

FRANCISCO DE BORJA SANTAMARIA EGURROLA

AMOR, MUERTE E INMORTALIDAD

(Elementos para una interpretación no intelectualista de Santo Tomás de
Aquino)

Tesis Doctoral

Director: Prof. Dr. D. Jorge Vicente Arregui.

UNIVERSIDAD DE NAVARRA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

SECCIÓN DE FILOSOFÍA

Pamplona, 1990

ÍNDICE

	PÁG.
INDICE	3
ADVERTENCIA.	7
INTRODUCCIÓN.	9
CAPÍTULO I: EL SENTIDO DE LA MUERTE EN SANTO TOMÁS DE AQUINO.	
1. Necesidad de una volaración de la muerte.	17
2. El problema de la muerte desde la perspectiva de los proyectos: muerte y nada.	21
2.1. <i>Interpretación heideggeriana de la muerte: la libertad ante la muerte.</i>	21
2.2. <i>Sartre ante la muerte: el absurdo de la muerte.</i>	29
2.2.1. Crítica de Sartre a Heidegger.	29
2.2.2. Sartre y Santo Tomás ante la muerte.	32
2.3. <i>Sujeto, nada y libertad en Sartre y en Heidegger.</i>	33
2.3.1. Sartre: nada y absurdo.	33
2.3.2. Heidegger: nada y libertad.	37
2.3.3. Significado de la libertad y disolución del sujeto en Heidegger y Sartre.	44
3. Muerte, cuerpo e inmortalidad.	47
3.1. <i>La muerte como límite de la libertad: análisis del pensamiento de Rahner.</i>	48
3.2. <i>La muerte como exigencia de la inmortalidad: análisis del pensamiento de Sciacca</i>	58
3.3 <i>La plenitud del hombre en la vida eterna según Santo Tomás.</i>	69
4. Muerte y misterio: Filosofía y Religión ante la muerte.	81

**CAPÍTULO II: LA DEMOSTRACIÓN TOMISTA DE LA INMORTALIDAD
DEL ALMA POR EL DESEO DE INMORTALIDAD.**

1. Introducción: antecedentes del pensamiento tomista acerca de la inmortalidad.	87
2. La prueba "ex desiderio naturali immortalitatis" en Tomás de Aquino.	90
3. La prueba "ex desiderio naturali immortalitatis" en el tomismo.	93
4. Explicación y discusión de la prueba "ex desiderio naturali immortalitatis".	102
4.1. <i>La duda acerca del valor de la prueba.</i>	102
4.2. <i>La existencia de un deseo natural de inmortalidad.</i>	103
4.2.1. <i>La noción de apetito natural de la voluntad.</i>	104
4.2.2. <i>El deseo de inmortalidad como deseo natural.</i>	107
4.2.3. <i>El deseo natural de inmortalidad y el deseo de felicidad.</i>	111
4.3. <i>El valor apodíctico de la prueba de la inmortalidad del alma en virtud del mismo deseo de inmortalidad.</i>	113

**CAPITULO III: LA INMORTALIDAD DEL ALMA Y SUS
IMPLICACIONES ANTROPOLOGICAS.**

1. Visión panorámica de la argumentación tomista de la inmortalidad del alma humana.	117
2. La inmortalidad del alma humana y la antropología tomista.	127
3. La afirmación del hombre como unidad sustancial de cuerpo y alma.	129
3. 1. <i>Exposición del pensamiento de Tomás de Aquino.</i>	129
3. 2. <i>La independencia entitativa y dependencia esencial del alma respecto al cuerpo.</i>	131
3. 3. <i>La individuación del alma humana:</i>	139
4. Alma humana, yo y persona: sobre el estatuto del alma separada.	141
4. 1. <i>El alma separada no es persona.</i>	142
4.2. <i>El alma separada es una sustancia incompleta.</i>	145
4.3. <i>El alma separada es un yo.</i>	149

CAPITULO IV: AMOR E INMORTALIDAD DEL SUJETO.

1. Introducción.	1153
2. Intellecto e inmortalidad subjetiva.	154
2.1. <i>La discusión del Aquinate con el pensamiento árabe.</i>	156
2.2. <i>El sujeto trascendental en la filosofía de Kant.</i>	165
2.3. <i>Yo, Pensamiento y lenguaje en Wittgenstein.</i>	171
2.4. <i>La comparecencia del yo en el conocimiento. La doctrina tomista.</i>	178
3. Voluntad e inmortalidad del sujeto.	191
3.1. <i>Sobre la voluntad y el amor en Tomas de Aquino.</i>	192
3.1.1. Definición de lo voluntario.	192
3.1.2. Voluntad y elección.	196
3.1.3. El primado existencial de la voluntad.	198
3.1.4. La voluntad como principio de realidad.	204
3.1.5. El sujeto en la doctrina tomista del amor.	206
3.1.6. Conclusiones sobre la subjetividad y la dinámica amorosa de la voluntad.	209
3.2. <i>La espiritualidad de la voluntad.</i>	212
3.2.1. El bien universal como objeto de la voluntad.	213
3.2.2. La voluntad como apetito intelectual.	214
3.2.3. El carácter inorgánico de la voluntad.	215
3.2.4. La reflexividad de la voluntad.	217
3.3. <i>La inmortalidad del amor, como inmortalidad de la subjetividad.</i>	218
CONCLUSIONES.	225
BIBLIOGRAFIA.	231

ADVERTENCIA

ADVERTENCIA

Las obras de Santo Tomás se citan según las siguientes ediciones:

1. La *Suma Teológica* y la *Suma Contra los Gentiles*, según la traducción española de la B. A. C.
2. Los *Comentarios a las Sentencias de Pedro Lombardo* están citados según la edición de I Betinelli, Venecia, 1745. La traducción castellana es mía.
3. El resto de las obras de Santo Tomás están citadas según la edición de Marietti. La versión castellana es mía.

La *Suma Teológica* se cita con las siglas *S. Th.*, y la *Suma Contra los Gentiles*, con las siglas *C. G.* El resto de las obras se citan sin abreviaturas.

*Cerrar podrá mis ojos la postrera
sombra que me llevare el blanco día,
y podrá desatar esta alma mía
hora a su afán ansioso lisonjera;*

*mas no, de esotra parte, en la ribera,
dejará la memoria, en donde ardía;
nadar sabe mi llama la agua fría,
y perder el respeto a ley severa.*

*Alma a quien todo un dios prisión ha sido,
venas que humor a tanto fuego han dado,
médulas que han gloriosamente ardido,*

*su cuerpo dejará, no su cuidado;
serán cenizas mas tendrá sentido;
polvo serán, mas polvo enamorado.*

INTRODUCCION

Así de bellamente expresa el poeta, ilustre vecino del filósofo, una realidad que todo hombre ha experimentado: la estrecha ligazón del amor y la inmortalidad. El amor resiste, venciénola, a la muerte y, en consecuencia, el amor nos enseña que somos inmortales.

Posiblemente, la conciencia de la inmortalidad que aparece en la experiencia amorosa nace de la superación que el amor realiza del tiempo. En la medida en que el amor es fiel a sí mismo a lo largo del tiempo, lo supera y lo vence, y en cuanto que el amor vence la distensión temporal se nos aparece como inmortal. El propio Quevedo parece decirlo con claridad:

Fuego a quien tanto mar ha respetado
Y que en desprecio de las ondas frías
Pasó abrigado en las entrañas mías,
Después de haber mis ojos navegado,

Merece ser al cielo trasladado,
Nuevo esfuerzo del sol y de los días;
Y entre las siempre amantes jerarquías,
En el pueblo de la luz arder clavado.

Ahora bien, esto que todo enamorado sabe se intenta llevar a la conciencia reflexiva en este estudio, porque, aunque efectivamente el enamorado se sabe inmortal, lo sabe de una manera *sui generis*. Expresarlo bellamente es tarea del poeta; explicarlo racionalmente, hasta donde se puede, es misión del filósofo. Si el poeta se expresa con belleza, el filósofo debe explicarse con rigor y éste se encauza a través de preguntas y respuestas. ¿Constituye el amor una prueba de nuestra inmortalidad?, he aquí la pregunta. La pretensión de una respuesta afirmativa es lo que alimenta la investigación realizada.

Mas la respuesta afirmativa no es sino el comienzo de un sinfín de problemas: lejos de dejar zanjado el terreno, la afirmación de la inmortalidad es el comienzo de una extenuante labor de profundización en las entrañas de esa oscuras tierras, insondables para la razón, del amor y de la muerte.

En efecto, afirmada la inmortalidad, cae sobre nosotros una lluvia de interrogaciones: si somos inmortales, ¿qué sentido tiene que muramos? ¿quién es el sujeto de la inmortalidad, experimentando como experimentamos que el *hombre muere?*; el alma, quizás... Pero ¿qué es un alma inmortal?; ¿qué relación guarda con el hombre que ha muerto? Si no sabemos muy bien qué es el hombre, ese hombre que experimentamos inmediatamente de forma continua en nosotros y en los demás, ¿podemos llegar a saber algo de una realidad de la que, ciertamente, carecemos totalmente de experiencia? ¿es una persona el alma inmortal? Si en mí hay algo inmortal, que denomino alma ¿ese algo soy yo? ¿cómo? ¿cómo me comprometo a *mí* la inmortalidad del alma?

Los problemas, puede advertirse, son numerosos y complejos y se confirma lo ya adelantado de que la afirmación de la inmortalidad no es más que el comienzo de una prolongada andadura.

La problematicidad de la cuestión se torna aguda y exasperante siempre y cuando se sustente un concepto del hombre que soslaya dos enormes simplificaciones realmente acontecidas en el devenir del pensamiento filosófico occidental: el espiritualismo y el materialismo. Ambas posturas, no obstante su posición antitética, coinciden en sustraerle al hombre algunas de sus dimensiones fundamentales. Ambas posturas juegan con la ventaja de la simplificación del problema.

El espiritualismo nos dice que el hombre es su alma espiritual (o, si se prefiere, un espíritu, sin más). Tanto la inmortalidad del alma como el sentido de la muerte, resultan inmediatamente desproblematizados: si el hombre no es más que una realidad espiritual, dar razón de su inmortalidad no ofrece dificultad alguna; la inmortalidad va de suyo, podríamos decir. Igualmente la muerte resulta totalmente transparente: se erige en liberación del espíritu, representa el cumplimiento de lo que le es propio y, desde ese momento, puede asegurarse que la muerte es una gozosa realidad para el hombre. El inconveniente de este planteamiento es que torna problemática la existencia terrena del hombre, que, por otra parte, es la única que vivimos y experimentamos. La existencia terrena pasa, de esta manera, a ser opaca, impenetrable, carente de significado y de valor: poco puede hacer la razón con una existencia que se concibe algo así como un espejismo, un sueño, una realidad incierta, engañosa e ilusoria. El acaecer cotidiano, los afanes diarios, los proyectos y las ocupaciones que llenan nuestra vida se reducen a ser cifra o símbolo (no verdadera realidad) de lo que algún día constituirá, tras la muerte, el verdadero vivir humano.

También juega con sus ventajas el materialismo, cuyo punto fuerte lo constituyen las evidencias del sentido común (sobre todo del sentido común moldeado por el influjo cultural de las distintas formas de empirismo y positivismo cuya vigencia hoy en día es manifiesta). Para tal sentido común, la realidad son esos hechos que palpamos y que resultan incuestionables: todos los hechos materiales de la vida biológica y, en general, del humano vivir, apoyado

irremediabilmente sobre la constitución somática del hombre. Resulta sumamente difícil convencerle al sentido común de que el hambre, el descanso o el cansancio, el dolor o la alegría, el trabajo y todos los cuidados a los que nuestra subsistencia nos obliga, las preocupaciones y las ilusiones y todo lo demás que entreteje nuestro discurrir terreno, es pura ilusión, un sueño, un entretenimiento o un juego sin entidad que antes o después dejará de acontecer para dar paso a la vida verdadera. Así pues, el punto de vista materialista juega a su favor con las evidencias del sentido común. Por supuesto, el materialista es consciente de que esta vida, la única real y posible para él, se acaba; que la muerte pondrá fin a tantos cuidados, afanes, esperanzas e ilusiones. Pero todo ello no deja de ser un *hecho* más: es un hecho que vivimos y es un hecho que moriremos. Lo que el materialista hace es negar cualquier forma de supervivencia tras la muerte; ella tiene, pues, la última palabra: la existencia terrena, cuya realidad resulta incuestionable, tiene su término en la muerte. Si la evidencia de lo fáctico era punto fuerte de la postura materialista, el sinsentido de la vida terrena que supone es su punto flaco. En efecto, como muy bien han mostrado los existencialismos materialistas, el absurdo es el signo de una interpretación de la existencia cuyo último término es la nada. El hombre alimenta esperanzas, ilusiones, forja proyectos que rebasan su cumplimiento terreno: eso también lo capta el sentido común. Tan propias son del sentido común la evidencia de la materialidad humana como la evidencia de los hechos espirituales. En este punto, el materialismo se aparta del sentido común, aquejado probablemente de miopía.

Si puede afirmarse que el materialismo sufre miopía, parece que en el espiritualismo habría que hablar de hipermetropía: capta muy bien las lejanas esferas del vivir inmortal, pero como se explicaba antes, parece no ver la inmediatez de lo físico.

Es difícil desarrollar una antropología equilibrada, sana en su visión del hombre, que sepa afirmar conjuntamente la corporalidad y la espiritualidad del ser humano

Si no su desarrollo completo, al menos la base de tal antropología puede afirmarse que está en Aristóteles. A este filósofo le corresponde el mérito de haber afirmado con rotundidad la corporalidad y la espiritualidad del ser humano. Efectivamente quizás Aristóteles no

haya llevado a cabo la tarea de dar respuesta cabal a todos los problemas que una antropología de este tenor debe solucionar, pero ha puesto unos cimientos suficientemente sólidos para darles respuesta.

Probablemente, quien a lo largo de la historia filosófica de Occidente, mejor haya sabido construir el edificio de la antropología sobre el cimiento aristotélico sea Tomás de Aquino. Es sabido que Santo Tomás no bebe sólo de la fuente aristotélica, pero si se busca un influjo decisivo para su elaboración antropológica, sin lugar a dudas, junto a los elementos característicos de su fe cristiana, hay que colocar la concepción del hombre propuesta por Aristóteles. También puede decirse, pienso, - y la tesis deberá dar cuenta de ello de alguna forma- que Santo Tomás, respetando el pensamiento aristotélico, logra perfilar muchos de los problemas que estaban todavía pendientes de solución.

No es misión de esta introducción, ni tan siquiera de la investigación que desea realizarse, justificar plenamente lo que se acaba de decir, que se ha afirmado con el objeto de dar razón del autor en el que este estudio se centra: he elegido a Santo Tomás de Aquino para abordar el análisis de la interconexión amor-muerte-inmortalidad con la esperanza de que la filosofía de Tomás de Aquino resultaría la más apta para hacer posible un estudio del tema sobre el apoyo de una antropología suficientemente equilibrada en su punto de partida y suficientemente madura en su elaboración. Pienso que la investigación me dará la razón en este punto.

Tanto Aristóteles como Santo Tomás pasan por ser filósofos enormemente intelectualistas, es decir, pensadores que conciben como actividad hegemónica del ser humano el intelecto, frente al resto de sus dimensiones, entre ellas las afectivas. Esto, para un estudio que se centra en la actividad amorosa del hombre como medio para acceder a su inmortalidad, parece un inconveniente más que notable. Sin embargo, tal dificultad la he planteado más que como una aporía, como un reto. De esta forma, la tesis constituye un intento de lectura no intelectualista del Aquinate. Obviamente tal lectura no debe descansar en ningún *apriori* y ha de respetar su pensamiento sin forzarlo. Pero resulta absolutamente legítimo estudiar hasta dónde llega el intelectualismo de Tomás de Aquino. En este sentido

considero que la investigación puede dar pie a romper cierto prejuicio en la valoración de la antropología tomista y facilitar el reconocimiento de la consideración que en esta hay de la afectividad.

Este proyecto de lectura no intelectualista del Aquinate estimo que constituye un aliciente de la investigación, pues siempre resulta atractivo acabar con los prejuicios y esquemas preconcebidos, en una palabra, con los tópicos que tan ajenos son al saber filosófico.

Otro reto para la elaboración de la investigación que en estas páginas se va a recoger, es el de mostrar la actualidad de las formulaciones filosóficas de Tomás de Aquino. Que este pensador no está de moda en algunos ámbitos es un hecho, pero conviene no confundir los hechos con la realidad: ésta es más rica que aquellos. Es decir, que Santo Tomás no esté de moda no significa que no sea actual. Su actualidad podrá advertirse, entre otras formas, por su capacidad de diálogo con los pensadores contemporáneos. Por otra parte, la actualidad del pensamiento tomista en torno a la afectividad en el ámbito anglosajón de la filosofía de lo mental es patente, como demuestran las obras de Kenny, Solomon o Lyons.¹ Por ello, se advertirá en esta investigación una presencia repetida de pensadores modernos y contemporáneos, que sirve para mostrar que Tomás de Aquino y el pensamiento moderno-contemporáneo se encuentran dentro del inacabable diálogo de la Filosofía: diálogo posible por las coincidencias en temas, perspectivas o intuiciones.

Este diálogo con la filosofía moderna se encuentra, fundamentalmente, en el primero y en el último capítulo. Los otros dos capítulos intermedios se consagran exclusivamente al pensamiento del de Aquino.

Por razones expositivas, he preferido no atenerme en el orden de los capítulos a lo que resultaría más lógico desde un punto de vista sistemático. Concretamente, el primer capítulo, dedicado al sentido de la muerte, supone la inmortalidad, cuya demostración se acomete en los dos siguientes. El problema acerca del sentido de la muerte, abordado en el capítulo I, es el problema que representa la muerte

¹ KENNY, A., *Action, emotion and will*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1963; ID., *The metaphysics of mind*, Blackwell, Oxford, 1989; SOLOMON, R. C., *The Passions*, Anchor Press-Doubleday, Garden City, New York, 1976 y LYONS, W., *Emotion*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980.

para un pensador como Tomás de Aquino que afirma conjuntamente la unidad corpóreo-espiritual del hombre y la inmortalidad del alma: ¿qué sentido tiene morir si estamos llamados a la inmortalidad? y ¿qué sentido tiene un alma inmortal si el hombre es cuerpo y alma? Reconocida la existencia de dos situaciones vitales diferentes, la pregunta pertinente interroga acerca del sentido de tales situaciones por referencia al cumplimiento de la plenitud del hombre.

El capítulo segundo, inaugura la tarea de la demostración de la inmortalidad. Dentro del marco de la búsqueda de elementos no intelectualistas de Tomás de Aquino, el capítulo se centra en una prueba que parte, no de la actividad intelectual, sino de un deseo: precisamente el de la inmortalidad. El tercer capítulo acomete una doble tarea: por una parte trata de ofrecer una visión de conjunto de las pruebas tomistas de la inmortalidad; por otra, se ocupa de las implicaciones antropológicas que la afirmación de la inmortalidad lleva consigo. Tales implicaciones formuladas problemáticamente son, fundamentalmente, cómo salvaguardar la unión sustancial cuerpo y alma, una vez afirmado que el alma subsiste por sí sola tras la muerte y qué relación guarda el alma separada con el sujeto que ha vivido la existencia terrena.

El trabajo del último capítulo está dedicado a estudiar las implicaciones que, para la comprensión del carácter individual del alma inmortal, se derivan del hecho de que la demostración de su inmortalidad se acometa desde la actividad intelectual o desde la volitiva. Por ello el estudio consiste, sobre todo, en analizar la comparecencia de la subjetividad, del *yo*, en la actividad intelectual y en la volitiva.

Me parece que con lo dicho queda justificado de alguna manera el trabajo -en su contenido y también en su exposición- llevado a cabo.

Deseo poner fin a esta Introducción agradeciendo la ayuda prestada por tantas personas para hacer posible la investigación realizada. Al Profesor Jorge Vicente le agradezco, además de la tarea que como director de la investigación ha cumplido, el ánimo con el que me ha impulsado para poder concluirlo. A la Universidad de Navarra y, especialmente, a la Sección de Filosofía, agradezco su ejemplar profesionalidad universitaria que tan útil resulta para hacer viable la labor investigadora. Al Profesor Enrique Alarcón agradezco

sus valiosas precisiones y sugerencias, que me han facilitado un conocimiento más riguroso de la filosofía de Tomás de Aquino.

CAPITULO I

EL SENTIDO DE LA MUERTE EN SANTO TOMAS DE AQUINO

1. NECESIDAD DE UNA VALORACION DE LA MUERTE.

Se ha hecho mención en la Introducción del problema que el fenómeno de la muerte representa para la antropología tomista. En efecto, para una interpretación del ser humano en la que se considera a éste un cierto tipo de cuerpo vivo cuyo acto es el alma, la separación del alma del cuerpo vivo del que es acto lleva consigo notables dificultades, entre las que una -no pequeña- es la cuestión de si es bueno o malo morir o, lo que en cierto sentido es equivalente, si es natural o antinatural el morir, ya que, en la interpretación aristotélico tomista de la realidad, el término *natural* se encuentra semánticamente relacionado con *racionalidad, orden, belleza, bien, norma*, etc.¹. Así, pues, en este contexto filosófico es pertinente la

¹ Por ejemplo en la *Summa Theologiae*, I. q. 82, a. 1, Santo Tomás afirma que "lo que corresponde a un ente por naturaleza y en forma inmutable, debe ser el fundamento y principio de todo lo demás. Pues la naturaleza de una cosa es en todo lo primero, y todo movimiento sale de algo no movido."

pregunta de Hans Urs Von Balthasar: "La muerte ¿es algo que pertenece a la naturaleza humana o no?².

Tal interrogante aparece también explícitamente en el Doctor Angélico cuando argumenta que "lo que se da en todos o en muchos no es *contra natura*. Pero la muerte se da, tras el pecado original, en todos. Por lo tanto no es *contra natura*". La dificultad es grande: en efecto la muerte parece algo totalmente natural pues le sucede a todos los hombres. Ahora bien, ¿quiere eso decir que el fin de la vida humana es la muerte? ¿Coincide Santo Tomás con el pensamiento heideggeriano que define al hombre como un ser para la muerte? ¿el término (*péras*) de la vida humana en la muerte representa la adquisición de la plenitud (*télos*) por parte del sujeto humano?

Si por el contrario se rechaza que el hombre cobre su plenitud en la muerte porque está abierto, en función de su naturaleza hacia la realización de un fin que le perfecciona positivamente, ¿no habrá que concluir con Sartre que la muerte es un absurdo que manifiesta el absurdo de la vida? Podría salvarse la presente dificultad apelando a la inmortalidad del alma que haría posible la adquisición del referido fin y que eliminaría el absurdo de la muerte. Pero, ¿es válido este planteamiento en una concepción antropológica en la que el hombre es esencialmente un tipo de cuerpo cuyo acto es el alma? Habría que resolver la cuestión de la relación entre ese alma inmortal y el sujeto humano para valorar en qué medida cabe admitir, si es que cabe, que el hombre se realiza a través de su alma inmortal: en esta línea las expectativas de una respuesta satisfactoria dentro de la antropología tomista parecen escasas.

Puede advertirse todavía más la trascendencia del problema en cuestión, si tenemos en cuenta que, en definitiva, nos estamos preguntando por la relación de la muerte con la consecución de la felicidad por parte del hombre. Es decir, la respuesta al interrogante abierto conecta con cuestiones decisivas de la antropología. Nos preguntamos aquí cómo afecta la muerte a la consecución de la felicidad por parte del hombre, lo cual requiere haber establecido previamente en qué consiste para el hombre la felicidad y cómo puede alcanzarla, lo que se relaciona, a su vez, con la cuestión de si hay algo en el hombre que sea inmortal y, en caso afirmativo, con el

² BALTHASAR, Hans Urs van, "Der Tod im beutigen Denken", *Anima*, 2, 1956, p. 296.

problema de qué define la existencia humana *ante* y *post-mortem* y, por tanto, de cuál es el papel que la muerte desempeña en este contexto.

Es decir, el recurso a la inmortalidad no representa en modo alguno un expediente fácil, merced al cual el problema de la muerte resulte definitivamente resuelto. Al contrario, la afirmación de la inmortalidad convierte al problema de la muerte en un problema filosóficamente más espinoso todavía³. En efecto, admitir la inmortalidad del alma tras la muerte plantea, por una parte, la compleja cuestión de la relación en términos de identidad personal entre el sujeto humano antes de la muerte y el alma inmortal que sobrevive a la muerte; por otra parte, la afirmación de la inmortalidad del alma pone sobre el tapete un nuevo interrogante: ¿qué sentido tiene morir si hay una existencia posterior?; interrogante cuyo sentido se alcance quizás mejor si formulamos la pregunta en sentido inverso: si el hombre está llamado a la inmortalidad, ¿qué sentido tiene que deba morir? En relación con esta pregunta aparece una tercera: ¿cuál es la relación que guarda esta vida con la futura? ¿nos dice algo la muerte acerca del sentido de la vida presente y de la vida futura?

Planteadas así las cosas, la temática acerca de la muerte en el pensamiento cristiano en el que Santo Tomás de Aquino se inscribe, aparece bastante próxima a la temática de la muerte en el pensamiento existencial contemporáneo. Cristianismo y existencialismo coinciden en la atención prestada a la cuestión de la muerte en orden a la comprensión del sentido de la existencia. Tanto para el cristianismo como para el existencialismo valdría decir que sienten una urgente necesidad de esclarecer el sentido de la existencia humana radicalmente afectada por la muerte; por justificar la vida frente a la realidad de la muerte. En consecuencia, desde este punto de vista, cristianismo y existencialismo resultan solidarios en su

³ Entre los muchos estudios acerca de la muerte, aparte de los que se van a analizar pormenorizadamente, caben señalarse, los libros de FERRATER MORA, J., *El ser y la muerte*, Planeta, 1979; NAGEL, T., *La muerte en cuestión*, FCE, México, 1981; PIEPER, J., *Muerte e inmortalidad*, Herder, Barcelona, 1970; THIELICKE, H., *Vivir con la muerte*, Herder, Barcelona, 1984; BOROS, L., *L'homme et son ultime option. Mysterium mortis*, Mulhouse, Ed. Salvator, 1966; RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *El hombre y la muerte*, Aldecoa, Burgos, 1971; ARIES, Ph., *La muerte en Occidente*, Argos Vergara, Barcelona, 1982; IDEM, *El hombre ante la muerte*, Taurus, Madrid, 1987; y los artículos de SANABRIA, J. R., "Aproximación a la muerte. Ensayo de una fenomenología de la muerte" en *Sapientia*, 6 (1951), pp. 207-221; VICO PEINADO, J., "Postura honesta ante la muerte" en *Studium*, XIX (1979), pp. 469-492; ROBLES, O., "La significación de la muerte", en *Sapientia*, XX (1965), pp. 99-108; KOWALCZYK, S., "Les attitudes de l'homme à l'égard de la mort", en *Divus Thomas*, 1976, pp. 3-27.

apreciación de la muerte como clave de comprensión de la existencia humana.

Que el cristianismo sea una religión y el existencialismo sea una corriente filosófica no hace odiosa la comparación, desde el momento en que el cristianismo no es reacio a una formulación filosófica de sus contenidos doctrinales y desde el momento en que los filósofos existencialistas no renuncian a una comprensión de lo que en el lenguaje común se expresa con la locución "la vida misma".

Intentaré en el presente capítulo exponer la peculiaridad de las respuestas existencialista y cristiana y establecer una confrontación entre ambas. Se dará razón, dentro del pensamiento existencialista, de las posturas de Heidegger y Sartre, intentando mostrar las coincidencias y divergencias de ambos pensadores. Puesto que los planteamientos de Heidegger y Sartre coinciden en poner en la muerte el límite último del existir humano, puede resultar oportuna la referencia a otros pensadores contemporáneos que admiten otra existencia distinta a la terrena. Aparece, por ello, en este capítulo también la confrontación entre el pensamiento del Aquinate y las concepciones acerca de la muerte de Rahner y Sciacca.

2. EL PROBLEMA DE LA MUERTE DESDE LA PERSPECTIVA DE LOS PROYECTOS: MUERTE Y NADA.

Son muchas las divergencias entre las respuestas de Heidegger y Sartre al problema del sentido de la muerte; al menos, si nos atenemos a las formulaciones en las que se recogen sus respectivos planteamientos. No obstante, las coincidencias entre ambas, en última instancia, no son pequeñas. Concretamente cabe advertir en ambas el papel *nihilizante* que sus juicios acerca del sentido de la muerte representan en la concepción del existir humano. Tal coincidencia en la instauración de la nada en el horizonte humano guarda relación, a mi modo de ver, con la peculiar perspectiva en la que ambos coinciden en la interpretación de la existencia humana. Me refiero al papel decisivo que para ambos filósofos tiene en el análisis del existente humano la consideración de éste como realizador de

proyectos o ser de posibilidades. Tanto para Heidegger como para Sartre el existente resulta caracterizado de una manera fundamental por su carácter proyectivo, su apertura a posibilidades.

2.1. Interpretación heideggeriana de la muerte: la libertad ante la muerte.

Es bien sabido que la filosofía de Martín Heidegger se encuentra presidida por una decidida intención ontológica. El análisis del *Dasein* o existente humano tiene, por tanto, en el pensamiento del filósofo alemán una función precisa en orden al esclarecimiento del ser, de manera que el análisis existencial tiene como misión revelar las estructuras del sujeto humano para acometer desde ellas la comprensión del ser. No pretende Heidegger hacer una antropología, al menos como término de su especulación filosófica; pero la realidad es que su pensamiento la contiene.

El análisis del *Dasein* ofrece como categoría fundamental (existenciario)⁴ la del *cuidado* (*sorge*). El *Dasein*, en efecto no es algo determinado, ya hecho, acabado. Puede ser denominado *Existencia* (*Existenz*) precisamente por carecer de esencia. Explica Heidegger que "como la determinación esencial de este ente no puede llevarse a cabo mediante la indicación de un *qué objetivo*, sino que su esencia consiste más bien en el hecho de que posee su propio ser como suyo, se ha elegido el vocablo Existencia (*Dasein*) como expresión del ser de este ente"⁵. Así pues, lo definitorio del *Dasein* no es algo ya establecido, sino la posibilidad siempre abierta de decidir acerca de sí mismo. De esta manera el *Dasein* es posibilidad y, con ella, subjetividad. El *Dasein* es sujeto o, mejor, *sí mismo*, porque, estando definido por las posibilidades, se ve que es un ser al que le va su propio ser: él es el que decide su propio ser, el que lo elige y, por ello, es libre, es sí mismo. El *dasein* es, por ello, libertad o posibilidad. Consiguientemente, es *cuidado* (*sorge*). Aparece aquí un elemento estructural del *Dasein*. Como explica Ferrater Mora, "el cuidado

⁴ Ferrater Mora explica que "el vocablo existenciario significa también en un uso sustantivo, un elemento constitutivo del Ser de la Existencia (la propia del hombre). Por esto Heidegger llama a los caracteres del Ser de la Existencia los existenciarios. Estos se distinguen de un modo riguroso de (...) lo que tradicionalmente se llaman categorías" (FERRATER MORA, J., *Diccionario de filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1986, p. 1094). Para la comprensión de la filosofía de Heidegger puede resultar útil la lectura de OLASAGASTI, M., *Introducción a Heidegger*, Revista de Occidente, Madrid, 1967.

⁵ HEIDEGGER, M., *El ser y el tiempo*, FCE, Mexico, 1962, p. 22.

constituye el ser del *Dasein* porque sólo el cuidado pone de relieve el irle a sí mismo al *Dasein* su propio ser. El irle a sí mismo su ser es el "pre-ser-se", el anticiparse a sí mismo en su ser. Por eso, el ser del *Dasein* puede ser definido como (...) 'pre-ser-se-ya-en (el mundo) como ser-cabe (los entes que hacen frente dentro dentro del mundo)'⁶. Esta definición es la misma que la del cuidado y por ello puede decirse que el cuidado es el ser del *Dasein*"⁷

Surge así otro concepto clave en la interpretación antropológica de Heidegger: el tiempo. En la explicación de Heidegger, el cuidado introduce la temporalidad en el existente:

"La temporalidad se desemboza como el sentido de la cura propia".⁸

"La unidad original de la estructura de la cura reside en la temporalidad".⁹

Si la temporalidad es el sentido de la cura (o cuidado), esto quiere decir que el primer éxtasis de la temporalidad es el futuro, o mejor el advenir. El tiempo hace su aparición en el *Dasein* porque sus posibilidades se hallan en un futuro que él es capaz de anticiparse. A partir de este éxtasis (este salir de sí, extendiéndose, convirtiéndose en flujo) de la temporalidad que es el advenir o futuro surgen los otros éxtasis del pasado y del presente. "Llamamos por ende, a los caracterizados fenómenos del advenir, el sido y el presente los éxtasis de la temporalidad".¹⁰

Así, pues, es el advenir, en la estructura del cuidado, la forma principal del tiempo:

"En la enumeración de los éxtasis hemos mencionado siempre en primer lugar el advenir. Es para indicar que el advenir tiene una primacía dentro de la unidad extática de la temporalidad original y propia, aunque la temporalidad no surja de un amontonamiento de estos en cuanto son de igual originalidad (...). El fenómeno primario de la temporalidad original y propia es el advenir"¹¹.

⁶ HEIDEGGER, M., *o. c.*, p. 354.

⁷ FERRATER MORA, J., *o. c.* p. 1468.

⁸ HEIDEGGER, M., *o. c.*, p. 354.

