93-107.

Pues bien, de acuerdo con esto, si el alma separada es algo en sí mismo incompleto, ¿cómo podríamos considerarla persona? Pero, por otro lado, si el elemento personificador es el ser y este pertenece al alma en propiedad, ¿por qué no habríamos de hacerlo? Y es que el alma, al separarse del cuerpo, pierde el estatuto de persona; pero, sin embargo, conserva la índole personal. Veamos.

A la quinta objeción hay que responder que el alma es parte de la especie humana y que, por esto, aunque esté separada, como por naturaleza conserva la unibilidad al cuerpo, no puede decirse que sea sustancia individual en el sentido de hipóstasis o sustancia primera, como tampoco la mano ni cualquier otra parte del hombre. Y así no le conviene ni la definición ni el nombre de persona.²

En efecto. El alma humana es forma espiritual, forma subsistente, “forma que tiene el ser en sí misma y no solo con lo cual algo es.”³ Recibe el ser en propiedad, y –como dice Javier Aranguren– “ya que todo lo que existe de manera independiente es substancia [...], eso que sobrevive a la desaparición del compuesto será también sustancia”⁴ El alma separada, en cuanto que “el alma –afirma Cardona– es directamente creada por Dios como subsistente en sí misma”⁵ (*subsistere*), es sustancia, y esto explica que pueda ser sustrato de múltiples accidentes (*substare*), como la inmaterialidad o el entendimiento, independientemente de toda corporalidad. Y lo mismo podemos decir del cuerpo, así como de sus partes integrantes, que se apropian del ser que el alma les comunica –mientras esta permanece unida– y, de este modo, pueden considerarse *realidades concretas (hoc aliquid)*; con una diferencia, pues la forma no solo da a la materia el ser, sino también la especie, y así, tras la separación, el cuerpo, los huesos, la mano y las demás partes solo se dirán tales en sentido traslaticio, mientras que el alma separada sí se dice alma en un sentido propio.

Siendo sustancia, sin embargo, el alma –como el cuerpo y sus partes–, aunque esté separada, no es un subsistente completo, es decir, no es supuesto, no es hipóstasis, no es persona. Dice Gilson:

Un dedo, un brazo, un pie, son sustancias y, sin embargo, no existen más que como partes de ese todo, el cuerpo humano; del mismo modo, el alma es sustancia, el cuerpo es sustancia, pero toda sustancia no es un sujeto distinto ni una persona distinta; no hay que concebir, pues, los conceptos de alma humana y de cuerpo humano como si significaran existencias distintas en la realidad.⁶

² TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* I, q. 29, a. 1, ad 5.

³ TOMÁS DE AQUINO, *Q. d. de anima*, a. 14, co.

⁴ ARANGUREN, J., *El lugar del hombre en el Universo. “Anima forma corporis” en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino*, Pamplona: EUNSA, 1997, p. 183.

⁵ CARDONA, C., *Metafísica del bien y del mal*, Pamplona: EUNSA, 1987, p. 75.

⁶ GILSON, E., *El tomismo*, Pamplona: EUNSA, 1989, p. 360.

“El individuo perteneciente al género de las sustancias –afirma Tomás de Aquino– no solo puede subsistir por sí mismo, sino que también es algo completo en alguna especie y en el género de la sustancia”.⁷ En tanto que sustancia intelectual, en tanto que forma subsistente, el alma es por completo independiente de la materia, pues su acto de ser le corresponde *per se* y no por su vinculación con el principio material. Sin embargo, en cuanto comunica su ser a la materia, es forma del cuerpo y, en cuanto forma del cuerpo, es solo co-principio, parte de la naturaleza del hombre. Cuerpo y alma son dos principios complementarios que constituyen conjuntamente la esencia del hombre. El alma es solo parte de una especie, parte de la especie humana, forma sustancial del cuerpo. “Sería –volvemos a citar a Javier Aranguren– lo que recibe el nombre de *substancia incompleta*, que se caracteriza por subsistir sin ser algo completo en su especie” [...].

