

# SOBRE LA MUERTE Y EL ALMA SEPARADA \*

JOSE IGNACIO SARANYANA

Son célebres aquellas hermosas palabras que Sócrates pronunció en su autodefensa, poco antes de tomar la cicuta: «Es muy posible que pase inadvertido que cuantos se dedican por ventura a la Filosofía en el recto sentido de la palabra no practican otra cosa que el morir y el estar muertos. Y si esto es verdad, sería un gran absurdo el que durante toda su vida no pusieran su celo en otra cosa sino en ésta (en practicar la muerte), y que una vez llegada se irritasen con aquello que desde tiempo atrás anhelaban y practicaban»<sup>1</sup>.

Si hemos de dar crédito a la experiencia personal de Sócrates, la Filosofía no consistiría en otra cosa que en practicar la muerte, en ejercitarse en ella, en un paradójico y sorprendente vivir lo que habrá de ser el fin de la vida. La Filosofía sería un previvir la muerte, lo cual ha sido entendido —conviene advertirlo ya desde el primer momento para evitar equívocos— de muchas y muy distintas formas a lo largo de los tiempos. Así por ejemplo —y para ceñirnos sólo a la primera fractura del platonismo— ese platónico prepararse para la muerte fue despojado de su ascesis por la primera Estoa romana, y al perder uno de sus elementos más atractivos y grandiosos, terminó por convertirse en una pura reflexión, es decir, en una estricta consideración mental: la *commentatio mortis* de Cicerón o la *meditatio mortis* de Séneca.

Es conocida la evolución del tema de la muerte a lo largo de los siglos, desde la filosofía platónica o estoica hasta nuestros días. Después de dos mil quinientos años de «tanatología» una cosa está clara y es ésta: que la consideración de la muerte alcanzó con Platón, y de una vez por

---

\* Ciclo de dos lecciones dictado en el «Seminar für dogmatische Theologie» de la Universidad de Bamberg, y repetido en el «Philosophisches Seminar» de la Universidad de Münster, en el mes de febrero de 1980.

1. PLATÓN, *Fedón*, 63b.

todas, un lugar preeminente entre los grandes argumentos filosóficos, hasta el extremo de que George Santayana pudo afirmar, a comienzos de nuestro siglo, que «una buena manera de probar el calibre de una filosofía es preguntar lo que ella piensa acerca de la muerte»<sup>2</sup>.

La Historia testimonia, en efecto, que desde el *Fedón* —el diálogo platónico que refiere la autodefensa de Sócrates— no ha habido reflexión filosófica que no se haya interesado seriamente por el tema de la muerte y que no haya tenido en mucho ese maravilloso diálogo platónico sobre la inmortalidad del alma<sup>3</sup>. San Agustín, al menos en su primera época, llegó a sospechar que Platón habría viajado a tierras de Palestina para oír la predicación de Jeremías sobre las ultimidades<sup>4</sup>. Erasmo de Rotterdam se encandilaba relejendo las páginas del *Fedón*, hasta el extremo de invocar a Sócrates como a un Santo: «Sancte Socrates, ora pro nobis!». La Ilustración exultó sobre un *Fedón* falseado en traducción de Moses Mendelssohn. Goethe ironizó sobre el entusiasmo «ilustrado» en torno a las doctrinas platónicas sobre la inmortalidad, a cuya cita no había faltado ni el mismísimo Kant, ni después Johann Gottlieb Fichte. También Nietzsche terció en el tema, protestón e inconformista como siempre, para desmitificar la «muerte rosa» que había idealizado la Ilustración. Y desde Nietzsche: Heidegger, Sartre, Marcel, Barth, Cullmann, etc., en una interminable lista que llega hasta nuestros días<sup>5</sup>.

En este ciclo de dos lecciones que ahora inicio me propongo una amplia reflexión sobre la muerte y lo que a ella sigue. La primera intervención, que he titulado: *¿Qué es «morir»?*, tendrá un enfoque más bien filosófico; la segunda disertación, que lleva por título: *¿Qué significa «vivir después de la muerte»?*, tendrá un desarrollo marcadamente teológico, al hilo de la Carta de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, de 17 de mayo de 1979.

\* \* \*

2. Citado por José FERRATER MORA en *Muerte, Diccionario de Filosofía*, Ed. Suramericana, Buenos Aires 1969, vol. 2, p. 238 a.

3. Marx y el marxismo pueden haber sido una excepción, al menos hasta el redescubrimiento por parte del llamado «marxismo humanista» de un texto del joven Marx, que es su única frase sobre la muerte «redactada desde el ángulo filosófico convencional». Cfr. sobre este tema el estudio de Juan Luis RUIZ DE LA PEÑA, *Muerte y marxismo humanista. Aproximación teológica*, Ed. Sígueme, Salamanca 1978, pp. 15 ss. El texto aludido del joven Marx puede consultarse en sus *Oekonomisch-philosophische Manuskripte*, en *Frühe Schriften*, Corta-Verlag, Stuttgart 1962, I, p. 598.

4. Cfr. SAN AGUSTÍN, *De vera religione*, cap. 4, n. 7 (PL 34, 126) y *De civitate Dei*, VIII, cap. 11 (PL 41, 235-236). Años más tarde, sin deponer su admiración por Platón, matizó algunas de sus alabanzas señalando, por ejemplo, que Jeremías y Platón no fueron contemporáneos: cfr. *Retractationes*, II, cap. IV, 2 (PL 32, 632).

5. Este breve excursus histórico está inspirado en: Josef PIEPER, *Muerte e inmortalidad*, trad. cast., Ed. Herder, Barcelona 1970, *passim*.

## LECCIÓN PRIMERA

## ¿QUE ES «MORIR»?

## 1. ¿Qué quiere decir «morir»? Cuestiones terminológicas

La primera dificultad que se presenta al filósofo, cuando se propone reflexionar sistemáticamente sobre la muerte, es la resistencia de la misma muerte a ser definida. Esta dificultad inicial brota de un hecho que todos podemos constatar: nadie tiene experiencia directa de la propia muerte hasta que se muere, ni nadie tampoco tiene percepción de lo que es realmente la muerte de los demás. Heidegger ha escrito muy atinadamente que «nosotros no vivimos la muerte del otro... a lo sumo la presenciamos»<sup>6</sup>; o bien, como ha observado acertadamente Jaspers: «Nosotros no experimentamos en sentido verdadero la muerte del otro»<sup>7</sup>. La muerte no es una cosa a la que el cognoscente pueda aplicar sus sentidos a fin de percibirla, sino que es fundamentalmente algo que ocurre a los demás, algo que sucede y padecen los otros. Dicho brevemente y según la experiencia que tenemos de ver morir a los demás, *la muerte es morirse*, pero bien entendido, como también Heidegger ha puesto de manifiesto, que «al decir *se muere* va implícita la creencia de que la muerte se refiere al *se*, impersonal»<sup>8</sup>.

Todo cuanto acabamos de decir al hilo de la observación fenoménica de la muerte tiene verdadera trascendencia si lo analizamos a fondo. Parece invalidar, a priori, cualquier posibilidad de acceso a la muerte por el método fenomenológico. La muerte parece indefinible por tal camino, porque por los sentidos no se puede experimentar lo que ella misma es. En cambio, y como después probaremos, cabe una definición esencial de la muerte, entendiéndolo por definir esencialmente el declarar la esencia de una cosa por los principios constitutivos de esa esencia, bien sean principios físicos o principios metafísicos. De ahí que los fenomenólogos hayan concluido que la muerte es «nada», y que, al no haber —dicen— una definición de la muerte, sólo sea posible una descripción de la misma<sup>9</sup>.

6. «Wir erfahren nicht im genuinen Sinne das Sterben der Anderen, sondern sind höchstens immer *dabei*» (Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, en *Gesamtausgabe*, Band 2, n. 239).

7. Karl JASPERS, *Psicología de las concepciones del mundo*, trad. cast., Ed. Grekos, Madrid 1967, p. 342.

8. «Das *man stirbt* verbreitet die Meinung, der Tod treffe gleichsam das *Man*» (Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, en *Gesamtausgabe*, Band 2, n. 253).

9. Algunos autores muy próximos a la metodología fenomenológica han sostenido, por otras razones, que la muerte es «nada». Tal es el caso de Karl Rahner y de otros teólogos alemanes, cuya antropología está muy próxima a las concepciones platónicas sobre el hombre. Para Rahner, como también para una buena parte de sus discípulos, la muerte no es algo que afecte realmente al alma. El alma se libera,

Las descripciones del morir que ofrecen la fenomenología y, en general, todas las ciencias experimentales, suelen ser muy variadas, según el nivel de análisis en que se sitúen. Así, por ejemplo, mis colegas de la Facultad de Medicina de la Universidad de Navarra definen la muerte como «el cese de la función del organismo como un todo, sin esperanza de recuperación»<sup>10</sup>. Mis colegas son conscientes de que ese cese del funcionamiento del organismo como un conjunto, es decir, como un *todo*<sup>11</sup>, no supone el cese del funcionamiento de cada una de las células, de los tejidos y de los órganos que lo componen, pues, por el contrario, éstos suelen «sobrevivir» al organismo por un período de tiempo variable; pero, a pesar de las excepciones y precisamente por ellas, la definición les parece satisfactoria y operativa, pues en base a ella pueden abordar otra cuestión que es eminentemente práctica y, por consiguiente, experimentable: a saber, cuándo el cese del funcionamiento de determinadas funciones orgánicas es absolutamente irreversible. Dicho en otros términos: la descripción de la muerte que ofrecen los médicos se resuelve en la discusión de un problema técnico: descubrir cuál es el índice que expresa que una persona está realmente muerta (encefalograma plano, electrocardiograma plano, etc.). Y así por medio de las experiencias señaladas, la Medicina distingue entre la muerte clínica y la muerte aparente.