⁹ *Ibid.*, p. 355

¹⁰ *Ibid.*, p. 356.

¹¹ *Ibid.*, pp. 356-7.

La primacía del advenir entre los éxtasis de la temporalidad puede facilitar, pienso, la comprensión del preminente papel que la muerte va a desempeñar en la comprensión del *Dasein*.

Establecido el tiempo, a través del advenir de las posibilidades, como estructura originaria del *Dasein*, éste queda inmediatamente referido a la muerte, límite del tiempo y de las posibilidades: "El carácter extático del advenir original reside justamente en que concluye "el poder ser", es decir, es concluso él mismo y en cuanto tal hace posible la comprensión existencial resuelta del *no ser*. El *advenir a sí* propio y original en el sentido del existir *en el no ser* más peculiar".¹²

Esta conclusión del *poder ser* que define la existencia es la muerte y, por ello, es la muerte definitiva del *Dasein* y sello de su radical finitud:

"La cura es *ser relativamente a la muerte*. El precursor estado de resuelto¹³ lo definimos como el *propio ser relativamente* a la caracterizada posibilidad de la absoluta imposibilidad de *ser ahí*. En semejante *ser relativamente a su fin* existe el *ser ahí* total y propiamente como el ente que puede ser *yecto en la muerte*. El *ser ahí* no tiene un fin al llegar al cual pura y simplemente cesa, sino que *existe finitamente*. El advenir propio que temporaría¹⁴ primariamente la temporalidad que constituye el sentido del precursor estado de resuelto, se desemboza con ello él mismo *como finito*".¹⁵

Para el *Dasein*, radicalmente estructurado como *cuidado*, muerte y finitud constituyen el límite radical y definitivo de su constitución. Así, en el análisis de la historicidad (que no de la historia) el *Dasein* se comprende como realidad histórica en función de la muerte y de la consiguiente finitud:

"Sólo la temporalidad propia, que es al par finita, hace posible lo que se dice un *destino individual*, es decir, una historicidad propia".¹⁶.

¹² *Ibid.*, p. 357.

¹³ La actitud auténtica del existente.

¹⁴ Puede sustituirse por "temporaliza".

¹⁵ HEIDEGGER, M., *o. c.*, p. 357. La bibliografía sobre el tema de la muerte en Heidegger es muy extensa. De entre ella puede verse DEMSKE, J. M., *Being, man and the death*, The University of Kentucky Press, 1970; LEMAN-STEFANOVIC, I., *The event of death: a phenomenological enquiry*, M. Nijhoff, The Hague, 1986; JOLIVET, R., *Le problème de la mort chez Heidegger et Sartre*, Abbaye St. Wandrille, Wandrille, 1950; MARCHESI, G., "L'uomo. Un essere per la morte?" en *Civiltà Cattolica*, 1978 (129), IV, pp. 234-248.

¹⁶ *Ibid.*, p. 416. El subrayado es del autor.

"El ser relativamente a la muerte propio, es decir, la finitud de la temporalidad, es oculto fundamento de la historicidad del *ser ahí*"¹⁷

La muerte posee, según lo expuesto hasta el momento, una triple virtualidad: permite, en primer lugar, la comprensión del *Dasein* merced a la posibilidad de captarlo mediante el límite de la muerte como una totalidad; declara, en segundo lugar, la radical finitud de la existencia, y hace posible, en tercer lugar, la autenticidad del existente.

Intentaré a continuación justificar tal valoración sobre la virtualidad de la muerte en la comprensión del *Dasein*.

Al comienzo de la segunda sección de la Primera Parte de *Ser y tiempo*, en la que Heidegger aborda el análisis de la temporalidad, se plantea el problema que la definición del *ser-ahí* como Existencia o posibilidad plantea de cara a la comprensión del *Dasein* en su totalidad:

"El ente cuya esencia está constituida por la existencia se resiste esencialmente a la posibilidad de que se le aprehenda como un todo"¹⁸.

Es decir, si definimos al existente humano como ser de posibilidades, parece que quedamos abocados a un problema irresoluble en orden a la comprensión de tal existente: nunca podremos decir *lo que es*, nunca podremos captar la totalidad de esa realidad. Pero la totalidad es una exigencia de la comprensión del existente y por eso afirma Heidegger que "para que llegue a ser original la exégesis del ser del *ser ahí* como base para hacer en la debida forma la pregunta ontológica fundamental, tiene que poner antes a la luz existencialmente el ser del *ser ahí* en su posible *totalidad y propiedad*".¹⁹

Y antes de efectuar el análisis de la muerte, Heidegger adelanta su valor en orden a comprender la totalidad del *ser ahí*:

"En el *ser ahí* mientras es, falta en cada caso aún algo que él puede ser y será. A esto que falta es inherente el fin mismo. El *fin* de *ser en el mundo* es la muerte. Este fin inherente al *poder ser*, es decir a la existencia, deslinda y

¹⁷ *Ibid.*, p. 417. El subrayado es del autor.

¹⁸ *Ibid.*, p. 255.

¹⁹ *Ibid.*, p. 255.

define la totalidad en cada caso posible del *ser ahí* (...). Ahora bien, la muerte sólo es en la forma del *ser ahí* en un existencial *ser relativamente a la muerte*. La estructura existencial de este ser se revela como la constitución ontológica del *poder ser total* del *ser ahí*".²⁰

Poco después declara el filósofo alemán la eficacia interpretativa de la totalidad del *ser ahí*.

"Poniendo de manifiesto un *poder ser total propio* del *ser ahí* se hace la analítica existencial dueña con seguridad de la constitución del *ser original* del *ser ahí*, al par que el *poder ser total* propio se hace visible como modo de la cura. Y con ello se asegura, en fin, la base fenoménicamente suficiente para hacer una exégesis original del sentido del *ser ahí*".²¹

Puede advertirse, pienso, la marcada necesidad que Heidegger experimenta de captar al *Dasein* en su totalidad²²; totalidad amenazada por la muerte en cuanto que la muerte representa la desaparición del *ser ahí*; pero, a la vez, garantizada por la muerte, ya que, como hemos leído, "deslinda y define la totalidad en cada caso posible del *ser ahí*" y gracias a la muerte "la estructura existencial de este ser se revela como la constitución ontológica del *poder ser total* del *ser ahí*"²³.

La presencia de la muerte y su papel posibilitador en orden a la comprensión del *Dasein* como totalidad introduce un dato fundamental en dicha comprensión: la finitud. Hemos leído palabras muy claras a este respecto en las notas 16 y 17. Muerte y fin resultan en Heidegger intercambiables y constituyen la clave de la comprensión del *Dasein* como totalidad:

"Sólo así puede quedar claro hasta qué punto es posible en el *ser ahí* mismo, y de acuerdo con la estructura de su ser un *ser total* constituido por el *ser relativamente al fin*"²⁴

"El *ser relativamente al fin* se hace un fenómeno más claro en cuanto *ser relativamente* a la señalada posibilidad del *ser ahí* que acabamos de caracterizar (la de la muerte)".²⁵

²⁰ *Ibid.*, p. 256.

²¹ *Ibid.*

²² Sirve también de afirmación el título del primer apartado de la Segunda Sección, en el que se efectúa el análisis de la muerte: "El posible *ser total* del *ser ahí* y el *ser relativamente a la muerte*".

²³ cfr. nota 16.

²⁴ HEIDEGGER, M., o. c., pp. 272-3.

²⁵ *Ibid.*, p. 274

En su estudio sobre la muerte, Ruiz de la Peña se hace eco también de esta relación entre muerte y finitud, cuando en la recapitulación de los caracteres más relevantes de la muerte en el pensamiento de Heidegger explica que "la muerte, 'cofre de la nada' (según la expresión utilizada por el alemán en su obra de 1954 *Vorträge und Ansätze*) descubre al *Dasein* su finitud. El *Dasein* es finito porque es ser-para-la-muerte. El ser es finito porque se revela en la muerte".²⁶

También Waelhens en su exposición de Heidegger describe su obra como una filosofía que "quiere ser y describir una experiencia de la finitud aceptada"²⁷. En otro momento explica también:

"Hay que decirlo, porque es la verdad: La primera filosofía de Heidegger es expresión acabada, lúcida, y aún a veces punzante, de un nihilismo incondicionadamente derrotista"²⁸.

Finalmente, se había señalado, la espera lúcida de la muerte posee en el filósofo bávaro la virtualidad de establecerse como la clave de la autenticidad del *Dasein*. Señala Heidegger que "la muerte es la posibilidad de la absoluta imposibilidad del *ser de ahí*. Así se desemboza la *muerte* como la *posibilidad más peculiar, irreferente e irrebable*"²⁹.

Explica este filósofo que "la muerte es *la más peculiar* posibilidad del *ser ahí*. El *ser relativamente a ella* abre al *ser ahí* su *más peculiar poder ser*, aquél en el que va absolutamente el ser del *ser de ahí* (...). La más peculiar posibilidad es *irreferente*. (...). Lo irreferente de la muerte comprendido en el *precursar*³⁰ singulariza al *ser ahí* en sí mismo (...). La posibilidad más peculiar e irreferente es *irrebable*. El *ser relativamente a ella* hace comprender al *ser ahí* que le es inminente como posibilidad extrema de la existencia renunciar a sí mismo"³¹.

La muerte como posibilidad extrema que hace imposible cualquier otra posibilidad es, en Heidegger, la clave de la libertad y de la autenticidad:

²⁶ RUIZ DE LA PENA, J. L., *El hombre y su muerte*, Aldecoa, Burgos, 1971, p. 89.

²⁷ WAELHENS, A. de, *La filosofía de M. Heidegger*, CSIC, Madrid, 1952, p. 373.

²⁸ *Ibid.*, p. 360

²⁹ HEIDEGGER, M., *o. c.*, p. 274.

³⁰ Precursar puede entenderse como anticipar la muerte.

³¹ HEIDEGGER, M., *o. c.*, p. 287.

"El *precurzar* abre a la existencia como posibilidad extrema la renuncia a sí misma y de esta manera rompe todo aferrarse a la existencia alcanzada en cada caso (...). Estando en libertad para las posibilidades más peculiares, determinadas por el *fin*, es decir, comprendidas como *finitas*, evita el *ser ahí* el peligro de desconocer (...) las posibilidades de la existencia de los otros que la rebasan...".³²

Aparece aquí de nuevo el tema de la *totalidad* en su papel fundante en el análisis del *Dasein*. La muerte es índice de libertad porque le permite al existente tomar la existencia como una totalidad:

"El *precurzar* la posibilidad irrebasable abre con ésta todas las posibilidades que están antepuestas a ella: por eso reside en él la posibilidad de un tomar por anticipado existencialmente el *ser total*"³³

La muerte hace posible la autenticidad porque le revela al existente la nada de su existencia y de las posibilidades. Esta revelación de la nada acontece, fundamentalmente, en la experiencia de la angustia, experiencia a un tiempo de la muerte, de la nada como horizonte del *Dasein* y de su libertad. La angustia, que debe distinguirse del miedo y que no consiste en un fenómeno psicológico, sino en una estructura originaria del *ser ahí*, no posee un objeto determinado como objeto: surge ante la nada de la existencia. "En el *ante qué* de la angustia se hace patente el *no es nada ni en ninguna parte*. La insistencia del *nada* y el *en ninguna parte* intramundanos quiere decir fenoménicamente: el *ante qué de la angustia es el mundo en cuanto tal*."³⁴

Simultáneamente, la angustia es revelación de la libertad, pues, la libertad del *ser ahí* consiste precisamente en la nada de su ser. Recordemos que el existente es definido por Heidegger como posibilidad, el cual se opone a *ser ya* (el existente no es un qué determinado) y ese *ser de* posibilidades es lo definitorio de la libertad y, por tanto del *sí mismo* del *Dasein*:

"La angustia hace patente en el *ser ahí* el *ser relativamente el más peculiar poder ser*, es decir, el *ser libre para* la libertad del elegirse y empuñarse

³² *Ibid.*, p. 288.

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*, p. 207. Sobre la angustia cfr. RODRIGUEZ ROSADO, J. J., *Angustia existencial y esperanza cristiana*, Madrid, 1964; ID., *El tema de la nada en la filosofía existencial*, El Escorial, 1966; LOPEZ IBOR, J. J., *La angustia vital*, Madrid, 1950. Una breve y excelente exposición puede encontrarse en CHOZA, J., *Manual de Antropología Filosófica*, Rialp, Madrid, 1988, pp. 371-80.

a sí mismo. La angustia pone al *ser ahí* ante su *ser libre para (propensio in)* la propiedad de su ser como posibilidad que él es siempre ya"³⁵.

El ser de posibilidades es libre, es un sí mismo y así es revelado por la angustia:

"La angustia *singulariza* al *ser ahí* en su más peculiar *ser en el mundo*, que en cuanto comprensor se proyecta esencialmente sobre posibilidades (...). La angustia *singulariza* y abre así el *ser ahí* como *solus ipse*"³⁶.

Waelhens en su exposición de Heidegger insiste en que "el *Dasein* es libre porque es capaz de fundarse y constituirse como *ipse*".³⁷ Y refiriéndose a este concepto de libertad, explica que ésta "no es un poder de romper el determinismo; es una propiedad metafísica que nada tiene que ver con el orden de la decisión. No es una opción, ni una elección, sino la propiedad del ser para sí mismo su propio fundamento (...). El acto, empero, por el cual nos constituimos a nosotros mismos, y que desde ahora mismo llamamos libertad, es a la vez creador de un mundo que inmediatamente nos va a ligar (...). Nos orientamos cada vez más y más hacia una definición de la libertad como *necesidad comprendida*".³⁸

Esta aclaración sobre la noción de libertad con la que Heidegger opera puede, quizás, servirnos para comprender su encendido canto a la libertad, frente a la muerte:

"Cuando el *ser ahí* precursando la muerte permite que esta se *apodere* de él, se comprende, libre para ella, en la peculiar *superpotencia* de su libertad finita, para tomar sobre sí en ésta, que sólo *es* en el haber hecho la elección del caso, la *impotencia* del *estado de abandono* a sí mismo, y para volverse, en esa misma libertad, clarividente para los accidentes de la situación abierta"³⁹.

³⁵ *Ibid.*, p. 208

³⁶ *Ibid.*

³⁷ WAELHENS, A. de, o. c., p. 271.

³⁸ *Ibid.*, p. 272-273.

³⁹ HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, p. 415. Puede ser oportuno recoger aquí la referencia crítica que realiza Pieper de esta libertad ante la muerte. "Se ha llegado a decir que la única actitud que propiamente le cuadra al hombre es aquella firme decisión de *hacerse libre* para la muerte que le ha sido dada como heredad, pero también como una posibilidad libremente elegida, por medio de la cual la existencia, *libre para su muerte*, 'se asegura del supremo poderío de su libertad finita, de esa libertad cierta y temerosa para morir'.

En esta fórmula modelo está contenido el toque de sublevación general contra la interpretación tradicional de la tragedia de la muerte, por la que se pretende quitar a ese *tener que morir*, todo carácter de algo dispuesto por otro, de forma que el hombre mismo, *adelantándose*, sea quien la *elige* en uso de su libertad autónoma. La seducción ejercida por este pensamiento proviene de una

2.2. Sartre ante la muerte: el absurdo de la muerte

2.2.1. Crítica de Sartre a Heidegger

Muy desentonado resuena este canto en los oídos del existencialista francés: la muerte, en efecto, representa la nihilidad de todos los proyectos; con la muerte, todo acaba y, por ello, es preciso aclarar que la nada es la resolución última de la existencia, la muerte es la "nihilización de todas mis posibilidades, nihilización que no forma parte ya de mis posibilidades (...), nihilización siempre posible de mis posibles, que está fuera de mis posibilidades".⁴⁰

Esta declaración nihilista acerca de la muerte se torna, en Sartre, insuperable. De ninguna manera puede hallarse un sentido para la muerte. La crítica a Heidegger es implacable, "la muerte, declara, no es nunca lo que da a la vida su sentido: es, al contrario, lo que le quita por principio la significación"⁴¹.

Denuncia como fracaso el intento del filósofo alemán no sólo de humanizar la muerte, sino también de adjudicarle un valor personalizador; la muerte constituirá "el fenómeno de mi vida personal, que hace de esta vida una vida única, es decir, una vida que no recomienza en que no se recobra lo jugado"⁴²; en Heidegger, explica Sartre, la muerte cumple la tarea de dar el significado a la existencia "como el acorde de resolución es el sentido de la melodía."⁴³ Ante el doble intento de Heidegger de humanizar y personalizar la muerte, contesta Sartre con una doble negación: la muerte, lejos de dar sentido, hace absurda la existencia; y la muerte "objetiva" la

serie de motivos. (...) Pero yo creo también, que una buena parte de la fascinación que suscita descansa pura y simplemente en un error; es decir, en la creencia completamente engañosa de que por medio de esa llamada a la libertad y a la voluntad de resistencia puede barrer y espantar de un manotazo la negra sombra que, según erróneamente se supone, envuelve a la idea tradicional de una muerte como castigo". (PIEPER, J., *Muerte e inmortalidad*, Ed. Herder, Barcelona, 1970, pp. 120-121). Pieper insiste en que esta actitud ante la muerte es un autoengaño, similar al del niño que, ante la prohibición por su madre de algo como castigo, se rebela diciendo que *no quiere* hacer aquello que se le ha prohibido. Una crítica paralela al intento heideggeriano en el ámbito de la filosofía analítica puede verse en ROSEMBERG, J. F., *Thinking clearly about death*, Prentice Hall, New Jersey, 1983.

⁴⁰ SARTRE, J. P., *El ser y la nada*, Ed. Losada, Buenos Aires, 1968, p. 656.

⁴¹ *Ibid.*, p. 659.

⁴² *Ibid.*, p. 651.

⁴³ *Ibid.*

subjetividad, al dejar a merced de los demás el juicio acerca del sentido de la propia existencia.

La muerte es absurda y, en modo alguno, dadora de significado: nada hay en la muerte de personalizante. "Es perfectamente gratuito decir que 'morir es lo único que nadie puede hacer por mí'. O, más bien, hay una evidente mala fe en el razonamiento: si se considera a la muerte, en efecto, como posibilidad última y subjetiva, acaecimiento que no concierne sino al para-sí, es evidente que nadie puede morir por mí. Pero se sigue entonces que ninguna de mis posibilidades, tomado según este punto de vista -que es el del *cogito*-, sea en una existencia auténtica o en una existencia inauténtica, puede ser proyectada por otro que por mí. Nadie puede amar por mí, si se entiende por ello hacer esos juramentos que son *mis* juramentos, experimentar las emociones (por triviales que fueran) que son mis emociones. (...) En una palabra, no hay ninguna virtud personalizadora que sea particular a mi muerte. Al contrario, ella no se convierte en mía a menos que me coloque ya en la perspectiva de la subjetividad: mi subjetividad definida por el cogito prerreflexivo, hace de mi muerte algo subjetivo irremplazable; no es la muerte la que da a mi *para-sí* la irremplazable ipseidad"⁴⁴.

Por otra parte, como ya se ha recogido más arriba, la muerte roba la subjetividad del para-sí, "reasume toda esa subjetividad que mientras *vivía* se defendía contra la exteriorización y la priva de todo sentido subjetivo, para entregarla a cualquier significación objetiva que al otro le plazca darle"⁴⁵; "estar muertos es ser presa de los vivos"⁴⁶.

Es conocida la declaración del carácter absurdo de la muerte -y de la vida- que desde estos supuestos efectúa Sartre. Tal declaración la encuentro acertada en un sentido, pero desacertada e incorrecta en otro sentido. Intentaré explicarme, partiendo de un texto de Sartre:

"no hay ningún sitio para la muerte en el ser-para-sí; no puede realizarla, ni esperarla, ni proyectarse hacia ella; la muerte no es en modo alguno el fundamento de su finitud y, de modo general, no puede ser fundada desde adentro como proyecto de libertad original, ni ser recibida

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 653-654.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 665.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 664.

desde afuera como una cualidad del para-sí. Entonces, ¿qué es? Nada más que un cierto aspecto de la facticidad y del ser para otro, es decir, nada más que algo dado (...) es situación límite, como anverso no elegido y huidizo de mi elección"⁴⁷.

Parte el texto a que me estoy refiriendo de una crítica anterior de Sartre en la que establece el equívoco heideggeriano entre muerte y finitud. No es la muerte, afirma Sartre, la que marca la existencia humana con el sello de la finitud; y mientras que ésta sí que pertenece a la estructura del para-sí, del existente, no cabe decir lo mismo de aquélla. La inmortalidad, en efecto, no convertiría al existente en un ser infinito: la finitud es constitutiva del para-sí. No así la muerte. "La muerte no es en modo alguno una estructura ontológica de mi ser, por lo menos en tanto que éste es para-sí".⁴⁸

La correlación muerte-finitud constituye, pues, una confusión que por otra parte tiende a traducirse en la relación muerte-temporalidad. En efecto, el hombre vive una existencia temporal y tal existencia es mortal. Que su existencia es temporal significa que se distiende y se vectorializa. Como escribiera magistralmente Quevedo, "Ya no es ayer, mañana no ha llegado,/ hoy pasa, y es, y fue con movimiento,/ que a la muerte me lleva despeñado". Pero ¿hay relación de implicación entre muerte y temporalidad? Como explica Jorge Vicente, "queda en el aire una ambigüedad: ¿hay que entender la muerte desde la temporalidad humana o la temporalidad humana desde la muerte? Dicho de otro modo, ¿es la vectorialidad del tiempo, el estar dirigido del tiempo, lo que funda la anticipación en cada instante de la muerte, o más bien, por el contrario, es la condición mortal de nuestra existencia lo que funda la vectorialidad del tiempo? E incluso, parece que es posible una tercera posibilidad: ¿no pueden ser independientes una existencia vectorializada y la muerte?.

Frente a la tesis típicamente existencialista según la cual la condición mortal funda la vectorialidad del tiempo, parece claro, por una parte, que tal vectorialidad puede fundarse en la capacidad humana de proyectar. Si hay proyectos, el tiempo se vectorializa, y los proyectos pueden constituir una serie indefinida. Siempre se

⁴⁷ *Ibid.*, p. 667-668.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 667.

puede seguir proyectando⁴⁹, con lo cual no resulta tan clara la coimplicación existencialista (sobre todo de corte heideggeriano) entre finitud-temporalidad y muerte, a un nivel, por así decir, transcendental.

La intuición sartreana arriba expuesta parece muy digna de reconocimiento por ser la que subraya de manera más fuerte el carácter absurdo de la muerte. En efecto, si la muerte no pertenece a la estructura del hombre, su sentido resulta extraordinariamente problemático porque ¿qué puede significar para mí mi muerte si es mi supresión? En este punto puede apreciarse la máxima proximidad del pensamiento de Sartre con el cristianismo, y concretamente, con la interpretación tomista de la muerte como mal.⁵⁰

Sin embargo, la absoluta falta de esperanza del pensamiento de este existencialista francés no parece acorde con la interpretación cristiana: ¿qué decir?

2.2.2. Sartre y Santo Tomás ante la muerte

Es cierta, a mi modo de ver, la tesis sartreana de que "la muerte no es en modo alguno una estructura ontológica de mi ser". En este sentido, la muerte, escapa a una conceptualización dentro de unos esquemas lógicos que intenten integrarla en una visión unitaria del ser humano; arranca de ahí un escándalo para la razón y una adecuada declaración de incomprendibilidad. De esta manera, la muerte es algo que no puede ser esperado y "no puede ser fundada desde adentro como proyecto de libertad original", no puede incluirse en el fundamento de la libertad. Esta postura ante la muerte coincide, como ya he señalado, en gran parte con los acentos también trágicos del Aquinate, al expresarse con afirmaciones tales como "de todos los males humanos el peor es la muerte, por la que se pierde la vida humana"⁵¹, o que "la muerte es penosa y la mayor de las penas, en

⁴⁹ VICENTE ARREGUI, J., "Sobre la muerte y el morir", en *Scripta Theologica*, Vol. XXII, fasc 1, p. 129.

⁵⁰ Cfr. MATEO SECO, L., "La muerte como mal en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino", *Atti del Congr. Tom. Internaz.*, VII, Nápoles, 1974, pp. 467-480. Una tesis similar defendida en la reciente filosofía analítica puede verse en NAGEL, T., *La muerte*, en *La muerte en cuestión*, FCE, México, 1981.

⁵¹ *Comp. Theo.*, cp. 227, n. 477.

cuanto que sustrae el mayor de los bienes, es decir, el ser con el que se sustraen todos los bienes"⁵².

Por eso se refiere Tomás de Aquino a la muerte con el lamento del Eclesiastés:

"¡Oh muerte! ¡qué amargo es tu recuerdo para el hombre que goza de la paz!"⁵³.

La muerte va en contra del deseo natural.⁵⁴ Es preciso subrayar la importancia que esta afirmación significa en el pensamiento del Aquinate: el deseo natural representa la más profunda inclinación de un ser hacia su fin, hacia aquello que le perfecciona y, por tanto, es su máximo bien.

También manifiestan una negativa calificación las palabras del Aquinate que la considera como antinatural:

"El alma se une naturalmente al cuerpo, y según la razón de su naturaleza: pero estar separada o ser separada de él es para ella fuera de su naturaleza"⁵⁵.

Si recordamos ahora las coincidencias semánticas del término *natural* con los términos *bien, orden, belleza, etc...* que se recogían en la primera cita de este capítulo puede advertirse la coincidencia de Tomás de Aquino en este punto con la postura Sartreana y su distancia frente a la de Heidegger.

2.3. Sujeto, nada y libertad en Sartre y en Heidegger

2.3.1. Sartre: nada y absurdo

No obstante lo que se acaba de decir, no puede identificarse la postura tomista con la de Sartre. Mientras que el absurdo de la muerte resulta insuperable en Sartre, Tomás de Aquino está abierto a la esperanza. En efecto, Sartre no sólo establece que la muerte "no puede

⁵² *S. Th.* Supl. q. 86 a 3, ad 3.

⁵³ *Eccl.* XLI

⁵⁴ *In II Ad Cor.*, 153 y 165

⁵⁵ Anima 118, *in opere S. Thomae*, Ed. Paulinae

ser fundada desde dentro"; sostiene también la imposibilidad de "ser recibida desde afuera como una cualidad por el para-sí".⁵⁶ Aquí se expresa con toda rotundidad el carácter insalvable del absurdo de la muerte. La raíz de este rechazo de todo posible sentido de la muerte se encuentra en la peculiar interpretación del existente como para-sí; interpretación en coincidencia original con Heidegger.

La razón por la que, según Sartre, la muerte posee su radical sin sentido deriva de la exterioridad de la muerte para la libertad: la muerte nunca podrá tener sentido para el existente que es libertad, entendiendo por tal la capacidad del existente de darse a sí mismo sus determinaciones; la autodeterminación, la autorrealización no es, en Sartre, una consecuencia de la libertad, sino su esencia. El existente humano viene definido por su libertad, por su radical apertura a las posibilidades que constituye junto con sus realizaciones el para-sí. Desde esta definición del para-sí, la muerte aparece como la insuperable negación de su misma estructura puesto que acaba con todas sus posibilidades, haciendo inane el intento del para-sí de autoelegirse. Además, la incertidumbre de la muerte hace precario todo proyecto y, consiguientemente, en la precisa medida en que el existente se define por su fuerza de autoconstitución, tal precariedad representa un rotundo mentís a su pretensión, mostrando, en definitiva, lo ilusorio de sus proyectos.

Se trasluce una interpretación (fundada en la dicotomía en-sí/para-sí) de la conciencia como absoluto: dar el significado a la propia existencia equivaldría, para Sartre, a que al para-sí fuera absoluto y único en la donación de significado a la propia existencia; de modo que la intervención de otras instancias (el Otro, la muerte...) en esa donación de significado anula la propiedad de significado que el para-sí da a su existencia porque mi existencia sólo puede tener el significado que yo le doy. En la medida en que la muerte se revela como un límite en mi capacidad de dar significado a mi existencia, se hace nihilizadora, aniquiladora de mi capacidad de convertir la existencia en mi proyecto, y, en consecuencia, se torna absurda y hace absurda la vida. Como puede apreciarse, Sartre plantea el problema de la subjetividad en términos de todo o nada: o el *para-sí* es autorrealizador absoluto mediante sus proyectos o tiene alienado el

⁵⁶ cfr. nota n. 47.

sentido de su existencia. La muerte, según Sartre, afirma esta segunda alternativa. Ahora bien, estas conclusiones suponen la definición del existente como conciencia o *para-sí*; conciencia desde la que todo lo que se encuentra más allá de ella, en la medida en que le afecta, se concibe como amenaza o incomprendibilidad. La muerte es, en Sartre, absurda porque manifiesta que el *para-sí* es incapaz de dar el sentido a su existencia. Si, en cambio, en el sujeto no se establece, como hace Sartre, la identificación del existente con su conciencia (y los proyectos de ésta) la realidad de la muerte, con su carácter de última negación de mis posibilidades, no representa el absurdo total de la existencia, sino un simple límite cuyo sentido queda por revelar.

La superación del carácter absurdo de la muerte exige, además, rechazar la afirmación de que el *para-sí* "es en la medida en que se temporaliza" y de que "ser sí mismo es venir a ser".⁵⁷ Desde estas afirmaciones resulta imposible dar un sentido a la existencia humana, puesto que, si la existencia humana es sólo pura distensión temporal, su sentido nunca puede llegar a estar dado.

Es oportuno aclarar ahora que no es propiamente la muerte el elemento constituyente del absurdo de la existencia. Todos los elementos interpretativos del existente humano en la filosofía de Sartre conducen, incluso al margen de la muerte, de una manera inexorable a una concepción insuperablemente nihilista de la vida humana. Como es sabido, la interpretación del *para-sí* como libertad equivale en el filósofo francés a la definición del mismo como *nada*: la afirmación de la libertad es concebida como una exigencia de negación del *ser* del existente. Ser libre es no ser nada. Y, por tanto, ser algo es incompatible con *ser libre*:

"a esta posibilidad que tiene la realidad humana de segregarse una nada que aísla, Descartes, siguiendo a los estoicos, le dio un nombre: es la *libertad*"⁵⁸

La libertad del *para-sí*, su nada, se cimienta en la nada de los motivos y valores:

⁵⁷ SARTRE, J. P., *o. c.*, p. 657.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 66.

"Mi acto no escapa a la determinación de los motivos *porque* yo sea libre, sino que, al contrario, la estructura de los motivos como ineficientes es condición de mi libertad"⁵⁹.

"mi libertad es el único fundamento de los valores y (...) *nada*, absolutamente nada, me justifica en mi adopción de tal o cual valor, de tal o cual escala de valores (...). Mi libertad se angustia de ser el fundamento sin fundamento de los valores"⁶⁰.

Bernstein ha insistido en su estudio acerca de la "mala fe" en Sartre en el nihilismo radical de su filosofía y en los tremendos problemas que éste plantea. "Hemos visto también, afirma Bernstein, que si mantenemos firme la lógica del argumento de Sartre entonces estos análisis tienen poderosas consecuencias nihilistas. Estas no son consecuencias accidentales de la filosofía de Sartre, están implícitas en la caracterización de la estructura del para-sí"⁶¹.

Sartre ha estigmatizado, ante la *nada* radical de la existencia, los intentos de evadirla para crear un mundo de valores. Esta actitud, inauténtica según Sartre, debe denominarse "mala fe". Bernstein ha ido más lejos y, sin ofrecer una alternativa a la situación, ha mostrado la *mala fe* que la pretensión de *autenticidad* supone y ha hecho ver el callejón sin salida al que el nihilismo conduce, junto con la contradicción *existencial* que la vida de Sartre representa al entregarse a luchar por una serie de ideales ético-políticos. También resulta problemática la coherencia teórica de obras posteriores a *El ser y la nada* con esta obra fundamental:

"Si cualquier cosa que elegimos y hacemos es una manifestación de nuestra libertad radical que se funda en nuestra propia *nada*, en tal caso no habrá nunca ni podrá haber alguna buena razón para elegir un curso de acción mejor que otro. Si pensamos que la lucidez prevalece sobre el autoengaño, si pensamos que es mejor afirmar la libertad de cada hombre en lugar de alguna otra condición, si pensamos que tenemos alguna razón objetiva para trabajar por una sociedad humanística, en tal caso estamos atrapados en nuestra propia mala fe. Si 'todas las acciones humanas son equivalentes', no debemos vacilar ante la conclusión última de que no hay diferencia alguna (ética) entre lo que hagamos. No tenemos ninguna razón

⁵⁹ *Ibid.*, p. 77.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 82.

⁶¹ BERNSTEIN, R. J., *Praxis y acción*, Alianza Universidad, Madrid, 1979, p. 164.

para admirar al filósofo que lucha denodadamente por comprender la naturaleza de la realidad humana más que al conductor de pueblos o al borracho. Pero si esto es verdad, y yo he mantenido que ésta es la conclusión inevitable de la ontología de Sartre, en tal caso no hay razón para admirar, respetar o valorar (sea implícita o explícitamente) al individuo que vive 'auténticamente'. Sartre puede haber intentado aislar esto como la actitud o el valor humano básico más importante, pero su propio análisis corroe su valor. Una investigación filosófica que intenta dramatizar el sentido de la elección y acción individuales, acaba por poner de manifiesto su completa insignificancia".⁶²

2.3.2. Heidegger: nada y libertad

Como ha sido señalado anteriormente, Heidegger no concluye en el absurdo existencial como sucede en Sartre: advertir el límite de la muerte se convierte en Heidegger en palanca para la autenticidad del existente. Aparentemente, por tanto, las posturas de Heidegger y Sartre son contrarias: la diferencia estriba en que Heidegger considera que la imposibilidad de la existencia que la muerte señala es asumible por el existente; mientras que, para Sartre, la referida imposibilidad confirma la existencia como absurda. Sin embargo -y ahí aparece la coincidencia- en los dos filósofos de los que nos venimos ocupando aparece una decidida impronta nihilista, más acusada ciertamente en Sartre.