Queda claro que, si bien el alma sea subsistente, el motivo de su existencia no es ella misma, sino el hombre completo. Es lo que más arriba hemos llamado la “perfección sustancial”. Y por ello el alma se une al cuerpo no solo para actuar, sino también para ser: necesita del cuerpo para empezar a existir [...].⁸

El alma separada, en este sentido, “no es parte en acto, pero tiene –dice Santo Tomás– naturaleza de parte”.⁹ En efecto, con la muerte del hombre el alma deja de informar en acto, pero es forma por esencia y, en cuanto tal, sigue conservando la virtud formativa. Así se expresa el Angélico: “[...] el alma es forma del cuerpo según su esencia, de tal modo que, destruido el cuerpo, no es destruida el alma en cuanto a aquello según lo cual es forma, sino que solo deja de ser forma en acto”.¹⁰

En definitiva, el alma separada no es *substancia individual* y, en cuanto que es parte de una especie, no puede decirse que tenga naturaleza propia. Solo podemos hablar propiamente de naturaleza (sustancial) en el supuesto y, en este sentido, la *naturaleza intelectual*, aunque se defina por las potencias del alma, pertenece propiamente al hombre, al hombre como un todo. El alma es solo parte de esa misma naturaleza, una sustancia intelectual incompleta.

Pero sigamos. En sentido estricto, con la separación deja de existir el yo y todo lo que se asienta en el yo como tal. De este modo, no es correcto hablar de *personalidad* en el alma separada, pues se trata de la particular disposición de la *persona íntegra*. Pero el alma permanece, conservando su identidad y todos aquellos rasgos que a lo largo de la vida han ido curtiendo su naturaleza, todos aquellos hábitos que, aunque constitutivos de la personalidad, se asientan en las facultades específicas del alma

⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Q. d. de anima*, a. 1, co.

⁸ ARANGUREN, J., *El lugar del hombre en el Universo...*, p. 184.

⁹ TOMÁS DE AQUINO, *In III Sent.*, ds. 5, q. 3, a. 2, co.

¹⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Quodl. X*, q. 3, a. 2, ad 4.

espiritual—incluso, de algún modo, las que se asientan en las facultades apetitivas sensitivas¹¹ y todas las especies inteligibles adquiridas durante la existencia terrena a partir de los sentidos y por acción del entendimiento agente, y que constituyen el entendimiento en hábito.

Precisamente por esta conservación de la identidad —permítaseme una consideración de índole teológica—, el alma separada puede ser juzgada (Juicio Particular) y, en su caso, gozar de la bienaventuranza. No podrá ser este en modo alguno el Juicio definitivo, por cuanto no es la persona íntegra la que se somete a él ni, por tanto, la que recibe el premio o el castigo —en sentido propio, no es *el yo*—, pero sí será un Juicio válido; tampoco la felicidad del bienaventurado podrá ser plena —extensivamente—, pero sí verdadera —intensivamente—. Para enfrentarse a dicho Juicio el alma requiere, no obstante, de la ilustración divina, que le haga recobrar la memoria de todo lo hecho. Por lo demás, para la visión (intelectual) intuitiva e inmediata de Dios en su esencia —en su unidad de esencia y trinidad de personas—, requiere de una especial elevación de su entendimiento —de su naturaleza— por la gracia (*lumen gloriae*), pues la visión beatífica es una participación del conocimiento que Dios tiene de Sí mismo.

El alma separada, no obstante, goza de un conocimiento *natural*. Veamos. El obrar sigue al ser y el modo de obrar, al modo de ser. El alma, al separarse del cuerpo, conserva su naturaleza propia, pero adopta una manera de ser distinta y, con ella, otro modo de obrar, otra manera de entender. En cuanto constituye unidad sustancial con el cuerpo, su modo propio y perfecto de conocimiento es el que obtiene en unión con él, que en el estado de vida terrena es por abstracción de las especies a partir de los fantasmas (*conversio ad phantasmata*). Pero, una vez separada, de acuerdo con su nueva manera de ser, pasa a entender al modo de las demás sustancias separadas, es decir, contemplando —aunque no en su sustancia, sino por ciertas especies— lo que es inteligible en sí mismo, sin la mediación de sentido corporal alguno (*conversio ad ea quae sunt secundum se intelligibilia*). Este modo de entender, sin ser el modo propio y perfecto de conocimiento para el alma (sí lo es en cambio para los ángeles), está dentro de sus capacidades naturales.