El análisis de la Medicina, que responde a la consideración biológica del individuo —o, más exactamente, a la consideración funcional— es absolutamente correcto, ya que tales son los datos que nos suministran los sentidos, a los que debemos atender en primer lugar y ante todo en nuestra reflexión. Sin embargo, la definición médica de la muerte que acabo de ofrecerles supone evidentemente —*vellis, nollis*— una cierta cla-

---

por la muerte, de las servidumbres de la vida presente. Tal concepción de la muerte, en la que el morir supone la verdadera liberación o el alcanzar la plenitud, es más propia de Platón que de Aristóteles, e ignora que el hombre es realmente un *totum* físico compuesto de cuerpo y alma. Si el hombre no fuera un *todo* físico humano compuesto de alma y cuerpo —como parece insinuar Rahner—, entonces la muerte no afectaría realmente al hombre y sería «nada», es decir, no afectaría en nada esencialmente al hombre que muere. La opinión de Karl RAHNER puede verificarse en su *Grundkurs des Glaubens*, Herder Verlag, Friburgo 1976, p. 417. Más explícito es su discípulo Gisbert GRESHAKE en *Stärker als der Tod*, Topos-Taschenbücher, n. 50, Maguncia 1976, p. 64.

10. Jesús VÁZQUEZ GARCÍA, *Muerte, Medicina*, en *Gran Enciclopedia Rialp*, Madrid 1973, vol. 16, p. 396 a.

11. Aristóteles llama *todo*, en primer lugar, a aquello en lo cual no falta ninguna de sus partes constitutivas y, en segundo término, a lo que contiene sus partes componentes de manera que formen una unidad. El *todo* (*totum*) es el conjunto en el cual la posición de las partes no es indiferente; en cambio, la suma (*compositum*) es el conjunto en el cual es indiferente la situación de las partes. Según los medievales, el *totum* se divide en *potentiale* y *actuale*. El hombre, considerado como un *todo* actual, puede dividirse: en alma y cuerpo orgánico (*todo* físico); en animal y racional (*todo* metafísico); en «*essentia*» y «*esse*» (*todo* entitativo); en cuerpo, tronco y extremidades (*todo* integral); y en inteligencia, voluntad, apetito sensitivo y sentidos (*todo* potestativo).

boración filosófica, aunque en un estadio todavía muy elemental y embrionario. Esa definición médica no es, propiamente hablando, producto de la experiencia inmediata de los sentidos externos, porque éstos, a lo sumo, sólo nos informan de que una persona ha dejado de respirar, o de que ya no le late el corazón. La consideración del organismo como un todo funcional supone obviamente contrastar la experiencia del morir con el estado anterior a la muerte, en el cual el difunto llevaba a cabo una serie de funciones que le hacían aparecérsenos como un todo, es decir, como un organismo unitario. Ahora que ha muerto —dejemos de lado la cuestión de la muerte aparente— los sentidos nos informan de que el difunto ya no se comporta unitariamente, sino que sólo lleva a cabo —por hablar en términos exclusivamente fenoménicos— unas pocas funciones biológicas descontroladas, porque todavía parece respirar o conserva el calor o le crecen las uñas o puede tener alguna contracción muscular. En consecuencia, lo específico de la vida frente a la muerte —o, para ser más exactos, del vivir frente al morir— parece ser la unidad funcional, es decir, la capacidad de comportarse como un *todo orgánico*, o sea organizado.

Aristóteles, que comenzó su actividad intelectual como naturalista para remontarse después hasta la Metafísica, es decir, más allá de la Física, llevó a cabo las deducciones que yo mismo acabo de ofrecerles, y hubo de concluir que la razón de la unidad orgánica del ser vivo sólo se podía explicar si se admitía un principio de vida, que él llamó *alma*. El alma es, según sostiene el *Estagirita*, el principio inmanente vital, lo que da la cohesión más íntima al ser vivo haciéndolo capaz de llevar a cabo una serie de funciones armonizadas en un todo. El alma es, en definitiva, lo que permite que un ser vivo se mueva con el movimiento espontáneo que brota de su propia individualidad, es decir, de dentro de sí mismo. Estas son las conclusiones a que llegaríamos si leyéramos atentamente el *De Anima* aristotélico<sup>12</sup>.

Pues bien; si morir significa dejar de vivir, la muerte consistirá en el estado de un ser que antes estaba *animado* y que ahora ya no lo está. Así, por ejemplo, la muerte del hombre es para Santo Tomás la separación del alma del cuerpo (*ratio mortis est animam a corpore separari*)<sup>13</sup>. Y, en algún sentido, esta definición física de la muerte es válida para cualquier ser vivo que muere, aunque sólo propiamente se aplica al hombre que muere, porque la muerte de los animales y de las plantas consiste más bien en un puro dejar de estar animado o en una difuminación de su principio de vida, que en una separación.

12. «Anima est primus actus corporis physici organici» (ARISTÓTELES, *De anima*, lib. II, 412 b 9 (cap. I según el texto latino de la «versio antiqua», dado a la imprenta por Angelus M. PIROTTA). Asimismo, y en el mismo cap. I, Aristóteles describe el alma como principio de vida, entendiendo por vida: «Vitam autem habere dicimus, id quod per seipsum, alimentum, et augmentum et decrementum habet».

13. TOMÁS DE AQUINO, *Compendium Theologiae*, I, cap. 230 (ed. Verardo, n. 483).

Como se sabe, Rahner ha negado que sea posible una definición de la muerte, y por ello, al referirse a la separación entre el alma y el cuerpo que se opera en la muerte, ha señalado que se trata de «una descripción clásica de la muerte desde el punto de vista teológico»<sup>14</sup>, porque desde el punto de vista filosófico le resulta «oscuro el concepto de *separación*»<sup>15</sup> entre ambos. Rahner, a mi entender, depende de una antropología platonizante, que en el fondo supone cierto menosprecio de la materia, en contraposición a la doctrina católica, que asume decididamente lo material del hombre. Así se cumple, una vez más, la afirmación de Pieper, según la cual «la interpretación de la muerte es algo que depende de la concepción que se tenga sobre el hombre y sobre su existencia corporal»<sup>16</sup>.

Dejemos de lado el sistema rahneriano, en el que el cuerpo del hombre viene a ser como una especie de envoltorio del alma, de forma que el hombre es realmente su alma. (Por mucho que Rahner pretenda diluir tales conclusiones estrictamente platonizantes, en base a sus conocidas afirmaciones sobre la «pancosmicidad» del alma que ya se ha liberado del cuerpo por la muerte, el cosmos material no pasa de ser —en su síntesis— más que una pura apariencia, lo otro que el espíritu, lo transitorio, de forma que no estamos muy lejos del dualismo gnóstico). Dejemos de lado a Rahner y resumamos brevemente las conclusiones a las que hemos llegado hasta ahora: *Un ser vivo se muere cuando deja de estar animado*. Y, refiriéndonos concretamente al hombre, el hombre se muere cuando su alma se separa de su cuerpo. En esta última precisión terminológica, distinguiendo cuidadosamente entre la muerte del hombre y la muerte de los demás seres vivientes (animales y vegetales), nos va algo absolutamente capital para la filosofía: la firme convicción, alcanzada después de una larga y penosa *re-flexión* o re-volverse de la inteligencia sobre su propia y específica operación, de que el alma humana tiene una condición distinta y aparte de la corporeidad (o, más concretamente, de la materialidad); de que el alma —digámoslo sin temor, porque es un dato incuestionable del más riguroso análisis filosófico— es espiritual y, por consiguiente, incorruptible. Pero de esta cuestión filosófica, en la medida en que se proyecta sobre las postrimerías, trataré en mi segunda lección.

## 2. *Sobre la aporía de la muerte: planteamiento histórico*

Hace más de dos mil años, Epicuro (341-271/270) formuló en su carta a Menecio —una de las tres cartas suyas que se conservan— su famosa aporía de la muerte: «La muerte es algo que no nos afecta, porque

14. Karl RAHNER, *Sentido teológico de la muerte*, trad. cast., Ed. Herder, Barcelona 1969, p. 19. Cfr. mi nota (9).

15. *Ibidem*.