Heidegger, en efecto, develador de la nada de nuestros proyectos, de su vanidad, intenta, como hemos visto, superar la radical *nihilidad* que la muerte impone. La muerte (es la crítica con que Sartre le fustiga) hace posible, de alguna manera, hablar de un sentido para la *libertad* del *Dasein*. La clave de este logro se encuentra, pienso yo, en la noción de totalidad. Si se releen ahora las páginas dedicadas a exponer el pensamiento del filósofo de Bode, podrá apreciarse su insistencia en el concepto de *totalidad*: el gran reto para comprender el ser de posibilidades que es el existente humano, era el de captar su totalidad. Esa totalidad se hacía posible con la muerte y, por eso, la muerte aparecía como criterio de autenticidad y como factor máximamente personalizador. La muerte declara, además, la esencial temporalidad del *Dasein*.

⁶² *Ibid.*, p. 169.

Pues bien, podría quizás encontrarse aquí uno de los puntos más discutibles de la concepción antropológica de Heidegger pues, frente a su posición cabría mantener que su recurso a la totalidad es un tanto *priorístico* e ineficaz en orden a la comprensión de la realidad humana. Reducido el *Dasein* a sus posibilidades, a existencia (como incompatible con una esencia) Heidegger busca algún elemento que permita todavía la comprensión de esa existencia sin esencia: la totalidad de las realizaciones del *Dasein* serviría para sustituir la esencia y obtener una comprensión de la existencia. Ahora bien, ¿cabe reducir la existencia humana a las realizaciones efectuadas por el existente? ¿es el existente humano la suma de las realizaciones obtenidas? ¿No podría decirse que el hombre es también de algún modo todas sus posibilidades no realizadas, todo aquello que, pudiendo haber sido, no ha llegado sin embargo a ser?

No parece correcta esta interpretación del ser humano. Más adecuada y superadora de la concepción apuntada por Heidegger, puede ser la interpretación del ser humano como persona. La comprensión del existente como persona, como espiritualidad abierta al infinito, hace innecesaria la noción de totalidad como clave de interpretación del existir humano;

"Si el hombre en tanto que persona siempre *puede dar más de sí mismo* porque nunca puede estar dado del todo ni darse del todo, ello significa que el tiempo es insuperable en términos de temporalidad histórica. La peculiar articulación de ser y tiempo en el cosmos y en el hombre es tal que el ser sólo se realiza en la duración, pero la duración no puede agotar el ser de ninguna manera. Por eso la cuestión de la verdad del hombre sólo parcialmente pertenece al ámbito de la historia"⁶³.

La temporalidad debe, entonces, ser rechazada como horizonte esencial exclusivo del existir humano, puesto que en él hay también una referencia a la eternidad, entendida, tal como la definiera Boecio, como la posesión perfecta y a la vez de una vida interminable. Dicho de otro modo, la noción de eternidad no es simplemente una negación dialéctica de la existencia temporal, sino más bien su totalización, en cuanto que la noción de eternidad es la posesión simultánea de todo lo que se ha sido distendidamente en la existencia temporal. Si puede entenderse la persona como aquel ser que se posee

⁶³ CHOZA, Jacinto, *o. c.*, p. 528.

radicalmente a sí mismo, puede entenderse que en ella hay, además de una referencia al discurrir temporal histórico, otra referencia a la eternidad, pues sólo en la eternidad puede el hombre poseerse a sí mismo de un modo completo, siendo a la vez lo que en su existencia temporal ha sido distendidamente. Como ha explicado Jacinto Choza: "la reflexión completa de la intimidad subjetiva sobre sí misma implica cancelar la diferencia o distancia entre vida y conciencia, entre ser y duración, y eso es cabalmente lo que significa eternidad y lo que significa vida eterna (...). Naturalmente que, como puede advertirse, eternidad significa reflexión, y reflexión significa disponer en presente, y en un presente actual, de la totalidad del pasado y también del principio originante de las expresiones y esto a su vez significa el desocultamiento de toda latencia de la subjetividad, la desaparición de cualquier nivel de inconsciente en el sujeto, lo que quiere decir el desvelamiento de lo que no apareció en las acciones y en las expresiones o sea, la manifestación plena de la verdad del hombre o mejor dicho, de la verdad de cada hombre singular.

Esto es, cabalmente, lo que significa escatología. Por una parte, parece ser una aspiración inherente a las características del ser personal: ser persona en sentido absoluto: saber de sí o darse totalmente. Por otra parte, es demasiado obvio que no puede ser de ninguna manera una meta histórica, una meta que corresponda a ninguna biografía humana. Se trata, pues, de una aspiración de la persona humana a ser persona de un modo absoluto, pero que, por otra parte, no puede considerarse como un *telos natural*.

Se trata, pues, de una aspiración a algo que no viene dado de suyo como perteneciente al despliegue de la esencia y como debido a ella, a la *naturaleza*. Habrá que considerarla como una aspiración de la libertad, o sea, de la persona⁶⁴.

Es evidente que la solución apuntada opera con un concepto de libertad distinto al de Heidegger y Sartre. Concretamente, se trata de un concepto de libertad compatible con un contenido o con una cierta plenitud (es decir, lo contrario a la *nada*). Ser libre equivale a subjetividad y, tanto para una subjetividad finita como para una infinita, vale su referencia a una plenitud. La diferencia es que, para

⁶⁴ *Ibid.* pp. 528-29.

una subjetividad finita, el tiempo es la mediación entre la libertad y la plenitud; de esta manera se rompe la identificación heideggeriana del existente con la temporalidad. Dicha plenitud estriba en la autoconciencia intelectual-afectiva:

"Pues bien, ser libre o ser persona significa poseerse en el origen⁶⁵ a sí, tanto si hay identidad entre el orden espiritual constitutivo y el espiritual operativo como si no la hay, porque cuando no la hay la operación cognoscitiva de autoconciencia (tanto intelectual como erótica) permite al sujeto situarse en su principio espiritual constitutivo, que es coprincipal con lo orgánico, poseyéndose así en el origen y en disposición de empezarse desde su más radical principio".⁶⁶

La subjetividad finita que es el hombre está marcada por su corporeidad y, con ella, por el tiempo. Cuerpo y autoconciencia intelectual resultan en el hombre coprincipios:

"Como es obvio, esta coprincipialidad no es cronológica, porque si el intelecto y la voluntad tuvieran desde el principio toda la plenitud y madurez que pueden alcanzar mediante su desarrollo biológico y biográfico, entonces el sujeto de tal plenitud intelectual-volitiva no podría tener organismo biológico, ni desarrollo biográfico, ni podría tener ningún despliegue espacio-temporal, no existiría temporalmente, ni existiría en él insatisfacción (...) pues precisamente el tiempo es la diferencia entre la realidad existente y su plenitud propia (su *entelechia*), y profundizarse a sí mismo y realizarse quiere decir sacar del tiempo u obtener a través del tiempo esa plenitud o ese fin que está fuera de uno mismo y del cual está uno separado precisamente por el tiempo".⁶⁷

Es preciso insistir, para marcar la diferencia entre este concepto de libertad y el que ponen en juego Heidegger y Sartre, en la referencia de la libertad al ser. Establecer la noción de libertad en correspondencia con una plenitud a la que puede acceder el existente, exige plantear la libertad en el contexto de una metafísica del ser (y no de la *nada*), según la cual las realizaciones existenciales de la libertad no significan la autorrealización de una *nada*, sino el ejercicio, la autoposesión de un *ser*. La fundamentación existencialista de la

⁶⁵ La descripción de *ser libre* como *poseerse en el origen* aclara Choza que es debida al profesor Leonardo Polo.

⁶⁶ CHOZA, J., *o. c.*, p. 375.

⁶⁷ *Ibid.* pp. 374-375.

libertad sobre el concepto de la nada adolece de la contradicción característica de la noción de *causa sui*. "Ser causa de sí mismo absolutamente, o ser libre o ser persona absolutamente significaría que al poseerse en el origen el poseerse sería anterior al origen, que el ser sí mismo y el contenido del sí mismo resultasen absolutamente de la decisión".

"Formulada en estos términos, la noción de *causa sui* es perfectamente imposible porque es contradictoria. Por eso en el plano de la constitución ontológica radical, la libertad queda bien definida con la formulación que Hegel propone siguiendo a Spinoza: la libertad es el conocimiento de la necesidad: el sí mismo al que el sujeto apela cuando pretende ser sí mismo para ser libre, es necesario. Y esto rige tanto para una subjetividad finita como para una subjetividad infinita"⁶⁸.

La libertad de los pensadores existencialistas que exige la *nada* para su afirmación, es, a la postre, una libertad absoluta. La relación libertad-nada es una exigencia de la libertad concebida en términos absolutos. Millán-Puelles opone a este concepto de libertad, la libertad relativa como la adecuada al ser humano y, desde ella critica el planteamiento de Sartre (que en este punto parece coincidir con el de Heidegger):

"En el concepto de la libertad, como en otro cualquiera, interviene, en primer lugar el concepto del ser. Lo que se llama ser libre es, ante todo, un cierto modo de ser, (...). Ahora bien, la idea de un cierto no-ser se halla intrínsecamente en la noción de una libertad limitada. (...) Mas así como cabe ser bajo un cierto aspecto y no ser bajo otro, también cabe ser libre en un sentido y no serlo en otro sentido diferente. No hay en ello ninguna contradicción. La libertad relativa es tan posible como el ser relativo (...).

La idea que de la libertad humana se hace Sartre (y que éste expone en la cuarta parte de su obra sobre *el ser y la nada*) tiene su más hondo origen en el prejuicio de que es imposible la libertad relativa".⁶⁹

⁶⁸ *Ibid.*, p. 374.

⁶⁹ MILLAN-PUELLES, A., *Lexico filosófico*, Rialp, 1984, pp. 397-398. Cfr. también del mismo autor *La síntesis humana de naturaleza y libertad*, recogido en *Sobre el hombre y la libertad*, Rialp, Madrid, 1976; *Economía y libertad*, Confederación Española de Cajas de Ahorro, Madrid, 1974 y los diversos estudios sobre el tema en ALVIRA, R. (Coordinador), *Razón y libertad. Homenaje a A. Millán Puelles*, Rialp, Madrid, 1990.

Bernstein se hace eco también del dramático intento de Sartre de comprender la libertad humana como divina, advirtiéndolo, a la vez, su imposibilidad:

"Si 'siempre estamos viniendo a la existencia' como dice Calímaco, en tal caso estamos siempre *más allá* de cualquier posibilidad existencial por muy apasionadamente que nos hayamos apropiado de ella. Esta es, también, la conclusión de Sartre. El hombre es aquel ser que intenta llegar a ser dios, convertirse en un en-sí-para-sí, pero este objetivo es ontológicamente imposible. Superamos siempre cualquier cosa que hayamos elegido ser".⁷⁰

Por su parte, Jolivet lleva a cabo una crítica de esta tesis de Sartre:

"Sartre precisa que esta totalidad 'en-sí-para-sí' ha sido, de hecho hipostasiada como trascendencia más allá del mundo, con el nombre de Dios. Dios es, pues, dice Sartre, contradictorio en sí mismo. Casi no vale la pena observar a esto que la argumentación de Sartre se basa por entero en la asimilación implícita del en-sí a la materia. Es evidente que un en-sí concebido de este modo no podrá nunca ser para-sí, ya que la materia le constituirá necesariamente a sí distante de sí. Pero si el En-sí es Espíritu puro, ¿qué impide que sea, *como tal*, para-sí, Pensamiento y Reflexión? ¿No habría que decir incluso que semejante En-sí espiritual es necesariamente Para-sí, por la estructura misma del En-sí, que le hace enteramente transparente a sí mismo y le hace coincidir absolutamente consigo mismo?".⁷¹

Volviendo a la interpretación existencialista de la libertad como absoluta y continuando la crítica de Millán-Puelles, puede recogerse aquí la denuncia que éste realiza de la interna contradicción que tal concepto de la libertad implica. "La esencia propia del hombre es en la filosofía existencialista (que invierte la ontología aristotélica), una manera de ser que se sigue, se va siguiendo del modo humano de obrar. El hombre, así interpretado, es lo que va siguiendo, prosiguiendo, de una actividad libre y absoluta como la de Dios, pero que a diferencia de la actividad propia de Dios, pasa a la actualidad desde la posibilidad. La actividad humana, el hombre mismo se realiza *-se autorrealiza-* como una absoluta o pura actividad que, sin embargo, no es una actualidad pura o absoluta, por estar siempre en

⁷⁰ BERNSTEIN, R. J., *o. c.*, p. 168.

⁷¹ JOLIVET, R., *Las doctrinas existencialistas*, Ed. Gredos, Madrid, 1970, pp. 202-203.

potencia respecto de su propio ser o hacerse, mientras que le quede algo por hacer o por ser. La evidente contradicción que en ella hay es, mostrada implícitamente en su íntima desnudez, la más rigurosa crítica que se puede hacer a esta doctrina...".⁷²

La superación del concepto de libertad absoluta con el que operan en sus análisis existenciales Heidegger y Sartre exige poner en relación la libertad con la naturaleza. Para soslayar la inclinación, presente en los filósofos de los que estamos tratando, a considerar incompatible la libertad humana con la existencia en él de una naturaleza, puede servir la distinción efectuada por Millán-Puelles entre "un principio fijo de comportamiento" (la naturaleza) y "un principio de comportamiento fijo":

"En los entes que no son Dios, no ya sólo la naturaleza no se opone a que en el sujeto respectivo se den cambios, sino que ella es, precisamente, el principio más radical, intrínseco y esencial de todas las variaciones, habidas y por haber en un *mismo* sujeto. Como se ve, el ser 'un principio fijo de comportamiento' no es igual que el ser 'un principio de comportamiento fijo'. Lo fijo no es, necesariamente, el propio comportamiento, sino el principio de él, en tanto que persiste o permanece a través de las variaciones del respectivo sujeto".⁷³

De esta manera cabe comprender como dimensiones compatibles entre sí la naturaleza del ser humano y su libertad. La libertad se constituye así como una característica constituída en la peculiar naturaleza humana: el hombre es libre por naturaleza. La consecuencia es que tal libertad no será una libertad absoluta sino la peculiar del hombre con las limitaciones que su naturaleza finita impone.

La conexión naturaleza-libertad encuentra en Tomás de Aquino, su fundamento operativo en la noción de *voluntas ut natura*. La libertad, propiedad de la voluntad, es, a través de ésta, propiedad de una naturaleza:

"Naturaleza y voluntad se hallan ordenadas de tal modo que la misma voluntad es cierta naturaleza, ya que todo lo que encontramos en las cosas, se dice que es una cierta naturaleza. Y por ello en la voluntad es

⁷² MILLAN-PUELLES, A., *Léxico filosófico*, p. 445.

⁷³ *Ibid.*, p. 443.

preciso encontrar no sólo lo que es propio de la voluntad, sino también lo que pertenece a la naturaleza".⁷⁴

En cuanto asentada en una naturaleza, la voluntad posee un objeto propio, el bien en general, la felicidad, hacia el que tiende necesariamente. De esta manera, el ejercicio de la libertad se sale radicalmente de la arbitrariedad y encuentra una justificación para los motivos.⁷⁵ La cimentación, en consecuencia, de la libertad en una *voluntas ut natura* hace justificable la elección, al proporcionarle un horizonte de referencia. Se supera así el nihilismo.

2.3.3. *Significado de la libertad y disolución del sujeto en Heidegger y Sartre.*

Los planteamientos de Heidegger y de Sartre acerca de la muerte coinciden en soslayar o negar la inmortalidad del existente humano. Heidegger rechaza la inmortalidad como una cuestión de la que la ontología debe ocuparse:

"El hecho de definir la muerte un *fin del ser ahí*, es decir, del *ser en el mundo* no hace recaer ninguna decisión óntica sobre la cuestión de si es posible *después de la muerte* otro ser, superior o inferior, de si el *ser ahí sobrevive* o incluso, *perdurando* es *inmortal*. Sobre el *más allá* y su posibilidad no se decide ónticamente en mayor medida que sobre el *más acá*, como si fuera cosa de dar normas y reglas de conducta *edificantes* respecto a la muerte (...). Con sentido y razón no cabe ni siquiera *preguntar* en forma metódicamente segura por lo que *será después de la muerte* sino tan sólo una vez concebida ésta en su plena esencia ontológica".⁷⁶

Esto parece coherente con afirmaciones tales como la de que la muerte "revela mi posible imposibilidad"⁷⁷ y "la posible imposibilidad de toda existencia humana en general"⁷⁸, y la de que la

⁷⁴ *De veritate*, q. 22, a.5, c.

⁷⁵ Ahora bien, no cabe decir en un planteamiento como el de Santo Tomás que los motivos determinen la decisión, como ha mantenido el determinismo psicológico, porque si es cierto que la voluntad sigue a la última determinación del intelecto, cuál sea esta determinación del intelecto depende, a su vez, de la voluntad. Sobre este punto puede verse GARCIA LOPEZ, J., "Entendimiento y voluntad en el acto de elección" en *Anuario Filosófico*, 10/2 (1977), pp. 93-114.

⁷⁶ HEIDEGGER, M., *o. c.*, p. 270-271.

⁷⁷ HEIDEGGER, M.: *o. c.*, p. 274.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 286.

muerte constituye la "nihilización de todas mis posibilidades"⁷⁹. Puede advertirse que todas estas frases eluden cualquier referencia a una existencia posterior a la muerte⁸⁰. Desde esta perspectiva, cabría hablar de una importante omisión en las antropologías de los filósofos que estamos examinando, por cuanto la cuestión de la inmortalidad -en el sentido que sea necesario precisar- parece un dato importante de cara a la elaboración de una determinada concepción del existente humano. La antropología filosófica deberá, para su cabal cumplimiento, negar o afirmar discursivamente la inmortalidad en el hombre (o de algo suyo) y, en función de ello, completar la imagen del hombre articulando la respuesta al tema de la inmortalidad con el resto de la antropología.

La marginación de algún tipo de inmortalidad en el hombre parece confirmar el nihilismo de esta filosofía. Tal nihilismo hace que la negación del sujeto hace enormemente problemática la búsqueda de un sentido a la existencia: ¿en qué términos cabe juzgar las realizaciones del existente habida cuenta de su profunda marca nihilista? ¿Con qué criterios puede valorar el existente las posibilidades que se le ofrecen en términos de bueno o malo? ¿hay alguna exigencia de fidelidad a los proyectos iniciados? La invitación de Heidegger a no ser cándidos en nuestras elecciones, sabiendo que todo concluirá en la nada, ¿no habría de transformarse en una invitación al cinismo? ¿Para qué elegir si yo no soy nada, si de tales elecciones nada se deriva en términos de plenitud?

Pero no es sólo la existencia la que pierde su sentido al definir al existente exclusivamente como sujeto de posibilidades; la muerte, tan considerada, tan radicalizada por el pensamiento existencial, en el fondo resulta tremendamente trivializada⁸¹: si nada es la marca de la existencia, ¿qué fuerza puede poseer la muerte?; si la muerte no acaba

⁷⁹ SARTRE, J.-P., *o. c.*, p. 656.

⁸⁰ Sobre las críticas contemporáneas a la noción de inmortalidad puede verse: GEVAERT, J., "L'affermazione filosofica dell'immortalità", en *Salesianum*, 1966, pp. 95-128.

⁸¹ Desde otro punto de vista, Jorge Vicente lleva a cabo una crítica similar; cuando afirma que "el pensamiento contemporáneo ha desarrollado una visión que pretende hacer justicia al valor de la muerte analizando su presencia a lo largo de toda la vida humana (...) se ha afirmado que el planteamiento contemporáneo es una crítica a la trivialización de la muerte que se opera en la modernidad ilustrada, para la cual, la muerte es un proceso *natural* (...). Pero es digno de señalarse que en la reacción contemporánea frente a la modernidad, se vuelve a producir una naturalización de la muerte. Si ahora la muerte no es algo extrínseco sino intrínseco y definitorio de la vida *humana*, si ésta lo es por ser una vida consciente de su mortalidad, la muerte de nuevo pretende ser englobada en la vida humana, vuelve a aparecer como el destino *natural* del ser humano" (VICENTE J., *Sobre la muerte y el morir*, *o. c.*, pp. 127-128).

con nada, ¿cómo decir que quita u otorga el sentido a la existencia?, ¿cuál puede ser la diferencia fundamental entre la existencia y la muerte, si nada vale nada? Por lo tanto, advertimos que la radicalización de la muerte y el intento de considerarla en toda su fuerza negadora, hace de ella una trivialidad; la tesis de la caída en la nada que la muerte representaría se torna, al final, en el mejor antídoto contra su terrible aspecto.

Aparece así el error originario de este planteamiento: la transformación de una radicalización negativa de la muerte por una radicalización positiva.

Al insistir este planteamiento, especialmente el de Heidegger, en la atención a la muerte como fundamento de la autenticidad, como clave para la verdadera libertad del *Dasein*, se invierten los términos del problema. Puede convenirse, en efecto, con Heidegger en que la muerte constituye un elemento clave en orden a la autenticidad del existente, pues la marginación de la certeza de la muerte en el existente significaría, efectivamente, una renuncia a la autenticidad. Por tanto, vale afirmar que una existencia que no se hace cargo de la muerte, que omita su consideración, no es una existencia auténtica, en la medida en que ésta debe hacerse cargo de aquellas situaciones que definen y limitan sus posibilidades. Entre estos límites definitorios de las posibilidades del existente sobresale con especial relieve la muerte: aunque no la única, observación que Heidegger parece olvidar, la muerte constituye una condición especialmente definida de la actividad realizadora del sujeto. Que esto sea cierto no permite, sin embargo, convertir a la muerte en *clave* de la autenticidad: no es la muerte -ni cualquier otra situación desde la que el existente puede actuar su ser libre- un poder que positivamente caracterice la autenticidad existencial. Es, como el mismo Heidegger hace ver al proponer una actitud auténtica ante la muerte que nos saque de la inautenticidad del *man* impersonal, una cualidad del existente la que establece la actitud auténtica ante la muerte. Pero, si es la actitud que el *Dasein* adopta frente a la muerte la clave de la autenticidad, no puede ser cierta la tesis de que la muerte representa la caída en la nada. En otras palabras la referencia a la autenticidad no es posible para un sujeto cuyo término absoluto sea la nada, pues, en tal caso, la nada revalorizaría negativamente toda la existencia del sujeto, tornando en nada sus realizaciones y convirtiendo en

indiscernibles los términos autenticidad e inautenticidad: nada se podría establecer entre lo auténtico y lo inauténtico.

Así las cosas, el poder concedido a la muerte en las referidas posiciones existencialistas se desvanece: no se trata de negar a la muerte su seriedad o su especial capacidad en orden a posibilitar la autenticidad de la existencia; se trata, sí, de poner las cosas en su sitio, de establecer el papel, al menos secundario, de la muerte en la realización del existente. La negatividad de la muerte, signo especial de la condición humana, exige para su comprensión el recurso a alguna positividad.

3. MUERTE, CUERPO E INMORTALIDAD

Se han examinado hasta el momento algunas afirmaciones características de la filosofía contemporánea acerca de la muerte: las posiciones de dos pensadores existencialistas que, al menos, se puede decir que propician una interpretación en la que la existencia del hombre después de la muerte no se afirma de ninguna manera.

Se examinarán a continuación otras posturas del pensamiento contemporáneo en las que sí aparece una referencia explícita a la inmortalidad humana (utilizo aquí una forma imprecisa para expresar lo que exactamente afirman). Acompañaré la exposición, en este caso, de Rahner y Sciacca de una confrontación con el pensamiento tomista. Incluyo también un apartado dedicado expresamente a la explicación que Santo Tomás efectúa de la plenitud humana en la que el sentido tomista de la muerte humana podrá quedar suficientemente aclarado.

El título del apartado obedece a que la diferencia clave entre estos pensadores contemporáneos y el Aquinate estriba, a mi modo de ver, en la diferente concepción de la corporeidad humana presente en sus diseños antropológicos.

3.1. La muerte como límite de la libertad: análisis del pensamiento de Rahner.

Rahner insiste en la oscuridad de la muerte, como elemento constitutivo de su esencia natural. La muerte posee un elemento de oscuridad debido a que nos sobreviene desde afuera: morimos no en virtud de un decreto nuestro por el que establecemos ese fin para nuestra existencia o porque decidamos que es el momento adecuado para abandonar este mundo, sino porque nuestra constitución biológica está marcada por esta condición. La muerte es, en este sentido un acontecimiento exterior a nuestra libertad y límite de la misma. Este carácter oscuro de la muerte permite la adecuada relación del hombre con Dios en la muerte, (a la vez que) se hace ocasión de pecado cuando "el hombre no acepta ya la abertura de la muerte hacia Dios que radica en su carácter oculto"⁸².

Sin embargo, puede interpretarse todo el pensamiento de Rahner acerca de la muerte como el intento de superar una visión de la muerte en la que ésta es considerada sólo como pasión, como realidad oculta. Su intención máxima es conciliar lo que se acaba de decir sobre el carácter oculto de la muerte con una interpretación de la misma en la que al hombre le quepa un papel activo. Desea, sin negar el carácter oculto de la muerte, afirmar con fuerza la humanidad del morir considerando la muerte como algo que el hombre vive, un suceso ante el que el hombre toma postura y en el que hay un espacio para la libertad humana. Sostiene Rahner que, por una parte, la muerte del hombre "como persona espiritual es activa consumación desde dentro"⁸³; por otra, "como término de un viviente material biológico, es, a la vez (...) rotura venida desde fuera, destrucción de su composición esencial"⁸⁴. La simultaneidad de estos aspectos contradictorios que hacen de la muerte una "unidad dialéctica y ontológica de acción y pasión, de propia consumación desde dentro y determinación pasiva desde fuera"⁸⁵, la interpreta Rahner como efecto del pecado:

⁸² RAHNER, K., *El sentido teológico de la muerte*, Herder, Barcelona, 1969, p. 50.

⁸³ *Ibid.*, p. 45. En este sentido se pronuncia también BOROS, L., *L'homme et son ultime option. Myterium mortis*, Mulhouse, Ed. Salvator, 1966.

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ *Ibid.*, p. 35.

"El hombre en la economía actual de la salvación vive su decisión definitiva, su muerte como acción, dentro del término vacío de la muerte como pasión y de este modo la muerte como acción queda velada por la muerte como pasión. Así adquiere expresión sensible la carencia de la justicia original. La muerte es, por consiguiente, castigo del pecado".⁸⁶

Ayuda a comprender el significado de la muerte como efecto del pecado su comparación con el término de la vida en el estado de justicia originaria, que hubiera tenido lugar en Adán. "Su término habría sido la permanencia y consumación de la realidad obrada personalmente en la vida. La muerte se habría experimentado sin velo alguno y de manera palpable"⁸⁷.

Así pues, lo característico de la muerte como pasión, que deriva del pecado original, es el ocultamiento que implica: la muerte no acontece por libre decreto del sujeto, sino que es algo cuya iniciativa viene de Dios y cuyo término concluye en un punto que no puede saberse si es consumación o anulación. Este ocultamiento que supone la muerte no niega, sin embargo, la actividad del sujeto humano. Para una realidad espiritual resulta impensable, en Rahner, un término que no sea profundamente activo. "La muerte ha de concebirse según lo mostraría absolutamente una ontología del término de una persona espiritual, como el término consumidor que se opera y realiza por la acción total de la vida misma. En este sentido, la muerte tiene una presencia axiológica en la totalidad de la vida humana. El hombre opera su muerte como consumación por la acción de su vida y así la muerte está presente en esa acción y, consiguientemente, en toda acción libre en que el hombre dispone de la totalidad de su persona".⁸⁸

Es digno de subrayar el profundo carácter activo que, en Rahner, mantiene la muerte, a pesar de la pasividad y ocultamiento en que se halla encerrada. Hemos asistido a expresiones fuertes como las que afirman que la muerte es "término consumidor", o que "el hombre opera su muerte" o que "la muerte tiene una presencia axiológica en la totalidad de la vida humana".

⁸⁶ *Ibid.*, p. 48.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 48

⁸⁸ *Ibid.* pp. 49-50.

Como ha señalado Mateo-Seco en su brillante artículo acerca de la muerte considerada como mal⁸⁹, este planteamiento es difícilmente compatible con el pensamiento de Tomás de Aquino, que, "no considera la muerte como *actio*, sino como *passio*. No existe una acción de morir, ese acto buscado con tanta insistencia a partir de Cayetano que no fuese ni el último acto del estado de caminante, ni el primero del alma separada. Ese acto no es compatible con el pensamiento de Santo Tomás ya que sería un acto *quodammodo contra naturam*, contra la naturaleza del alma, que como forma del cuerpo tiende a darle la vida. La separación del cuerpo es, por ello, *passio maxime involuntaria* (*In III Sent*, dist., jo, q 1, a, 1). La muerte, pues, no es algo positivo, sino una privación: '*Mors enim est privatio quaedam est enim privatio vitae. Sed privatio, cum non sit res aliqua, non habet aliquam virtutem agendi*' (*Summa Theologiae*, III, q, 50, a, 6)"⁹⁰.

No se trata de negar que el hombre realice un cierto comportamiento respecto de su muerte. Es claro que el hombre puede aceptarla con lucidez, resignarse a ella, desearla, provocarla o embozarla. Pero todas estas conductas humanas respecto de la muerte no la convierten en última instancia en un acto biográfico porque el carácter de la muerte de proceso biológico que adviene desde fuera a la biografía humana es insoslayable. La muerte no puede considerarse sólo como un acto biográfico por cuanto que el hombre muere precisamente porque es esencialmente un organismo biológico.

Es cierto que Rahner hace referencias explícitas y continuas a la *passio* característica de la muerte. Pero no parece coherente esta afirmación con su pretensión de salvaguardar el activo carácter de la muerte humana. Si se examina a fondo la tesis rahneriana, parece que no se termina de hacer justicia a las exigencias que la pasividad del morir debería llevar consigo.

¿No es, en efecto, contradictorio admitir simultáneamente un papel pasivo y activo para la muerte humana? Ciertamente lo es, a no

⁸⁹ MATEO-SECO, L. F., "La muerte como mal en Santo Tomás de Aquino", *Acti del Congreso Internazionale Thomistico*, Edizione Domenicane Italiane, Nápoles, 1974. Vol. VII, pp. 467-480. El artículo plantea abiertamente la discusión con Rahner, y su afirmación de la muerte como acción y recoge interesantes textos tomistas. Del mismo autor es interesante su estudio "El concepto de la muerte en la doctrina de Santo Tomás de Aquino", en *Scripta Theologica*, 1974 (VI/1), pp. 173-208.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 479.

ser que interpretemos al hombre desde unos esquemas dualistas. Obviamente, no puede realizarse aquí una exposición que haga justicia a la antropología filosófica de Rahner⁹¹, sino sólo indicar que en su análisis de la muerte humana opera un cierto dualismo. Este es el fondo antropológico sobre el que parece operar el análisis rahneriano de la muerte. Se salva la contradicción de comprender la muerte simultáneamente como *actio* y como *passio*, si, en efecto, tales características no corresponden, en el fondo, a una misma realidad: la *passio* del morir es asignada por Rahner al "viviente material biológico"⁹², mientras que, considerado el hombre como persona espiritual la muerte es *actio*⁹³.

A pesar de su insistencia explícita en la unidad del hombre, Rahner no consigue realmente hacerse cargo de la radical corporalidad de la persona humana. Así, por ejemplo, mantiene que "la descripción del fenómeno de la muerte nos lleva por de pronto a la aceptación de estos elementos contradictorios, inmediatamente dependientes de la intrínseca constitución del hombre"⁹⁴; afirmación en la que parece contenerse un nuevo dualismo⁹⁵.

Confirma esta valoración del pensamiento de Rahner, probablemente, la exposición dualista que atraviesa esta obra suya. Al comienzo del primer capítulo establece ya que "el hombre es una unidad de naturaleza y persona"⁹⁶ y que "la muerte, consiguientemente, ha de tener un aspecto natural y otro personal"⁹⁷. Se encuentra aquí *in nuce* planteada la perspectiva fundamental desde

⁹¹ Una excelente exposición de la antropología filosófica de Rahner, puede verse en RODRIGUEZ MOLINERO, J. L., *La antropología filosófica de K. Rahner*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 1979.

⁹² *Ibid.*, p. 45

⁹³ Cfr., *Ibidem*.

⁹⁴ Para entender esta tesis, que puede resultar un tanto brusca, es útil señalar la profunda ambigüedad que se encierra en las fórmulas "compuesto de alma y cuerpo" o, incluso, "unidad substancial alma y cuerpo" porque en ellas parece decirse que el hombre es resultado de la unión de dos elementos, cuando en realidad, tanto Aristóteles en los dos primeros capítulos del libro II del *De Anima*, como el propio Santo Tomás en *S. Th.*, I, q. 75, a. 1, definen el alma como el acto primero del cuerpo, pero, hablando estrictamente, la expresión "cuerpo y alma" resulta muy confusa porque el alma no es un elemento que se añada al cuerpo, sino lo que lo constituye como tal. Dicho de otro modo, el alma no se añade al cuerpo sino que es su realidad. Sobre el tema puede verse, RYLE, G., *El concepto de lo mental*, Paidós, Buenos Aires, 1967; INCIARTE, F., "Metafísica y cosificación" en *Anuario Filosófico*, 10/1 (1977), pp. 131-60 y los capítulos correspondientes de CHOZA, J. y VICENTE ARREGUI, J., *Filosofía del hombre*, Eunsa, Pamplona, en prensa y GEACH, P. T., *God and the soul*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1967.