Así es. El entendimiento humano, unido a un cuerpo pasible, no puede entender nada en acto sin acudir a los fantasmas: “para que el intelecto entienda en acto —dice Santo Tomás—, no solo recibiendo ciencia nueva, sino también usando la ciencia ya adquirida, se requiere el acto de la imaginación y de las demás virtudes [de la parte

¹¹ “A lo primero hay que decir que las virtudes morales no permanecen en la Patria Celestial con el mismo acto que tienen en el estado de vía, a saber, con relación a los bienes de la vida presente, los cuales no permanecerán en el Cielo más que en lo que respecta al fin, que sí se dará en la Patria. Así, la justicia no versará en el Cielo sobre compras y ventas, y demás cosas que pertenecen a la vida presente, sino sobre aquello que atañe a la sumisión a Dios. Del mismo modo, el acto de la paciencia en la Patria no consistirá en resistir algunas cosas, sino en el gozo de los bienes que deseábamos alcanzar con la paciencia”. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* II-II, q. 136, a. 1, ad 1.

sensitiva]”.¹² Pero, una vez separada del cuerpo y, por tanto, adoptada una nueva manera de ser, empieza a entender naturalmente al modo de los ángeles, contemplando aquellas cosas que son inteligibles en sí mismas. Este modo de conocimiento será imperfecto y confuso, pues requiere un gran número de especies, pero natural para el alma separada (si bien no lo sería para el alma unida al cuerpo). Al desprenderse del cuerpo, dirige el alma su mirada rápidamente hacia lo superior, situándose bajo el influjo de las sustancias que habitan dicha región y pasando de este modo a conocer mediante especies participadas por influjo de la luz divina, que recibe por participación natural inmediatamente tras la separación. Además, también podrá conocer por las especies obtenidas durante su vida terrena.¹³

En el estado de vida terrena, el alma solo participa la luz del entendimiento agente, pues solo puede recibir las especies a partir de los fantasmas, pero, una vez separada, puede entender también mediante especies participadas. Esto hará posible acrecentar su ciencia hasta el momento de la resurrección, en que se fija el estado definitivo de las cosas.¹⁴ El hombre volverá a recuperar su integridad con la resurrección del cuerpo, de un cuerpo –eso sí– sometido al espíritu, ya sea solo en cuanto al ser –en el caso de los condenados–, ya sea también en cuanto al obrar (cuerpo espiritual) –en el caso de los bienaventurados–. Y gozará de la bienaventuranza –visión directa de Dios en su esencia, sin especie creada, y delectación consecuente– o sufrirá la privación radical de Dios, el tormento y la infelicidad en el grado merecido –por su obrar, por sus hábitos, por el desaprovechamiento de los dones...– por toda la eternidad. Esta bienaventuranza y este sufrimiento se darán ya en el alma separada, pero serán aún mayores tras la resurrección, en cuanto que los gozará o padecerá el hombre íntegro. Pero la comprensión de la eternidad y, más en concreto, de la visión eterna de Dios y del modo preciso del conocimiento del condenado, escapa a las posibilidades de la razón humana. Cerremos, pues, este apartado, fundamental –por lo demás– para entender la especificidad en el obrar del alma separada, y sigamos con nuestro estudio acerca de su estatuto ontológico.

El alma separada del cuerpo –sin ser persona– mantiene, no obstante, su condición *personal*. Juan Cruz lo expresa con toda claridad:

Pero el alma humana es ‘personal’ justo por ser parte fundante de la persona. Por eso, el alma separada no pierde su individualidad, ni se reabsorbe en una entidad espiritual única: con la

¹² TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* I, q. 84, a. 7, co.

