



EL ALMA TRAS LA MUERTE Y LA RAZONABLE NECESIDAD DE LA RESURRECCIÓN

Gabriel Martí Andrés

Universidad de Málaga

Antes de nada, quiero expresar mi agradecimiento al profesor Falgueras y al profesor García por haberme invitado a participar en esta Jornada. Y lo voy a hacer con una reflexión sobre la muerte y la resurrección. Aunque pueda extrañar, no olvido que se trata de una Jornada *filosófica* y, por ello, me centraré en lo estrictamente racional, en aquello que puede decir la Filosofía acerca de la resurrección –que pienso que puede ser mucho- partiendo de la consideración del alma separada y, en concreto, de su virtud formativa y su índole personal. Se trata de ver en qué estado queda el alma tras la muerte y qué se puede inferir de su futuro a partir de su propia naturaleza.

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 Metafísica puede aportar profundas razones de conveniencia. Las bases de cuanto podemos decir filosóficamente al respecto las pone Juan Cruz en el siguiente texto:

“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 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’*”^[1].

Un estudio detenido de estos dos elementos (la función de forma del cuerpo y la condición personal del alma separada) puede arrojar mucha luz sobre el complejo tema de la resurrección.

1) ***La índole personal del alma separada.-***

La definición de persona más célebre y, al tiempo, más honda y ajustada desde el punto de vista metafísico de cuantas se han propuesto a lo largo de la historia es, sin duda, la de Boecio: la persona es “sustancia individual de naturaleza racional”. La persona, por tanto, es un supuesto (o hipóstasis), es decir, un individuo que, en cuanto que 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 ésta 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 es en sentido estricto 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* o *espíritu*. Se trata, por lo demás, de una interdependencia operativa potencialmente infinita, como infinitas son sus facultades, que procura un crecimiento cada vez mayor en el camino hacia el fin. Esto, la mente o espíritu, 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. Así es, 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.

De acuerdo con esto, el alma, al separarse del cuerpo, pierde el estatuto de persona. Pero, sin embargo, conserva la índole personal.

En efecto. El alma humana es forma espiritual, forma subsistente. Recibe el ser en propiedad, y, como todo lo que tiene el ser en propiedad es sustancia, el alma separada será también sustancia; esto explica que, independientemente de toda corporalidad, pueda ser sustrato de múltiples accidentes, como la inmaterialidad o el entendimiento.

Siendo sustancia, sin embargo, el alma, aunque esté separada, no es un subsistente completo, es decir, no es supuesto, no es hipóstasis, no es persona. “El individuo perteneciente al género de las sustancias –afirma Santo Tomás- no sólo puede subsistir por sí mismo, sino que también es algo completo en alguna especie y en el género de la sustancia”^[2]. Y el alma es solo parte de la especie humana, forma sustancial del cuerpo. Es lo que en Metafísica recibe el nombre de *sustancia incompleta*, es decir, algo que subsiste sin ser completo en su especie.

En definitiva, el alma separada no es *sustancia individual* y, en cuanto que es parte de una especie, no puede decirse que tenga naturaleza propia. Sólo podemos hablar propiamente de naturaleza 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.

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 espiritual y todas las especies inteligibles adquiridas durante la existencia terrena a partir de los sentidos y por acción del entendimiento agente.

Precisamente por esta conservación de la identidad –si se me permite una consideración teológica-, el alma separada puede ser juzgada (Juicio Particular) y, en su caso, gozar de la bienaventuranza. No podrá ser éste 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).

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 sólo co-principio, parte de la naturaleza del hombre. Cuerpo y alma son dos principios complementarios que constituyen conjuntamente la esencia del hombre.

Pues bien, por ser solo una parte de la esencia del hombre, 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, pues, en el alma separada una tendencia natural a la resurrección, una tendencia a la regeneración de la persona en su reunión con el cuerpo, un estatuto con el que el hombre nació, pero que perdió con la tragedia de su muerte. Santo Tomás, en la *Suma contra los gentiles*, 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...”^[3].