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ *Ibid.* p. 15.

⁹⁷ *Ibid.*

la que se examina el problema a lo largo de toda la obra. La *copresencia* de dos aspectos contradictorios en la muerte sólo es posible desde la separación tajante, como en dos esferas diferentes, de lo que Rahner denomina aspecto natural y aspecto personal.

En efecto, la reserva del término *persona* para la esfera espiritual del hombre no deja de ser sospechosa: late seguramente en el fondo la marginación del cuerpo en la definición del ser personal. Tal marginación haría comprensible el rechazo rahneriano de la consideración de la muerte como separación del alma y el cuerpo, como su definición. Sostiene Rahner que "puede tenerse como una descripción suficiente del término de la vida humana y animal desde el punto de vista biológico. Pero tiene el inconveniente de que no se fija en lo que pudiera diferenciar la muerte del hombre como tal, como ser completo y personal".⁹⁸

Así mismo, la tesis de que con la muerte el alma alcanza la pancosmicidad parece también una confirmación del posible dualismo latente en Rahner. En Tomás de Aquino el hombre es un espíritu en el mundo y, ni siquiera cabe decir que el cuerpo sea sólo el vehículo de nuestro estar en el mundo porque para él el hombre es *un tipo* de cuerpo. Para Rahner, sin embargo, el alma resulta enriquecida por la muerte en su relación con el cosmos material, pues por ella "empieza a abrirse a una nueva relación con el mundo en cuanto totalidad, empieza a abrirse de una manera más profunda y universal a cierta relación pancósmica con el mundo"⁹⁹. Tal relación consistiría en "una influencia inmediata realizada dentro del mundo por la persona particular, en su relación real y ontológica con él, a la que se ha abierto con la muerte"¹⁰⁰. Así, pues, la muerte representa para Rahner una liberación de las condiciones impuestas por el ser corpóreo al alma y, por lo tanto, el cuerpo individual y concreto no constituye esencialmente al hombre. Es decir, en esta interpretación

⁹⁸ *Ibid.*, p. 20. Sin embargo, es preciso reconocer que tal definición puede resultar confusa. Tomás de Aquino mantiene explícitamente que el cadáver no es propiamente hablando el cuerpo (cfr. *In II De Anima, lectio I*). Por tanto, sería mucho más claro hablar no de "separación del alma y el cuerpo" sino de "corrupción del cuerpo vivo que esencialmente el hombre es". Por eso, como se verá después, Tomás de Aquino mantiene que el alma separada no es persona. El hombre, la persona, es esencialmente un determinado tipo de cuerpo vivo, mientras que el alma es aquello por lo que el cuerpo es tal.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 22.

¹⁰⁰ *Ibid.* p. 25.

el cuerpo no parece constituir esencialmente al hombre, sino simplemente una forma de su mundanidad.

La "influencia inmediata" que tras la muerte el alma puede realizar sobre el mundo material parece conciliarse mal con el pensamiento del Aquinate. En la cuestión diecinueve del *De Veritate* afirma que, tras la muerte, el alma debe mantener sus operaciones esenciales, pero de otra forma. De manera que el entendimiento se actualizará de otra manera. En cualquier caso, la relación cognoscitiva del alma separada con el mundo no goza en Santo Tomás de ninguna inmediatez. Establece que "el alma tras la muerte entiende de tres modos: uno por las *species* que ha recibido de las cosas mientras estaba en el cuerpo; otro modo por las *species* infundidas por Dios en su misma separación del cuerpo; el tercer modo, viendo las sustancias separadas y contemplando en ellas las *species* de las cosas"¹⁰¹ lo cual, aclara, no ocurre a su arbitrio, sino más bien por el arbitrio de las sustancias separadas. No hay espacio, según esto, a una relación inmediata del alma separada con la totalidad del mundo material, en cuanto al conocimiento. Reconoce, en efecto, Santo Tomás que el alma "cuando tenga su ser separado del cuerpo, entonces recibirá la influencia del conocimiento intelectual del modo como los ángeles la reciben sin ninguna relación con el cuerpo, de modo que recibirá las especies de las cosas del mismo Dios"¹⁰², sin necesitar ninguna conversión *ad phantasmata*. También podrá ver con conocimiento natural las sustancias separadas, es decir, los ángeles y los demonios¹⁰³, pero no podrá el alma contemplar inmediatamente el mundo material. La subordinación de la voluntad a la inteligencia hace que tampoco pueda establecerse una relación inmediata con la totalidad del mundo por vía de la voluntad. La relación volitiva del alma separada con el mundo se encontrará condicionada por la actividad cognoscitiva.

La distancia entre la interpretación tomista de la muerte y la de Rahner puede apreciarse también en su tesis de que en la muerte hay algo, "como si dijéramos neutral"¹⁰⁴, que le permite ser

¹⁰¹ *De veritate*, q. 19, a.1, resp. in fine.

¹⁰² *Ibidem*.

¹⁰³ Cfr. *Ibidem*.

¹⁰⁴ RAHNER, K., *o. c.*, p. 41.

simultáneamente castigo del pecado y causa de la Redención. Ese algo neutral sería su carácter oculto.¹⁰⁵

Frente a esta afirmación, topamos con la indiscutible valoración por Santo Tomás de la muerte como mal. "De todos los males humanos, dice, el más grave es la muerte, por la que desaparece la vida humana"¹⁰⁶. De manera que, mientras Santo Tomás no encuentra inconveniente, al contrario, en que siendo la muerte un mal puede ser causa de nuestra salvación al mismo tiempo que castigo del pecado, Rahner sí encuentra esa dificultad. Una vez más parece que Rahner necesita contar excesivamente con la voluntad humana, con su poder: la incapacidad para hacer del mal una fuerza redentora ¿no significaría un intento de encontrar en la misma muerte una virtualidad redentora? Frente a ella, la postura de Tomás de Aquino es tajante:

"La muerte de Cristo es hecha salvación nuestra por virtud de la divinidad a la que está unida y no sólo por razón de la muerte".¹⁰⁷

Las objeciones planteadas en estas páginas al planteamiento de Rahner ¿equivalen a una renuncia a tratar humanamente la muerte? La insistencia en interpretar la muerte como *passio* ¿significa que la muerte es reducida a un puro fenómeno biológico, acontecimiento ignorado en el existir humano?

Desde luego, el pensamiento tradicional cristiano no puede ser acusado de haberse olvidado de la muerte. Las críticas habituales han ido más bien en sentido contrario: el cristianismo sería una filosofía de la muerte, no de la vida. Sería igualmente un despropósito muy notable acusar a Tomás de Aquino de haberse olvidado de la muerte. ¿Qué decir, entonces?

Conviene aclarar en primer término que el modo de aceptar la muerte en su dramatismo más intenso es, precisamente subrayando su carácter de pasión y acontecimiento no voluntario. Su verdadero carácter penal, tal como lo afirma el discurso religioso cristiano, sólo es posible aduciendo la radical maldad que el morir entraña. Como

¹⁰⁵ Obsérvese que este carácter oculto lo había presentado anteriormente como efecto del pecado: cfr. nota n. 86.

¹⁰⁶ *Comp. Theo.*, cp. 227, n.477. cfr. citas de MATEO SECO, L. F., en *art. cit.*, pp. 469-476.

¹⁰⁷ *S. Th.*, III, q. 50, a. 6. ad 1.

observa Mateo-Seco, "no se trata de olvidar que esta pena puede ser medicinal, sino de recordar que para que sea pena medicinal se requiere no sólo que sea medicinal, sino también que sea pena"¹⁰⁸.

¿Hay, por tanto, algún espacio para la libertad en la muerte, de manera que esta pueda ser considerada humana y distinta de la muerte de los animales?

La postura de Rahner a la que nos venimos refiriendo reconoce a la muerte misma una virtualidad propia por la que el hombre poseería una definitiva posibilidad de culminar su vida, de consumarla y darle un sentido: queda, de esta manera, en manos del hombre, a través de la muerte, la capacidad de establecer su destino definitivo en activa disposición de sí. "La muerte como acción del hombre, nos dice, es el acontecimiento que concentra en la consumación única toda la acción personal de la vida del hombre"¹⁰⁹. ¿Equivale esta fórmula a la tradicional consideración de la muerte como un momento especialmente revelante de la existencia humana en orden a su destino eterno? Efectivamente, no faltan en la devoción cristiana la petición de una buena muerte y, más aún, un sacramento que prepara para ese definitivo trance. ¿Es esto lo que recoge la fórmula de Rahner? Sin duda a esta realidad se refiere Rahner insistentemente. Y no haríamos justicia a Rahner, ni tan siquiera al problema debatido, si omitiéramos la referencia a esta cuestión.

En efecto, ante la muerte le cabe a la libertad humana la capacidad de aceptarla o rechazarla; a esto seguramente se refiere Rahner al establecer que "el hombre está en la necesidad de portarse libremente frente a la muerte"¹¹⁰. Sin embargo, el papel asignado a la libertad parece un tanto desmesurado. Llegar, a partir de aquí, a sostener que "la muerte es a la par (con el sufrimiento y la oscuridad) una acción y hasta la acción. La acción de una libertad"¹¹¹ y que la muerte es el "término al que libremente camina"¹¹² resulta excesivo. Estas fórmulas corren el riesgo de escamotear, a pesar de las reiteradas expresiones de Rahner sobre la oscuridad de la muerte, su profunda inanidad y pasividad. Una cosa es que en el camino hacia

¹⁰⁸ MATEO-SECO, L. F., *o. c.*, p. 475. Cfr. también sobre este punto la obra citada de J. Pieper.

¹⁰⁹ RAHNER, K., *o. c.*, p.107

¹¹⁰ *Ibid.* p. 93.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 92

¹¹² *Ibid.*, p. 93.

la muerte el hombre pueda actuar su libertad en su rechazo o aceptación, y otra cosa que caminemos libremente hacia ella, a menos que se identifique la libertad con la necesidad conocida y asumida. Quizás Rahner quiera decirnos que la muerte es el final de la vida no porque en ella *se* acaba, sino porque el sujeto *la* acaba, le pone punto final. Esta es quizá la interpretación más radical posible del pensamiento de Rahner.

Puede servir para superar esta discusión la distinción efectuada por Tomás de Aquino entre la muerte *in fieri* y la muerte *in facto esse*, equivalente a la de Rosenberg de la muerte como *proceso* y como *acontecimiento*. Explica el Aquinate que "la muerte es *in fieri* cuando alguien por alguna pasión bien sea natural bien sea violenta, se dirige a la muerte (...). Pero *in facto esse* es considerada la muerte en cuanto que ha sido realizada ya la separación del cuerpo y el alma"¹¹³. Por su parte, Rosenberg señala que la muerte como acontecimiento es una ficción lingüística y, por tanto, algo no real. La muerte como proceso sí es un fenómeno de la vida¹¹⁴. Desde esta perspectiva cabe decir que la muerte, como tal no puede constituir ninguna consumación, tanto por su carácter pasivo cuanto por la disolución del hombre que comporta. De igual forma no puede asignársele a la muerte ningún carácter activo y no puede ser interpretada como el término que el hombre da a su existencia, algo así como un entregar el espíritu. Más bien la muerte aparece en la perspectiva tomista tal y como la caracteriza Miguel Hernández en su "Elegía a Ramón Sijé":

"Un manotazo duro, un golpe helado,
un hachazo invisible y homicida,
un empujón brutal te ha derribado".

Esto no significa que la muerte no se integre en la vida en el sentido de que el hombre pueda decidir su vida, sus realizaciones, en función del horizonte que la muerte le señala. El trágico final al que nos vemos abocados influye decisivamente en nuestra posición durante la vida. Así mismo la consideración de la muerte como pasión no impide que, mientras el hombre tenga un aliento de vida,

¹¹³ *S. Th.*, III, q. 50, a. 6, in c.

¹¹⁴ Cfr. ROSENBERG, J. F., *Thinking clearly about death*, Prentice Hall, New Jersey, 1983 citado por VICENTE ARREGUI en "Sobre la muerte y el morir" *art. cit.* En este artículo puede encontrarse un análisis más detallado de la posición de Rosenberg.

ante la inminencia de la muerte, pueda hacer una elección definitiva de toda su existencia anterior en orden a su vida futura.

En conclusión, habría que valorar positivamente la postura de Karl Rahner en lo que significa de intento de hacerse cargo del excepcional valor existencial que la muerte posee, precisamente, por la negatividad que encierra. Frente a las fórmulas que desde Epicuro hasta Rosenberg, a través de una extensa cadena de pensadores pretende acallar el grito desgarrador de la muerte sirviéndose de la vaciedad que la caracteriza, el teólogo alemán se hace altavoz de todos aquellos que consideramos que el oscuro y vacío rostro con el que la muerte nos sale al paso marca decididamente la condición de la existencia humana¹¹⁵.

Sin embargo, las fórmulas en las que el alemán encierra su pensamiento tienen el inconveniente de acabar dulcificando el espectral rostro de la muerte. Tal dulcificación consiste en que, en Rahner, la mayor negatividad de la muerte parece encontrarse en la falta de libertad; frente a tal negatividad, Rahner, hemos visto, plantea la muerte simultáneamente como activa consumación. En relación con esto, parece que para Rahner no posee tanta importancia la destrucción del hombre que en la muerte acontece, cuanto la posible carencia de libertad. Según se ha indicado anteriormente, todo esto parece apuntar a una interpretación excesivamente espiritualista del hombre: el verdadero drama de la muerte estaría, no en la desaparición de hombre, sino en la falta de libertad que la caracteriza; la consideración de la muerte como activa consumación parece marginar el carácter destructivo de la muerte. En conclusión, habría que objetar a la interpretación de Rahner, no obstante, el interés de su intento, el operar con una concepción desacertada del hombre en la que se insiste excesivamente en su libertad y demasiado poco en su corporeidad.

¹¹⁵ Resulta sugestiva la exposición que hace Nagel sobre el mal que la muerte representa: cfr. NAGEL, Th. *La muerte en cuestión*, FCE, Mexico, 1981, Capítulo I ("La muerte"). También el filósofo español Julián Marías se hace cargo de que la muerte afecta a la vida humana. Sin embargo, no se refiere a la muerte como a una acción, sino que dice que es "parte de la vida", "algo que tiene que ver con ella". MARIAS J., *La felicidad humana*, Alianza Ed., Madrid, 1988, p. 354.

3.2. La muerte como exigencia de la inmortalidad: análisis del pensamiento de Sciacca

El filósofo italiano Michele Federico Sciacca ha dedicado dos obras explícitamente a la cuestión que nos ocupa. La primera de ellas, *Muerte e inmortalidad* ¹¹⁶ es una obra extensa con una importante atención a la historia de la filosofía y rica en sugerencias y observaciones fenomenológicas. Puede decirse, en cierto sentido que este libro es completo y definitivo en la medida en la que parece recoger todo lo que el autor piensa acerca de la grave cuestión de la muerte y la inmortalidad. El otro escrito, *¿Qué es la inmortalidad?* ¹¹⁷ es mucho más breve y puede resultar útil para conocer las posiciones fundamentales del autor al respecto.

Para hacernos cargo del pensamiento de Sciacca sobre la muerte, puede ayudarnos su comparación con los pensadores que han ido apareciendo hasta el momento. De modo que, por una parte, frente a los filósofos estudiados en el apartado segundo de este capítulo, Sciacca insiste, con vigor en el no cumplimiento del hombre en la existencia histórica, planteando como exigencia de la constitución ontológica del hombre la eternidad, superadora del tiempo. Por otra parte el planteamiento del filósofo italiano guarda un notable parecido con la tesis de Rahner que concibe la muerte como acción y plenitud humana.

Se intentará también en esta ocasión establecer una confrontación de este planteamiento con la antropología tomista.

La aportación más interesante de Sciacca al estudio de la muerte del hombre, quizás la constituya la reiterada negación de que el hombre pueda cumplir el fin que le es propio en la existencia temporal. La constitución del hombre como realidad espiritual y personal implica la inmortalidad, la capacidad de vivir tras la muerte, e impone la necesidad de cumplirse en una existencia no mundana.

Respecto a la inmortalidad dice:

¹¹⁶ SCIACCA, M. F., *Muerte e inmortalidad. Nuevas perspectivas sobre dos problemas de resolución ineludible*, Biblioteca Universal Miracle, Barcelona, 1962. La edición italiana es de 1958.

¹¹⁷ SCIACCA, M. F., *¿Qué es la inmortalidad?* Ed. Columba, Buenos Aires, 1959.

"La indestructibilidad de la Idea es también indestructibilidad de la inteligencia. En otras palabras: no puede perecer el Ser como Idea intuido por el hombre, por lo tanto, no puede perecer la inteligencia que lo intuye y por el cual es inteligencia. El acto de inteligir es el acto inmortal, la inmortalidad del sujeto inteligente"¹¹⁸.

El amor, si no una prueba, constituye al menos un indicio de la inmortalidad:

"Mi fidelidad al otro (al prójimo) pierde toda esencialidad si admito la posibilidad de que la muerte nos pueda destruir; una fidelidad temporal (condenada a acabar) es la negación de la esencia de la fidelidad, porque una *unión con* destinada a acabar, nunca puede ser total"¹¹⁹.

La estructura ontológica del hombre haría absurda la existencia indefinida del hombre sobre la tierra. La perpetuidad, que Sciacca contrapone a inmortalidad, es una aspiración no conforme con las exigencias del ser humano. No reclama, por tanto, Sciacca para el hombre una duración inacabable sobre la tierra, que aunque biológicamente resulta imposible se ha intentado defender a través de perpetuaciones históricas. Por eso, el "término de éste (espíritu) es el ser como idea, inactuante en su infinitud: por lo tanto, el fin del hombre, como espíritu, no es realizable en el orden de la naturaleza y en el orden histórico, de donde se deriva que su desarrollo y cumplimiento no tienen en el tiempo, digamos así, un ciclo adecuado, por lo tanto, es contradictorio que el espíritu muera. No hay nada en el universo (ni siquiera todo el universo) y nada en la historia (ni siquiera toda la historia) que pueda ser el término de la *latitud* del infinito del ser como Idea que naturaliza o esencializa al espíritu, si no es el mismo ser"¹²⁰.

Esta misma idea la expone el filósofo italiano, incluyendo la referencia explícita a la muerte, como condición del cumplimiento de la existencia humana:

"Si el hombre viviese siempre, no realizaría el cumplimiento a que aspira, por cuanto tal realización no pertenece al orden del tiempo; o bien: si no muriese estaría condenado al perpetuo incumplimiento de sí mismo, esto

¹¹⁸ SCIACCA, M. F., *Muerte e inmortalidad*, p. 274.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 177.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 274.

es, a una vida en contradicción con la esencia de su existencia, la perpetuidad temporal sería su verdadera condena a muerte. El sentido de la inmortalidad es orientación extratemporal tendencia a un cumplimiento que el orden de la sucesión y de lo finito no pueda dar jamás"¹²¹.

Conviene señalar que en este punto aparece un dato significativo que se encuentra explicitado en muchos pasajes de la obra de Sciacca y que manifiesta una profunda similitud, radicalizándolo, con el pensamiento de Rahner. Según lo que acabamos de leer, la muerte es una exigencia de la vida humana y, en este sentido, constituye algo esencial al hombre: la muerte pertenece de esta manera, a la esencia humana¹²². Como componente esencial, la muerte es caracterizada positivamente como algo que establece la plenitud del hombre y que le enriquece. A la par, la vida humana comienza a ser calificada negativamente:

"La vida es miserable respecto a la grandeza del hombre, y por lo tanto, el equivalente de su miseria no es la nada de la muerte, sino el todo de la inmortalidad, de la que es *condición necesaria la negación de la vida*"¹²³.

Por eso, puede decir Sciacca que "actuar con valor es querer morir, es decir, deseo de trascender la sucesión temporal"¹²⁴. Y que la muerte, por una parte, "es el cero de la libertad en el tiempo, pero precisamente en este punto el hombre puede recuperar el máximo de libertad. La muerte, efectivamente, destruye la libertad como serie numérica (todas las posibilidades); pero da el *uno* de la libertad. No el uno como primero de una serie, sino el uno absoluto, la libertad metafísica entendida como libertad de todas las libertades en el tiempo, que es la libertad ante lo eterno"¹²⁵.

De modo semejante a como lo hemos visto en Rahner, la muerte es concebida como acción y, por tanto, momento de la experiencia del hombre:

"En este sentido, la muerte, que como experiencia, es sólo acto humano y de vida espiritual, es precisamente aquel acto en el cual el *momento* temporal

¹²¹ *Ibid.* p. 188. cfr. *¿Qué es la inmortalidad?* p. 14.

¹²² SCIACCA, M. F., *¿Qué es la inmortalidad?* p. 12

¹²³ SCIACCA, M. F., *Muerte e inmortalidad*, p. 80. El subrayado es mío.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 209. La muerte se hace objeto de deseo: "El deseo de la muerte física es, al mismo tiempo, afirmación de la inmortalidad del espíritu" (pp. 258-259).

¹²⁵ *Ibid.*, p.294

de la *ruptura* (de la unidad sustancial espíritu-cuerpo) adquiere sentido imperecedero y valor, se transforma en *instante* eterno del espíritu, que le abre la posibilidad del cumplimiento"¹²⁶.

A diferencia del animal, el hombre "no padece la muerte: la acepta; teniendo conciencia de ella, hace de ella un acto autónomo. El animal es algo dado: sus cambios son espontáneos e impuestos desde fuera: no tiene desarrollo desde lo interior como el hombre que, aun permaneciendo idéntico en su esencia, trasciende su naturaleza dada, no la sufre, la acepta, la gobierna, la piensa. El animal acabada la vitalidad, se corrompe, perece todo él; el hombre no: con la muerte muere el animal; este no es todo el hombre, que también es espíritu. Y no sólo eso, sino que como animal en el que está encarnado el espíritu, es *animal humano*, vitalidad no separada de la espiritualidad, y por lo tanto elevada a la más alta perfección. Ahora bien, por el hecho de saber que ha de morir como animal, como dice Hegel, no padece la muerte; la conciencia le pone más allá de la muerte del animal. En este sentido el acto de morir es autónomo del hecho de que el animal muera, sufra la muerte, que le es dada; pero no es algo dado por el hombre en cuanto espíritu"¹²⁷.

Quizás haya resultado excesivamente extensa la cita recogida, pero me parece esclarecedora del fondo antropológico que subyace. En efecto, cabe advertir la coincidencia de las referencias al carácter activo de la muerte con un deslizamiento hacia posiciones en las que la unidad corpóreo-espiritual resulta comprometida. Lo interesante del texto citado estriba en que se dice, y no parece una simple coincidencia, que el hombre no padece la muerte, a la vez que se sostiene que, mientras que el animal "se corrompe, perece todo él; el hombre no". También aparece una descripción del ser humano "como animal en el que está encarnado el espíritu". Todo esto compromete la unidad corpóreo-espiritual del hombre, pues la afirmación de ésta supone la interpretación de la muerte como corrupción de todo el hombre, por mucho que subsista el alma espiritual. Hablar del hombre como "espíritu encarnado" exige considerarlo como una realidad espiritual que se encuentra, como una circunstancia, atado a un cuerpo. Que esto no es una cuestión terminológica, sino una

¹²⁶ SCIACCA, M. F., *¿Qué es la inmortalidad*, p. 12. Afirma también que "Existir haciendo de la vida una continua elección de la muerte, constituye precisamente la grandeza del hombre" (*Muerte e inmortalidad*, p. 308). Puede advertirse la similitud con Heidegger y Rahner.

¹²⁷ *Ibid.* p. 13.

antropología precisa se advierte más claramente en otros textos de Sciacca en los que se exige haber interpretado al hombre como realidad puramente espiritual. Es cierto que este filósofo hace explícitas declaraciones sobre la unidad esencial cuerpo-alma que es el hombre, afirmando que "la muerte es la ruptura sustancial o la desunión de espíritu y cuerpo"¹²⁸, pero, por ejemplo, a continuación de esa frase explica que la mutación que representa la muerte "es sustancial, en cuanto atañe a la unidad sustancial pero no es personal y por eso la sustancialidad personal queda idéntica a sí misma (...). Lo que el hombre pierde con la muerte es su individualidad corpórea, no su personalidad"¹²⁹.

Distingue, en efecto, entre individualidad y personalidad, estableciendo que la individualidad procede de la materia y afecta a la animalidad del hombre y que la personalidad afecta a la espiritualidad y se fundamenta en ella, no en la materia:

"Todo individuo es singular, persona. Es persona por el espíritu, individuo por el cuerpo: espíritu es personalización; cuerpo es individualización"¹³⁰.

Por ello, declara sin ambages que "después de la muerte queda, de la unidad concreta que es la persona, la esencia de la persona, es decir, ese su ser en acto, que es su esencia"¹³¹.

La intención de toda la argumentación aquí presentada es probablemente, mostrar el carácter personal de la inmortalidad, frente a aquellas filosofías que, afirmando la inmortalidad humana, devoran la *personalidad* de la realidad subsistente. "En tal caso, cada hombre no es más que la determinación de un principio eterno (sea material o espiritual) en Aristóteles como en los estoicos, en Averroes como en Espinoza, en Hegel y en Gentile, en Spencer y en Marx, para los que no hay espíritu personal, sino que el único principio se determina temporalmente (vive, se activa, etc) en los infinitos individuos"¹³².

¹²⁸ *Ibid.* p. 47.

¹²⁹ *Ibid.* p. 48 cfr. *Muerte e inmortalidad*, pp. 272 y 273.

¹³⁰ *Muerte e inmortalidad*, p. 281.

¹³¹ *Ibid.*, p. 287.

¹³² *Ibid.*, p. 289.

Sciacca quiere garantizar el carácter personal del espíritu que sobrevive a la muerte, así como la identidad personal de esta realidad subsistente con el sujeto que vivió la existencia histórica y mundana, como afirma en el penúltimo texto citado.

El precio de esta solución le exige un coste elevado: la definición del hombre queda desvinculada de su ser sustancial. La esencia humana deja de contener el cuerpo. "Por lo tanto, su esencialidad, digamos esencial, es el espíritu, tanto es así que mientras el ser *animal* basta para definir la esencia de los animales (y la especificación no modifica esencialmente su esencia o animalidad), para el ente hombre la animalidad sola no dice nada de su esencia humana y es necesario, para que esta esencia exista, decir que es espíritu o animal espiritual. Aquí la especificación modifica esencialmente el género mismo, por lo que, si en los animales es un accidente que especifica el género (...) en el hombre la especificación (*espiritual*) es la esencialidad, de la que la animalidad, en este sentido, es un accidente. Necesario, ciertamente, porque al hombre el cuerpo le es necesario para vivir en el mundo, pero contingente porque no es necesario para existir en forma distinta"¹³³. De ahí, los reparos que encuentra Sciacca para aplicar al espíritu del hombre el término *alma*, al que no es fácil librar "de su sentido equívoco y sobre todo de cuanto de *animista* incluye su significado, y por lo tanto naturalista, de cosmológico (principio de vida de la naturaleza o del cosmos, energía vital, universal, etc), por lo cual hay también un alma de las plantas, una de los animales y otra propia de los hombres, (...) *alma* pertenece a la tradición filosófica griega, que no conoció el concepto de personalidad y, con ello, el de espíritu. He aquí por qué preferimos hablar de espíritu y de su inmortalidad más que de alma: el equívoco desaparece, el espíritu es sólo del hombre (...). El espíritu es también alma, pero ésta no es más que un modo de ser suyo, sin que el espíritu se reduzca o se identifique con este modo de animar (...). El espíritu es *alma* en cuanto es vida del cuerpo y es tal mientras está unido sustancialmente a su cuerpo"¹³⁴.

Si se quiere comparar toda esta exposición con el pensamiento de Santo Tomás habrá que recordar, en primer lugar, cuanto se ha dicho al hablar sobre Rahner de cómo Tomás de Aquino define la

¹³³ *Ibid.*, p. 214-215.

¹³⁴ *¿Qué es la inmortalidad?* pp. 51, 52 y 53.

muerte del hombre como pasión. Las elogiosas palabras de Sciacca sobre el acto de *morir*, (que según él sólo existe en el hombre merced a su conciencia de la muerte, frente al mero perecer de los animales) casan mal con todo lo expuesto ya sobre la noción tomista de la muerte como mal, privación, *passio*, etc.

También es ajena al pensamiento tomista la reserva para hablar del espíritu del hombre como alma. Efectivamente, el alma separada subsiste sin informar el cuerpo, sin actuar su ser alma; pero ello no significa, para Santo Tomás, que la animalidad sea para el hombre un accidente o que sea contingente porque "no es necesario para existir en forma distinta"¹³⁵.

A este respecto, conviene recordar que el Aquinate considera el alma separada, precisamente, como alma. En virtud de ello reconoce la presencia en esa situación de su inclinación a actuar como alma vegetativa y animal. Efectivamente, al no informar su cuerpo, el alma separada no actualiza su ser alma, principio animador, pero, puesto que le es *esencial* animar el cuerpo, Santo Tomás le reconoce la referencia a su cuerpo; referencia por la que su individualidad sigue fundamentándose en su relación al cuerpo por el que ha sido constituida su individualidad¹³⁶; referencia, en fin, por la que la situación del alma separada es caracterizada por Santo Tomás como violenta.

La subsistencia del alma intelectual no significa, por tanto, en el Aquinate que la referencia al cuerpo sea accidental. Efectivamente, como se señalará en un capítulo posterior, el alma humana es una forma que no agota su ser en la información de su cuerpo; pero, hay que insistir, ello no significa una relación accidental del alma con el cuerpo. La fuerza de la consideración del cuerpo en la definición tomista del hombre le lleva a decir que el alma no es persona¹³⁷.

En la visión tomista del alma y su relación al cuerpo al que constituye, no es correcta la separación entre individuo (como correspondiente al cuerpo) y persona (como correspondiente al espíritu). Como señala Fabro, "en el plano metafísico debe quedar firme la unidad del ente y debe mantenerse el principio (característico

¹³⁵ cfr. nota n. 132.

¹³⁶ *De unitate intellectus contra averroistas*, cap. 5 § 104, en la Ed. Marietti.

¹³⁷ *S. Th.*, I, q. 75, a.4, ad 2.

del tomismo) de que la misma alma espiritual -única forma sustancial del cuerpo- es la fuente en el hombre de todo acto y perfección no sólo en la esfera intelectual, sino también en la sensitiva y biológica¹³⁸; si bien es cierto que recibe el nombre de espíritu en cuanto que excede el cuerpo al que constituye¹³⁹.

Por todo esto, la tesis repetida por Santo Tomás es que "el alma, siendo parte de la naturaleza humana, no posee la perfección de su naturaleza sin la unión con el cuerpo"¹⁴⁰.

Todo lo que se acaba de decir lleva a pensar que, en conformidad con el pensamiento de Santo Tomás, no puede admitirse la postura propia de Sciacca según la cual, si el hombre "no muriese, estaría condenado al perpetuo incumplimiento de sí mismo"¹⁴¹ y que la muerte pertenece a la esencia humana. Mas bien, hay que sostener que la vida humana no puede cumplirse en una existencia temporal y que ésta debe tener un término. Pero no hay ninguna razón para afirmar que la muerte sea la forma más adecuada de ese término, como ha señalado acertadamente Von Hildebrand¹⁴².

Puede ser oportuno recordar en este punto que la narración bíblica sobre la que se asienta el pensamiento cristiano interpreta la muerte como una realidad cuya presencia en el mundo tiene su origen no tanto en la esencia humana cuanto en el acontecimiento histórico del pecado original. Es un contenido claro para todo el pensamiento cristiano que el no morir constituía en el plan del Creador para el hombre un don superior a las posibilidades de la naturaleza humana. Explica Santo Tomás que la muerte es, en cierto sentido natural: en cuanto al cuerpo le es propio el corromperse; y en cierto sentido no natural: en cuanto al hombre en virtud de su alma inmortal no le es adecuada la muerte. Así, pues, la esencia humana no incluye la muerte como una exigencia suya: aunque se dé en el hombre si no hay un don especial de Dios, la muerte no puede ser comprendida como

¹³⁸ FABRO, C., *Introducción al problema del hombre*, Ed. Rialp, Madrid, 1982, p. 174. La importancia de este punto, especialmente en contraposición a la identificación realizada por Descartes entre alma y autoconciencia, puede verse en KENNY, A., *Cartesian Privacy*, en *The Anatomy of the soul*, Blackwell, Oxford, 1973, pp. 114-128.

¹³⁹ *De spiritualibus*, a.2, ad.2.

¹⁴⁰ *Ibid.*, ad 5.

¹⁴¹ cfr. nota n. 120

¹⁴² VON HILDEBRAND, D., *Sobre la muerte*, Encuentro, Madrid, 1980, pp. 127-30.

una perfección, como una exigencia del cumplimiento del ser humano.

Una vez acontecido el hecho histórico que introduce la muerte en el mundo, la narración característica del cristianismo insiste en su escatología, en el cumplimiento de la plenitud humana más que en la inmortalidad del alma, en la resurrección de los cuerpos. "Como muestran los testimonios de la Escritura, en la revelación divina el acento recae sobre la glorificación corporal, no sobre la inmortalidad del alma espiritual"¹⁴³.