16. Josef PIEPER, *Muerte e inmortalidad*, cit., p. 50.

mientras vivimos no hay muerte; y cuando la muerte está ahí, no estamos nosotros. Por consiguiente, la muerte es algo que no tiene nada que ver ni con los vivos ni con los muertos»<sup>17</sup>. Desde entonces, la fascinación de este simple razonamiento ha sido un dato periódicamente emergente en las filosofías de la muerte: Lucrecio, Epicteto, Cicerón, Séneca, Montaigne, Feuerbach, Brecht, Bloch y Kolakovski son claros testimonios de la verdad de nuestra afirmación<sup>18</sup>.

Como se sabe, la Filosofía debería liberar al hombre —según Epicuro— del dolor y de los temores: del temor a los dioses; del miedo a la muerte, demostrando que la muerte no es nada para el hombre; de las ansias de placer, subrayando su fácil logro; y de la angustia ante el dolor, explicando la brevedad y la provisoriedad del dolor mismo<sup>19</sup>. También el neo-marxismo ha apelado a la aporía de Epicuro, en parecido contexto materialista que el filósofo griego, para alejar el miedo a la muerte. Bertolt Brecht, fallecido en 1956, glosaba así el argumento epicureano, sin abandonar su atalaya marxista: «Desde hace algún tiempo no tengo miedo a la muerte. Porque nada me puede faltar en faltando yo mismo»<sup>20</sup>.

Como puede comprobarse, el atractivo de la aporía de Epicuro es casi una constante de los materialismos filosóficos, que antes o después deben afrontar teóricamente el dilema de la muerte. El teólogo católico Hans Urs von Balthasar ha resumido brillantemente el tema de la aporía, tal como suele ser formulada por sus partidarios: «La muerte —ha dicho— ¿es algo que pertenece a la naturaleza humana o no?»<sup>21</sup>.

### 3. *Epicuro: con imaginación y al margen del contexto*

El hombre de la calle quedaría absolutamente perplejo y desorientado si nos oyese argumentar en los términos de Epicuro. Le parecería un verdadero sofisma, como una trampa dialéctica, algo que no estaría bien formulado, porque su experiencia diaria le llevaría a pensar que «de entre todas las desgracias humanas, la muerte es la mayor, la más terrible de todas». Por lo menos, así se expresa, aunque mi cita sea un poco libre, el mismo Tomás de Aquino, tan atento, como siempre, a la experiencia cotidiana de los fenómenos a la hora de comenzar a filosofar<sup>22</sup>.

En definitiva, podríamos cuestionarnos ¿qué es lo que quiso decir Epicuro con ese aparente trabalenguas que ha sido un escollo constante de

17. Este texto ha sido conservado por DIÓGENES LAERCIO, X, 124 (ed. H. S. Long, Oxford 1964, vol. 2, p. 552).

18. Cfr. Juan Luis RUIZ DE LA PEÑA, *Muerte y marxismo humanista*, cit., p. 192.

19. Cfr. Nicolás ABBAGNANO, *Historia de la Filosofía*, trad. cast., Ed. Montaner y Simón, Barcelona 1978, 3.ª ed., vol. I, pp. 182-190 (con bibliografía).

20. Citado por Juan Luis RUIZ DE LA PEÑA, *Muerte y marxismo humanista*, cit., p. 192.

21. Hans URS VON BALTHASAR, *Der Tod im heutigen Denken*, en «Anima», 2 (1956) 296.

22. TOMÁS DE AQUINO, *Compendium Theologiae*, I, cap. 227 (ed. Verardo, n. 477).

la filosofía occidental a lo largo de dos mil años? ¿Cuál era exactamente el problema que tenía a la vista? ¿A qué se refería en realidad el argumento de su aporía? Intentemos, con un poco de imaginación, una respuesta a estos interrogantes. Veamos si es posible una mayor profundización en el texto epicureano más allá del tenor literal de sus palabras. Permítasenos que, con un poco de fantasía, especulemos sobre la cuestión epicureana. Nos asiste un precedente histórico: el hecho de que quienes nos han antecedido en la exégesis de Epicuro no han sido más fieles al texto que nosotros vamos a serlo.

La aporía de Epicuro alude, a mi entender, a uno de los problemas más difíciles que se han presentado al pensamiento humano y está emparentada, en algún sentido —no se sorprendan Ustedes—, con la otra célebre aporía de Zenón de Elea. El tema de fondo que subyace a la aporía de Epicuro es la cuestión de la continuidad o discontinuidad física del movimiento y, en definitiva, del continuo. Desde una perspectiva más profunda, es decir, elevándonos al nivel abstractivo de la Metafísica, la aporía citada formula en toda su crudeza la cuestión del continuo ontológico en el cambio, o sea, la posibilidad o imposibilidad del salto del ser a la nada y de la nada al ser. Como pueden comprobar, se trata de un argumento ampliamente tratado por la filosofía presocrática, y resuelto tanto por Heráclito el Oscuro como por Parménides en términos que son de sobra conocidos.

La física escolástica comprendió todo el alcance del problema al resolver el origen del movimiento de gravitación, concretado en la caída de los graves, en base a un supuesto «miedo» de la naturaleza al vacío, es decir, en base a un supuesto instinto de la misma naturaleza, por el que taparía los «agujeros» que dejarían los graves al ser apartados o movidos de su lugar natural. Esta cuestión del «miedo» al vacío también está relacionada con un viejo tema de raíz aristotélica: me refiero a la imposibilidad de una acción a distancia, es decir, la necesidad de que la causa de un movimiento —entendido el movimiento en su sentido más amplio— entre en contacto «físico» con el móvil para que el expresado móvil se mueva realmente.

Volviendo a la formulación de Epicuro, la aporía establece la imposibilidad de la continuidad entre la vida y la muerte o, dicho en términos más exactos, entre el vivir y el morir. La aporía está perfectamente planteada si la disyuntiva se establece entre «muerte» y «vida», puesto que la «muerte», como antes hemos formulado, no es nada sustantivo, sino sólo el término de un proceso. En consecuencia, por lo mismo que no cabe una continuidad, ni siquiera contigüidad, entre el ser y la nada (recuérdese la aporía de los límites del Universo), tampoco la muerte puede ser lo posterior a la vida, lo que sigue a la vida, lo que sustituye a la vida. Por consiguiente, la muerte nada tiene que ver con el hombre vivo.

Sin embargo, y a pesar de la impecable deducción lógica, la aporía de Epicuro sigue sonando tan extraña como la aporía de Zenón. Porque, ¿quién

se atrevería a negar que a pesar de que la muerte nada tenga que ver con los vivos —como se nos asegura—, lo cierto es que la gente se sigue muriendo? ¿Dónde está, por consiguiente, la falla entre el nivel lógico y el nivel de la realidad? ¿Qué hay de verdadero y qué de falacia en el trabalenguas de Epicuro? Vamos a verlo seguidamente.

#### 4. *Primera discusión de la aporía de Epicuro*

Esta aporía sobre la continuidad entre la vida y la muerte, de la que tanto se ha tratado en Teología, sobre todo a raíz de unas opiniones que el Cardenal Cayetano expresó sobre la muerte y el juicio en su comentario a la *Summa Theologiae* de Santo Tomás —opiniones que, como es sabido, después no se imprimieron en la edición piana de la *Summa*, del año 1570—, había sido ya ampliamente discutida y solucionada por Santo Tomás y por San Buenaventura, en mutua polémica sobre la paradoja aristotélica del instante, es decir, la paradoja del «nunc» o «instans». Voy a explicarme<sup>23</sup>.

Aristóteles, en efecto, había comprobado que entre dos instantes contiguos de tiempo hay, lógicamente, un tiempo medio; luego ya no son instantes contiguos. Si esta paradoja la trasladáramos a la Teología sacramentaria podría comprobarse, en palabras de los dos grandes maestros mendicantes antes citados, que al consagrar el pan: en el último instante en que es pan sigue siendo pan; y que en el instante siguiente es ya el Cuerpo de Cristo. Luego debe de haber habido un intervalo entre los dos instantes en que no ha sido ni pan ni el Cuerpo de Cristo. Por consiguiente, no es posible la transubstanciación.

Todos los esfuerzos especulativos de Tomás y de Buenaventura se dirigieron a probar que siendo dos los instantes, según nuestro modo de decir (por tanto a nivel lógico), en la realidad había un solo y mismo instante. En opinión del Doctor Angélico, en el instante de la transubstanciación el primer *non-esse* del pan —que es el término del tiempo anterior en que sólo había pan— coincide con el primer *esse* del *corpus*, que implica el inicio de un nuevo tiempo en que sólo estará el *corpus*. San Buenaventura preferirá otra solución: puede hablarse de dos instantes, uno del pan y otro del *corpus*, pero no de tiempo medio entre los dos, porque son uno solo en la medida común. Sin duda que las dos soluciones son válidas, porque las dos resuelven la paradoja aristotélica del instante, soslayando hábilmente la contradicción que se cernía amenazante en el horizonte del pensamiento. Vamos ahora a aplicar la solución de la paradoja del instante a la aporía de Epicuro.