Este argumento es similar a una de las razones más conocidas de las que Tomás de Aquino esgrime para probar la inmortalidad del alma, 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 éste, pues, el ser que apetece naturalmente; y la naturaleza nada hace en vano, luego el alma humana es inmortal. Esta prueba, ciertamente, como defiende Capreolo, tiene solo un valor probable. “No es demostración –dice Báñez-, sino cierta razón persuasiva congruente con la naturaleza de las cosas”^[4]. El mismo Santo Tomás habla de “*signum*” para referirse a ella. Pero es que tampoco la resurrección puede probarse racionalmente de modo concluyente, como dije. Solo podemos argüir razones de conveniencia, pero razones suficientes para poder reflexionar sobre ella en términos estrictamente filosóficos.

Ahora bien, no existiría esta tendencia natural en el alma separada si ésta no conservara su índole personal. En efecto. 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”^[5].

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 dicho, constituye el elemento personificador. El cuerpo, no obstante, al quedar indispuesto para el alma, pierde con ella el ser (personal) que hasta ese momento le había dado vida. 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 personal, por cuanto que pasa a ser limitado por una naturaleza incompleta. El alma, de este modo, no queda inmutada con la muerte, pues 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 la persona humana le pertenece en propiedad.

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 hace, 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” –que es el modo en el que Polo entiende la incorruptibilidad o sempiternidad en el ser. El alma quiere que su cuerpo sea, quiere elevarle a su existencia espiritual, desea, en definitiva, 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.

2) *La virtud formativa del alma separada.*

Esto mismo puede ser también explicado en términos de materia y forma, de potencia y acto.

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 según su modo, para la recepción del alma intelectual.

En esto ha de existir proporción entre el cuerpo y el alma. Aunque el alma, que es causa de la vida y del ser del cuerpo, es incorruptible, es inmortal, 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 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 “no es parte en acto, pero tiene –dice Santo Tomás- naturaleza de parte”^[6]. 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 y, en este sentido, no por separarse pierde las capacidades, aptitudes, tendencias, virtudes que le convienen en cuanto que 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 imprime 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. 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 terreno teológico- es una de las consecuencias del pecado original. En efecto. 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 confiriendo directamente al cuerpo la indisolubilidad –pues esto sí sería antinatural y, por tanto, contradicción divina-, sino dotando a su alma de una virtud sobrenatural que le permitiera preservar al cuerpo de toda corrupción. Mientras no pecase, el hombre habría de gozar de inmortalidad. 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 de los Primeros Padres, el hombre perdió la gracia de la justicia original y, con ella, dicho don sobrenatural, que anhelará con intensidad hasta el fin de sus días, y posteriormente hasta la resurrección. Por 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 a su pecado.

Pues bien, siguiendo por esta vía, podríamos 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, mientras está sin él es imperfecta. 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 durase sin el cuerpo”^[7].

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 al 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 es inconcebible.

Desde un punto de vista lógico –que no ontológico-, la resurrección del cuerpo es necesaria. Pero, en última instancia, esto depende de la decisión libérrima de Dios, pues, por las razones ya vistas, requiere de su intervención directa. Por ello, el camino de la Filosofía se detiene justamente en este lugar, pues desde un punto de vista estrictamente filosófico, no podemos demostrar la resurrección, requiriéndose a este respecto el conocimiento de la fe y la ayuda de la Teología. Sí podemos, en cambio, negar 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.

Concluyendo. 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. Con todo esto 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 –también hasta cierto límite- desde la estricta razón.

[1] CRUZ CRUZ, Juan; *¿Inmortalidad del alma o inmortalidad del hombre? Introducción a la antropología de Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona, 2006, págs. 95-96. La cursiva es mía.

[2] TOMÁS DE AQUINO; *De anima*, ar. 1, co.

[3] TOMÁS DE AQUINO; *Summa contra gentiles*, lb. 4, cp. 79, n. 11

[4] BÁÑEZ MONDRAGÓN; Domingo; *Scholastica Commentaria in primam partem Angelici Doctoris S. Thomae*. Apud Petrum Borremannum Typographum Iuratum, sub signo SS. Apost. Petri & Pauli, 1614, pág. 145.

[5] TOMÁS DE AQUINO; *In III Sententiarum*, ds. 5, qu. 3, ar. 2, co.

[6] Ib.

[7] TOMÁS DE AQUINO; *Super I Epistolam B. Pauli ad Corinthios*, cap. XV, lect 2, n. 924.