Por ello, Tomás de Aquino, afirma resueltamente que "puede servir para demostrar la futura resurrección de los cuerpos una razón evidente. Se vio ya en el libro segundo (cap. 79) que las almas humanas son inmortales, pues permanecen después de los cuerpos y desligadas de los mismos. Y consta, además, por lo que se dijo en el mismo libro (cc. 83 y 68) que el alma se une naturalmente al cuerpo, porque es esencialmente su forma. Por lo tanto, el estar sin el cuerpo es contra la naturaleza del alma. Y nada *contra natura* puede ser perpetuo. Luego el alma no estará separada del cuerpo perpetuamente. Por otra parte, como ella permanece perpetuamente, es preciso que de nuevo se una al cuerpo, que es resucitar. Luego la inmortalidad de las almas exige, al parecer, la futura resurrección de los cuerpos".¹⁴⁴ Y en otro pasaje dice:

"Se demostró antes, en el libro tercero (cc. 25, 2), que el deseo natural del hombre tiende a la felicidad. Pero la felicidad última es la perfección de lo feliz. Según esto, quien carezca de algo para su perfección todavía no tiene la felicidad perfecta, porque su deseo no está totalmente aquietado, pues todo lo imperfecto desea naturalmente alcanzar la perfección. Ahora bien, el alma separada del cuerpo es en cierto modo imperfecta, como toda parte que no existe con su todo, pues el alma es por naturaleza una parte de la naturaleza humana. Por lo tanto, el alma no puede conseguir la última felicidad si el alma no vuelve a unirse al cuerpo, máxime habiendo demostrado (III, cap. 48) que el hombre no puede llegar a la felicidad última en esta vida"¹⁴⁵.

Así pues, la muerte no puede calificarse positivamente. Puede observarse que Santo Tomás comparte la tesis que hemos estudiado

¹⁴³ SCHMAUS, Michael. *Teología dogmática*, Ed. Rialp, Madrid, 1965, vol. VII, p. 215.

¹⁴⁴ C. G., IV, 79.

¹⁴⁵ *Ibid.* Añade todavía algún argumento más en ese texto.

en Sciacca de que el hombre no cumple su plenitud en esta vida, en la historia. Pero la efectiva diferencia en los planteamientos antropológicos de uno y otro hace que la valoración de la muerte resulte diversa, de modo que el *mal* que la muerte representa exige en Santo Tomás ser superado en otro plano: el de la resurrección del cuerpo; ésta es una necesidad para Tomás de Aquino y para Sciacca, un problema, una pieza que no encaja.

La muerte no constituye, por tanto, una exigencia de la naturaleza humana; desde luego no representa su culminación ni su plenitud sino más bien su derrumbamiento. ¿Cómo hacer, entonces, compatible esta afirmación con aquella otra de que "el hombre no puede llegar a la felicidad última en esta vida"¹⁴⁶?

Encontramos una indicación precisa en el Comentario de Santo Tomás a la segunda carta de San Pablo a los Corintios:

"Y por eso dice 'de aquello que queremos ser expoliados', es decir, del tabernáculo terreno, 'pero ser sobrevestidos' en gloria supracelestial, o, según la glosa, con cuerpo glorioso.

Puesto que puede parecer incongruente que, por una parte el cuerpo sea corruptible por su naturaleza, si no hubiese sido antes disuelto, y en virtud de la gloria sea glorioso, añade el modo como quiere que se haga, diciendo 'que sea absorbido lo que es mortal, etc. como diciendo: no queremos que el cuerpo sea revestido de modo que permanezca mortal, sino de modo que la gloria libre de toda corrupción del cuerpo, sin disolución del cuerpo. Por eso dice 'que sea absorbido lo que es mortal', es decir, por la gloria (*I Cor.* XV, 54: 'Absorbida es la muerte en la victoria, etc)'¹⁴⁷.

Este texto propicia, me parece, una interpretación de la consumación del hombre más conforme con su naturaleza corpóreo-espiritual. Puede imaginarse un modo de realizar esa necesaria conclusión del vivir terreno del hombre que no exija el penoso trance de la muerte. En esa dirección apunta Rahner, según hemos visto, cuando propone que en la situación de Adán antes del pecado "su término había sido la permanencia y consumación de la realidad obrada personalmente en la vida"¹⁴⁸: el término no sería ninguna destrucción, sino pura plenitud.

¹⁴⁶ cfr. nota n. 143.

¹⁴⁷ *In II Ad cor.*, 159.

¹⁴⁸ RAHNER, K., *o. c.*, p. 48.

Ahora bien, que "la incorruptibilidad de nuestros cuerpos proviene sólo del poder divino"¹⁴⁹ no significa en modo alguno que la corrupción del cuerpo constituya una aspiración natural de nuestro ser. En virtud de ello, el horror a la muerte queda legitimado y, en él, el amor a la vida. Había que resistirse a aceptar la afirmación de Sciacca de que la negación de la vida es condición necesaria de la inmortalidad o que "actuar con valor es querer morir"¹⁵⁰. No cabe decir que la muerte sea deseable y la vida detestable.

Lo que no es legítimo, más bien, es la negación de la vida. La afirmación del cumplimiento de la plenitud humana en la vida eterna no puede confundirse con el vaciamiento de sentido de la biografía histórica:

"Si la eternidad se define sólo como la negación de la historia, entonces se convierte en un concepto vacío. Así entendida, la eternidad no es más que la negación de una negación(...). Si esta vida se justifica sólo como medio, entonces no se justifica. Porque, ¿no será mejor estar instalados de entrada en el fin, suprimiendo la distancia respecto del fin que es constitutivamente medio? (...).

La relación entre eternidad e historia no es de exclusión, sino de inclusión. La vida eterna no da a ésta un sentido que antes no tenía en absoluto, sino más bien consume en plenitud un sentido que *ya* tenía"¹⁵¹.

La afirmación del sentido de la vida presente y su continuidad en la vida futura la explica Julián Marías, en los siguientes términos:

"El conjunto de todas las trayectorias auténticas compondría la trama de la vida perdurable, y esta sería, al mismo tiempo la verdadera conexión con la vida personal, con el quién de cada uno definido por sus proyectos (...). Precisamente la conexión de la otra vida con ésta consistiría en el cumplimiento o realización de las trayectorias auténticas, de los verdaderos proyectos de cada uno, la culminación de la deficiente vida de cada uno"¹⁵².

Una vez realizadas todas estas aclaraciones quizás nos encontremos ya en condiciones de exponer una visión más global de la interpretación que Tomás de Aquino lleva a cabo sobre el sentido

¹⁴⁹ *In II Ad. Cor*, n. 153.

¹⁵⁰ cfr. notas 122 y 123.

¹⁵¹ CHOZA, J. y VICENTE ARREGUI, J., *Filosofía del hombre*, cap. XIII, en prensa.

¹⁵² MARIAS, J. o. c., p. 368.

de la vida humana y, con ello, de su muerte: ¿cómo se cumple la plenitud humana tras la muerte?

A este respecto, es preciso tener en cuenta, además de todo lo ya dicho, que Tomás de Aquino mantiene la extrema conveniencia de la resurrección de los muertos. Como ha explicado Gilson, un filósofo cristiano ha de mantener a la vez las dos verdades de la inmortalidad del alma y de la resurrección de los muertos, de modo que no cabe hacer una interpretación de la primera que vacíe de contenido la segunda¹⁵³. En este sentido es claro, a tenor del texto citado de *Contra Gentes*, IV, 79, que en Tomás de Aquino la inmortalidad del alma no sólo no vacía de contenido la resurrección de los muertos sino que, en cierto sentido, la exige. Por ello, la creencia cristiana en la resurrección esta supuesta en el tratamiento tomista de la plenitud del hombre en la vida eterna.

3.3 La plenitud del hombre en la vida eterna según Santo Tomás.

Como es sabido, la respuesta tomista a la pregunta sobre el sentido de la muerte se apoya en el reconocimiento de una positividad: la existencia del alma personal después de la muerte. La nada no es, por tanto, el horizonte último de la existencia terrena.

Es cierto también que la afirmación de la inmortalidad no resuelve el sentido de la existencia y de la muerte y que, por el contrario, plantea numerosos interrogantes, según se señaló al inicio de este capítulo. Por otra parte, es preciso tener en cuenta que es quizá en esta cuestión relativa al sentido de la muerte donde incide con mayor vigor la doctrina religiosa de la que es fiduciaria la visión tomista del problema.

El origen teológico de la interpretación del significado de la muerte requiere, no obstante, para su exposición teológica un tratamiento filosófico cuya exposición puede resultar pertinente en la presente investigación. En efecto el dogma católico acerca de los novísimos, idéntico en su contenido de fe, ha sido formulado de diversas maneras en conformidad con la diversidad de

¹⁵³ Cfr. GILSON, E., *El alma humana*, en *Elementos de filosofía cristiana*, Rialp, Madrid, 1970, pp. 261-2 y el capítulo *Immortality* del libro ya citado de P. T. Geach, *God and the soul*.

planteamientos filosóficos a la que han pertenecido, dentro de la tradición cristiana, los diferentes expositores de la doctrina. Desde el punto de vista filosófico, una de las tesis antropológicas tomistas más relevantes para el problema del sentido de la muerte es aquella según la cual el ser humano es concebido con una estructura ontológica que cabría calificar de inestable. El concepto tomista del hombre puede, en cierto modo, caracterizarse por referencia a la noción de desequilibrio: la constitución del hombre como cuerpo y alma espiritual salva, en efecto, la unidad del hombre, pero tal unidad queda radicalmente marcada por una nota de desequilibrio, de situación no establecida. El hombre no posee, de manera natural, el equipamiento que asegure una perfecta adecuación del cuerpo a las exigencias del alma espiritual, de modo que aparece un cierto *deficere* del cuerpo o, incluso, como ha señalado acertadamente E. Coreth, una *resistencia* del cuerpo¹⁵⁴.

Así, ante la decisiva cuestión de si es bueno o malo que muramos, es decir, si la muerte es antinatural o natural, el santo responde:

"La muerte es, en cierto modo, natural y, en cierto modo, contra natura"¹⁵⁵.

Es decir, la naturaleza -la constitución radical del ser humano- no garantiza una permanente unión de cuerpo y alma. Esta afirmación expresa simplemente un hecho, no su valoración. Para valorarlo puede ayudarnos otras palabras del Aquinate:

"Hay que decir, sin embargo, que la naturaleza humana puede ser considerada de dos modos. Uno, de acuerdo con los principios intrínsecos y, en este sentido, la muerte le es natural al hombre (...). De otro modo, la naturaleza humana se puede considerar en cuanto que, por la Providencia Divina, fue provista de la justicia original (...) de manera que las fuerzas inferiores quedaron subordinadas a la razón, y el cuerpo al alma (...).

Y ésto lo dispuso la Divina Providencia en favor del alma racional, que, al ser incorruptible por la naturaleza, debía tener un cuerpo incorruptible. Pero, puesto que el cuerpo no puede ser incorruptible en virtud de su

¹⁵⁴ Cfr. CORETH, E., *¿Qué es el hombre?*, Herder, Barcelona, 1985, pp. 207-9.

¹⁵⁵ *De malo*, q. 5, art. 5, ad 17.

naturaleza, la Potencia divina suplió lo que le faltaba a la naturaleza, dándole la virtud de contener incorruptiblemente el cuerpo"¹⁵⁶.

Hay en este texto un reconocimiento implícito de que la naturaleza humana exige para su cabal perfección la incorruptibilidad del cuerpo, junto con el reconocimiento explícito de que esa perfección no la posee el hombre de modo natural: es la justicia original, un regalo de Dios, la que, de hecho, sitúa originalmente según la narración religiosa, al hombre en su plenitud. De este modo, cabe mantener que aunque la posibilidad de morir pertenece al orden natural, la realidad de la muerte repugna profundamente y, en consecuencia, no puede decirse sin más que la muerte sea una realidad natural conveniente al ser humano. Teniendo presentes la tesis contradictoria de Séneca¹⁵⁷, según la cual la muerte es natural, y la de San Pablo¹⁵⁸, según la cual es la paga del pecado, Quevedo expresó magistralmente la imposibilidad de reducir la muerte a un fenómeno natural, mostrando su aguijón:

"Corto suspiro, último y amargo,
es la muerte forzosa y heredada;
mas si es ley y no pena, ¿qué me aflijo?"

También reconoce Santo Tomás la imperfección natural del hombre en otro texto:

"En la muerte han de considerarse tres cosas: la causa natural, y en cuanto a esto, está establecido en la fundación de la naturaleza que el hombre debe morir una sola vez, en cuanto se compone de contrarios. En segundo lugar, el don otorgado: y por ello en su fundación se ha dado al hombre el beneficio de la justicia original por la que el alma podría contener al cuerpo para poder no morir. En tercer lugar el castigo de la muerte; y, así, el hombre mereció al pecar la pérdida de aquel beneficio y de esta manera incurrió en la muerte"¹⁵⁹.

Aparece de nuevo la afirmación de que naturalmente el hombre podía morir, a la vez que se señala la maldad de la muerte. De este modo, Tomás de Aquino parece reconocer una constitución natural del hombre que en cierto sentido no es perfectamente adecuada

¹⁵⁶ *Com. ad Rom.*, 416.

¹⁵⁷ "Morir es ley, no castigo", (SENECA, *Epigramas*, edición de Carlos Prato, nº 1, verso 7).

¹⁵⁸ cfr. S. PABLO, *Rom.*, 6, 23.

¹⁵⁹ *Com. ad Hebreos*, 475.

porque, mientras que la forma del cuerpo es naturalmente inmortal, el determinado tipo de cuerpo vivo que el hombre es esencialmente, es naturalmente corruptible. Aparece, por tanto, un desequilibrio originario en la constitución ontológica del hombre.

Lo que acaba de decirse puede resultar chocante y dar la impresión de que se admite que Dios ha creado un orden natural imperfecto, lo cual iría en desdoro de su poder y perfección. La mentalidad habitual al considerar la creación divina es la de un mundo perfecto y exacto, en el que no puede tener lugar algo que en su esencia no sea perfecto: Dios hace todas las cosas bien. Sin duda esto último es cierto, pero quizás, no equivalga a la afirmación de que todo lo que Dios ha creado es perfecto. Más bien, al menos en lo que se refiere al hombre y dentro de un cuadro metafísico acorde, la perfección no existe en la naturaleza creada; lo creado es, por definición, imperfecto y sólo la sobrenaturaleza instauro la realidad en su perfección absoluta: sólo Dios, en la filosofía tomista, es perfecto por definición y sus obras, por muy bien hechas que estén, son imperfectas radicalmente. Únicamente sobre esta base, pienso, puede captarse la asombrosa continuidad y unidad que lo natural y lo sobrenatural poseen en el Aquinate. Si lo natural estableciera un orden perfecto y pleno, no habría lugar para una ordenación a lo sobrenatural: lo sobrenatural debería ser forzosamente algo artificialmente sobreañadido, un pegote. Es la imperfección de lo natural la que hace posible una integración enriquecedora, perfectiva en el orden sobrenatural.

Este cuadro metafísico se comprende y se aplica adecuadamente en el caso del hombre: ahí se advierte la necesidad de esta metafísica y la riqueza de sus consecuencias.

En la cuestión 24 del *De veritate*, en el artículo 7, resp. afirma Santo Tomás:

"Y a ello se debe que entre los seres racionales sólo Dios posea un libre arbitrio naturalmente impecable y confirmado en el bien: lo cual, sin embargo, es imposible para la criatura que procede de la nada, como dice el Damasceno (libro II, cap. XXVII) y Gregorio de Nisa (libro VII *de libero arbitrio*): y a ello se debe el carácter particular del bien en el que se funda la razón de mal según se expresa Dionisio en el cap. IV del *de divinis nominibus*".

Encontramos en este texto el fundamento radical de lo que se venía diciendo: la procedencia *ex-nihilo* afecta radicalmente a todas las criaturas, haciendo que su bien sea limitado, y, en este sentido, afectadas por la posibilidad del mal. No se trata, en consecuencia, tanto de un mal positivo cuanto de la existencia de un bien limitado que hace posible el mal.

En lo que esta situación atañe al hombre, hace comprensible la consideración de que el hombre no puede alcanzar su máxima plenitud exclusivamente en virtud de su constitución natural. Por eso, su antropología resulta sólo comprensible plenamente por referencia al orden sobrenatural; la consideración del hombre como realidad puramente natural es en el pensamiento de Tomás de Aquino una ficción intelectual, por cuanto que el orden natural aparece constantemente en Tomás de Aquino como insuficiente para alcanzar la plenitud humana.

Concretamente, el Doctor Angélico afirma repetidas veces que el fin (la felicidad y la plenitud por tanto) del hombre es la visión de Dios, refiriéndose explícitamente a un *desiderium naturale videre Deum*.¹⁶⁰

"Omnis intellectus naturaliter desiderat divinae substantiae visionem"¹⁶¹.

Refiriéndose a este deseo, Speamann habla de dualismo en Santo Tomás: el de lo natural y lo sobrenatural. "Y esto ocurre al tratar del fin último del hombre, la forma más alta de su autorrealización, la *eudaimonía*. Santo Tomás defiende aquí de nuevo la doctrina cristiana según la cual la felicidad perfecta consiste en la *visio Dei* y el hombre no puede alcanzar este fin *per sua naturalia*, porque trasciende por principio los límites de una facultad finita. El propio Santo Tomás trae a colación contra esta tesis la objeción que, en el fondo, repite su propio argumento contra Averroes: '*natura non deficit in necessariis*'. Pero ¿qué es más necesario que alcanzar el fin último? Los animales

¹⁶⁰ Para una comprensión mas profunda de lo que aquí se dice, puede leerse el artículo de Quintín TURIÉL, "El deseo natural de ver a Dios", *Acti del VIII Congresso Tomistico Internazionale*, IV, pp. 249-262. Pueden verse también los estudios de DOCK, S., "Du désir naturel de voir l'essence divine selon Saint Thomas d'Aquino", *Arch. Phil.*, 27 (1964), pp. 49-96; de FERNANDEZ, A., "Naturale desiderium videndi divinam essentiam apud D. Thomas eiusque Scholam" en *Divus Thomas*, 33 (1930), pp. 503-527; de DUMONT, P., "L'appetit inné de la beatitude surnaturelle chez les auteurs scholastiques" en *Ephem. Theol. Lov.*, 8 (1931), pp. 205-222 y 571-591; 9 (1932), pp. 5-27; de MARIMON BATLLO, R., "El amor a Dios, fin natural del hombre. Una conclusión de la filosofía tomista", *Natur. Gracia*, 23 (1976), pp. 251-268.

¹⁶¹ C. G., III, 57.

están suficientemente dotados por naturaleza para alcanzar su respectivo *télos*. ¿Por qué no el hombre? La respuesta a dicha objeción encierra un argumento antropológico central: 'la naturaleza no le falla al hombre en las cosas son necesarias, pues, aunque no le haya dado las mismas armas y defensas que a los animales, le ha dado la razón y las manos por las que puede adquirir tales cosas; y tampoco le ha fallado en lo que es necesario, aunque no le haya dado facultad alguna para conseguir la felicidad. Tal cosa era imposible. Pero le ha dado el libre albedrío, mediante el cual puede dirigirse hacia Dios, para que le haga feliz'(I-II, q. 5. a. 5, ad 1), y a continuación añade una cita de Aristóteles: 'lo que podemos a través de nuestros amigos es como si lo pudiéramos por nosotros mismos' (*Ética a Nicómaco*, 1112 b, 25)".¹⁶²

El hombre, a través de su entendimiento, está marcado naturalmente por un deseo que, por otra parte, sólo puede cumplirse en el orden sobrenatural. Como explica Turiel, "a pesar de la existencia de un deseo natural de ver a Dios, la visión de Dios no deja de ser sobrenatural porque si bien es verdad que es naturalmente deseada, debido a lo cual el hombre puede saber con las solas fuerzas de la razón (...) que la visión de Dios es el fin al cual el hombre está destinado por naturaleza, sin embargo, la revelación sigue siendo necesaria. Siendo la visión de Dios algo que supera nuestras fuerzas, es vano, inútil, todo movimiento, todo esfuerzo hacia ella, y por eso es necesario que Dios nos diga, nos revele lo que tenemos que hacer para alcanzar, lograr, la visión de Dios tan naturalmente deseada. La visión de Dios es de tal modo fin de seres intelectuales creados que Dios no puede crearlos sin ordenarlos a ella. Son muchas, muchísimas las veces que Santo Tomás dice que tanto el hombre como el ángel están naturalmente ordenados a la visión de Dios, (cuestión XIII del *De veritate*) o a Dios considerado siempre por Santo Tomás como naturalmente inaccesible, sobrenatural. Que esa ordenación les compete en razón de su naturaleza intelectual, como también en razón de esa naturaleza intelectual se dice del hombre y del ángel que son imagen de Dios y que por ser imagen son capaces de Dios, y su potencia respecto a la gracia es natural (I-II, 113, 20). Los mismos filósofos han alcanzado el conocimiento de tal verdad (*De Ver.* 12, 6, arg. 7; *In Boeth de Trin*, q. 6 a arg. 5), lo que no es posible a no ser que

¹⁶² SPEAMANN, R., *Lo natural y lo racional*, Rialp, Madrid, 1989, pp. 39-40.

se admita que la sola razón nos lleva a ella a partir de los efectos naturales. Pero quizás no haya en Santo Tomás ningún testimonio más fuerte que la relación estrecha, íntima, que frecuentemente Santo Tomás establece entre creación y visión de Dios, expresada de modo breve y claro por el texto siguiente: '*Omnia anima immediate facta est a Deo, ideo beata esse non poterit nisi immediate videat Deum*' (Quodl. X, q.8 art. un)¹⁶³.

La tesis nuclear en la que Turiel intenta expresar la postura de Santo Tomás en torno al problema de la relación entre naturaleza y sobrenaturaleza es que "la visión de Dios, natural en cuanto al deseo o apetito, es, sin embargo, sobrenatural en cuanto a la consecución"¹⁶⁴.

En esta línea hermenéutica se inscribe la interpretación que hace Spaemann de la postura tomista de las relaciones naturaleza-sobrenaturaleza. Explica el filósofo alemán que "así como el aislar una *naturaleza* individual autosuficiente y sus facultades es para Aristóteles hacer abstracción de la naturaleza social del hombre -naturaleza a la que siempre pertenece la amistad- así es para Santo Tomás el aislar una *natura pura* hacer abstracción de la naturaleza religiosa del hombre, una naturaleza que lleva a la *amistad de Dios*. Pero la autotranscendencia de la naturaleza humana está en analogía con la superación de la situación de carencia en la que el hombre se encuentra en tanto que ser natural, mediante las manos y la razón, lo que ya era un tópico antiguo. La estructura fundamental de esta idea es que la naturaleza produce en el hombre algo más que la naturaleza *nobilior* -lo llama Santo Tomás-. El hombre no *es* este más, es el ser en el que la naturaleza se supera a sí misma en dirección a este más"¹⁶⁵.

En la consideración de la ordenación del ser humano a lo sobrenatural está presente un planteamiento elemental que afecta al hombre de manera radical en su constitución: el hombre es un ser que se autotransciende, que debe alcanzar una plenitud *todavía no* poseída. El fin del hombre no es algo que se consiga inmediatamente, sino que requiere ser conquistado por éste. Esta sugerencia puede hacer -aunque no la justifique enteramente- comprensible la división del existir humano, tan presente en el pensamiento occidental y sobre

¹⁶³ TURIEL, Q., *o. c.*, pp. 260-261.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 262.

¹⁶⁵ *o. c.*, pp. 40-41.

todo, en el cristianismo, en dos etapas: *status viatoris* y *status termini*. Si el hombre poseyera de manera inmediata su fin, no habría lugar a estas dos etapas: habría una única vida. Pero el hombre debe hacerse a sí mismo capaz de su propio fin: sus facultades se hacen capaces de alcanzar su plenitud humana a través del discurrir temporal en un amplio juego de circunstancias, oportunidades, decisiones y realizaciones, merced a las cuales el hombre se humaniza o se degrada, se realiza o se frustra. Es un dato elemental y en él ha insistido con notable clarividencia el existencialismo, que el ser humano tiene en sus manos su propio ser y que en esta posesión media la temporalidad: el autohacerse del hombre no es, evidentemente, instantáneo, sino procesual.

Ahora bien, si el existencialismo ha recordado este aspecto fundamental de la estructura humana, parece haber marginado toda orientación del proceso autorrealizador. La autorrealización ha sido absolutizada por Heidegger y Sartre, desvinculándola de un *télos*, una plenitud capaz de dar sentido al proceso. Hemos examinado las consecuencias de este planteamiento: la muerte es el único fin del proceso, instaurando definitivamente la nada en el horizonte humano y reduciendo a nada la realización.

La única forma de superar tal negatividad es, precisamente, la afirmación del *status termini*, que viene caracterizado por dos elementos constitutivos: la inmortalidad del sujeto y el cumplimiento del *télos*. La afirmación del *status termini* significa que el sujeto *está*, asiste a una situación en la que no se trata ya de realizarse, de hacerse capaz de, sino de poseer y gozar de aquello para lo que se ha hecho capaz. Negativamente, el concepto de *status termini* significa que el ser humano no puede ser comprendido únicamente en términos de autorrealización y que la absolutización de este concepto como hermenéutica de la existencia aboca irremisiblemente -como muestran las filosofías de Heidegger y Sartre- en el nihilismo: la muerte, en efecto, acaba con la realización; si el sujeto es sólo eso, el sujeto no puede permanecer.

Según esto, la tradicional división de la existencia humana en dos etapas queda iluminada y se comprende su necesidad: una etapa autodeterminante, auto-realizadora, en la que el sujeto se hace capaz de su *télos*, pero que, marcado por la temporalidad, es insuficiente

para poseerlo; y una etapa definitiva *-status termini-* en la que al sujeto le es posible, superada la distensión temporal y eliminada la posibilidad de la muerte, la posesión indefectible de su plenitud en la instantaneidad de un perpetuo presente.

En efecto, si es posible para el hombre alcanzar la felicidad, eso sólo puede ser en una vida inmortal. El Aquinate distingue entre la *felicitas civilis* y la *felicitas simpliciter*; la primera podríamos traducirla al lenguaje existencial más actual como felicidad mundana: la realizable en la ciudad, en nuestro estar en el mundo. De ella afirma Tomás de Aquino "puesto que no es la felicidad absoluta, no posee la absoluta inmutabilidad"¹⁶⁶.

Entiende el Doctor Angélico que "la inmutabilidad y la seguridad pertenece a la razón de felicidad"¹⁶⁷ de manera que, mientras la existencia humana se encuentre distendida en el tiempo, no podrá lograr plenamente su plenitud. La plenitud del vivir humano requiere el sello de lo definitivo, de la posesión absoluta e inamisible de aquello en que se cifra tal plenitud.

La existencia terrena del hombre impide la fijación de su razón y voluntad en el fin último, condición de su felicidad.

En el *De Veritate* se pregunta Santo Tomás "si el libre arbitrio del hombre en el estado de viador puede ser confirmado en el bien"¹⁶⁸. La respuesta es afirmativa, pero matizada: el hombre puede ser confirmado en el bien antes de la muerte, pero no de la misma manera que tras ese suceso. La diferencia estriba en que la confirmación tras la muerte, aun siendo don divino, pasa a pertenecer *naturalmente* al hombre, mientras que la confirmación *in statu viae* debe entenderse como efecto de la acción providente de Dios. Para que se comprenda la diferencia establece una comparación con la inmortalidad de Adán: no era tal en virtud de un principio intrínseco que le hiciera incapaz de sufrir la muerte, sino porque Dios lo conservaba, merced a su Providencia.

El principio aducido *-in statu viae* el alma no puede confirmarse en el bien en sus principios intrínsecos- es explicado de la siguiente

¹⁶⁶ *De Veritate*, q. 24, art. 7, ad 10.

¹⁶⁷ *Ibid.*, art. 8, resp.

¹⁶⁸ *Ibid.*, art. 9.

manera: la impecabilidad exige, por una parte, que la razón no pueda errar en los objetos particulares ni respecto al fin, ni respecto a los medios; por otra, que la razón no pueda ser interrumpida en su juicio por alguna pasión inferior.

Pero "que no pueda ser interrumpido el juicio de la razón excede el estado de viador por dos motivos: en primer lugar, y principalmente, porque resulta imposible *in statu viae* que la razón se encuentre siempre en acto de recta contemplación de modo que Dios constituya la razón de todas las obras. En segundo lugar, porque no sucede *in statu viae* que de tal modo se sometan las fuerzas inferiores a la razón, que el acto de la razón no pueda ser impedido por ellas de ninguna manera"¹⁶⁹.

Encontramos, así, una indicación para pensar la situación del hombre antes y después de la muerte: en ambas situaciones puede dirigirse hacia el bien mediante una pluralidad de operaciones ordenadas hacia Dios. La diferencia proviene de que la existencia terrena no le permite al hombre la contemplación de Dios en una identidad de acto; el hombre, en su vida terrena, no posee el control absoluto de la razón sobre el resto de las facultades inferiores, que, de esta manera, pueden impedir el conocimiento del bien, de Dios y, por tanto, su volición. En la vida ultraterrena, sin embargo, el alma se verá libre del influjo del mundo físico y ello le permitirá mantener el orden de sus operaciones, que continuarán siendo plurales, por referencia al fin último del hombre. Es decir, la fijación absoluta de la voluntad en su bien definitivo y la ordenación de todas las elecciones intermedias al fin último sólo es posible en la situación del alma separada del cuerpo y no sometida a las inclinaciones procedentes del mundo físico¹⁷⁰.

No obstante, la fijación de la voluntad en su verdadero bien tampoco se consigue simplemente por la eliminación de las condiciones físicas de la existencia. Tomás de Aquino la concibe como un don sobrenatural. Según el Aquinate la situación definitiva de bienaventuranza (confirmación en el bien) no resulta, sin más, natural en el caso de que el hombre haya optado por Dios: la confirmación

¹⁶⁹ *Ibid.*, resp.

¹⁷⁰ Como pensador cristiano, Santo Tomás afirma la resurrección de los cuerpos, de forma que la plenitud humana no la alcanza el alma separada. El cuerpo resucitado será tal que no impedirá el orden de la voluntad ni del resto de las operaciones humanas. Pero esto no le compete a la filosofía.

del hombre en el bien es, según Santo Tomás, de carácter sobrenatural. La imposibilidad definitiva de elegir el mal sólo es posible en Dios, "no hay ni puede haber criatura alguna cuyo libre arbitrio se encuentre naturalmente confirmado en el bien"¹⁷¹, ni antes, ni después de la muerte.

El argumento más radical que emplea el Aquinate para mantener su postura es que toda criatura contiene una limitación del bien, en virtud de su origen *ex nihilo* y en ello se funda la razón de mal. Esto se ha explicado ya con un texto del santo recogido anteriormente.

En conclusión, Tomás de Aquino, mediante la afirmación de la inmortalidad del alma abre su explicación de la muerte a un sentido para la existencia humana. La muerte es, en efecto, misteriosa y enigmática, pero no es la caída en la nada. Esto obliga a plantearse cómo es la existencia tras la muerte. Lo más inmediato es advertir que el alma vive de una manera distinta a la del discurrir de la existencia terrena. El alma puede, a pesar de lo violento de su situación, llevar a cabo las operaciones estrictamente espirituales, como se verá en el capítulo III.

Lo característico de esta situación es que la voluntad no se ve turbada en su operación por realidades distintas de la propia alma (salvo la iluminación del intelecto agente por Dios) y las operaciones del alma son fruto de las decisiones de la voluntad. Esta voluntad se encuentra fijada respecto a su último fin, pero, aunque haya fijado su decisión en Dios como fin último, no goza de impecabilidad: no es capaz de ordenar hacia Dios toda su operatividad. Esto para Tomás de Aquino sólo es posible como don divino. También es don divino -por tanto algo que la filosofía no puede explicar- la vida eterna: un tipo de vida en la que el hombre podrá poseer indefectiblemente su plenitud en la instantaneidad de un perpetuo presente.

Para comprender el alcance de la postura propia del Aquinate que acaba de describirse puede servir el análisis efectuado por Jacinto Choza acerca de la triple teleología del sujeto humano. Distingue Choza tres tipos de fines en el individuo humano, que son: el

¹⁷¹ *De Veritate*, q. 24, art. 7, resp.

reconocimiento social (fin 3), la perfección moral (fin 2) y el fin último sobrenatural (fin 1).

Cada uno de estos tipos de fines poseen su autonomía, aunque, de manera subordinada entre sí, de acuerdo con la numeración que se les ha asignado. Dicha subordinación se establece en función del grado de condicionalidad de cada tipo de fines.

"A este respecto hay que decir que el fin último religioso es absolutamente incondicionado, el ideal ético supone la adecuación con la naturaleza humana o es función de ella, y el proyecto cultural está condicionado por las peculiaridades psicológicas individuales y por el contexto histórico-social.

Dicho de otra manera, el proyecto socio-cultural es máximamente constructo en su estricto carácter de ejecución -érgico-, dado que depende de las características de cada sociedad en cada momento histórico determinado (...).

Por lo que se refiere al ideal ético, es por el contrario posible encontrar más analogías entre sociedades primitivas y sociedades europeas actuales, y ello porque la naturaleza humana es un factor constante comparado con el conjunto de circunstancias que constituyen una época (...).

Finalmente, en lo que se refiere al fin último religioso, puede sostenerse que, salvo anomalías, hay unanimidad a través de las variaciones de espacio tiempo y que se concibe, con mayor o menor intensidad y claridad, como una participación más plena en la vida divina después de un juicio en la que se recibe el premio o el castigo según la actuación moral y religiosa mantenida durante la vida "¹⁷².