23. Sobre este tema cfr. José Ignacio SARANYANA, *Sobre la instantaneidad de la Transubstanciación. En torno a la controversia entre Santo Tomás y San Buenaventura*, en «Scripta Theologica», 4 (1972) 575-596.

Volviendo a la aporía de Epicuro, comprobamos que no se puede estar vivo y muerto al mismo tiempo y bajo el mismo respecto, porque esto sería contradictorio; en cambio, no es contradictorio no vivir y estar muerto en el mismo instante. Por consiguiente, es correcto decir que la muerte sigue a la vida, como de hecho comprobamos que ocurre todos los días...

### 5. Segunda discusión de la aporía de Epicuro

Y ahora, para terminar esta primera lección, excúsenme todavía unas digresiones. Permítanme que les diga que, a pesar de todo lo que antes he razonado para deshacer la aporía de Epicuro, y a pesar de haberlo conseguido, sospecho que Epicuro tenía razón en algún sentido. No crean que bromeo, porque estoy firmemente persuadido de que Epicuro no sólo pretendía tranquilizarnos ante la muerte, al objeto de que viviéramos sin miedo, sino que deseaba legarnos un profundo y misterioso mensaje, que subyace celosamente custodiado bajo los términos de su misma aporía. Estoy convencido de que no quiso dejarnos en herencia una aporía, sino un enigma: un mensaje encerrado en una adivinanza, que sólo habría de ser asequible a los verdaderamente iniciados en el arte de la especulación filosófica, como Ustedes y yo en estos momentos. Así que voy a intentar descifrar para Ustedes, con un poco de imaginación, el fondo verdadero de la cuestión epicureana.

Para resolver la paradoja del instante o la aporía de Epicuro hemos debido buscar en la realidad algo que fuese común a los dos momentos del cambio, algo que unificase —por hablar impropriamente— el antes y el después. Ha sido preciso que encontráramos algo común, un punto de reunión o de coincidencia entre el dejar de ser y el comenzar a ser. Y nuestro proceso de análisis ha seguido forzosamente tal derrotero, porque a toda costa había que evitar el salto del ser a la nada, que, metafísicamente hablando, no es posible para la propia naturaleza, como intuyeron todos los grandes filósofos de la antigüedad y antes les he recordado.

Por consiguiente, también en el tema de la muerte, es decir, del morir y estar muerto, hemos de encontrar un hiato de unión entre ambos estados, algo común que sea real, porque en caso contrario tendría razón Epicuro al afirmar que la muerte nada tiene que ver con los vivos ni con los muertos. Ese algo común, en lo cual y de lo cual se pueda decir que está vivo, que está muriéndose y que está muerto, ¿podría ser el cuerpo del hombre simplemente? ¿El cuerpo físico?

No han faltado filósofos a lo largo de la Historia que han afirmado sin titubear que lo común a la vida y a la muerte es el cuerpo, es decir, la materia. Para estos pensadores, la vida no sería más que un accidente

de la materia<sup>24</sup>. Luego la muerte o el morir consistiría en un puro cambio accidental de la materia, de tal forma que la vida del hombre no se diferenciaría esencialmente de la vida de los vegetales o de los brutos.

Para otros, los que sostienen la llamada tesis «emergista», el elemento común a la vida y a la muerte, es decir, lo común tanto al estar vivo como al estar muerto, sería precisamente el alma, el principio vital del cuerpo organizado que, como antes hemos explicado, se separa en el proceso del morir. Puesto que es insensato, desde el punto de vista filosófico, decir que el principio de vida del hombre sea material, afirmo con toda convicción, siguiendo a Epicuro en este punto, que la muerte nada tiene que ver con nosotros. Pero de esto trataré ampliamente en mi próxima disertación.

Tal es, a mi entender, el fondo de verdad que se oculta en el enigma epicureano: que estamos vivos y que, de forma misteriosa, nuestra vida sigue después de morir.

\* \* \*

## LECCIÓN SEGUNDA

### ¿QUE SIGNIFICA «VIVIR DESPUES DE LA MUERTE»?

Terminaba mi anterior lección, en la que he analizado qué significa «morir», señalando que la filosofía clásica, desde su despertar quinientos años antes de Cristo, había subrayado la pervivencia, más allá de la muerte, del principio de la vida humana. Tal conclusión filosófica se derivaba necesariamente de dos presupuestos que los filósofos clásicos demostraron ampliamente: que el alma del hombre no es reductible a la naturaleza de lo corporal; y que el conjunto de lo que existe, considerado como un todo (es decir, el cosmos tanto material como inmaterial considerado en su conjunto), no puede transitar por su propia virtualidad de la existencia a la nada, o sea, que no puede auto-aniquilarse. *La imposibilidad de la autoaniquilación cósmica* era tan evidente a los ojos de los clásicos, como lo era también la eternidad del mundo. Y, por otra parte, la *transcendencia del alma* con respecto del mundo material o tesis del «emergismo» era una conclusión tan absolutamente obvia para Platón y para Aristóteles, a partir del análisis de las operaciones propias del alma, que son

24. En este sentido se habría expresado el genuino Epicuro, a tenor de los pocos escritos que conservamos de él, y si hemos de dar crédito a quienes han historiado su pensamiento. Como ya he advertido en el epígrafe tercero de esta primera lección, me he apartado del sentido supuestamente auténtico de Epicuro, para especular con libertad sobre la aporía epicureana. El texto de Epicuro ha pasado ya a ser patrimonio común de la cultura occidental, como lo es también, y por poner un ejemplo, el argumento ontológico anselmiano, formulado e interpretado de mil maneras distintas, a veces incluso contradictorias entre sí.

el conocer y el querer, como era obvia la radical diferencia entre un hombre y un bruto.

## 6. La Doctrina católica

Los argumentos de los griegos clásicos pasaron poco después a ser patrimonio común de la humanidad, y fueron citados una y mil veces, repetidos en los mismos términos o perfeccionados y perfilados. Y así llegaron a nuestros días, impolutos y tan frescos como si hubiesen sido formulados anteayer, aunque —conviene reconocerlo— debidamente cribados y seleccionados después de su largo periplo de casi dos mil quinientos años. Quedaban atrás las terribles polémicas parisinas entre los representantes del agustinismo-avicebroniano y Santo Tomás de Aquino sobre la inmaterialidad positiva del alma humana y, sobre todo, quedaban atrás los enfrentamientos entre el dualismo platónico, el monopsiquismo aristotélico y la dualidad antropológica sostenida por los pensadores cristianos, especialmente los medievales<sup>25</sup>. Así fue como el Magisterio de la Iglesia se hizo eco de la dualidad antropológica, primero en el Concilio de Vienne (1312), al condenar los errores de Pedro Olivi; y después en la Bula *Benedictus Deus* (1336), en el V Concilio Lateranense (1513), en la censura a Bonnetty (1855), en la Encíclica *Humani generis* (1950) y en dos declaraciones recientes de la Sacra Congregatio pro Doctrina Fidei. Voy a referir literalmente estas dos últimas declaraciones, que me parecen particularmente interesantes para centrar el tema de esta lección.

El 4 de agosto de 1976 la Sacra Congregatio pro Doctrina Fidei enviaba un escrito protocolizado (Protocolo 1434/69) a Mons. Horacio A. Bozzoli, Obispo Auxiliar de Buenos Aires, en el que —a propósito del libro de Léon-Dufour, titulado: *Resurrección y mensaje pascual*— precisaba la doctrina de la fe en una serie de puntos, y declaraba expresamente: «El hombre es cuerpo y alma, pero verdaderamente uno; su alma es espiritual e inmortal».

Más recientemente, hace apenas medio año, la misma Sacra Congregatio pro Doctrina Fidei daba a conocer una carta sobre algunas cuestiones referentes a la escatología (17 de mayo de 1979). El punto tercero de tal carta, que se refería al alma, decía literalmente: «La Iglesia afirma la supervivencia y la subsistencia, después de la muerte, de un elemento espiritual que está dotado de conciencia y de voluntad, de manera que subsiste el mismo yo humano. Para designar este elemento, la Iglesia emplea la palabra *alma*, consagrada por el uso de la Sagrada Escritura

25. Sobre las diferencias entre el dualismo platónico, el monopsiquismo aristotélico y la dualidad antropológica, cfr. Manuel GUERRA, *Antropologías y Teología. Antropologías helénico-bíblicas y su repercusión en la teología y espiritualidad cristianas*, EUNSA, Pamplona 1976, 558 pp. Véase la excelente síntesis valorativa de José Luis ILLANES, *Antropologías y Teología. A propósito de un libro de Manuel Guerra*, en «Scripta Theologica», 9 (1977) 275-287.

y de la Tradición. Aunque Ella (la Iglesia) no ignora que este término tiene en la Biblia diversas acepciones, opina, sin embargo, que no se da razón alguna válida para rechazarlo, y considera al mismo tiempo que un término verbal es absolutamente indispensable para sostener la fe de los cristianos»<sup>26</sup>.