¹³ Aunque Santo Tomás defiende explícitamente la permanencia del entendimiento agente en el alma separada (“por el cual [el alma] tendrá capacidad de entender”), aunque –eso sí– sin “orden al cuerpo”, lo cierto es que en ella se dan las mismas condiciones por las que lo excluye de los ángeles: tanto el alma separada como el ángel contemplan directamente al inteligible en acto o inteligible en sí mismo.

¹⁴ La vida eterna, la nueva vida, en cuanto que es también vida del cuerpo, implica –por lo demás– una nueva y definitiva ordenación del cosmos, que no será aniquilado en su ser –pues en la absoluta perfección divina no cabe el mal y, por tanto, tampoco el arrepentimiento–, pero sí transformado en su esencia.

destrucción del cuerpo, las almas humanas permanecen multiplicadas en su propio ser, manteniendo a la vez su función de ‘formas del cuerpo’ y su condición ‘personal’.¹⁵

Así es. El alma separada es sustancia incompleta. No es, por tanto, una sustancia *individual* y no podemos, consecuentemente, considerarla persona. Ni siquiera incompleta. Hablar de *persona incompleta* en este sentido metafísico sería incurrir en contradicción, ya que la sustancia individual –como hemos visto– es, por definición, algo completo en alguna especie: “la razón de parte –como dice el Angélico– se opone a la razón de persona”.¹⁶

Ahora bien. La persona humana está constituida por alma y cuerpo. Ambos principios en estado de unión gozan, por tanto, de índole personal, y esto gracias al ser, al acto de ser personal, que –como hemos visto– constituye el elemento personalizador. El cuerpo, al quedar indispuerto para el alma, pierde con ella el ser (personal) que hasta ese momento le había dado vida.¹⁷ En efecto, el cuerpo, en cuanto que es con el *actus essendi* del alma, pierde el ser con la muerte, perdiendo así también su condición personal. El alma, en cambio, en cuanto que posee el ser en propiedad, conserva la índole personal tras la separación. Su acto de ser, con la muerte del hombre, deja de ser –ciertamente– personal, por cuanto que pasa a ser limitado por una naturaleza incompleta. El alma, de este modo, no queda inmutada con la muerte. Ve degradado su mismo acto de ser y frustrada –aunque temporalmente– su vocación natural a la unidad con el cuerpo. Pero esto no le hace perder su índole personal, pues el ser con el que fundó a la persona en el momento de la concepción le pertenece en propiedad.

2. La razonable necesidad de la resurrección¹⁸

La resurrección es un hecho sobrenatural que, como tal, depende de la intervención libre y directa del Creador. En este sentido, no se puede demostrar racionalmente de forma concluyente. Pero la Antropología metafísica puede aportar profundas razones de conveniencia. En la base, los dos aspectos del alma separada que Juan Cruz destaca en el texto que acabamos de citar: “con la destrucción del

¹⁵ CRUZ, J., *¿Inmortalidad del alma o inmortalidad del hombre? Introducción a la Antropología de Tomás de Aquino*, Pamplona: EUNSA, 2006, pp. 95-96.

¹⁶ TOMÁS DE AQUINO, *In III Sent.*, ds. 5, q. 3, a. 2, co. Sí podríamos hablar con coherencia de *persona incompleta* en el ámbito de la moral, pues la persona –constituida ontológicamente como tal– está llamada a crecer en la virtud, de tal modo que solo así puede realmente “llegar a ser lo que es”.

¹⁷ Esto no quiere decir que el cadáver carezca de ser en términos absolutos. Con la muerte, el alma es sustituida por otra forma, sumamente inferior, que da al cuerpo otro ser específico.