La explicación del profesor Choza puede ayudar, pienso, a poner de relieve la caracterización de la vida eterna como una situación en la que no ha lugar un proceso realizador por parte del hombre, una situación en la que no se construye la vida del hombre, en la que éste no actúa en función de unas circunstancias que determinan las condiciones de la operatividad humana. En definitiva, la situación de máxima incondicionalidad del operar humano. Tal incondicionalidad, aun encontrándose en su cénit, no es absoluta por cuanto las condiciones de operatividad en esa vida vienen

¹⁷² CHOZA, Jacinto, "Ética y política: un enfoque antropológico", en AA. VV., *Ética y política en la sociedad democrática*, Espasa-Calpe, Madrid, 1980, pp. 38-39. Recogido también en CHOZA, J., *La realización del hombre en la cultura*, Rialp, Madrid, 1990.

condicionadas por la etapa histórica del hombre antes de la muerte y por cuanto es una incondicionalidad condicionada a la voluntad divina, que otorga el premio de la vida feliz, de una vida en la que el hombre articula adecuada y definitivamente toda su operatividad en orden a Dios.

4. MUERTE Y MISTERIO: FILOSOFIA Y RELIGION ANTE LA MUERTE

La división del existir en dos momentos fundamentales *-status viatoris y status termini-* ¿proporciona una explicación del fenómeno de la muerte? ¿queda iluminada la muerte de manera fundamental en virtud de esta división?. Por otra parte, esta división del existir humano en dos momentos ¿constituye una necesidad ontológica de la estructura humana?

En virtud de lo que se ha sostenido al establecer la mencionada diferenciación, sí parece responder a exigencias estructurales de la constitución ontológica del ser humano: una vez más, la peculiar constitución humana corpóreo-espiritual parece imponer la conjunción de cierta contradicción: la existencia temporal, adecuada a la corporeidad, y la existencia intemporal característica de la espiritualidad del ser humano imponen exigencias contradictorias. Como se ha señalado, la corporeidad humana exige el existir procesual en orden al despliegue de todas las capacidades humanas, incluidas las estrictamente espirituales; la espiritualidad del hombre es, al contrario, amiga de la instantaneidad, de la posesión inmediata y definitiva. El recurso a la tradicional escisión de las dos situaciones radicales del humano existir parece, de esta manera, algo exigido por la naturaleza ontológica del hombre.

Sin embargo, el recurso a la eternidad como una exigencia de la estructura humana, aun arrojando ciertamente alguna luz sobre la enigmaticidad del morir humano, no constituye un desvelamiento absoluto del misterio que encierra. En efecto, queda sin aclarar, sin iluminar el momento de la muerte: ¿por qué acontece cuando acontece el paso del momento biográfico-histórico a la eternidad? Evidentemente, la muerte no acontece cuando el hombre ha dado ya todo lo que podía dar: precisamente se requiere la eternidad porque,

como se ha hecho ver, la historia -la temporalidad- no hacen posible tal objetivo, pues en el orden temporal e histórico la existencia humana es un proceso indefinido. Así pues, la muerte no es asumible desde el cumplimiento de un *telos de la naturaleza*. En este sentido, la incomprendibilidad de la muerte queda esclarecida al renunciar a su comprensión: resulta vana, sin sentido, la pretensión de comprender la muerte como consecuencia de un fin ya alcanzado. Esto nos ayuda a responder a la denuncia del absurdo formulado por Sartre: su interpretación de la muerte, su declaración de absurdo proviene de haber pretendido comprender al existente humano en los moldes de un ser natural. Podemos declarar absurdo el morir solamente si aplicamos al existente humano la lógica apta para las realidades puramente naturales.

Lo que se acaba de decir no significa que nos encontramos en condiciones de explicar por qué la muerte llega para cada uno en el momento en el que llega. Efectivamente esto sigue resultando un misterio, en el sentido de que se encuentra radicalmente más allá de toda capacidad humana de explicación: de ninguna forma puede ser reducido a una razón que lo justifique. Pero ese misterio no es el disfraz de un absurdo, pues *se comprende* la imposibilidad de explicar el momento de la muerte.

Por otra parte, la incapacidad de explicar en virtud de qué la muerte nos sorprende a cada uno en el momento en que lo hace, torna misteriosa una cuestión más capital: ¿cuál es el sentido de esta vida por referencia a la futura? ¿qué relación guarda lo realizado en la etapa histórica del vivir humano con la vida eterna? Es preciso advertir el dramatismo de la pregunta: si decimos que ninguna, la presente etapa del existir parece tener poca importancia; pero si hay alguna relación: ¿cuál es?; parece que es preciso establecer alguna relación entre las realizaciones de esta vida y el existir eterno, pero no en el sentido de que las realizaciones de esta vida presente determinen de manera absoluta las condiciones de la vida futura.

La cuestión debatida parece estrictamente religiosa, pues no parece que la razón pueda alcanzar en su uso lógico un conocimiento de la vida futura lo suficientemente rico como para poder encontrar relaciones y conexiones entre las realizaciones históricas y la vida eterna. Lo único que parece posible para la razón es constatar la

peculiaridad de la respuesta religiosa al problema. En este sentido, cabe advertir la coincidencia de las formulaciones religiosas sobre la relación vida presente-vida futura en el sentido de admitir que las condiciones de existencia en la vida futura se definen, fundamentalmente, por el lugar otorgado a Dios en la vida presente y por la calidad moral de ésta.

De hecho, el argumento moral como se explica en el capítulo tercero de esta tesis, es uno de los tradicionalmente empleados para mostrar la inmortalidad del alma. Pero adviértase que incluso las formulaciones religiosas, son enormemente escuetas al pronunciarse sobre el más allá: se reducen, prácticamente, a establecer la referida relación bondad moral-felicidad (y su contraria); poco se nos dice sobre el contenido de la felicidad. El cristianismo ofrece algunas indicaciones acerca de la condición de la vida en el más allá: contemplación de Dios, resurrección del cuerpo y transformación en cuerpo glorioso, posibilidad de una etapa previa de purificación, carácter definitivo de la condición de premio o castigo, el cielo, aparición de unos nuevos cielos y una tierra nueva, comunidad de vida de los que se salven, un tipo peculiar de duración denominado eternidad...

Ahora bien, estas sugerencias no añaden nada fundamental a la respuesta ya formulada acerca de la relación entre esta vida y la eterna: la vida eterna se concibe como premio o castigo de la vida presente, a tenor de la opción hecha en ésta sobre Dios.

Por otra parte, la apelación a la existencia eterna no justifica por sí sola el fenómeno mismo de la muerte: no se comprende cómo el acceso al estado en que el hombre puede alcanzar plenamente su plenitud tenga lugar, en forma de derrumbamiento, es decir, de corrupción del organismo vivo que el hombre esencialmente es. La afirmación de la inmortalidad del alma, tras la muerte no da un sentido definitivo a la muerte pues no da sentido a un hombre, que ha quedado reducido a su alma inmortal: ¿cómo puede sostenerse que el hombre alcanza su plenitud, precisamente, muriendo, rompiendo su ser, en la desintegración de su persona?. Todas estas objeciones son válidas y enormemente fuertes. Ayudan, además, a no exagerar el valor explicativo que la razón pueda encontrar al fenómeno de la muerte. Pese a todo la que se razone, no puede dejar de decirse que la muerte constituye un misterio para la sabiduría

humana. No obstante, la razón puede y debe alcanzar el máximo de luz acerca de todas las cuestiones, también de la muerte, señalando -y esa sea quizá su misión ante los misterios- las fronteras del misterio, para, mediante el reconocimiento de su limitación, salvarse a sí misma, dando razón de por qué algo constituye un misterio y en qué términos lo constituye.

Pues bien, ante la muerte, la razón logra encuadrarla en un saber sobre el hombre, mediante la distinción de dos condiciones -de camino y de fin- del existir humano, que responde a la inmortalidad del alma, racionalmente demostrada, y a la exigencia del lograr un fin intemporal, también racionalmente fundada. Es capaz también la razón humana de mostrar la conveniencia de una resurrección del cuerpo que recomponga la unidad rota por la muerte, tal como se afirma en la revelación cristiana.

A la vez, la razón actúa cuando señala las fronteras entre sus explicaciones y el misterio; sabe qué es lo que no puede explicar: por qué el tránsito de uno a otro estado de vida acontece precisamente mediante la muerte y por qué la muerte llega cuando llega. Pero esta demarcación abre las puertas a la religión y muestra la racionalidad presente en la explicación religiosa y la necesidad de ese tipo de explicación.

Efectivamente, la muerte aparece como un misterio, misterio que no hace ociosa la razón filosófica, y de hecho no han faltado definiciones de la filosofía como "el reflexionar sobre la muerte"¹⁷³. Como señala Pieper al comienzo de su *Muerte e inmortalidad*, "aquí van a ponerse de manifiesto no solamente las consecuencias a que conducen unas determinadas maneras de pensar sobre el hombre y la existencia, tanto las verdaderas como las falsas, sino que incluso los datos, que tan finas diferenciaciones reciben a veces, van a verse tan acremente confrontados entre sí, que parecerán excluirse unos a otros, aunque unos y otros sean verdaderos; sin olvidar que un pequeño desplazamiento o desajuste puede echar a perder la verdad del conjunto"¹⁷⁴. Exactamente, esto es lo que hemos tenido ocasión de comprobar a lo largo del capítulo que ahora se cierra.

¹⁷³ CICERON, *Tusculanae disputationes*, I, 75.

¹⁷⁴ PIEPER, J., *o. c.*, p. 16.

Afirmamos por tanto, la compatibilidad del tratamiento filosófico con el carácter de misterio de la cuestión, de forma que la investigación racional viene a exigir una explicación religiosa. Por eso, Pieper sostiene que por planteamiento filosófico "entiendo la firme voluntad de tomar en consideración absolutamente todos los aspectos a nuestro alcance, que puedan en alguna forma decirnos algo sobre el fenómeno de la muerte, o por lo menos, el no echar a un lado nada de aquello que fuera capaz de darnos alguna información; sea que tales datos pertenezcan a la fisiología científica, a la patología, o a la experiencia del médico, del sacerdote, del capellán de prisiones, o pueda legítimamente sacarse de la revelación divina"¹⁷⁵.

¹⁷⁵ *Ibid.*, pp. 15-16.

*Lo que cree la mocedad
inmortalidad del amor
no es otra cosa en rigor
que amor de inmortalidad.*

(Miguel de UNAMUNO, *Cancionero*)

CAPITULO II:

LA DEMOSTRACION TOMISTA DE LA INMORTALIDAD DEL ALMA POR EL DESEO DE INMORTALIDAD.

1. INTRODUCCION: ANTECEDENTES DEL PENSAMIENTO TOMISTA ACERCA DE LA INMORTALIDAD

En el siguiente capítulo trataré de las diversas argumentaciones de Santo Tomás en orden a demostrar la inmortalidad del alma. En éste, en cambio, me propongo estudiar un argumento en el que la voluntad constituye el eje decisivo de la demostración buscada.

Puede adelantarse ya, sin embargo, que el eje fundamental de las pruebas tomistas de la inmortalidad lo constituye la concepción del alma humana como sustancia intelectual. Manteniendo esta tesis, puede a la vez afirmarse que Santo Tomás echa mano de otras

argumentaciones que no se apoyan en la consideración del alma como sustancia intelectual. Estas argumentaciones a las que ahora me refiero son tres; dos de las cuales hacen intervenir a la voluntad o a un aspecto de la misma.

La argumentación que no hace intervenir ni al intelecto ni a la voluntad en su demostración es el clásico argumento moral, que apela a la justicia divina. El argumento lo encontramos ya en la primera obra en que se ocupa el Aquinate de forma sistemática de la cuestión. Se trata de la tercera argumentación que ofrece en el *Comentario al libro II de las Sentencias de Pedro Lombardo*. Dice Tomás de Aquino que "puesto que la injusticia no puede volverse contra Dios, conviene que todo mal sea castigado y todo bien premiado; pero esto no sucede en esta vida, en la que a los malos se otorgan bienes y viceversa, luego parece que aquello sucederá después de esta vida"¹.

La argumentación es, en efecto, clásica. La encontramos ya en Platón². En la Edad Media se hace también célebre y, entre los antecedentes de Santo Tomás, cabe destacar la exposición efectuada por Domingo Gundisalvo. Este pensador es de notable importancia en lo que se refiere a la fijación del estudio de la inmortalidad del alma en la Escolástica.

Aún no siendo objeto de esta investigación el pensamiento de Domingo Gundisalvo considero oportuno recoger, siquiera brevemente el contenido de su tratado sobre la inmortalidad. Ayudará, pienso, a mejorar la perspectiva histórica en la que encuadrar el pensamiento tomista.

Distingue Gundisalvo entre argumentos extrínsecos (*ex transcendentibus*) e intrínsecos (*ex propriis*). Uno es fundamentalmente el argumento extrínseco:

"Sólo queda que Dios haya previsto para sus elegidos y amadores algo mayor que esta vida... Por tanto, otra vida además de ésta, siquiera para las almas buenas. Y también para las malas..., pues de lo contrario quedarían impunes y serían malas para su bien, y a causa de la malicia les iría mejor, con detrimento de la equidad de la divina bondad"³.

¹ *In II Sent.* dist. XIX, q.1, a.1.

² PLATON, *Gorgias*, 523 a.

³ GUNDISALVO, D, *De immortalitate animae*, ed. por Georg Büllow, Münster, 1897, p. 4.

Centrándonos en las argumentaciones intrínsecas, Gundisalvo aduce los siguientes razonamientos:

- a) La operación intelectual no depende del cuerpo; por tanto, el alma que es sujeto de dicha operación no depende del cuerpo y es inmortal⁴.
- b) La operación intelectual, que puede conocer todas las formas, es inmaterial y, por tanto, el alma debe considerarse forma inmaterial e incorruptible⁵.

Puede apreciarse, y así lo reconoce el propio Gundisalvo, el carácter aristotélico de las pruebas aducidas. No en vano puede ser considerado como uno de los grandes introductores del aristotelismo en el pensamiento medieval cristiano. Junto a ellas, se encuentran otras encaminadas a excluir la posibilidad de que el alma humana sufra destrucción por cuanto que ninguna de las cuatro posibles maneras por las que algo puede destruirse puede afectar al alma humana. Ciertamente ni la separación entre la forma y su materia, ni la división de las partes integrantes, ni la destrucción de la esencia sustentadora, son capaces de destruir el alma humana, habida cuenta de su inmaterialidad, tampoco es posible la sustracción de la causa⁶.

La posición intermedia del alma humana entre los seres puramente espirituales y los puramente materiales explica su situación intermedia en la relación muerte-inmortalidad: es inmortal, pero el ser vivo animado por ella a que da lugar es mortal⁷.

Se encuentra también en Gundisalvo una argumentación cuya anotación es pertinente, debido a su similitud con otras argumentaciones posteriores y, concretamente, con la prueba que del Aquinate expondremos un poco más adelante.

Dice Domingo Gundisalvo:

"Afirmemos, por tanto, que corresponde a esta noble virtud (de la inteligencia) el deseo natural de la propia y congruente felicidad, así como la natural aversión de su infelicidad y miseria, o sea el natural odio y temor

⁴ Cfr. *Ibid.*, p.5.

⁵ Cfr. *Ibid.* pp. 8 y 9.

⁶ Cfr. *Ibid.* pp. 26-33.

⁷ Cfr. *Ibid.* p. 26.

natural. Y puesto que nada sucede en vano ni ociosamente en las cosas naturales, y vanos y ociosos serían estos impulsos, de ser naturalmente imposible la evasión de su miseria y la consecución de su felicidad, es necesario que la evasión de la miseria y la consecución de la felicidad sean posibles a esta noble virtud. Pero si la felicidad no fuera perenne no sería verdadera felicidad e inmunidad de la miseria, ya que todo lo asequible a la muerte no es feliz, más aún, es miserable por su misma accesibilidad a la extrema miseria"⁸.

El maestro de Tomás de Aquino, Alberto Magno, recoge la argumentación en base a la felicidad que se acaba de exponer y que constituía un lugar común del pensamiento cristiano, precisando el contenido intelectual de la felicidad:

"Por tanto, esta es la naturaleza por la que todos los hombres desean saber, y puesto que todo saber se ordena al saber divino, que es lo intelectual sin eternidad ni tiempo, el deseo final de todo hombre se ordena a él, como a lo mejor según la naturaleza"⁹.

Podemos pasar así a la exposición del principal argumento tomista de la inmortalidad del alma humana, basado en la voluntad. La prueba se conoce con la siguiente expresión: *ex desiderio naturali immortalitatis*.

2. LA PRUEBA "EX DESIDERIO NATURALI IMMORTALITATIS" EN TOMAS DE AQUINO

La presente prueba la aduce Santo Tomás en cuatro de los siete pasajes en los que se ocupa de la demostración de la inmortalidad del alma humana¹⁰. En la *Summa Contra Gentes* la utiliza el Aquinate en dos ocasiones. La primera de ellas en el capítulo LV del libro II que titula: "Las sustancias intelectuales son incorruptibles". La decimosegunda argumentación aducida establece lo siguiente:

⁸ *Ibid.* p. 17.

⁹ S. ALBERTO MAGNO, "De naturale et origine animae", Tract. II, c. VI, en *Opera Omnia*, vol. IX, Ed. A. Bourguet, París, 1890-1899.

¹⁰ Dejamos para el siguiente capítulo la exposición del estudio global de la inmortalidad en Santo Tomás.

"Es imposible que un deseo natural sea vano, pues *la naturaleza nada hace en balde*. Mas cualquier ser inteligente desea su ser perpetuo, no sólo en atención a la especie, sino también en atención al individuo. Lo que se demuestra de esta manera: En ciertos seres el apetito natural procede de la aprehensión: así, el lobo desea naturalmente la matanza de aquellos animales de que se nutre, y el hombre desea naturalmente la felicidad. En otros, sin embargo, no procede de la aprehensión, sino de la simple inclinación de sus principios naturales, que en algunos se denomina *apetito natural*; de este modo, lo pesado tiende a estar abajo. De ambas maneras se encuentra en las cosas el deseo natural de ser (...) los que conocen el ser como instante presente desean al ser como instante presente, y no siempre, porque no aprehenden el ser sempiterno. Sin embargo, desean el ser perpetuo de la especie, aunque inconscientemente, porque la virtud de engendrar, que a ello se ordena, es antecedente y no sujeta al conocimiento. Por otra parte, los que conocen el ser perpetuo y como tal lo aprehenden, deseándolo con deseo natural. Lo que es peculiar de todas las sustancias inteligentes. Luego todas las sustancias intelectuales apetecen con deseo natural ser siempre y, por tanto, es imposible que dejen de ser".

Mucho más breve resulta la exposición del argumento llevado a cabo en el C. LXXIX de la misma obra. En este capítulo se plantea si "el alma humana no se corrompe al corromperse el cuerpo". En la quinta argumentación afirma que "es imposible que un deseo natural sea en vano. El hombre naturalmente desea permanecer perpetuamente. Prueba de ello es que el ser es lo apetecido por todos: pero el hombre, gracias al entendimiento, apetece el ser no sólo como presente, cual los animales brutos, sino en absoluto. Luego el hombre alcanza la perpetuidad por el alma, mediante la cual aprehende".

Otra obra en la que Santo Tomás utiliza la presente argumentación es la *Quaestio Disputata de Immortalitate animae*¹¹, cuya datación podría establecerse en torno 1261¹². En esta obra se recogen dos argumentaciones que parten *ex desiderio*: la primera propiamente parte del deseo de inmortalidad o de ser siempre, mientras que la otra

¹¹ Se trata de un escrito inédito, que la crítica considera de Santo Tomás. Se han encontrado tres manuscritos: el Vaticano, el oxoniense y el valenciano. Acerca de la autenticidad y fijación cronológica de esta obra puede consultarse el estudio de KENNEDY, L.A., "A new disputed question of St. Thomas Aquinas on the immortality of the soul", *Archives d'Histoire Doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 1978 (45), pp. 209-223. En dicho estudio se recoge la obra a la que nos referimos. Cfr. también GOMEZ E., O. P., "*De immortalitate animae*", *cuestión inédita de Santo Tomás*, Madrid, Valencia, 1935, editada por Eusebio Gómez.

¹² Cfr. el artículo de Kennedy y la bibliografía que recoge.

se apoya en el deseo de saber. Coloca Santo Tomás estas argumentaciones en tercer o cuarto lugar entre otras de las que afirma: "Estas razones y otras semejantes a éstas se toman de ciertos signos de la inmortalidad". Es decir, se trata de una argumentación directa *quia* o *a posteriori* que arranca no de la esencia, sino de los efectos para llegar a la causa y concluir una característica de la causa proporcionada a sus efectos.

Estas argumentaciones dicen así:

"Cada cosa naturalmente desea el ser y el permanecer en su ser. Pero este deseo no conviene a todos de la misma manera. Pues las cosas que carecen de conocimiento desean el ser y el bien no como por sí mismas, sino como estando inclinadas por otro al fin naturalmente deseado. En las cosas que poseen conocimiento, sin embargo, el deseo o apetito sigue al conocimiento, como dirigido por éste. Por lo que es preciso que, conforme al modo de conocimiento, sea también el modo del deseo. Pero los brutos, que sólo poseen conocimiento sensible, no conocen el ser y el bien sino como aquí y ahora. Por lo que no puede ser conducido su deseo del ser y del bien sino como aquí y ahora. El alma humana, en cambio entiende el ser y el bien de modo absoluto. Por lo tanto, su deseo natural del ser y del bien es, no como aquí y ahora, sino de forma simple y por siempre. Por tanto, puesto que el deseo natural no puede ser inane, es necesario que el alma humana sea inmortal".

La otra argumentación *quia* viene a decir que el fin del alma humana es conocer la causa primera. Puesto que el deseo sólo se aquieta en el último fin, hay que concluir que el último fin lo constituye el conocimiento de la causa primera. Pero esto no puede ocurrir mientras el alma se encuentre unida al cuerpo. Se deduce de ello que el alma permanece después del cuerpo.

En la obra cumbre de Santo Tomás, la *Suma Teológica*, aparece también esta forma de razonar. En el sexto artículo de la cuestión 75 de la primera parte, en el que se pregunta "Si el alma humana es corruptible", propone como signo (argumentación *quia*) de la incorruptibilidad el deseo de eternidad propio del hombre, diciendo que "como señal de esto puede servir el hecho de que todas las cosas desean naturalmente ser del modo que son. Ahora bien, el deseo de los seres cognoscitivos proviene de un conocimiento, y los sentidos no conocen más que lo actualmente existente y presente al sentido,

mientras que el entendimiento conoce la existencia en absoluto y abstrayendo del tiempo. Por eso, todo el que posee entendimiento desea, naturalmente, existir siempre. Mas no se puede tener inútilmente un deseo natural, luego toda sustancia intelectual es incorruptible".

Nos dirigimos para concluir el recorrido por las obras del Aquinate a aquélla en la que se ha ocupado con mayor extensión y rigor del problema de la inmortalidad y sus consecuencias. Me refiero a la *Quaestio Disputata De anima*. La fecha de composición de esta *Quaestio* se establece entre el 1266 y 1272. El artículo 14 se titula *De Immortalitate Animae Humanae* y en el *respondeo*, al final explica que "el signo de esto puede tomarse de dos cosas. Primera (...). Segunda: del apetito natural que no puede frustrarse en ninguna cosa. Y ello razonablemente: puesto que como el mismo ser en cuanto tal es apetecible, conviene que el ser sea apetecido simplemente y según la totalidad del tiempo por el ser inteligente que aprehende el ser simplemente. Por lo que se ve que este apetito no es inane, sino que el hombre es incorruptible conforme a su alma intelectual".

3. LA PRUEBA "EX DESIDERIO NATURALI IMMORTALITATIS" EN EL TOMISMO

Se ha indicado anteriormente que esta argumentación ha gozado de predicamento entre los pensadores cristianos: la inmortalidad aparece como una exigencia fundamental de la naturaleza humana y, qué duda cabe, puede resultar mucho más convincente que las demostraciones basadas en la racionalidad humana para personas que carezcan de formación intelectual: su referencia a una experiencia compartida por todo hombre la hace mucho más accesible al sentido común. No es de extrañar, por tanto, que la prueba haya continuado siendo utilizada por los seguidores de Santo Tomás.

Aunque después habremos de distinguir entre el deseo de inmortalidad propiamente dicho y el deseo de felicidad que incluye la inmortalidad, por el momento vamos a tratarlos conjuntamente. De esta forma se aprecia la afirmación de una aspiración a la

inmortalidad, como prueba de la misma, a lo largo de todo el pensamiento tomista.

Tomás de Vío, el cardenal Cayetano utiliza esta argumentación en su sermón ante el Papa Julio II en 1503. Establece en orden a la demostración de la inmortalidad que, además de ser una exigencia del conocimiento intelectual, también lo prueba el deseo de vivir siempre. En su *Comentario a la Suma Teologica*¹³ de Santo Tomás aparece de nuevo el argumento, y Cayetano tiene muy en cuenta en esta ocasión las objeciones de Escoto a la argumentación tomista.

Escoto distingue dos formas de captar el contenido *ser siempre*. *Ser siempre* puede entenderse negativamente en el sentido de una *abstracción* de determinaciones particulares en el concepto de ser, o puede entenderse *positivamente*, en el sentido de una *existencia sempiterna*, como un continuo existir de una realidad determinada. Para hablar del deseo natural de inmortalidad se precisa tener en cuenta la consideración del *ser siempre* en su sentido positivo; pues para que el alma pueda desear la inmortalidad preciso será que considere el ser siempre como radicado en la realidad de la propia alma¹⁴. Afirma Escoto una aprehensión negativa del ser eterno y también una positiva para otros sujetos, como es Dios. Pero a esta aprehensión no le sigue un deseo de la propia eternidad. Sólo experimentamos un deseo de eternidad para el compuesto humano, cuya frustración comprobamos. Lo que de ninguna manera conocemos, según Escoto, es la existencia de un deseo de eternidad cuyo sujeto sólo sea el alma.

Cayetano va a afirmar el carácter negativo de la aprehensión intelectual del *ser siempre*. Sin embargo, teniendo en cuenta que la voluntad se dirige a la realidad como es en sí, concluirá que el *deseo* de la voluntad se refiere a un *ser siempre*, positivo, a una duración eterna.

"Esta consecuencia se funda en aquella máxima, que se encuentra en *I Coel*, text. CXVI, etc, de que toda potencia natural está determinada a un máximo y a un mínimo: de modo que es imposible que algo tenga una

¹³ TOMAS DE VIO, CARDENAL CAYETANO, *Divi Thomae Aquinatis Summa Theologicae Commentarium*, Prima Pars, Quaestio LXXV, articulus VI.

¹⁴ Cfr. PERINI, I., "Utrum argumentando ex desiderio naturali immortalitatis, S. Thomas apodictice evincat animam humanam esse immortalem" *Divus Thomas*, nº 68, 1965, pp. 369-383.

inclinación vaga a obrar o a ser, sino que conviene que se determine tanto tiempo, o siempre o nunca. De esto se sigue claramente que si hay apetito para ser y éste no es conforme a cierta diferencia temporal, entonces es para ser siempre"¹⁵.

La voluntad, por tanto para Cayetano, no quiere ideas, sino realidades podríamos decir, y, en consecuencia, debe querer algo refiriéndolo a la realidad como siempre, como nunca o temporalmente. Y debe querer la realidad referida al propio sujeto que conoce. La voluntad desea, por tanto, ser eterna.

Poco tiempo después, Domingo Báñez va a ocuparse también de este argumento: tarea obligada en su *Commentarium super Primam Partem Divi Thomae Summae Theologiae* en el correspondiente a la *Quaestio LXXV, articulus VI*. Inicia el comentario Báñez con una valoración de la prueba argumentativa afirmando que "no es una demostración sino cierta razón suficiente conveniente conforme a la naturaleza de las cosas y convincente". Justifica la falta de valor demostrativo mostrando cómo tenemos otros deseos que no se cumplen y es imposible que se satisfagan. Así, por ejemplo, el deseo de vivir siempre unidos al cuerpo. Se refiere en este punto explícitamente a Tomás de Aquino quien "afirma que sin duda el alma posee el deseo natural de estar siempre unida al cuerpo y, sin embargo no lo consigue".

Sin embargo, Báñez concede a la prueba un valor de conveniencia y, para ello, distingue entre deseo natural absoluto y condicionado. Sitúa en el primer tipo el deseo de felicidad y el de conservar la especie; en el segundo se encontraría el deseo de seguir unido al cuerpo. El primer tipo de deseo no es vano, aun cuando no siempre se consume. El segundo -imperfecto y condicionado- no es vano aun cuando no es posible satisfacerlo, porque, en la medida en que es posible, mueve a su cumplimiento. La conclusión que Báñez extrae es sentenciosa: "Por tanto el apetito natural no es vano". Además, Báñez añade una segunda razón de conveniencia: el deseo de ser debe guardar relación con el modo de conocer. Nada aporta Báñez en esta ocasión a la exposición del Aquinate.

Luis Vives, en el Renacimiento, hará hincapié también en el deseo de felicidad a la hora de fundamentar la inmortalidad.

¹⁵ CAYETANO, l. c., Com. XIII.

Detengámonos, sin embargo, en Francisco Suárez; concretamente en su tratado *De Anima*¹⁶. En el capítulo X, dedicado a la inmortalidad del alma, Suárez se extiende en 38 puntos. Mantiene que la inmortalidad se prueba por tres razones morales: la primera mira a la justicia divina; la segunda atiende a la felicidad humana y la tercera parte del deseo de inmortalidad.

El argumento basado en la felicidad lo expone Suárez en los siguientes términos:

"Pues es el hombre capaz de cierto fin último que no lo consigue, sino a través del alma y sus operaciones, aunque no lo consigue perfectamente en esta vida: por lo que es preciso que viva tras la muerte y sea capaz de alcanzar aquél"¹⁷.

Considera evidente el doctor eximio la afirmación de que el hombre puede alcanzar de modo natural, mediante su alma, el fin último. Se detiene, sin embargo, a probar que ese fin no es accesible en esta vida: lo muestran las desgracias presentes en esta vida, y el hecho de que nunca estemos satisfechos, manifestación de no haber alcanzado el último fin. Y concluye que, "por tanto incluso según la razón natural hay que expresar otro estado del alma apartado de estas miserias, en el que pueda obtener algún género de felicidad natural"¹⁸. La confirmación de esta conclusión se establece atendiendo a la naturaleza humana que si, en cuanto dotada de cuerpo y sentidos, se asimila a los animales, en virtud de su inteligencia se parece a los ángeles:

"Por lo que coincide también con los ángeles en el último fin, tanto en el modo de conseguirlo, al menos con el alma, cuanto por la operación intelectual separada del cuerpo, puesto que unida a él no lo puede conseguir, pues el cuerpo, que se corrompe, hace pesar el alma y la vida terrena oprime al sentido que piensa muchas cosas"¹⁹.

La tercera prueba moral, según Suárez y citando expresamente a Santo Tomás (*S. Th.*, I q.75, a. 6 y *In II Sent*, dist. 19, q. 1) es *ex appetitu immortalitatis*. Aclara Suárez que se trata de un apetito elícito *-non*

¹⁶ SUAREZ, *Opera omnia*, Tomo III, *Tractatus II: De anima*, cap. X, n^{os} 29, 34 y 35, París, 1856.

¹⁷ *Ibid.* n. 34.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

solum innato-, natural y cuasi-formal: "mediante el intelecto aprehende el mismo ser (...) simplicísimamente y la perpetuidad del ser como especial bien propio". Obsérvese cómo para Suárez no se plantea el problema de Cayetano, al enfrentarse a Escoto (aunque Suárez citará a este último a continuación), de la aprehensión negativa del "ser siempre". Suárez entiende que el intelecto aprehende el "ser siempre" "como especial bien propio"²⁰. La razón de esta ausencia de discusión puede quizás deberse al escaso valor que Suárez da a esta prueba "pues, afirma, esta razón tomada por sí sola no es sin embargo rigurosa demostración"²¹.

Le parece que ninguna de las razones aducidas que ha ido exponiendo a todo lo largo del capítulo es verdaderamente demostrativa, "a parte de aquella especulativa que se toma de la propia operación del alma (...): y de otra moral tomada de la retribución de los buenos y los malos"²²: sólo la que parte de la operación inmaterial y la que atiende a la justicia divina son verdaderamente demostrativas. No obstante, dirá, las otras son demostraciones físicas que sirven para convencer a una mente bien dispuesta.

La exposición de Antonio Goudin²³ en el siglo XVIII posee un sabor mucho más moderno y próximo para nosotros. Se percibe incluso un cierto aire existencialista y fenomenológico. Paralelamente, las referencias a la voluntad y su actividad son notablemente más numerosas. Antes de utilizar el argumento al que nos hemos referido en esta panorámica histórica, utiliza la voluntad, y no sólo la inteligencia, para demostrar el carácter espiritual del alma humana:

"Se confirma por la naturaleza de las potencias de la sustancia espiritual, como el intelecto y la voluntad: pues ellas trascienden el tiempo, medida de la corrupción: versan sobre las cosas eternas e incorruptibles; pues a Dios lo conocemos por la mente y, por la voluntad, lo amamos; se rigen por los principios de eterna verdad; están por encima de toda naturaleza corpórea

²⁰ *Ibid.* n. 35

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*

²³ GOUDIN, A., *Philosophia Thomistica*, Phys. IV Pars, q. IV, art.1 II Conclusión.

y corruptible y la dominan: por lo que el sabio Ptolomeo domina los Astros; por tanto son facultades de la sustancia incorruptible"²⁴.