### 7. *Lo bíblico y lo helénico*

Como puede deducirse de una atenta lectura de las dos últimas declaraciones de la Sacra Congregatio pro Doctrina Fidei que acabo de citar, la Iglesia no acepta así como así la herencia de los pensadores griegos. De entrada rechaza el dualismo platónico, que consideraba que sólo el alma sería verdaderamente el hombre, de forma que el alma en el cuerpo constituiría una situación antinatural para el hombre, que sólo alcanzaría su verdadera condición humana por medio de la muerte. También se aparta del monopsiquismo aristotélico, para el que, como se sabe, el *nous* —principio del conocer y del querer— que carecería de toda comunidad fisiológica con el cuerpo, sería lo divino en nosotros. Ni el alma encarcelada en un cuerpo, ni la «máxima aporía» del sistema aristotélico podían dar razón del hombre, que se nos aparece en la Sagrada Escritura como una criatura, salida una de las manos de Dios unitaria y dual al mismo tiempo. La Iglesia —al custodiar y explicar el Depósito de la Revelación— se ha atenido estrictamente a las categorías bíblicas (si se nos permite la expresión), es decir, al dualismo antropológico bíblico. Esto fue también lo que pretendió Santo Tomás, cuando interpretó a Aristóteles, no en sentido aristotélico, sino en sentido tomasiano (¡sic!). No se olvide que Santo Tomás no fue propiamente aristotélico pues, aunque tomó muchos elementos de Aristóteles, después los recompuso según su propia síntesis. Averroes, el Comentador del Estagirita por excelencia, fue mucho más genuinamente aristotélico, llevando hasta su culminación el sistema del *Corpus aristotélico*: por ello Averroes concluyó que el intelecto (tanto agente o activo como paciente o material) era único para toda la humanidad<sup>27</sup>.

26. «Ecclesia affirmat continuationem et subsistentiam, post mortem, elementi spiritualis, conscientia et voluntate praediti, ita ut ipsum 'ego humanum', interim tamen complemento sui corporis carens, subsistat. Ad huiusmodi designandum Ecclesia utitur voce 'ánima', quae Sacrarum Scripturarum et Traditionis usu recepta est. Quamquam non ignorat in Scripturis Sacris huic voci diversas subici significationes, nihilominus ipsa censet nullam validam rationem esse, cur vox reiciatur, ac iudicat praeterea prorsus necessarium esse verbale instrumentum ad christianorum fidem sustinendam» (JUAN PABLO II, *Epistula ad Venerabiles Praesules Conferentiarum Episcoporum de quibusdam quaestionibus ad Eschatologiam spectantibus*, en AAS, 71 (1979) 940).

27. Véase la exposición de Santo Tomás sobre Averroes en *Compendium Theologiae*, I, cap. 85 (ed. Verardo, nn. 149-150). Vid. también *Summa contra gentiles*, II, cap. 73 y 75.

Sin embargo, algunos autores protestantes (Carl Stange, Adolf Schlatter y el primer Paul Althaus, principalmente) han negado que lo genuinamente bíblico, lo semítico, como ellos mismos dicen, sea la concepción dual del hombre. Según ellos, lo bíblico sería la consideración monista del hombre, entendida desde su vertiente materialista. No niegan que en algunos libros bíblicos aparezca con toda claridad la presentación dual del hombre; pero afirman que tales libros estarían corrompidos por influencias helénicas y no serían, por consiguiente, realmente inspirados<sup>28</sup>. Al aceptar la Iglesia, como presupuesto de muchos de sus dogmas, la composición dual del hombre, se apartaría —siempre según esos autores— del genuino espíritu bíblico, y sería, por tanto, infiel a la Revelación.

Buena prueba de la debilidad argumentativa de tales teólogos es el hecho de que el mismo Althaus, veintiocho años después de sus afirmaciones anteriormente reseñadas (es decir en 1950), se retractó abiertamente al reconocer que también la tradición semita de la Biblia adoptaba el «esquema dualista (mejor: dual)». Pero la siembra doctrinal ya estaba hecha, y no hubo manera de detener el progreso de las ideas que esos teólogos protestantes habían propalado. Este es uno de los fenómenos culturales más sorprendentes de nuestros días, como Ratzinger afirma<sup>30</sup>, sólo explicable por el hecho de que el ambiente doctrinal estaba preparado por la filosofía positivista y las ciencias experimentales para el rechazo de la existencia del alma. Así ha sido como se ha venido abajo una de las ideas cristianas más arraigadas en el pueblo fiel y más básicas para la Fe católica.

Podemos concluir, después de cuanto llevamos visto, que la Iglesia no ha sido infiel a la Revelación bíblica al proponer a la fe de los creyentes la consideración dual del hombre, porque los escritos veterotestamentarios se hacen eco de la composición alma-cuerpo. Y podemos afirmar también que la Iglesia no se vale de las categorías helénicas sin haberlas probado antes en la forja multiseccular —téngase esto bien presente— de los teólogos cristianos; uso multiseccular que ha perfilado y pulido tanto la noción primitiva griega o romana, que a veces ha terminado incluso modificándola sustancialmente. Tal es el caso, así me lo parece, de la noción de *alma*, tal como Santo Tomás la lega a la Teología católica, que nada o muy poco tiene que ver ya con Platón y con Aristóteles.

#### 8. *Sobrevivencia y subsistencia, después de la muerte, de un elemento espiritual dotado de conciencia y voluntad*

Para salvaguardar la doctrina de la fe es preciso creer en la *sobrevivencia* y en la *subsistencia* de un elemento espiritual e individual después

28. Cfr., sobre este tema, Joseph RATZINGER, *Eschatologie-Tod und ewiges Leben*, Pustet Verlag, Ratisbona 1977, pp. 92 y ss (con bibliografía).

30. *Ibidem*.

de la muerte. Así se expresa, con absoluta claridad, la reciente carta de la Sacra Congregatio pro Doctrina Fidei que antes he citado.

En mi lección primera afirmaba que en los ambientes filosóficos griegos era comúnmente aceptado que algo humano —el alma— sobrevivía a la muerte del hombre. Pero he hecho notar también, en el epígrafe anterior, que en base al genuino aristotelismo no se puede fundamentar la subsistencia de ese elemento espiritual e individual después de la muerte (esto es lo que se ha denominado la «máxima aporía aristotélica»). Vamos a verlo más despacio.

a) *La sobrevivencia* de ese elemento individual y propio de cada hombre era algo evidente para los griegos de la época clásica, que razonaban en base a la espiritualidad del alma. Está claro, decían, que la operación de conocer, propia del hombre, no consiste en un puro reflejar la realidad, sino, por el contrario, en una real experiencia de lo verdadero y de lo falso. Por consiguiente, el conocer ha de hallarse enteramente fuera de las posibilidades de la materia. Sólo si el conocer consistiese en un puro reflejo del objeto, podría creerse que el conocer es de naturaleza material. Así argumentaban los griegos; así razonó Santo Tomás<sup>31</sup>; y así, también, se expresan todavía los pensadores contemporáneos<sup>32</sup>. Pues bien; si el conocer es una operación enteramente inmaterial, forzosamente también tendrá que serlo la facultad que la hace posible. Luego el alma es espiritual<sup>33</sup>. Y si es espiritual, es necesariamente incorruptible. He aquí una deducción lógica impecable desde el punto de vista racional, que además ha sido sancionada indirectamente por el Magisterio de la Iglesia al censurar las doctrinas de Bonnetty, en 1855. Pero sigamos con nuestro razonamiento.

b) *La positiva inmaterialidad* del alma (séame permitido este neologismo escolástico), es decir, su espiritualidad, *exige su subsistencia después de la muerte*. Esto está claro. Sin embargo, la espiritualidad no implica necesariamente una subsistencia individualizada después de la muerte, en el sentido de que subsistan tantas almas cuantos hombres murieron. La espiritualidad del alma también quedaría garantizada con una subsistencia única, común a todos los hombres. Aristóteles fue claramente consciente de tal dificultad y no pudo resolver lo que se ha llamado la «aporía aristotélica»: que lo que era diverso en los distintos hombres y era el fundamento de los distintos «yoes» humanos, podía ser al mismo tiempo lo mismo en todos los hombres (pues si era lo común a todos los hombres después de la muerte, tenía forzosamente que serlo ya en vida de esos hombres). Así las cosas, y continuando con la aporía aristotélica, supuesto lo común subsistente y espiritual (algo así como un alma uni-

31. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 61, a. 2, ad 3.