¹⁸ Un resumen de este capítulo fue prepublicado en la revista online *Miscelánea poliana*, revista de prepublicaciones del Instituto de Estudios Filosóficos Leonardo Polo (núm. 21, 2008).

cuerpo, las almas humanas permanecen multiplicadas en su propio ser, manteniendo a la vez su función de ‘formas del cuerpo’ y su condición ‘personal’ “. Estos dos aspectos abren sendas vías para probar la razonable necesidad de la resurrección, la tendencia natural del alma a su reunión con el cuerpo. Antes de estudiar dichas pruebas en profundidad y para entender con precisión el sentido y el alcance de las mismas, es conveniente hacer algunas aclaraciones acerca de esta tendencia natural.

Bajo ningún concepto podemos atribuirla al hombre como tal, pues no puede tender a la resurrección lo que aún vive: se trata de una tendencia propia del alma, una vez separada del cuerpo. Por otra parte, como se desprende de lo dicho más arriba, la tendencia natural a la reunión no constituye un poder autónomo en el alma –algo que podría sugerir el término reunión si le diéramos un sentido activo y no el de mera re-unidad–, pues la resurrección requiere el nacimiento de una vida corporal nueva y eterna, por obra y gracia de Dios. Tampoco es una inclinación absoluta, una tendencia que, en cuanto incondicionada, supondría una exigencia para el Creador –estaría obligado a consumirla, pues “un deseo natural [perfecto] no puede ser vano”¹⁹ y haría innecesaria una intervención positiva por Su parte –con la mera eliminación de obstáculos dicha tendencia natural se cumpliría de forma inmediata–. Se trata, en definitiva, de un *desiderium conditionatum*: en el alma separada hay ciertamente una *naturalis aptitudo* para la unión con el cuerpo, pero ella misma solo puede ser llevada a cabo por una *virtus supernaturalis* libre y eterna. Lo cual es lo mismo que decir: “aunque la unión del alma separada a la carne no puede hacerse más que por una virtud sobrenatural, sin embargo hay en ella una aptitud natural para eso”.²⁰

Pues bien, aclarado el sentido de esta *naturalis aptitudo* del alma separada a su reunión con el cuerpo, ha llegado el momento de escrutar las vías para probar la razonable necesidad de la resurrección. Y para seguir la línea de nuestra argumentación, empezaremos por aquella vía que toma como base la índole personal del alma separada.

Por ser solo una parte de la esencia del hombre, como hemos dicho, el alma separada es incompleta, es imperfecta. Y todo lo imperfecto desea naturalmente alcanzar la perfección –la perfección de naturaleza–, algo que el alma solo podrá conseguir restituyendo la unidad con su cuerpo. Existe en el alma separada, pues, una ten-

¹⁹ TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* I, q. 75, a. 6, co. Es importante el añadido entre corchetes, pues el mismo Tomás de Aquino defiende, con acierto, que un deseo natural condicionado –lo veremos a continuación– sí que podría ser vano: “Ad secundum dicendum, quod perfectum sanctorum desiderium non potest esse vanum; sed nihil prohibet desiderium conditionatum eorum esse vanum; et tale est desiderium quo nolumus expoliari sed supervestiri, scilicet si possibile sit; et hoc desiderium a quibusdam velleitas dicitur”. TOMÁS DE AQUINO, *In IV Sent.*, ds. 43, q. 1, a. 4, qc. 1, ad 2. La cursiva es mía.

²⁰ TOMÁS DE AQUINO, *In III Sent.*, ds. 5, q. 3, a. 2, ad 4. “Ad quartum dicendum, quod quamvis unio animae separatae ad carnem non possit fieri nisi per virtutem supernaturalem, tamen in ea est naturalis aptitudo ad hoc”.

dencia natural a la re-unidad, una tendencia a la regeneración de la persona en su reunión con el cuerpo, un estatuto –el de persona– con el que el hombre es engendrado, pero que pierde con la tragedia de su muerte. En la *Suma contra los gentiles*, Santo Tomás lo expresa con gran claridad:

[...] el deseo natural del hombre tiende hacia la felicidad. Pero la felicidad última es la perfección de lo feliz [la felicidad-perfección]. De este modo, quien carece de algo para su perfección aún no tiene la felicidad perfecta, porque su deseo aún no está completamente tranquilo: todo lo imperfecto desea naturalmente conseguir la perfección. Ahora bien, el alma separada del cuerpo es de algún modo imperfecta, como toda parte que existe fuera de su todo, pues el alma es por esencia parte de la naturaleza humana. Así pues, el hombre no puede conseguir su última felicidad más que si el alma se une nuevamente al cuerpo...²¹