Acude Goudin más adelante al deseo de inmortalidad como una confirmación de la misma. El hombre de modo natural desea la inmortalidad y por tanto, en la medida en que el deseo de la naturaleza no puede frustrarse, es necesario que sea capaz de ella, al menos según la potencia por la que la aprehende y desea; es decir, según la parte intelectual"²⁵.

Añade Goudin otras confirmaciones de la inmortalidad totalmente originales dentro de la trayectoria filosófica que veníamos estudiando:

"Vemos que el hombre es el único animal que provee y se preocupa de qué pensarán de él los demás hombres tras su muerte; y se preocupa de las cosas que sucederán tras su óbito: por tanto es una señal de que hay algo suyo, su alma ciertamente, que tras la muerte del cuerpo, será testigo y sentirá el bien y el mal, pues la naturaleza no le ha puesto a cada animal nada más que el cuidado de aquellas cosas que le conciernen mientras existe"²⁶.

Y concluye las argumentaciones de la inmortalidad recurriendo a la clásica prueba moral de la justicia de Dios.

El Cardenal Zigliara ya en el siglo XIX se ocupará también de nuestra argumentación. Lo hace en la *Summa Philosophiae*, Psych, 1 lib. I, cap. III, art. 4, n. VI. También en él encontramos unos tintes más próximos a nuestra mentalidad actual, puesto que la afirmación del deseo de inmortalidad se establece apelando a la *conciencia* tanto individual como colectiva.

"Que en nosotros hay por naturaleza un vehemente deseo de vivir siempre es patente mediante nuestra conciencia y también es claro por los dichos y los hechos de los demás hombres".

Es de señalar también la calificación otorgada a la muerte: "Por lo que la muerte es de modo natural horrible para la naturaleza humana".

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*

Sitúa Zigliara esta argumentación entre las pruebas cuyo modo de demostración no puede afirmarse que sea intrínseco ni extrínseco: junto a ella se encuentra la que apela a la justicia divina y la del consenso del género humano.

Otra anotación interesante por su originalidad es la que se aprecia al final de la respuesta a la objeción contra la prueba mediante el deseo de inmortalidad. La objeción decía que el deseo de inmortalidad no prueba la inmortalidad pues hay otros deseos, como los de las riquezas, el de mantener la vida presente que resulta miserable, etc., que no se satisfacen. La respuesta afirma:

"Hay que responder por tanto que en todo deseo natural es preciso atender a dos cosas: la sustancia de la cosa deseada y su modo. La primera pertenece al deseo natural; el otro no (...). De manera semejante, la inmortalidad es deseada naturalmente; pero el modo de poseerla no pertenece al deseo natural"²⁷.

.La exposición efectuada por Gredt²⁸, me parece particularmente interesante por dos motivos. En primer lugar, por su carácter metodológico, que puede resultar de notable utilidad para tratar del valor argumentativo de la prueba, lo que se hará más adelante en esta investigación. En segundo lugar, merece atención esta exposición por la relación inmediata que establece entre el objeto eterno y el sujeto que desea dicho objeto, pues pone como premisa mayor en su exposición del argumento la relación entre la naturaleza del sujeto que desea y el objeto deseado:

"Lo que con apetito natural desea perdurar en el ser sin interrupción y sin interrupción obrar vitalmente, eso por su naturaleza perdura ininterrumpidamente en el ser y sin interrupción obra vitalmente"²⁹.

Y de esta premisa mayor afirma:

"La mayor es *per se nota*: el apetito natural u ordenación natural es la misma naturaleza, en cuanto por sí misma está ordenada a algo como a su bien natural. Este bien, por tanto, le conviene como propiedad natural"³⁰.

²⁷ ZIGLIARA, *Summa Philosophiae*, Psych. lib. I, cap. III, art. 4, n. IX.

²⁸ GREDT, I. *Elementa Philosophiae Aristotelicae-Thomisticae*, I, Pars III, liber II, Herder, Barcelona, 1953.

²⁹ *Ibid.*, n. 539.

³⁰ *Ibid.*

Ahora bien, la afirmación en el hombre de un deseo de eternidad remite al conocimiento, puesto que podemos afirmar que se da un deseo de eternidad en virtud del modo de conocimiento que en él se encuentra.

"Por su intelecto el hombre aprehende universalmente el ser y su obrar como bien suyo. De ahí se sigue una ordenación natural al ser y al obrar perpetuo"³¹.

Merece la pena llamar la atención sobre el hecho de que Gredt se refiere a una aprehensión universal del ser y operar del propio sujeto (*apprehendit universaliter esse et operari suum ut bonum suum*). Obsérvese que de esta manera se resuelve la objeción de Escoto sobre la aprehensión negativa del "ser siempre". Sin embargo podría plantearse si esta "subjetivación" del ser aprehendido universalmente respeta o no el planteamiento de Santo Tomás, cuestión que se intentará responder en el siguiente apartado.

Remer³² es todavía más contundente al establecer una correlación entre la naturaleza del deseo y la del sujeto deseante:

"Tal debe juzgarse la naturaleza de cierto ente cual es su deseo natural; al menos el principal y absoluto; puesto que la causa del deseo natural no es sino la misma naturaleza con el relacionada. Pero el deseo natural principal y absoluto del alma intelectual es vivir perpetuamente. Por tanto, la naturaleza del alma intelectual es vivir perpetuamente"³³.

Refiriéndose expresamente a algunos de los textos que hemos aducido de Santo Tomás, Jolivet se ocupa también de la prueba *ex desiderio*. Su exposición añade comentarios y observaciones de marcado tono existencial, llegando a comparar esta prueba con el pensamiento de Kierkegaard³⁴.

Afirma Jolivet:

³¹ *Ibid.*

³² V. REMER, S.I., *Summa Philosophiae Soblasticae*, T. V. Psychologia, edit. P. Geny, 8ª edic, Roma 1956.

³³ *Ibid.*, n. 219.

³⁴ "Cependant la preuve de l'immortalité de l'âme qui circule, pour, ainsi dire, à travers tout *Crainte et Tremblement*, est bien du même type que la preuve Thomiste, sauf en ceci que Kierkegaard part de l'expérience morale, tandis que Saint Thomàs part de l'expérience intellectuelle" (JOLIVET, R., *Le problème de la mort chez M. Heidegger et J.P. Sartre*, ed. de Fontenelle, 1950, p. 46, nota 15).

"Pues si el hombre puede mediante el pensamiento contener el universo, y, por la memoria, asumir toda la extensión de la duración temporal, ¿cómo no podría desear por sí sobrevivir sin fin más allá de la muerte y cómo este deseo que ha nacido de lo que él *es*, de las profundidades de su estructura ontológica y de lo que él se sabe, podría encontrarse sin valor y acabar en el fracaso? Si de verdad tiene un sentido metafísico y revela una esencia y una naturaleza, es preciso, a no ser a costa de un absurdo total, que sea atendido y que el alma espiritual tenga un destino inmortal"³⁵.

Así, para Jolivet, en cuanto que debe haber una correspondencia entre las manifestaciones del ser humano y su más profunda naturaleza y estructura ontológica, la negación de la inmortalidad equivaldría a una afirmación del absurdo.

Resumiendo lo visto a lo largo de este recorrido histórico -esquemático e incompleto- podría decirse que en el pensamiento cristiano, y concretamente en el tomismo, se otorga cierta validez (si es posible decirlo así) argumentativa a la prueba que parte de la afirmación en el hombre de un deseo de inmortalidad para afirmar la inmortalidad del alma humana; si bien dicha validez adquiere valor diverso en los distintos filósofos. En efecto, para algunos como Cayetano³⁶, Gredt, etc., la prueba goza de validez apodíctica, mientras que para otros, como Báñez -veíamos que hablaba de un razonamiento *satis congruens*-, Suárez -que sólo concede valor meramente demostrativo a la prueba que arranca de la consideración de la operación propia del alma y a la que apela a la justicia divina- y Zigliara, la prueba *ex desiderio* sirve más bien como confirmación experimental o vivencial de algo establecido mediante otra línea argumentativa.

También sería legítimo concluir, pienso, tras esta panorámica, que en las exposiciones del argumento tomista efectuadas en los últimos siglos aparecen connotaciones más existenciales, en las que el deseo de inmortalidad se nos presenta de una manera menos abstracta y más inmediata, apelando menos a la actividad cognoscitiva.

³⁵ *Ibid.*, p. 47.

³⁶ Sin embargo Cayetano en sus últimas obras mantiene una postura sumamente cauta sobre la posibilidad de una verdadera demostración racional de la inmortalidad del alma, Cfr. CAYETANO, *In Ecclesiastes*, c. III, v. 21.

4. EXPLICACION Y DISCUSION DE LA PRUEBA "EX DESIDERIO NATURALI IMMORTALITATIS"

Intentaré en este epígrafe mostrar el valor demostrativo de la argumentación que nos ocupa. Para ello, habré de explicar su significado e intentar dar razón de ella. También procuraré explicitar las razones para afirmar su carácter apodíctico y salir al paso de las críticas que esta argumentación puede suscitar.

4.1. La duda acerca del valor de la prueba.

El primer problema con el que nos encontramos para admitir la prueba por el deseo de inmortalidad es el de la efectiva existencia en el hombre del mencionado deseo. Es verdad que experimentamos en nosotros anhelos, aspiraciones de belleza, de bien, de felicidad, que no parecen realizables en la presente condición humana, marcada por la temporalidad y la finitud. Esas aspiraciones presentes en nuestra conciencia, tanto individual como colectiva y cultural, permiten remitir a otro tipo de existencia, librada de las limitaciones espacio-temporales, en la que se haga posible la posesión de objetos infinitos y eternos. Visto de otra manera, la extinción absoluta de nuestro ser equivaldría a la negación de nuestras más íntimas aspiraciones, significaría una declaración del carácter insalvablemente absurdo de nuestra existencia y resultaría la contradicción de lo que más intensamente deseamos: ser y vivir. Nuestro abocamiento a la nada manifestaría el valor de nuestra existencia: nada. Ahora bien, no faltan experiencias humanas en las que parece manifestarse el deseo contrario: el de la aniquilación. La experiencia del sufrimiento, la existencia desgraciada, el sin sentido en el horizonte humano, la presencia pertinaz del mal hacen aflorar en muchos corazones el deseo de su aniquilación, el rechazo global y frontal de la vida, el ansia vehemente de dejar de ser absolutamente. Si hablamos del deseo de inmortalidad, ¿no es menos cierto el deseo de morir, de aniquilarse? No parece, por tanto, que la presencia de un deseo pueda servir de mucho con vistas a alguna conclusión sobre la estructura ontológica del hombre, sobre su inmortalidad o su finitud temporal, pues si es cierto que se da en el hombre un deseo de inmortalidad, no lo es menos que existe también un deseo de morir y de aniquilación.

Parece, hay que concluir, que los deseos no sirven para conocer la estructura ontológica del hombre. Si, todavía, alguien insiste en que, si negamos la inmortalidad, la existencia humana se convertiría en un absurdo, podríamos responder que por qué no es posible que sea así: ¿por qué rechazar apriorísticamente el absurdo de la existencia humana? ¿Acaso el deseo de un sentido para la vida humana es por sí mismo demostración de que existe tal sentido? ¿Por qué la razón y no más bien el absurdo?

Así pues, encontramos una doble objeción a esta prueba: la no evidencia de que existe un deseo de inmortalidad en todos los hombres y la aparente imposibilidad de concluir, a partir del mencionado deseo, la efectiva inmortalidad del sujeto que lo experimenta.

Para responder a la primera objeción planteada, se impone la tarea de explicar de qué deseo habla Santo Tomás, cuál es la naturaleza del deseo de inmortalidad en el que quiere apoyarse la prueba demostrativa.

4.2. La existencia de un deseo natural de inmortalidad

4.2.1. La noción de *apetito natural de la voluntad*.

Es preciso aclarar en primer término que el deseo del que parte el Aquinate es un deseo natural, es decir, un deseo que se encuentra inserto en la misma naturaleza o estructura ontológica del ser humano; un deseo, por tanto, que está presente en todos los hombres, incluso en aquellos que desean la propia aniquilación y se procuran la muerte. La afirmación del carácter natural del deseo lo hace apto para una conclusión acerca de la estructura metafísica del hombre, donde queremos fundamentar la inmortalidad del hombre.

Para comprender lo que acaba de decirse es preciso aclarar el significado de lo que Santo Tomás entiende por *deseo natural* e intentar demostrar cómo, siguiendo el pensamiento de Tomás de Aquino, el deseo de eternidad efectivamente constituye en el hombre un deseo de tal tipo. Pasamos, de esta forma, a exponer la noción de *apetito natural* según la mente de Santo Tomás.

En su estudio sobre el apetito natural en Santo Tomás, Jorge Laporta³⁷ distingue la noción de apetito natural en general y la de apetito natural de la voluntad. El apetito natural, en su significación más genérica, no es otra cosa que la finalidad perfectiva de cada ente, o mejor, la inclinación ínsita en la naturaleza de cada realidad hacia su término perfectivo. Todos los seres se encuentran en una situación imperfecta respecto a lo que su propia naturaleza exige; deben salvar una distancia entre su situación dada en un momento y aquello que para ellos representa su acabamiento último conforme a la naturaleza propia: su consumación perfectiva es posible merced a la inclinación o tensión que en ellos se encuentra hacia dicho fin. Aunque el uso ordinario del término *apetito* sugiera una actividad, incluso consciente, en el sujeto del apetito, para Santo Tomás -siguiendo a Aristóteles- no es así (aunque sí afirmará la existencia de apetitos conscientes).

"El apetito se identifica con la inclinación de todo ser hacia algo"³⁸.

"El apetito natural no es otra cosa que la inclinación natural hacia algo"³⁹.

Podrían multiplicarse las citas hasta la saciedad.

Baste por ahora decir que, metafísicamente el apetito natural puede definirse como *potencia pasiva natural*, la capacidad *natural* de recibir una acción; no cualquier capacidad de recibir una acción (que es infinita) sino aquélla que es conforme a la propia naturaleza. El *apetito natural* se define como *potencia pasiva natural* porque no es un principio activo, sino receptivo, pero conforme a la propia naturaleza.

Santo Tomás se refiere a este apetito natural también en otros términos: *deseo natural*, *amor natural*, *habilitas*, etc.

³⁷ LAPORTA, Jorge, "Pour trouver le sens exact des termes 'appetitus naturalis' 'desiderium naturale', 'amor naturalis', etc. chez Thomas d'Aquin", *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 1973 (40), pp. 37-95. Sobre el concepto de apetito natural en Santo Tomás puede verse también GILSON, E., *Elementos de filosofía cristiana*, pp. 311-36 y la exposición de P. T. GEACH en ANSCOMBE, G. E. M., y GEACH, P. T., *Three Philosophers*, Blackwell, Oxford, 1963, especialmente pp. 101-9. Como complemento de esta cuestión puede ser interesante la lectura de VICENTE BURGOA, P. L. de G., "'Omne agens agit propter finem'. El principio de finalidad en Santo Tomás de Aquino", en *Atti dell'VII Congresso Tommistico Internazionale*, V, pp. 329-341.

³⁸ *S. Th.*, I-II, q. 8, a. 1, c.

³⁹ *De Malo*, q. 3, a. 3, c.

Entre las notas características del apetito natural se encuentra su unicidad en cada ente, su carácter bueno, el ser inconsciente y el poseer un agente natural. En efecto, para cada ente, existe sólo una finalidad, un término perfectivo de su naturaleza. Por referirse a su consumación perfectiva, el apetito natural es siempre bueno, pues, como escribe Santo Tomás, "el apetito no es sino del bien"⁴⁰. Este apetito, presente en los seres carentes de conocimiento y en los que conocen, es la inclinación al propio fin, anterior a cualquier actividad. Finalmente, la naturaleza exige la existencia de un agente capaz de actualizar el apetito natural (potencia pasiva), aunque pueda suceder, y así suceda muchas veces, que de hecho no reciba la actualización que le corresponde. Es aquí donde aparece el principio que Santo Tomás invocará en este argumento sobre la inmortalidad:

"Es imposible que el deseo natural sea vano"⁴¹.

"Como es imposible que un deseo natural sea vano, y lo sería si no fuera posible llegar a (...) lo que naturalmente desean"⁴².

"Porque el deseo natural se identifica con la inclinación inherente a las cosas por la ordenación del primer motor, la cual no puede frustrarse"⁴³.

La afirmación de esta proposición manifiesta el fondo metafísico sobre el que se apoya la argumentación que venimos estudiando. Nos encontramos ante la realidad creada, participación del ser y la bondad divina y por ello, dirigida y encaminada a la misma Bondad. La racionalidad del mundo creado es solidaria de su carácter teleológico: la explicación del acontecer que podemos contemplar nos lleva a la consideración del acabamiento que los entes encuentran en Dios, arquetipo de sus naturalezas. Este es el fundamento de la doctrina tomista del *amor natural de Dios*:

"Cada criatura, a su modo, naturalmente ama más a Dios que a sí misma: los seres, insensibles, en efecto, naturalmente; los animales brutos, en cambio, sensiblemente; pero la criatura racional mediante el amor intelectual, que se denomina dilección"⁴⁴.

El principio *natura nihil facit frustra* ha surgido para fundamentar la afirmación de que a toda *potencia pasiva natural* le corresponde una

⁴⁰ *S. Th.*, I-II, q. 8, a. 1, c.

⁴¹ *Compendium Theologiae*, 104.

⁴² *C. G.*, III, 51.

⁴³ *In I Ethicorum*, lectio II, n. 21.

⁴⁴ *Quodl.*, I, q. 4; a. 3, c.

potencia activa natural. El Aquinate afirma también esto de manera explícita:

"Dice el comentador en *IX Metaph.* que no hay ninguna potencia pasiva en la naturaleza a la que no le corresponda su potencia activa natural"⁴⁵.

"En ninguno de los géneros la potencia pasiva natural se extiende más allá de aquello a lo que se extiende la potencia activa del mismo género: como la potencia pasiva en la naturaleza no se encuentra sino respecto de aquellas cosas a las que puede extenderse alguna potencia activa, según dice el *Comentador en IX Metaph.*"⁴⁶.

El término *apetito natural* puede aplicarse no sólo al ente considerado como substancia individual: vale también para cada una de las potencias de los seres vivos:

"A cada potencia del alma compete apetecer su propio bien con apetito natural, que no sigue a la aprehensión de la cosa"⁴⁷.

De manera natural, el ojo desea ver, el oído oír, la memoria recordar, la inteligencia saber...

Las facultades apetitivas elícitas se encuentran en una situación peculiar, porque lo que las define es su actividad tendente hacia el bien tras el conocimiento. El apetito sensible desea el bien conocido de manera particular, y la voluntad, apetito intelectual, constituye el deseo del bien conocido universalmente. Siendo múltiples los bienes conocidos por el conocimiento sensitivo y, con más razón por el intelectual, es preciso concluir que el término de los apetitos conscientes o elícitos (las facultades específicamente apetitivas) es múltiple y no unívoco, como era el caso del apetito natural. Nos encontramos además ahora un apetito que es actividad o, al menos, potencia activa, y no pasiva.

Lo que se acaba de afirmar no obsta, sin embargo, para mantener en las facultades apetitivas la existencia de un apetito natural, puesto que, de modo previo a su consideración como facultades psicológicas activas, pueden considerarse como facultades naturales, y, en ese sentido, dirigidas de manera natural -anterior a cualquier actividad

⁴⁵ *In III Sent.*, d. 26, q. 1, a. 2.

⁴⁶ *De veritate*, 18, 5, c. Cfr. también *In II Sent.* d. 12, q. 1, a. 1, c y III, d. 2, q. 1, a. 1, c; IV, d. 43, q. 1, a. 1, sol. 3; *C. G.*, II, c. 22 y c 60.

⁴⁷ *S. Th.*, I-II, q. 30, a. 1, ad. 3.

cognoscitiva- a un fin determinado: el bien conocido sensiblemente en el caso del apetito sensitivo, y el bien conocido intelectualmente en el de la voluntad. Existe también de este modo en las facultades un *fin* impuesto, fijo, del cual no pueden salirse, como ocurre en toda realidad natural.

Ahora bien, cuando nos referimos al apetito natural de la voluntad que, siguiendo la distinción de Laporta, señalábamos más arriba, no hablamos en este sentido puramente pasivo de la voluntad como facultad, pues se trata ahora de la *voluntas ut natura*, la voluntad concebida como naturaleza en su misma actividad psicológica tendencial. Explica Tomás Alvira a este respecto que no es que "no haya en la voluntad una inclinación natural -entendida como finalidad- hacia algo, sino que por la naturaleza específica de la facultad voluntaria, la inclinación natural de ésta, -como operación que busca la unión en el fin-, es hacia la razón común de bien apprehendida por la inteligencia. Esto es lo que constituye a la voluntad, desde el punto de vista dinámico, en *voluntas ut natura*"⁴⁸.

Lo que aquí se quiere afirmar es que en cualquier acto voluntario, tendencial por definición, está presente de manera natural una dirección, un fin: el *bonum in communi* o la felicidad. En la misma acción libre, que versa sobre objetos distintos y en la que la voluntad se demuestra dueña de su obrar, no puede dejar de desear la felicidad: es más, sólo la tensión, el deseo de ser feliz hace inteligible la acción libre que se encamina hacia un determinado objeto; y, en consecuencia, este acto libre no es otra cosa que una determinación del deseo de felicidad, que la voluntad no puede dejar de apetecer.

4.2.2. *El deseo de inmortalidad como deseo natural.*

Las aclaraciones efectuadas en el epígrafe anterior tenían una finalidad propedeútica, de cara a comprender qué se quiere decir cuando se afirma la existencia en el hombre de un deseo natural de ser perpetuamente, esto es, de inmortalidad.

Expresado negativamente el resultado de la investigación precedente, podríamos decir que, al hablar del deseo natural de

⁴⁸ ALVIRA, T., *Naturaleza y libertad*, EUNSA, Pamplona, 1985, p. 46.

inmortalidad, no nos estamos refiriendo a un deseo que el hombre se proponga libremente. Es un deseo presente en la voluntad *ut natura*, no *ut ratio*: un deseo que no deriva de ninguna consideración racional y de una consiguiente elección por parte del hombre; un deseo que *indefectiblemente* en todo ser inteligente incide. De esta manera, se comprende que, aunque algunos hombres deseen ardientemente su aniquilación, a la vez, se da en ellos -como en cualquier hombre- el deseo natural de ser. En efecto, la voluntad en su dinámica electiva -voluntad *ut ratio*- puede decidirse por algo contrario a lo que de manera natural está inclinada, pero de forma que la inclinación de la voluntad *ut natura* permanece intacta.

Desde un punto de vista existencial, quizá pudiera afirmarse para explicar esta situación contradictoria que el deseo de aniquilación es característico de la desesperación. Pero en su sentido más profundo, como mostrara Kierkegaard, la desesperación es desesperación de ser un yo⁴⁹. En consecuencia, cabría afirmar que la desesperación supone la ruptura existencial más profunda pues supone la absoluta contradicción entre la *voluntas ut natura* y la *voluntas ut ratio*. También es interesante advertir al respecto, como hiciera Kierkegaard en *La enfermedad mortal*, que la desesperación puede ser absoluta precisamente porque le es quitada al yo su última esperanza, que es la de morir. De este modo, el deseo de aniquilación, en cuanto que manifestación de la desesperación se convierte en un nuevo indicio de la inmortalidad⁵⁰.

Conviene recordar también que el deseo natural de inmortalidad, siendo natural (no elegido), es, sin embargo, *elícito*: un deseo que sigue al conocimiento. Los deseos naturales de la voluntad pueden ser -y son- simultáneamente, naturales y *elícitos*: son naturales en cuanto que la voluntad no puede no estar orientada al término de esos deseos y son *elícitos* porque, por la propia índole de la voluntad, el nacimiento de sus deseos, por muy naturales que sean, sólo es posible tras el conocimiento intelectual, puesto que ante ciertos objetos propuestos por la inteligencia, la voluntad responde con su inclinación de manera necesaria y natural.

⁴⁹ Sobre toda esta cuestión puede verse POLO, L., *Hegel y los posthegelianos*, Universidad de Piura, Piura, 1985.

⁵⁰ Una interesante argumentación de la inmortalidad partiendo del suicidio es llevada a cabo por CHOZA, J., "Inmortalidad y suicidio", en *La supresión del pudor, signo de nuestro tiempo y otros ensayos*, Pamplona, Eunsa, 1980.

Estas eran unas aclaraciones absolutamente precisas para comprender el planteamiento de la argumentación que se está examinando.

La pregunta es ahora: ¿constituye el deseo de inmortalidad un deseo natural de la voluntad humana? Sabemos por los textos recogidos en el segundo apartado del capítulo que, en Santo Tomás, la respuesta es afirmativa. Conviene, por tanto, intentar dar razón de tal afirmación. Santo Tomás da por evidente que un deseo natural no puede ser vano, no puede frustrarse. De la constatación de que en el hombre se da un deseo natural de existir perpetuamente, concluye que el alma humana existirá perpetuamente y nunca dejará de existir.

Ahora bien, la existencia del mencionado deseo de existir perpetuamente no parece, de suyo, evidente. Requiere, por ello, su justificación. Esta la efectúa Gredt de manera silogística⁵¹. El silogismo, expuesto de una manera simplificada, sería el siguiente:

Premisa Mayor	Lo que conoce el ser universalmente desea ser universalmente, esto es, perpetuamente.
Premisa Menor	El alma humana conoce el ser universalmente.
Conclusión	El alma humana desea ser perpetuamente.

Analizando esta argumentación conviene decir que la premisa mayor se apoya en un principio metafísico, axiomático para Tomás de Aquino, y es que "cada cosa naturalmente desea el ser y el permanecer en su ser" o "que el ser es lo apetecido por todos", según se leía en textos del Aquinate ya citados⁵². Como se recordará, Santo Tomás establece una relación entre el modo de desear naturalmente el ser y el modo de ser del que desea: los seres carentes de conocimiento tienden al ser según son inclinados por otro ser; los brutos tienden al ser tal y como se les da aquí y ahora, en virtud de su conocimiento sensible y, por último, los seres inteligentes tienden al ser de manera universal.

Para Santo Tomás, a diferencia de Scoto⁵³, no hay inconveniente en otorgar un aspecto subjetivo a la tendencia hacia el ser, puesto que

⁵¹ Cfr. GREDT, I, *o. c.*, p. 423.

⁵² *De Immortalitate Animae*, y *C. G.*, II, c. 79,5.

⁵³ Cfr. la objeción escotista en el apartado 3 del presente capítulo.

para una potencia apetitiva la inclinación al ser no puede darse, por así decir, en abstracto, sino como referida a la propia subjetividad. En efecto, explica el Doctor Angélico, "el que apetece no busca poseer el bien intencionalmente, como lo posee el que lo conoce, sino según el ser substancial"⁵⁴. Por tanto, apetece *ser universalmente* significa apetece para sí mismo, es decir, apetece *ser* (el deseo y su sujeto) *universalmente*, por ello sin limitación alguna, tampoco temporal. En el hombre, hay que concluir, el conocimiento del ser universal lleva al *deseo de ser siempre*.

Puede apreciarse, pues, que la afirmación de que en el alma está presente el deseo de ser siempre, que se da en ella el deseo de inmortalidad, no es sino una concreción -una modulación- de algo que para Tomás de Aquino goza de evidencia: que las cosas, todos los entes, tienden, según su naturaleza, a ser y permanecer. En todos los entes hay un deseo natural de ser. Esta evidencia, que desempeña un papel axiomático en el argumento tomista por el deseo de inmortalidad, tiene quizás su fundamento en la doctrina tomista de la participación del ser.

Hay un texto del angélico en el que aparecen expresamente relacionados el principio del deseo de ser y la doctrina tomista de la participación⁵⁵:

"Es en realidad evidente que las cosas 'apetecen naturalmente la existencia'. Por eso, las que pueden corromperse resisten naturalmente la corrupción y tienden allí donde se conservan, como el fuego hacia arriba y la tierra hacia abajo. Ahora bien, las cosas tienen ser en cuanto se asemejan a Dios, que es el mismo Ser subsistente, pues todas son únicamente como seres participados. Luego todas apetece como último fin asemejarse a Dios"⁵⁶.

Es decir, las cosas son, en cuanto que participan del Ser. Por ser participadas, su fin es el Ser y tienden al Ser. Dicha tendencia hacia el Ser la experimentan las criaturas participadamente y, por eso, su tendencia es una inclinación a continuar en su propio ser participado

⁵⁴ *De Veritate*, q. 22, a. 3, ad 4.

⁵⁵ Sobre la participación en Santo Tomás pueden verse los clásicos estudios de FABRO, C., *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Società Editrice Internazionale, Torino, 1963 y GONZALEZ, A. L., *Ser y participación*, Eunsa, Pamplona, 1979.

⁵⁶ C. G., III, c. 19,3.

en conformidad con lo que es su naturaleza. Dicho de otra manera, la ordenación de cada criatura hacia el Ser del que participa se concreta en lo que Tomás de Aquino ha planteado como punto de partida de la demostración por el deseo de inmortalidad: que "cada cosa naturalmente desea el ser y permanecer en su ser"⁵⁷.

El significado de la prueba tomista *por el deseo de inmortalidad* puede captarse, en conclusión, teniendo en cuenta, por una parte, la noción de deseo natural (una inclinación ínsita en cada ente conforme a su naturaleza) y, por otra, las diversas modulaciones del deseo natural por relación al tipo de ente en que se consiste (para un ser inteligente, un deseo natural de la voluntad). Todo ello se fundamenta, como ya se ha explicado, en el principio metafísico de que todas las cosas desean, a su manera, permanecer en el ser.

4.2.3. *El deseo natural de inmortalidad y el deseo de felicidad.*

Una vez que se ha analizado la prueba de la inmortalidad, a partir del deseo de ser siempre, puede resultar procedente compararla con otra algo parecida: la prueba por el deseo de felicidad. En el *De Immortalitate Animae* dice Santo Tomás que "es preciso que el modo de la sustancia sea conforme a lo que compete a tal fin, así como la sierra tiene dientes de hierro y agudos para cortar, y no al revés. Por lo que como el alma intelectual está hecha para la felicidad, es necesario que sea tal en su naturaleza que pueda alcanzar la felicidad. Esto es, ser incorruptible"⁵⁸.

Por otra parte, en un pasaje de la *Suma Teológica* afirma el Aquinate que "el principio de los actos voluntarios debe ser algo que naturalmente se quiere. Tal es el bien en general (...) y el fin último (...) y en general lo que conviene al hombre por su naturaleza, pues por la voluntad no apetecemos solamente los bienes propios a ella sino también lo que pertenece a cada potencia y a todo el hombre. Por consiguiente, el hombre desea no sólo el objeto de la voluntad, sino también los bienes convenientes a las demás potencias, como el conocimiento de la verdad, propio de la inteligencia; el ser y el vivir y otros bienes concernientes a la existencia humana, los cuales van

⁵⁷ *De Immortalitate Animae, solutio 3.*

⁵⁸ *Ibid.*, ad 7.

comprendidos bajo el objeto de la voluntad como bienes particulares"⁵⁹.

En estos textos del Aquinate parece establecerse también una conexión entre el deseo de la voluntad y el deseo de ser, con la conclusión explícita en el primero de los textos de que el alma es incorruptible.

Efectivamente, el objeto formal de la voluntad es el bien en general. Y, si no se pierde de vista el talante propio de la voluntad por la que ésta implica en su actividad al propio sujeto, podrá comprenderse lo que, como se ha leído, afirma el Aquinate: que "por la voluntad no apetecemos sólo los bienes propios a ella, sino también lo que pertenece a cada potencia y a todo el hombre". Para decirlo de un modo todavía más fuerte: cuando la voluntad quiere el bien, quiere el bien del sujeto porque la voluntad tiene como objeto el bien universal. Pero conviene no entender de una manera abstracta esta afirmación. En el objeto específico de la voluntad -el bien en general- es preciso incluir lo que naturalmente es bueno para el sujeto en el que radica la facultad apetitiva.

Así Santo Tomás mantiene que "en el objeto de la voluntad hay que considerar dos cosas: una que es cuasi-material, o sea, la misma cosa querida y otra que es cuasi-formal, que es la razón del querer"⁶⁰. Es decir, el objeto formal de la voluntad es el bien en general; pero, cuasi-materialmente, la voluntad tiende a ciertos contenidos materiales que vienen a ser como algo que necesariamente se contiene en la razón de bien. Como se ha explicado, querer el bien significa, en la voluntad, querer el vivir, el existir y todo aquello que es bueno para el hombre. Por eso, el bien universal, objeto de la voluntad, equivale en el hombre, según se ha señalado anteriormente, a la felicidad. El deseo de la felicidad, característico de la voluntad *ut natura*, comprende, por tanto, el deseo de ser siempre. La felicidad humana exige, es preciso concluir, la incorruptibilidad.

No obstante todo lo que se viene diciendo, mi opinión es que la prueba de la inmortalidad del alma a partir del deseo de felicidad es diversa de la que tiene su punto de partida en el deseo de ser siempre.

⁵⁹ *S. Th.* I-II, q. 10, a. 1, c.

⁶⁰ *De Veritate*, q. 23, a. 7, c.

Ciertamente, la realidad ontológica sobre la que se fundamentan ambas pruebas es la misma y el punto de partida es muy próximo, por cuanto que ambas tienen en consideración el deseo natural de la voluntad. Sin embargo, al ser formalmente distintas las premisas que constituyen la argumentación, el argumento resulta formalmente diverso. La prueba por el deseo de inmortalidad tiene su lógica propia y característica: en ella aparece como un momento de la argumentación el que el deseo de ser del hombre es adecuado a su ser intelectual, dotado de apetito o deseo intelectual, es decir, un deseo de ser siempre. La prueba por el deseo de felicidad se encuentra también con esta realidad: en el hombre hay un deseo natural de ser.