32. Cfr. Karol WOJTYLA, *Amor y responsabilidad*, trad. cast., Ed. Razón y Fe, Madrid 1979, 11.<sup>a</sup> ed., p. 125.

33. Otras argumentaciones de Santo Tomás en: *Summa contra gentiles*, II, cap. 68; *Summa Theologiae*, I, q. 75, a. 2c.

versal de la que todos los hombres participarían), todavía restaría sin resolver el tema de la subsistencia de ese alma universal. La misma dificultad que Aristóteles encontró para hacer compatibles la noción de alma como forma substancial del hombre, y la noción de alma como algo espiritual subsistente, se proyectaba ahora sobre la subsistencia del alma universal: ¿por qué podía subsistir el alma universal y no, en cambio, las almas individuales? Cuestión que sólo admitía, en aquel alborar del camino metafísico, la solución aportada por Platón: la consideración del alma como todo el hombre. Por ello, precisamente, la Iglesia salió al paso de las ideas neo-aristotélicas de Pomponazzi, en 1513, definiendo la multiplicidad de las almas humanas inmortales.

Podemos concluir, por tanto, que el nudo gordiano de la escatología intermedia, es decir, del *interim* después de la muerte, no es tanto la sobrevivencia del alma espiritual, entendida como forma substancial del hombre, cuanto la subsistencia de la misma. Ello explica que Santo Tomás, cuando demuestra la incorporeidad del alma, haga expresamente hincapié en su subsistencia: «Por consiguiente, el alma humana, que se denomina inteligencia o mente, es algo incorpóreo y subsistente»<sup>34</sup>. En esta subsistencia del alma después de la muerte nos va a los creyentes la realidad (por contraposición a ficción) del juicio particular y del premio o castigo de las almas *antes* de la resurrección final de la carne. La tantas veces citada expresión «mox post mortem... etiam ante resurrectionem suorum corporum...» («inmediatamente después de la muerte... antes de la resurrección de sus cuerpos...»), que empleó en 1336 la Bula *Benedictus Deus*, quedaría vaciada de contenido si se negase la subsistencia de las almas después de la muerte.

En cambio, y como es sabido, desde comienzos de nuestro siglo la teología protestante ha intentado dar razón de la vida eterna o vida perdurable prescindiendo de la subsistencia del alma, cuando no negándola expresamente. El resultado ha sido, no podía ser otro, la evaporización de la realidad escatológica intermedia. Fue pionero en tales lides el primer Barth, en 1919, con sus conocidas especulaciones sobre el tiempo y la eternidad. Para Barth, la muerte situaría al hombre en la eternidad, en esa otra dimensión de la cual no se puede ni juzgar, ni siquiera hablar, desde nuestra dimensión temporal<sup>35</sup>. Así quedaban puestas ya las bases para el ulterior desarrollo de la teología protestante por las vías de la «muerte total» (*Ganztod*), de la «resurrección de la muerte» (o la muerte como resurrección), y de la «resurrección de todo el hombre» (no de la carne), entendida esta resurrección a modo de una especie de re-creación. En tal contexto doctrinal no puede hablarse ya, como resulta obvio, de sobrevivencia después de la muerte<sup>36</sup>.

34. «Relinquitur igitur animam humanam, quae dicitur intellectus vel mens, esse aliquid incorporeum et subsistens» (SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 75, a. 2c).

35. Cfr. Joseph RATZINGER, *Eschatologie*, cit., pp. 50-51.

36. Cfr. Anton ZIEGENAUS, *Hoffnung angesichts des Todes. Das personal anzu-*

La Iglesia, que reconoce la alta dificultad especulativa inherente a los temas de la escatología intermedia, ha enseñado cuidadosamente la doctrina de la fe sobre la sobrevivencia y subsistencia del alma separada, en dos proposiciones que me voy a permitir citar literalmente:

«La Iglesia, en conformidad con la Sagrada Escritura, espera la gloriosa manifestación de Jesucristo nuestro Señor considerada, por lo demás, como *distinta y aplazada* con respecto a la condición que los hombres tienen inmediatamente después de la muerte»<sup>37</sup>.

«La Iglesia, en su enseñanza sobre la condición del hombre después de la muerte, excluye toda explicación que quite sentido a la Asunción de la Virgen María *en lo que tiene de único*, o sea, el hecho de que la glorificación corpórea de la Virgen es la anticipación de la glorificación reservada a todos los elegidos»<sup>38</sup>. El Papa Pablo VI lo había enseñado también en una alocución de 2 de noviembre de 1977, en los siguientes términos: «¡El alma humana es inmortal, y sobrevive aun separada del cuerpo del que ha sido la forma viviente!».

De las dos proposiciones del Magisterio que acabo de transcribir podríamos concluir, a modo de glosa, lo siguiente: Cristo ha resucitado de entre los muertos como primicia de los que mueren (cfr. I Cor 15 pasim); María le ha seguido, no con un privilegio singular —como en el caso de la Inmaculada Concepción—, sino como algo único por ahora, que es anticipación de lo que está reservado a todos los elegidos (dejemos de lado el fin u objeto de la resurrección de los condenados).

### 9. *Sobre la condición del alma separada*

El alma separada es, como nos ha recordado el Magisterio de la Iglesia, un elemento espiritual e individual, dotado de conciencia y voluntad, origen del «yo» humano, que subsiste después de la muerte, es decir, separado del cuerpo.

Voy a detenerme ahora en la consideración de los términos empleados por la Sacra Congregatio pro Doctrina Fidei al definir el estatuto del alma separada, términos que —como es obvio— han sido elegidos con sumo cuidado.

*nehmende und annehmbare Sterben*, en VV. AA., *Zukunft der Menschen*, Verlag Ludwig Auer, Donauwörth 1979, p. 77.

37. «Ecclesia, secundum Sacras Scripturas, expectat 'gloriosam manifestationem Domini nostri Jesu Christi' quam tamen distinctam et dilatam credit, respectu habitus hominum conditionis statim post mortem» (JUAN PABLO II, *Epistulam de quaestionibus ad Eschatologiam...*, cit., p. 940).

38. «Ecclesia in sua doctrina proponenda de sorte hominis post mortem excludit quamlibet explicationem, quae prorsus evanesceret significatio Virginis Mariae Assumptionis circa id quod ad ipsam unice pertinet; hoc scilicet sensu, quod corporea Virginis glorificatio eam glorificationem anticipat, quae ceteris omnibus electis destinatur» (JUAN PABLO II, *Ibidem*). PABLO VI había expresado la misma idea en los siguientes términos: «BVM Inmaculata... Filio suo... similis reddita, sortem omnium iustorum in antecessum accepit» (*Sollemnis Professio Fidei*, 30.VI.1968, n. 15).

El Magisterio de la Iglesia evita, ante todo, el uso del término «persona» referido al alma separada. No lo evita porque ponga en duda que el alma separada sea sujeto de atribuciones, puesto que está claro que el alma separada es consciente y que goza de voluntad. Si no fuese sujeto de atribuciones no se entendería ni la realidad del juicio particular —considerado como verdadero heterojuicio— ni la posibilidad de un premio o castigo después de la muerte y antes de la resurrección de la carne. Es preciso, por consiguiente, sostener ante todo que el alma separada es un sujeto —una substancia en sentido amplio o substancia incompleta— que arrastra consigo misteriosamente, después de la muerte, todo el bagaje de las obras que ha llevado a cabo mientras estaba unida al cuerpo informándolo. No obstante, la Iglesia soslaya el empleo del término «persona», porque «persona», según la tradición filosófica clásica, de la cual es testigo Santo Tomás, no sólo significa sujeto de atribuciones, sino principalmente «aquello que es lo más perfecto de toda la naturaleza, es decir, lo que subsiste en la naturaleza racional»<sup>39</sup>. Y, resulta obvio, como expresamente lo recuerda el Angélico, que el alma separada es algo imperfecto: «El alma separada es una parte de la naturaleza racional, es decir, humana, pero no es toda la naturaleza humana racional y, por ello, no es persona»<sup>40</sup>. Tema que retoma en otros lugares el Aquinatense, insistiendo en que el hombre no es sólo el alma<sup>41</sup> y en que el alma separada no es persona<sup>42</sup>, o recordando que más se asemeja a Dios el alma unida al cuerpo, que el alma separada, porque el alma unida al cuerpo posee más perfectamente su propia naturaleza<sup>43</sup>.

Así entendida: como el mismo «yo» humano subsistente, aunque incompleto en algún sentido, la subsistencia del alma separada se nos presenta como una de las verdades reveladas, y propuestas como tales por la Iglesia, que más exigen de la capacidad discursiva de la mente humana. Porque a nadie se le oculta que la situación o estatuto del alma separada se manifiesta en sí mismo como algo muy misterioso. Toda la fuerza especulativa de Santo Tomás es puesta a prueba en el presente asunto y, a mi entender, no con pleno éxito. Pero también es justo reconocer que nadie ha sido capaz hasta ahora de ofrecer una solución filosófica satisfactoria. El único, en todo caso, habría sido Platón, pero ello a costa de sacrificar la verdadera naturaleza dual del hombre, para reducir el hombre a su pura alma. Santo Tomás, que ya había triunfado abiertamente al explicar la naturaleza del hombre como compuesto de alma y cuerpo,

39. «Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura» (SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 3c).