Este argumento es similar a una de las pruebas de la inmortalidad del alma más conocidas de Tomás de Aquino, y que viene a decir lo siguiente: lo apetecido con deseo natural por todo ente es el ser; pero la sustancia intelectual aprehende el ser absolutamente y en todo tiempo –el ser perpetuo–, siendo este, pues, el ser que apetece naturalmente; y la naturaleza nada hace en vano, luego el alma humana es inmortal. Ciertamente, esta prueba –como defiende Capreolo– tiene solo un valor probable. “No es demostración –dice Báñez–, sino cierta razón persuasiva congruente con la naturaleza de las cosas”.²² El mismo Santo Tomás reduce su valor probatorio a la categoría de “*signum*”.²³ Pero es que tampoco la resurrección –como dijimos– puede probarse con el solo amparo de la razón de modo concluyente. Solo podemos argüir razones de conveniencia, pero razones suficientes para poder reflexionar sobre ella en términos estrictamente filosóficos. Aclarado este punto, sigamos con la argumentación.

No existiría esta tendencia natural en el alma separada si esta no conservara su índole personal. No hay nada en el cadáver que reclame la reunión, pues con la muerte el alma es sustituida por otra forma que da al cuerpo otro ser específico, y en esta nueva especie el cuerpo es completo, es perfecto. En cambio, el alma es sustancia incompleta, que proclama lo que le falta para reconstituirse en persona. Y lo que lo demanda, justamente, es su índole personal. El alma quiere volver a vivificar al cuerpo del que un día se separó abruptamente, desea hacerle participar de su ser, de su sempiternidad, de su libertad trascendental, de su vinculación a Dios. El alma quiere que su cuerpo sea, quiere elevarle a su existencia espiritual, desea –en defi-

²¹ TOMÁS DE AQUINO, C. G., lb. 4, cp. 79, n. 11.

²² BÁÑEZ MONDRAGÓN, D., *Scholastica Commentaria in primam partem Angelici Doctoris S. Thomae*, Apud Petrum Borremannum Typographum Iuratum, sub signo SS. Apost. Petri & Pauli, 1614, p. 145.

²³ TOMÁS DE AQUINO, S. Th. I, q. 75, a. 6, co. “[...] impossibile est ergo quod anima intellectiva sit corruptibilis. Potest etiam huius rei accipi *signum* ex hoc, quod unumquodque naturaliter suo modo esse desiderat [...]. Unde omne habens intellectum naturaliter desiderat esse semper. Naturale autem desiderium non potest esse inane. Omnis igitur intellectualis substantia est incorruptibilis”. La cursiva es mía.

nitiva— que el hombre resucite, y que lo haga ya con un cuerpo sometido a ella en cuanto al ser para toda la eternidad, un cuerpo al que comunicar su inmortalidad y todas aquellas cosas que le son propias en cuanto que espíritu, un cuerpo al que hacer libre. Y este deseo es natural en el alma.

Nos mantenemos —como puede constatarse— en el plano estrictamente racional y, por tanto, abierto a todos —con independencia de que exista o no profesión de fe—. Nos limitamos a lo que puede decir la Filosofía acerca de la resurrección —que puede ser mucho— partiendo de la consideración del alma separada. Estamos viendo en qué estado queda el alma tras la muerte y qué se puede inferir de su futuro a partir de su propia naturaleza y, en concreto, de su índole personal y su virtud formativa.

Hablamos, en este sentido, de dos vías para argumentar racionalmente a favor de la resurrección: por la índole personal del alma separada y por su condición de forma. Hasta ahora hemos desarrollado la primera de estas vías, hemos partido de la índole personal del alma separada para concluir la necesidad razonable de la resurrección. Pero esta tendencia natural a la reunión también puede explicarse en términos de materia y forma, de potencia y acto. El estudio detenido de la virtud formativa del alma separada puede arrojar mucha luz sobre el tema de la resurrección. Pongámonos, pues, a ello.

El cuerpo animado es esencialmente distinto al cuerpo in-animado justamente por el alma, pero esto no quiere decir que la materia no haya de tener una cierta disposición para recibir la forma —el alma intelectual— según su modo. Aunque el alma —causa de la vida y del ser del cuerpo— es incorruptible, el cuerpo —que recibe la vida y el ser del alma— es sujeto de cambio, y esto hace que lo que un día era proporcionado al alma, se aleje otro día de la disposición que le hace apto para recibir su ser y, con él, la vida.

De este modo, con la muerte del cuerpo el alma deja de ser forma en acto. Pero sigue conservando la virtud formativa. En efecto. El alma separada —como vimos— “no es parte en acto, pero tiene naturaleza de parte”.²⁴ Con la muerte del hombre, el alma deja de informar en acto, pero es forma por esencia y —en cuanto tal— sigue conservando la virtud formativa. El alma es forma que subsiste en su ser, que tiene el ser sin depender de aquello a lo que informa. En este sentido, no por separarse pierde las capacidades, aptitudes, tendencias, virtudes que le convienen en cuanto forma. La condición de forma permanece en el alma tras la muerte. En este sentido, la resurrección no es antinatural, no es contraria a la naturaleza del hombre ni le im-

²⁴ TOMÁS DE AQUINO, *In III Sent.*, ds. 5, q. 3, a. 2, co. “Alia est opinio Aristotelis quam omnes moderni sequuntur, quod anima unitur corpori sicut forma materiae: unde anima est pars humanae naturae, et non natura quaedam per se: et quia ratio partis contrariatur rationi personae, ut dictum est, ideo anima separata non potest dici persona: quia *quamvis separata non sit pars actu, tamen habet naturam ut sit pars*”. La cursiva es mía.

prime violencia alguna –aunque, como dijimos, necesita de la intervención divina, requiere de una acción sobrenatural fruto de la libre decisión del Creador.

El alma separada goza de aptitud natural para re-unirse con su cuerpo. Lo realmente violento es la muerte, ya que cuerpo y alma tienden por naturaleza a estar unidos. Por su naturaleza particular, el ente natural tiende a conservar su ser propio. En el caso del hombre la muerte llega a ser trágica, y no ya por la misma corrupción del cuerpo –que, por tratarse de un cuerpo humano, supone sin duda una inmensa pérdida–, sino porque el alma espiritual, gozando de una vida dignísima, se ve condenada a vivirla sin él, como sustancia incompleta. Esta –si se me permite una última incursión en el terreno de la fe– es una de las consecuencias del pecado original. Así es. El hombre –como todo ente natural– goza de virtud conservadora pero, por razón de la materia, es naturalmente corruptible, de acuerdo con la naturaleza universal de las cosas. Su alma es inmortal, pero su cuerpo –en cuanto que está compuesto de elementos contrarios– es corruptible. Dios, sin embargo, al crear al hombre en el estado de inocencia, suprimió la inclinación natural de su materia, suplió el defecto de su cuerpo haciendo –por gracia– inmortal al hombre. Y lo hizo, no confirmando directamente al cuerpo la indisolubilidad –pues esto sí sería antinatural y, por tanto, contradicción divina–, sino dotando al alma de una virtud sobrenatural que le permitiera preservar al cuerpo de toda corrupción. Mientras no pecase, el hombre gozaría de inmortalidad.²⁵ Así sería autor de su vida y de su muerte; y así podemos decir –como leemos en el *Libro de la Sabiduría*– que “Dios no hizo la muerte”. Pero con el pecado –pecado de naturaleza– de los Primeros Padres, el hombre perdió la gracia de la justicia original y, con ella, el don preternatural de la inmortalidad, algo que anhelará con intensidad hasta el fin de sus días, y posteriormente hasta la resurrección. Por todo ello podríamos afirmar que la muerte es natural –por la condición misma de la materia– y penal –por la pérdida del beneficio divino como condena al pecado.