40. «Anima separata est pars rationalis naturae, scilicet humanae, et non tota natura rationalis humana et ideo non est persona» (SANTO TOMÁS, *De potentia*, q. 9, a. 2, ad 14; la misma idea en *Summa contra gentiles*, IV, cap. 79).

41. SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 75, a. 4c.

42. SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 1, ad 5; q. 75, a. 4, ad 2.

43. SANTO TOMÁS, *De potentia*, q. 5, a. 10, ad 5.

y que también había salido airoso —en virtud de su genial descubrimiento del *actus essendi*— al explicar la subsistencia de las formas puramente espirituales, como son los ángeles, se encuentra en evidente dificultad al tratar el tema del alma separada.

El problema fundamental, del cual el Angélico es testigo, podría formularse brevemente en los siguientes términos: ¿cómo es posible que subsista separada una forma que no agota toda su especie? ¿cómo puede individualizarse una forma cuya esencia consiste en animar un cuerpo, si ya no hay tal cuerpo? Como ven Ustedes, casi sin darnos cuenta hemos vuelto a plantear, aunque desde otra perspectiva, la gran aporía que Aristóteles dejó irresoluta.

A las dos anteriores dificultades que acabo de enunciar, que constituyen el meollo de la aporía aristotélica, los teólogos habríamos de añadir otra dificultad, emparentada con las dos anteriores, cuestión que procede de la atenta consideración de la primitiva revelación mosaica: Está claro en el libro del Génesis (Gen 2, 17.3,22) que la inmortalidad del hombre antes del pecado original no era algo que se derivaba de la propia naturaleza humana, sino que procedía de una concesión gratuita de Dios. Pues bien; ¿puede afirmarse que la subsistencia del alma separada es algo que dimana puramente de la propia naturaleza incorruptible del espíritu humano, o es precisa una particular intervención de Dios que complete lo que de suyo no puede alcanzar por sí misma la pura alma separada? Dicho en otros términos: ¿basta, para que el alma separada sea subsistente y, como consecuencia, inmortal, el hecho de que sea incorruptible? Ratzinger sostiene que no y lo hace en los siguientes términos: «En los grandes teólogos no he encontrado en ningún pasaje de sus obras una argumentación de la inmortalidad de tipo puramente 'substancialista' (a partir de una substancia incorruptible), argumentación que Platón tampoco conoce»<sup>44</sup>. El problema es muy delicado y ello nos obliga a proceder con suma cautela.

#### 10. *La condición relacional del alma separada*

Ratzinger, en un esfuerzo que me parece sugestivo, sienta la siguiente tesis al argumentar sobre la inmortalidad del alma: «La relación hace inmortal»<sup>45</sup>. Y por eso, partiendo de la constatación de la radical apertura del espíritu humano, Ratzinger señala que: «Un ser es tanto más él mismo cuanto más abierto se encuentra, cuanto más relación es. Esto, a su vez, lleva a la conclusión de que el hombre es un ser abierto al todo y a la raíz misma del ser, siendo, pues, un 'sí-mismo', una persona. Tal apertura le es dada al hombre (y, en este sentido, es dependiente y no

44. «Bei der grossen theologischen Lehrern habe ich nirgends eine rein 'substanzialistische' Unsterblichkeitsbegründung gefunden, die übrigens auch Platon nicht gibt» (Joseph RATZINGER, *Eschatologie*, cit., p. 127).

45. «Relation macht unsterblich» (*Ibidem*, p. 133).

producto del propio esfuerzo). Pero se le ha dado de tal modo que ahora se encuentra en el ser-mismo del hombre: esto es precisamente lo que significa creación y lo que quiere decir Santo Tomás al escribir que la inmortalidad es algo connatural al hombre»<sup>46</sup>.

Que el hombre es un ser esencialmente abierto, hasta el extremo de ser —en algún sentido— todas las cosas, es algo en lo que ya había caído Aristóteles, y que después fue convenientemente glosado por Santo Tomás<sup>47</sup>. Esa apertura radical del hombre, sin embargo, era contemplada exclusivamente desde el punto de vista del conocimiento racional del hombre, que —vía la posesión inmaterial de las cosas conocidas— podía hacerse todo, en algún sentido, y podía conocerlo todo. La novedad principal de la fenomenología contemporánea estriba, a mi entender, en haber traspasado los límites que el pensamiento clásico había establecido para la radical apertura —reduciéndolo a una cuestión estrictamente gnoseológica y, si se quiere, también afectiva— para contemplar esa apertura como el constitutivo esencial del hombre. Ahí está la novedad de ciertas corrientes antropológicas contemporáneas y ahí también está su mayor dificultad, porque, como resulta obvio, y el mismo Ratzinger se encarga de subrayar, la apertura no hace al hombre, sino que se deriva de su propia esencia, que es ser un espíritu encarnado.

Ahora bien; Ratzinger señala que tal apertura *dada al hombre*, es decir, no constitutiva sino consecutiva, es recibida por el hombre en el momento de ser creado o, más exactamente, por el hecho de ser creado, es decir, de ser criatura. Ratzinger estaría aquí argumentando en base a una distinción, célebre en la filosofía contemporánea, entre *relaciones trascendentales* y *relaciones predicamentales* o accidentales. Entre las primeras, es decir, las trascendentales, se contaría la *creatio passiva*, el hecho de ser creado; en tal sentido, la *creatio passiva*, considerada como relación trascendental, sería el puro hecho de depender totalmente en su existencia del Dios creador. Pero bien entendido que, aun dependiendo totalmente de Dios, la criatura tiene por naturaleza lo que ha recibido de Dios en la creación. Lo ha expresado bellamente Josef Pieper: «Si *creatio* (creación) significa que Dios, al crear algo, no mantiene para sí el ser de lo que crea, como si El sólo siguiera siendo lo único real, sino que realmente da el ser y lo participa, es evidente que la criatura posee en este caso su ser y su existencia con toda propiedad, como una verdadera cosa propia. Siempre, desde luego, como algo recibido y que le sigue siendo dado,

46. «Ein Wesen ist um so mehr es selbst, je offener es ist, je mehr es Beziehung ist. Das führt dann wieder zu der Einsicht, dass der Mensch das zum Ganzen und zum Grund des Seins hin offene Wesen und dadurch ein 'Selbst', eine Person ist. Solche Offenheit ist dem Menschen *gegeben* (insofern abhängig, nicht Produkt eigener Leistung). Aber sie ist ihm eigen gegeben, so dass sie nun Selbersein des Menschen liegt: Das eben heisst Schöpfung und das meint Thomas, wenn er sagt, die Unsterblichkeit eigne dem Menschen von Natur her» (*Ibidem*, p. 130).

47. Cfr. SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 80, a. 1c; q. 84, a. 2 ad 2.

pero precisamente por ello como auténtica propiedad. Todo lo que el hombre es y posee 'por creación', lo es y lo posee 'por naturaleza' »<sup>48</sup>.

Por consiguiente, podríamos concluir —glosando a Ratzinger— que si la inmortalidad es producto de una relación (trascendental), *ser inmortal* no es más que *ser una criatura* que el Dios de la vida, el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob, ha creado inmortal. ¡Atención, porque esto no es una perogrullada! Ratzinger, por tanto, solucionaría la cuestión de la aporía aristotélica apelando al poder de Dios, a la conservación divina, como única causa de la subsistencia e inmortalidad del alma. En palabras llanas: el alma separada sería subsistente e inmortal, porque Dios sale al paso completando por creación en ella lo que, debiendo poder alcanzar en virtud de su naturaleza creada incorruptible, sin embargo, no puede de hecho alcanzar. Ese salir al paso supone una dependencia radical, fundamental, del alma con respecto a Dios en cuanto a su existencia, que es la que da razón de su subsistencia. Con ello Ratzinger ha puesto de relieve, una vez más, que la incorruptibilidad exige la subsistencia, pero que no la presupone. Ziegenaus ha resumido con precisión las cuestiones que nos ocupan, en los siguientes términos: «Según el modo de entender cristiano, el alma no es sin-principio, o sea, pre-existente, sino que es creada. 'Inmortalidad' del alma significa, por tanto, no que por su propia virtud consiga estar más allá de la pasibilidad, sino que el Creador mantiene en la inmortalidad al alma que ha creado de tal suerte»<sup>49</sup>. La subsistencia del alma separada es, por consiguiente, algo natural —por creación— en el alma; pero constituye una propiedad distinta de la inmortalidad y no fluye naturalmente de ella.

### 11. *Solución de Santo Tomás*

Santo Tomás, en cambio, aunque no ignora que toda subsistencia depende de Dios que ha creado subsistente al alma, prefiere buscar en otra dirección la solución de la aporía de Aristóteles, si bien al cabo llegará a conclusiones muy semejantes.

El texto capital del Angélico es el siguiente: «En las substancias espirituales no hay una multitud de individuos de la misma especie, a no ser en el caso del alma humana por razón del cuerpo al que se une. Y aunque la individuación de ella depende ocasionalmente del cuerpo en

48. Josef PIEPER, *Muerte e inmortalidad*, cit., p. 192. Sobre este tema, pero con un desarrollo más amplio, cfr. Josef PIEPER, *La criatura humana: concepto de creaturidad y sus elementos*, en Pedro RODRÍGUEZ (dir.), *Veritas et sapientia*, EUNSA, Pamplona 1975, pp. 121-136.