Pues bien, transitando por esta vía –como vemos– también se puede llegar a concluir la razonable necesidad de la resurrección. Dice Tomás de Aquino:

Si se niega la resurrección del cuerpo, no es fácil sino, por el contrario, difícil sostener la inmortalidad del alma. Pues nos consta que el alma se une naturalmente al cuerpo; sin embargo, se separa contra su naturaleza y por accidente. Luego el alma despojada del cuerpo, es imperfecta mientras está sin él. Ahora bien, es imposible que aquello que es natural y per se, sea finito y casi nada y que aquello que es contra la naturaleza y por accidente, sea infinito, si el alma siempre perdurase sin el cuerpo.²⁶

²⁵ Justamente en esto estriba la diferencia entre *mortal* y *morituro* que de forma tan acertada y precisa establece San Agustín: “Adam, nisi peccasset, moriturus non fuisset [...]. Proinde si non peccasset Adam, non erat expoliandus corpore, sed supervestiendus immortalitate et incorruptione, ut absorberetur mortale a vita, id est, ab animalium in spiritali transiret». SAN AGUSTÍN, *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*, lib. I, cap. II.

²⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Super I Cor. [reportatio vulgata]*, cap. XV, lect. 2, n. 924.

Pero con el solo amparo de la Filosofía no podemos trascender este plano lógico, el plano de lo razonable. El alma separada, en cuanto que conserva la virtud formativa, en cuanto que sigue esencialmente vinculada como forma a su propia materia, demanda por naturaleza la reunión con su cuerpo. La muerte –por razón de la materia– es natural para el hombre, pero es contraria a la naturaleza del alma. La muerte definitiva conllevaría la perpetuación de una situación contranatural para ella, que vería frustrado para toda la eternidad su deseo natural más profundo. Y esto, ateniéndonos a la naturaleza del alma, resulta difícilmente concebible.

Desde un punto de vista lógico –que no ontológico–, la resurrección del cuerpo es necesaria, razonablemente necesaria “para garantizar en su justo orden la inmortalidad del alma humana”.²⁷ Pero si atendemos también a la naturaleza universal de las cosas, a la condición misma de la materia y al pecado original y sus consecuencias, constataremos que el hecho en sí es un don gratuito de Dios –fruto de su bondad y misericordia– que, en cuanto tal, depende de su decisión libérrima, requiere de su intervención directa y, por tanto, no puede ser demostrado racionalmente. Sí podemos negar filosóficamente la reencarnación, porque el alma –en cuanto forma– es acto de su propio cuerpo, al que se adapta y con el que guarda proporción, siendo del todo incompatible con cualquier otra materia; en efecto, el alma –por así decir– se hace forma con el cuerpo, con su propio cuerpo, y a él tiende por naturaleza antes y después de la muerte. Pero desde un punto de vista estrictamente filosófico, no podemos demostrar la resurrección, requiriéndose a este respecto –así como para contemplar la resurrección misma como don en su extraordinaria grandeza sobrenatural– el conocimiento de la fe y la ayuda de la Teología. Por ello, el camino de la Filosofía se detiene justamente en este lugar.

Aristóteles, con su doctrina de las inteligencias separadas, hizo descender el tema de los ángeles –con grandes limitaciones– al ámbito terrenal de la razón humana.²⁸ Del mismo modo podemos decir que Santo Tomás, con su profundidad metafísica en el estudio del alma separada, hizo descender el tema de la resurrección –si bien no cabe su demostración concluyente– al ámbito de la Filosofía, haciendo posible hablar de ella desde la estricta razón. Pero solo hasta cierto límite, justamente hasta el punto al que acabamos de llegar y en el que concluimos este artículo.

²⁷ CRUZ, J., *¿Inmortalidad del alma o inmortalidad del hombre?...*, p. 102.

²⁸ Cf. ARISTÓTELES, *Sobre la filosofía*, lib. III.