49. «Nach christlichem Verständnis ist die Seele nicht anfanglos, präexistent, sondern geschaffen. 'Unsterblichkeit' der Seele bedeutet deswegen nicht, dass sie aus eigener Mächtigkeit über der Vergänglichkeit steht, sondern dass der Schöpfer die so geschaffene Seele in der Unsterblichkeit hält» (Anton ZIEGENAUS, *Hoffnung...*, cit., p. 74).

cuanto a su incoación —ya que no adquiere el *esse* individualizado sino en el cuerpo del cual es acto el alma—, no conviene, sin embargo, que, perdido el cuerpo, desaparezca también la individuación, pues como su *esse* es absoluto y por él, una vez adquirido, se individualiza —por el hecho de que es la forma de ese cuerpo—, tal *esse* siempre permanece individualizado»<sup>50</sup>.

Es cierto que Santo Tomás apela implícitamente a una cierta relación del alma separada al cuerpo que tuvo, no tiene y que tendrá en la resurrección de la carne; pero se fija principalmente, no tanto en la relación misma, cuanto en el hecho de que el alma separada posee absolutamente su propio *esse*, y que tal *esse* conserva la individuación y la hace posible cuando falta el cuerpo, que es la materia signada por la cantidad. Tal relación no es una relación trascendental, como el mismo Aquinatense se encarga de aclarar en el siguiente texto suyo que culmina el razonamiento que antes hemos citado: «La individuación y el número de las almas depende del cuerpo en cuanto a su principio, pero no depende de él en cuanto a su fin»<sup>51</sup>.

Los textos tomasianos sobre este tema son abundantes en las obras de madurez. Por referirnos solamente a la *Summa Theologiae*, a fin de abreviar la exposición, me he permitido traer a colación los dos siguientes: «La individuación del alma racional depende del cuerpo en el hacerse, pero no en su ser»<sup>52</sup>; y «el alma racional recibe de Dios su ser, en la unión con el cuerpo»<sup>53</sup>. Pero bien entendido que «el alma no es su *esse*»<sup>54</sup>; no es, por tanto, subsistente por sí misma —sólo Dios lo es— y, en consecuencia, incluso el *esse* que posee por naturaleza lo tiene en la medida en que lo recibe de Dios.

¿Cómo traducir el pensamiento de Tomás de Aquino en términos más llanos? No es tarea fácil, pero voy a intentarlo. Está claro, recuerda el Angélico, que el hombre recibe su existencia en el momento en que se produce la infusión del alma en el cuerpo, pues antes no había hombre, porque todo ser se especifica por su forma substancial. El alma no podría comenzar a existir si no fuera por el cuerpo; y el cuerpo tampoco podría existir si el alma no le diera el *esse* («forma dat esse»). Cuando el alma

50. «Et licet indiuiduatio eius ex corpore occasionaliter dependeat quantum ad sui inchoationem, quia non acquiritur sibi esse indiuiduatum nisi in corpore cuius est actus, non tamen oportet quod, subtracto corpore, indiuiduatio pereat quia cum habeat esse absolutum ex quo acquisitum est sibi esse indiuiduatum ex hoc quod facta est forma huius corporis, illud esse semper remanet indiuiduatum» (SANTO TOMÁS, *De ente et essentia*, V: ed. Roland-Gosselin, p. 39, lín. 17-24).

51. «Indiuiduatio animarum et multitudo dependet ex corpore quantum ad sui principium sed non quantum ad sui finem» (*Ibidem*, ed. Roland-Gosselin, p. 40, lín. 1-2; cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 76, a. 1, ad 5 et ad 6).

52. «Indiuiduatio animae rationalis dependet a corpore in fieri, non autem in esse» (*Summa Theologiae*, I, q. 76, a. 2, ad 2).

53. «Anima rationalis non recipit esse a Deo, nisi in corpore» (*Summa Theologiae*, I, q. 90, a. 4c).

54. «Anima non est suum esse» (*Summa Theologiae*, I, q. 77, a. 1c).

se separa del cuerpo deja de existir el hombre, y el cuerpo del hombre vivo deja de existir en cuanto tal, porque recibía el *esse* por el alma que ya no lo informa. El alma, en cambio, arrastra tras de sí, mejor dicho, consigo misma, el *esse* que antes tenía, que posee ya como algo propio. No hay duda de que el *esse* del alma separada es el mismo que tenía antes unida al cuerpo, y que, por consiguiente, no ha habido nueva creación, porque la dependencia que guarda el alma separada con relación al cuerpo que tuvo es un signo de que el *esse* es el mismo. Hasta aquí la explicación de fray Tomás, que debió de sorprender bastante a los «averroístas», como se desprende de un comentario en una obra polémica de su última estancia parisina <sup>55</sup>.

¿Basta la explicación ofrecida por Santo Tomás para justificar la subsistencia del alma separada? Posiblemente no, si nos atenemos a la perspectiva averroísta. El Angélico apela al poder omnipotente de Dios, que conserva en su subsistencia al alma separada. Tal intervención de Dios no es de carácter sobrenatural —entendiendo por sobrenatural lo que supera a toda naturaleza creada o creable, y no es ni exegitivo, ni consecutivo, ni constitutivo de tal naturaleza—; sino de carácter natural, es decir, un concurso especial de la Omnipotencia divina que sostiene en el ser al alma separada. Y esta apelación al poder de Dios y a su concurso resulta postiza a sus interlocutores averroístas, sobre todo porque tal concurso se asemeja mucho a una intervención divina preternatural.

## 12. Conclusiones finales

La discusión de las tesis tomasianas que acabo de ofrecer puede haber sugerido a alguno de Ustedes el recuerdo de las posiciones más tradicionales dentro del campo de la teología protestante. Como se sabe, algunos teólogos evangélicos afirman la subsistencia del alma separada únicamente por la sola voluntad y la acción de Dios. Sólo una intervención *sobrenatural* de Dios sería capaz de conservar en la subsistencia el alma separada. Así se expresa, por ejemplo, el segundo Althaus: «Dios nos mantiene, a los creyentes y a los otros, por encima de una muerte real, en la que somos arrebatados a nosotros mismos; El nos mantiene y —¡resurrección!— nos devuelve a nosotros mismos, para que comparezcamos ante su tribunal y para que vivamos» <sup>56</sup>. Tal subsistencia sería real, pero de orden absolutamente extraordinario, o bien de carácter puramente intencional, es decir, un existir en la esencia divina como una idea que se conserva y se devuelve a la realidad en el momento oportuno. Otros teólogos procedentes también del campo protestante han resuelto las dificul-

55. Cfr. *De unitate intellectus contra averroistas*, cap. 5 (ed. Spiazzi, n. 250 y 251). Véase el comentario a este pasaje de M. D. ROLAND-GOSSELIN, *Le «De ente et essentia» de S. Thomas d'Aquin* (1926), J. Vrin, Paris 1948, p. 119.

56. Paul ALTHAUS, *Retraktationen*, 256 (referido por Joseph RATZINGER, *Eschatologie*, cit., p. 127).

tades a base de negar la subsistencia, rechazando la existencia de un *interim* o la realidad de una resurrección aplazada.

Santo Tomás, en cambio, y en la medida en que puedo comprender su posición doctrinal, está en un horizonte intelectual muy otro. Y, en algún sentido, también Ratzinger, ya que —así lo estimo— ambas posiciones son fundamentalmente concordes, aunque acentúen aspectos distintos del problema. Santo Tomás nos ha llevado de la mano a una cuestión teológica que es absolutamente central en su síntesis, uno de los temas en que se revela con mayor vigor especulativo y originalidad. Me estoy refiriendo a la cuestión de la autonomía en el existir y en el obrar de las causas segundas (o de los entes creados), autonomía compatible con esa presencia de inmensidad de Dios en todas las cosas; presencia que es activa, en el sentido de que tan de Dios son, como lo son de las causas segundas, las obras de éstas. El concurso divino es algo natural en las cosas, como es natural que existan las cosas que han sido creadas, aun cuando el ser creadas sea algo indebido a la propia naturaleza.

Por todo ello, sospecho que Santo Tomás veía mucho más en sus palabras de lo que nosotros podemos ver; adivinaba muchas más y profundas implicaciones en el tema del concurso; y no recurría al concurso como un expediente para resolver un tema misterioso para el que no tenía una explicación racional adecuada, sino porque estaría convencido de que en el concurso, es decir, en la noción profunda de concurso divino, estaba el argumento básico y fundamental de que el alma separada pudiese *naturalmente* subsistir, supuesto que había sido creada inmortal por naturaleza.

De todas formas, todo cuanto acabo de concluir no es más que una sospecha, porque el Angélico, por desgracia, olvidó explicitarlo con más detalle...