Así, pues, ambas pruebas coinciden en ese punto y se apoyan en el mismo contenido material del ser humano, en el mismo aspecto de la realidad humana. Sin embargo, es necesario repetirlo, la forma argumentativa es distinta porque la manera de entrar la realidad humana en cuanto desiderativa es diversa en cada argumento. En el argumento por el deseo de inmortalidad el dato del que se parte es éste; en la prueba por el deseo de felicidad, el deseo de inmortalidad, aparece en otro lugar: no es el punto de partida. Por ello puede afirmarse que se tratan de pruebas distintas y concluir que el argumento por el deseo de inmortalidad constituye un argumento preciso y determinado entre las distintas pruebas que Tomás de Aquino ofrece de la inmortalidad del alma humana.

4.3. *El valor apodíctico de la prueba de la inmortalidad del alma en virtud del mismo deseo de inmortalidad.*

¿Representa la prueba que se está examinando una demostración apodíctica de la inmortalidad del alma?

Para responder afirmativamente a esta pregunta es preciso recordar los dos tipos de demostraciones directas existentes; la deducción filosófica apodíctica no es sólo la denominada *propter quid* o *a priori*, aquella que llega al conocimiento de un efecto a partir del conocimiento de la esencia o naturaleza de una realidad; también es concluyente la deducción que, partiendo de los efectos, concluye algo acerca de la naturaleza de su causa: se trata de la demostración *quia* o *a posteriori*. La prueba por el deseo de inmortalidad es de este último tipo, en cuanto que parte de un efecto -la presencia de un deseo de

inmortalidad- y concluye la naturaleza del alma, que sería causa del deseo que experimentamos.

Para captar mejor el valor demostrativo de esta prueba puede ayudarnos la exposición de la estructura silogística que contiene. Desde este punto de vista, la prueba puede comprenderse como el resultado de la unión de dos silogismos.

El primero sería el siguiente:

Premisa Mayor:	Ningún deseo natural puede ser vano, esto es, siempre se cumple.
Premisa Menor	En el alma humana se da el deseo natural de ser siempre.
Conclusión	En el alma humana se cumple su deseo natural de ser siempre, es decir, existe perpetuamente.

Tomás de Aquino considera evidente la premisa mayor. En todo caso, puede encontrarse su justificación en la exposición efectuada en el apartado dedicado a explicar la noción de deseo natural. La premisa menor del silogismo se justifica mediante un segundo silogismo, que ha sido expuesto ya en el apartado 4.2.2.:

Premisa Mayor	Lo que conoce el ser universalmente desea ser universalmente, esto es, perpetuamente.
Premisa Menor	El alma humana conoce el ser universalmente.
Conclusión	El alma humana desea ser perpetuamente.

También se ha expuesto ya la justificación de la premisa mayor de este segundo silogismo, pues requería su explicación.

Ciertamente, el Aquinate no efectúa la exposición silogística que ahora se ha desarrollado, pero parece que su prueba puede ser reducida a esa estructura. Mediante ella, quizás aparezca con mayor claridad el carácter apodíctico de la prueba aducida por Santo Tomás.

El sostenimiento de esta prueba puede requerir todavía una aclaración: ¿es cierto que los deseos no pueden ser frustrados? La dificultad proviene de la experiencia de muchos deseos que quedan insatisfechos. Explica Perini que "dicen que surgen en nosotros una

propensión más o menos vehemente que no es sino el apetito o deseo hacia muchos bienes conocidos, que es totalmente espontáneo y no imperado por la voluntad. Y no hablamos de las riquezas, placeres y otras muchas cosas que a veces deseamos ávidamente"⁶¹.

Ahora bien, la afirmación de que un deseo natural no puede frustrarse resulta válida solamente para los deseos naturales en sentido estricto, es decir, el deseo de felicidad y de aquello que necesariamente está unido a la felicidad. Por otra parte, el principio de que los deseos naturales no son vanos no significa que, en algún modo, puedan quedar insatisfechos, sino que tal cosa no ocurre *per se*, sino *per accidens*, es decir por algo ajeno a la naturaleza de un ente: por violencia u otra razón. Como dice Santo Tomás, "el fuego no puede ser retenido en el movimiento que le compete por exigencias de su forma, a no ser por violencia"⁶².

La experiencia demuestra que no todos los hombres alcanzan la felicidad. ¿Cómo hacer compatible esta realidad con el principio de que no puede ser vano el deseo de felicidad? La infelicidad supone, efectivamente, la frustración del deseo natural del hombre por el que aspira a ser feliz; pero tal frustración está causada *per accidens*, es decir, no por la propia naturaleza del hombre, sino por la actual situación del hombre, que puede fallar en su conocimiento y voluntad libre. "Pues donde no hay defecto al conocer y valorar no puede haber mala voluntad en aquellas cosas que se ordenan al fin, como es manifiesto en los beatos"⁶³.

Admitida la posibilidad de frustrarse el deseo más vehemente del hombre, que es el de felicidad, ¿no valdría decir lo mismo para la inmortalidad? La respuesta es negativa, debido a que la felicidad es algo que debe conseguirse mediante la actividad del hombre, posee carácter de meta a conseguir y no constituye un elemento estructural de la naturaleza humana. El ser inmortal, en cambio, debe corresponder a la estructura metafísica del alma humana. Se entiende que debe ser algo ya dado y que no puede considerarse en términos absolutos como fin de la acción humana⁶⁴. Digo "en términos

⁶¹ PERINI, *art. cit.*, p. 373.

⁶² *In III Sent. Dist. 27, q. 1, a. 1, c.*

⁶³ *De Veritate*, q. 22, a. 6.

⁶⁴ Explica REMER, *o. c.*, II *Psych.*, n. 219: "Ipsum enim desiderium felicitatis, utpote naturale, deficere quidem numquam potest in anima, sed potest esse frustra, quia felicitatem anima liberis

absolutos" porque entiendo que, en cierto sentido, si se puede decir que la inmortalidad es algo que aún no está dado: en términos existenciales, la inmortalidad no es algo presente sino futuro, y precisamente por ello puede ser, en toda propiedad, término de un deseo -inclinación de la voluntad hacia algo que no poseía⁶⁵-. Efectivamente, desde el punto de vista metafísico, la inmortalidad del alma es algo ya presente de manera que si no lo fuera, resultaría absolutamente inasequible. Pero desde el punto de vista existencial, la inmortalidad no es presente, sino futuro, y la mejor comprobación de lo que acaba de decir es, justamente, la necesidad de demostrar la inmortalidad del alma.

actibus suis acquirere debet. At fundamentum felicitatis et ipsius desiderii indefectibus felicitatis quod est esse, quod voluntate hominis non pendet, absurde quis posse naturaliter deficere".

⁶⁵ "Desiderium et amor in hoc differunt quod amor importat motum in ipsum amabilem nondum habitum. Unde motus appetitus incipit in desiderio et terminatur in amore completo" (*In III Sent.*, d. 26, q. 2, a. 3, c).

CAPITULO III:

LA INMORTALIDAD DEL ALMA Y SUS IMPLICACIONES ANTROPOLOGICAS.

1. VISION PANORAMICA DE LA ARGUMENTACION TOMISTA DE LA INMORTALIDAD DEL ALMA HUMANA

Santo Tomás afronta directamente la cuestión de la inmortalidad del alma humana en distintas ocasiones. Lo hace en su Comentario *in IV libros Sententiarum Petri Lombardi*¹, en la *Summa Contra Gentes*², en una de las *Quaestiones Quodlibetales*³, en la *Summa Theologiae*⁴, en la *Quaestio*

¹*In II librum sententiarum*, Dist. XIX, q. I. a. 1: "Utrum anima hominis corrumpatur ad corruptionem corporis"

²*Summa Contra Gentes*, lib. II. cap. LXXIX: "Quod anima humana, corrupto corpore, non corrumpitur"

³ X *Quod libet.*, q. III, art. 2: "Utrum anima rationalis sit corruptibilis"

⁴ *Summa Theologiae*, I, q. 75, a. 6: "Utrum anima humana sit corruptibilis"

*disputata de Anima*⁵, en el *De Immortalitate animae*⁶ y en su Comentario *In III Libros De Anima* de Aristóteles⁷.

Además de estos estudios específicos sobre la inmortalidad, hay en el Aquinate múltiples referencias a la muerte del hombre y a la inmortalidad del alma; es preciso tener en cuenta también el tratamiento que Santo Tomás efectúa de múltiples cuestiones directamente relacionadas con la inmortalidad, especialmente, la del carácter personal de dicha inmortalidad.

En asunto de tamaña importancia para una adecuada antropología de carácter cristiano, Santo Tomás no podía menos que utilizar las mejores armas de su filosofía; prueba de ello es el interés que manifiesta por el tema, expresado en una rica variedad de explicaciones, argumentaciones y aclaraciones.

La riqueza argumentativa del pensamiento tomista sobre este tema puede hacer difícil obtener una imagen sencilla y sintética de la postura de Santo Tomás. Propongo a continuación una clasificación ordenada de las pruebas tomistas de la inmortalidad del alma que, espero, sirva para obtener una visión de conjunto.

Santo Tomás utiliza todas las posibilidades del método científico de la filosofía. De esta manera, lleva a cabo una cuádruple tarea. Si nos fijamos en la denominada argumentación directa, observamos que Santo Tomás utiliza la demostración *quia* (que va de los efectos a la causa), la *propter quid* o *a priori* (que va de la causa a los efectos) y la demostración *por la causa negativa*, que consiste en mostrar que no se da la causa que haría falta para que tuviera lugar la corrupción del alma. Además, Santo Tomás utiliza la *argumentación indirecta* o por reducción al absurdo, mostrando que la negación de la inmortalidad nos llevaría a incurrir en contradicción. Junto a todas estas formas de demostración, puede hablarse de una quinta tarea llevada a cabo por Santo Tomás, que consiste en las contrapruebas que abundantemente ofrece el Aquinate. De hecho, la mayor atención la dedica a mostrar que la afirmación de que el alma es inmortal no lleva consigo ninguna contradicción.

⁵ *Q. D. De Anima*, art. 14: "De Immortalitate animae humanae"

⁶ *De Immortalitate animae*, q. única, art. único.

⁷ *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio*, lib III, lectio VII. En el estudio de E. BERTOLA, "Il problema dell'immortalità dell'anima umana nelle opere di Tommaso d'Aquino", *Rivista di filosofia neoscolastica*, LXV, 1973, pp. 248-302, puede encontrarse un estudio histórico del pensamiento del Aquinate acerca de la inmortalidad.

Antes de pasar a fundamentar lo más condensadamente posible lo que se acaba de decir, es preciso hacer una observación: la argumentación tomista de la inmortalidad es, normalmente, una unión conjunta de los diversos modos de demostración: ello se debe a la complejidad de la cuestión, que obliga a fundamentar argumentativamente el antecedente desde el que se desea establecer la conclusión. Se debe también a la unidad y coherencia del pensamiento tomista y a la inserción de las pruebas en el conjunto de su filosofía. Esto no quita que, a veces, se den argumentaciones en las que aparece con claridad sólo uno de los métodos demostrativos.

Comenzando por la argumentación indirecta o por reducción al absurdo, encontramos al menos dos demostraciones de este tipo. La más conocida es la que se fundamenta en la justicia divina: si el alma no fuese inmortal, viene a decirnos Santo Tomás, el bien o el mal no recibirían el premio o el castigo que les corresponde y ello iría en contra de la justicia divina: como esto no puede suceder, pues sería absurdo, hay que concluir que el alma humana sigue viviendo tras la muerte⁸.

La otra argumentación por reducción al absurdo es aquella en la que Tomás de Aquino establece que, si el alma se corrompiera con el cuerpo y dejara de ser con la muerte, también se debilitaría al debilitarse el cuerpo. En esta demostración la prueba se dirige sobre todo a mostrar cómo, efectivamente, el alma actúa con independencia del cuerpo y que no se debilita por debilidad del cuerpo⁹.

Si nos fijamos en la demostración *quia*, observamos que las argumentaciones del Aquinate se multiplican. En su comentario a las Sentencias explica que la felicidad contemplativa es más duradera que la activa y, si ésta dura hasta la muerte, aquella debe prolongarse después¹⁰. En

⁸ *In III sent.*, 1. c. "Corresponde a Dios tener cuidado y providencia de todas las cosas que suceden en el mundo y sobre todo de las que suceden a los hombres, especialmente a los buenos y los que son más semejantes a Dios como dice el Filósofo en *X Eth.*, cap.VII, que el hombre sabio es muy semejante a Dios y muy amado por El. Pero no puede darse sin injusticia del que provee y gobierna que los malos no sean castigados y los buenos no sean premiados. Pero como Dios no puede caer en la injusticia es preciso que todo mal sea castigado y todo bien premiado. Pero esto no acontece en esta vida en la que a los malos les encuentran muchos bienes, y al revés. Por lo tanto se ve que esto será tras esta vida".

⁹ *Summa Contra Gentes*, II, c. LXXIX, 10 *De immortalitate animae* ad. XVI y *De Anima*, art XIV, ad. XVIII. En el *De immortalitate* afirma: "Infirmas corporis impedit operationem intellectus per accidens, in quantum impediuntur virtutes inferiores a quibus intellectus accipit, scilicet imaginativa, cogitativa, et memorativa. Corrupto autem totaliter corpore, iam anima accipit modum essendi quo sunt substantiae separatae".

¹⁰ *In II Sent.*, 1. c.: "En *X Ethic* (cap. VII) el Filósofo demuestra que la felicidad contemplativa es más digna que la activa, porque es más duradera. Pero la felicidad activa se extiende hasta el término de esta vida corporal. Por tanto, la contemplativa permanece incluso tras esta vida. Pero no en el cuerpo. Por tanto, en el alma".

la *Contra Gentes* expone varias argumentaciones de este tipo. Plantea, por ejemplo, la inmortalidad como una consecuencia lógica del perfeccionamiento especulativo y ético propios del ser humano, de manera que de esta propiedad de la felicidad humana, alcanzamos el conocimiento de su naturaleza inmortal, que estaría en la base de la posibilidad de realización de dicha felicidad¹¹. También se refiere a la perfección del ser humano el razonamiento en el que plantea que, siendo incorruptible la operación más perfecta del alma (el entender), ésta deberá ser también incorruptible¹². Otras explicaciones atienden directamente a la facultad intelectual concebida como la característica específica del alma humana. Así, establece la incorruptibilidad del entendimiento agente y del paciente¹³ y, con ella, la incorruptibilidad del alma, pues, como demuestra en otros pasajes, enfrentándose a Avicena, ambos pertenecen a la substancia del alma¹⁴.

La argumentación *quia* parte otras veces de la dimensión apetitiva y deseante del hombre. Hace notar Santo Tomás que en el hombre hay un deseo de saber que sólo puede saciarse en Dios, mediante su contemplación después de la muerte¹⁵. Pero la argumentación más usual en este sentido es la que parte del deseo de ser presente en todos los entes, y que en el hombre -gracias a su conocimiento intelectual- es un deseo de ser siempre. Puesto que los deseos naturales no pueden ser vanos, se concluye la

¹¹ *Summa Contra Gentes*, II, cap. LXXIX, 2: "Nulla res corripitur ex eo in quo consistit sua perfectio (...). Perfectio autem animae humanae consistit in abstractione quaedam a corpore. Perficitur enim anima scientia et virtute: secundum scientiam autem tanto magis perficitur quantum immaterialia considerat; virtutis autem perfectio consistit in hoc quod homo corpore passiones non sequatur, sed eas secundum rationem temperet et refragnet. Non ergo corruptio animae consistit in hoc quod a corpore separetur"

¹² *Ibid*, 4: "Propium perfectivum hominis secundum animam est aliquid incorruptibile. Propria enim operatio hominis, inquantum huiusmodi, est intelligere: per hanc enim differet a brutis et plantis et inanimatis. Intelligere autem universalium est et incorruptibilium inquantum huiusmodi. Perfectiones autem oportet esse perfectibilibus proportionatas. Ergo anima humana est incorruptibilis".

¹³ *Ibid*, 8 y 11: "faciens est honorabilis factio: ut etiam Aristoteles dicit. Sed intellectus agens facit actu intelligibilia: ut ex praemissis (LXXVI) patet. Cum intelligibilia actu, inquantum huiusmodi, sint incorruptibilia, multo fortius intellectus agens erit incorruptibilis. Ergo et anima humana, cuius lumen est intellectus agens, ut ex praemissis (LXXVIII) patet".

¹⁴ Santo Tomás prestó gran atención al problema del carácter individual del entendimiento agente y del posible, pues se trata de una cuestión polémica en su época y que afectaba al problema de la definición del hombre como persona -sujeto intelectual- y, con ello, al carácter personal de la inmortalidad. Estaba en juego un contenido fundamental de la Revelación cristiana y el influjo contrario de los comentaristas árabes de Aristóteles se hacía notar en las Universidades.

Santo Tomás se ocupa de la cuestión de manera explícita en las obras señaladas en las notas 1, 2, 3, 4, 5 y 7 del presente capítulo. Además, dedica un tratado a la cuestión titulado *De unitate intellectus contra averroistas*. Un estudio de la presencia de este problema en la afirmación tomista de la inmortalidad se encuentra en el artículo citado de Bertola.

¹⁵ *De immortalitate animae*, 1.c. 4º solut. Esta cita se encuentra recogida en el capítulo II, en la página 95.

inmortalidad del alma. Esta argumentación se ha estudiado en el anterior capítulo¹⁶.

La demostración *por la causa negativa*, utilizada por Domingo Gundisalvo en el siglo XII¹⁷, consiste en hacer ver cómo ninguna de las formas de corrupción puede afectar al alma humana. Explica Santo Tomás que al alma no le puede afectar ninguna de las causas por las que una forma se corrompe: por acción del contrario, por corrupción del sujeto o por defecto de la causa. Por acción del contrario no puede suceder pues no lo tiene, ya que recibe por el entendimiento posible todos los contrarios. En cuanto a la corrupción del sujeto dice:

"Ni por la corrupción de su sujeto, pues ya queda dicho que el alma humana es una forma que no depende del cuerpo en cuanto al ser"¹⁸.

Tampoco puede corromperse por deficiencia de su causa que es eterna.

En la *Summa Theologica* se detiene Santo Tomás de manera pormenorizada en la justificación de que la corrupción no puede afectar al alma humana. Algo puede corromperse, razona, *per se* o *per accidens*. El alma, que es subsistente no puede corromperse *per accidens* como le sucede a las formas materiales que desaparecen por la corrupción del compuesto. Sólo podría ser destruida *per se*, en sí misma:

"Lo cual es absolutamente imposible, no sólo tratándose de ella, sino de cualquier ser subsistente que sea forma. Pues lo que por esencia compete a una cosa es, evidentemente inseparable de ella; y el ser le compete por esencia a la forma, que es acto"¹⁹.

Esta argumentación por la causa negativa, la más apropiada quizás al problema -pues se trata de demostrar que el alma *no* puede corromperse-, conecta con la argumentación *propter quid*.

La exposición más escueta de esta modalidad demostrativa quizá sea la que hace Santo Tomás en la *Contra Gentes*²⁰:

¹⁶ cfr. capítulo II, especialmente apartados 2 y 4

¹⁷ Dominicus GUNDISALVUS, *De Immortalitate animae*, pp. 3 y 4

¹⁸ *Contra Gentes*, cap. 79, 9

¹⁹ *Summa Theologica*, I, q. 75, a. 6, resp. Cfr. *In II Sent.*, 1. c., ad 1

²⁰ *Summa Contra Gentes*, II, cap. 79, 1

"Se probó anteriormente (cap. 55) que toda sustancia intelectual es incorruptible. El alma humana es una sustancia intelectual, como se dijo (cap. 56), luego el alma debe ser incorruptible."

Tenemos delante un silogismo categórico en el que, partiendo de la naturaleza intelectual del alma humana, se concluye su incorruptibilidad. La sencillez del argumento entraña, sin embargo, una compleja fundamentación de las premisas. En efecto, su validez está en dependencia directa de la verdad de éstas y, por tanto, requiere la previa demostración de ambas, a saber, que el alma es una sustancia intelectual y que una sustancia intelectual es incorruptible. Por ello Santo Tomás hace referencia explícita a las previas demostraciones contenidas en los capítulos precedentes.

En la justificación de que la sustancia intelectual es incorruptible puede advertirse la afirmación establecida más arriba de que la argumentación por la causa negativa se relaciona con la demostración *propter quid*, en el sentido de que la justificación de la premisa menor del silogismo consiste en hacer ver que no existe una causa de la corrupción de las sustancias intelectuales. Santo Tomás había dedicado todo un capítulo, el 55, de la *Contra Gentes*, a dicha justificación. Son muchos los razonamientos que utiliza a lo largo del mismo. Pienso que el más importante -por su repetición en otros pasajes- es aquél que establece que las sustancias intelectuales son formas subsistentes, es decir, formas que participan directamente del ser, al contrario de aquéllas que participan del ser mediante su unión con la materia. Nos encontramos ante una equivalencia entre *sustancia* -participación del ser, subsistencia- y *forma*, que impide la disociación sustancia-forma, es decir la corrupción o desaparición de la forma, la cesación de la forma y del ser:

"Las sustancias que no son las mismas formas, pueden ser privadas del ser en cuanto pierden la forma; así como la campana pierde la redondez al dejar de ser redonda. Sin embargo, las sustancias, que son las mismas formas nunca pueden ser privadas del ser, del mismo modo que, si una sustancia fuera círculo, jamás dejaría de ser redonda."²¹

Conviene señalar en este punto que el núcleo de la concepción tomista de la inmortalidad se caracteriza positivamente, pues su fundamentación última no es negativa, sino positiva. En efecto, la inmortalidad encuentra su

²¹ *Ibid.*, cap. 55, 2

justificación en la *in-corrupción* (momento negativo), pero la incorruptibilidad remite a su vez a una afirmación positiva: *subsistencia*. Este es el reducto último de la concepción tomista de la inmortalidad y, en definitiva del alma: su carácter subsistente, su ser por sí, su independencia de la materia y espiritualidad que se manifiesta en una operatividad infinitamente más rica y amplia que la de cualquier realidad material. En efecto, el texto anteriormente citado de Santo Tomás continuaba con la siguiente postilla:

"Quedó ya demostrado que las sustancias intelectuales son las mismas formas subsistentes"²².

Tal demostración la había efectuado en el capítulo 51. En él explicaba que "las naturalezas intelectuales son formas subsistentes y no existentes en la materia, como si de ésta dependieran en cuanto al ser"²³. Puede afirmarse que las naturalezas intelectuales no dependen de la materia en cuanto al ser en virtud de su independencia operativa respecto a la materia:

"Las formas que no son de suyo subsistentes tampoco de suyo pueden obrar; obran, sin embargo, los compuestos por ellas. Por lo tanto, si las naturalezas intelectuales fueran formas como éstas, no serían ellas, en consecuencia, las que entenderían, sino las compuestas por ellas y la materia. De este modo el ser inteligente estaría compuesto de materia y forma. Esto es imposible como ya se demostró"²⁴.

La inmaterialidad de la actividad intelectual manifiesta la inmaterialidad de su sujeto, de la forma capaz de entender, y da razón del carácter subsistente de dicha forma²⁵.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*, cap. 51

²⁴ *Ibid.*, cap. 51, 2

²⁵ Manifiesta todo esto el altísimo concepto que el Aquinate tiene de la forma. Es tal la perfección de la forma, que, de suyo, le corresponde existir. De manera que aquellas formas que para ser no necesitan de la materia, aún siendo creadas ya no pueden, de suyo, dejar de existir. Esto no es ninguna perogrullada, pues cabría plantearse la posibilidad de que una forma dejara de ser aunque su ser no dependiera de la materia: que hubiera una potencia para no ser en las formas puras; la negación de esta posibilidad es la confirmación de que en Santo Tomás -siguiendo a Aristóteles- se da un altísimo concepto de las formas. A su vez, tal concepción de la forma es complementada por la distinción entre el orden predicamental y el trascendental: para Santo Tomás, las formas que, de suyo, no pueden dejar de ser, sin embargo, pueden ser aniquiladas. ¿Cómo es esto posible? Únicamente, pienso, si se distingue entre el orden predicamental y el trascendental: en atención a su naturaleza (orden predicamental) las formas subsistentes carecen de potencia para no ser; en atención al ser trascendental del que participan las formas subsistentes, resulta inteligible la amesibilidad de dicha participación en el ser y, por tanto, la posibilidad de aniquilación. (Cfr. *De Immortalitate animae*, ad. 5).

La premisa mayor del silogismo categórico de Santo Tomás antes referido, es decir, la afirmación de que "el alma humana es una substancia intelectual" es objeto también de una amplia fundamentación en la obra del Aquinate. La afirmación del alma como realidad intelectual es inmediata:

"La operación propia del hombre, en cuanto hombre, es el entender, y por ella se diferencia de los brutos, de las plantas y de los seres inanimados"²⁶.

Más problemático resulta el paso a la concepción del alma como substancia intelectual. En el capítulo dedicado en la *Contra Gentes* a la incorruptibilidad del alma invoca la autoridad de Aristóteles "que dice: 'el entendimiento parece ser una substancia y no se corrompe' (I *De Anima*, cap. 4, 408 b, 18-19)", para, a continuación, añadir que no puede ser una substancia separada, como ya había demostrado en los capítulos 62 y 78 de la misma obra. Pero, además, ofrece argumentaciones más consistentes. La más importante a este respecto es la que hace ver que la operación intelectual del hombre es independiente del cuerpo y, por ende, el entendimiento es una substancia. Sintéticamente lo formula en el *De Immortalitate* :

"Por tanto, el intelecto, así como actúa por sí, es una realidad subsistente por sí"²⁷.

Esta cita está tomada de un largo pasaje que se abre con la afirmación de que "el razonamiento que demuestra *propter quid* que el alma es inmortal conviene tomarlo de la esencia del alma" que sólo puede conocerse por sus operaciones, entre las cuales *prima operatio et radix* es el conocimiento. "Por lo que en razón del conocimiento conviene investigar cuál sea la esencia del

En su artículo titulado "Sobre la muerte y el alma separada", *Scripta Theologica* 12 (1980/2), pp. 611-613, José Ignacio SARANYANA se plantea la siguiente pregunta: "¿Basta, para que el alma separada sea subsistente y, como consecuencia, inmortal, el hecho de que sea incorruptible?" A continuación realiza una interesante exposición del problema según lo han planteado hoy en día algunos autores católicos y según Santo Tomás. En dicho estudio no aparece la referencia al valor metafísico de las formas que yo apuntaba al comienzo de esta nota; puede, quizá, buscarse una complementariedad entre ambos planteamientos. Tal complementariedad concluiría así: el alma es incorruptible porque es subsistente, y conocemos su ser subsistente en las operaciones que realiza que, negativamente, son independientes de la materia y, positivamente, significan apertura, relación predicamental. Tal tipo de operatividad, así como la característica de la subsistencia, no son otra cosa que expresión de la perfección propia del tipo de forma que es el alma humana. No obstante, no coincide con la separación que parece efectuarse en dichos autores entre inmortalidad y subsistencia: entiendo que el primer término no es más que la expresión negativa del segundo, pero ambos se refieren a una misma realidad. En relación con el problema de la espiritualidad del alma puede verse el estudio de PETRUZZELLIS, N., "La spiritualità dell'anima e i problemi del pensiero contemporaneo", en *Doctor Communis*, XI (1958), pp. 141-153.

²⁶ *Contra Gentes*, II, 79, 4

²⁷ *De Immortalitate*, solutio n. 5

alma"²⁸. Explica Santo Tomás que el conocimiento exige cierta similitud entre el cognoscente y lo conocido y que, estando abierto el conocimiento intelectual a todas las cosas no puede fundamentarse esa similitud en una composición material, sino en su constitución puramente formal, de manera que se excluye el cuerpo en la naturaleza del sujeto del conocimiento intelectual:

"Por tanto, si mediante el intelecto nos encontramos en potencia de conocer las naturalezas de todas las cosas sensibles es preciso que aquello gracias a lo que en nosotros se realiza el conocimiento intelectual esté libre de toda naturaleza propia de las cosas sensibles. Pero ningún cuerpo es así. Por tanto es imposible que conozcamos intelectualmente mediante órgano corpóreo alguno"²⁹.

A continuación insiste en la independencia operativa del entendimiento respecto al cuerpo y subraya la espontaneidad e inmanencia de la operación intelectual:

"El entendimiento es, por tanto, una substancia operativa por sí sola, esto es, que posee una operación que surge sólo desde sí misma y no mediante ningún órgano corpóreo, como la vista"³⁰.

Además, el argumento que se acaba de recoger -que el entendimiento conoce todas las naturalezas sensibles- para explicar que entendemos sin mediación corpórea o, como le gusta repetir, que el intelecto no comunica con el cuerpo, Santo Tomás utiliza otros argumentos. En la cuestión disputada *De Anima* dice:

"Es evidente que este principio intelectual no se compone de materia y forma, pues en él se recibe de forma absolutamente inmaterial sus *especies*. Lo que se demuestra por el hecho de que el intelecto es el conocimiento de los universales que se conciben abstraídos de la materia y de las condiciones materiales"³¹.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Q. D. De Anima*, a. 14, resp.

Otra razón que aparece ya en su *Comentario a las Sentencias*³² es el carácter reflexivo del conocimiento intelectual: el entendimiento se entiende a sí mismo y eso no resulta posible a ningún órgano corpóreo.

Por otra parte, el entendimiento conoce los contrarios. Ello hace pensar que en el alma no hay composición de contrarios y, por tanto, que es inmaterial. La repetición de este argumento en las dos *Sumas* hace pensar en su estima por parte del Aquinate:

"Las formas de los contrarios, según el ser que tienen en la materia, son contrarias; por eso se repelen mutuamente. Mas tal como se dan en el entendimiento no son contrarias, pues un contrario es la razón inteligible del otro, ya que uno se conoce por el otro. No tienen, pues, ser material en el entendimiento. Luego el entendimiento no está compuesto de materia y de forma"³³.

Recapitulando lo conseguido hasta el momento diremos que Santo Tomás utiliza cuatro tipos de demostraciones filosóficas para sostener la inmortalidad del alma humana. Puede observarse que el núcleo de la labor realizada por el Aquinate constituye una maravillosa unidad entretejida por las diversas formas de argumentar, en función de los distintos momentos precisos para explicar la inmortalidad humana: las operaciones específicas del ser humano -su actividad intelectual- manifiestan, con su inmaterialidad, la inmaterialidad del principio del que derivan, es decir, el carácter subsistente (*forma habens esse*) del alma humana (hasta aquí la argumentación *quia*)

Este primer paso se apoya sobre el firme de otros presupuestos gracias a los cuales se justifica la inmaterialidad del entender humano.

La afirmación de la inmortalidad sobre una base de una definición del alma como forma subsistente es, a la vez, una argumentación *propter quid* y por la *causa negativa*. Es del primer tipo si consideramos que se establece la inmortalidad como una propiedad derivada de la esencia del alma definida

³² *In II Sent.*, 1. c. "El intelecto se entiende a sí mismo, lo que no sucede en ninguna facultad cuya operación se realice mediante un órgano corpóreo. La razón de ello es que según Avicena (*De Anima*, part. II, cap. II) de cada facultad que obra mediante órgano corpóreo, es preciso que el órgano sea el medio entre ésta y su objeto (...). Por lo que, puesto que no es posible que el órgano corpóreo haga de medio entre alguna facultad y la misma esencia de la facultad, no será posible que alguna facultad operante mediante órgano corpóreo se conozca a sí misma (...). Por todas estas razones es evidente que el alma intelectual tiene el ser absoluto, sin depender del cuerpo. Por lo que, aunque se corrompa el cuerpo, ella no se corrompe"

³³ *C. G.*, II Cap. 51

como intelecto y si nos fijamos más en la necesidad de ser de todo lo subsistente que en el concepto de incorruptibilidad o inmortalidad. Aparece el segundo tipo de argumentación si nos fijamos en cómo a una forma subsistente *no* le puede afectar la corrupción y la muerte.

No obstante, la tarea a la que Santo Tomás ha dedicado más atención no ha sido a la de demostrar por qué el alma es inmortal, sino a la de resolver los problemas que tal afirmación parecía implicar. Brilla, en esta empresa, la exquisita honradez intelectual del Doctor Angélico, que le lleva a un enfrentamiento directo con todos los problemas, unida a la profunda madurez filosófica de su postura que convierte su doctrina de la inmortalidad, seguramente, en la más elaborada de todo el pensamiento de Occidente. Intentaré a continuación exponer el duelo que el Aquinate mantiene contra las múltiples dificultades que su doctrina entraña y que, en ocasiones, parece convertir su postura en una victoria pírrica. En esta liza hace gala Santo Tomás de toda su capacidad dialéctica, pone en juego las nociones más fundamentales de toda su metafísica y manifiesta la concepción antropológica que sustenta su explicación de la inmortalidad.

2. LA INMORTALIDAD DEL ALMA Y LA ANTROPOLOGIA TOMISTA

La elaborada justificación de la inmortalidad del alma se asienta, como acaba de señalarse, sobre una antropología y una metafísica que la hacen posibles. Tal antropología metafísica se pone de manifiesto, a la vez que sirve de fundamento argumentativo, en la solución de los inconvenientes antropológicos que la afirmación de la inmortalidad de una forma subsistente parece plantear. El problema principal suscitado por la afirmación de la inmortalidad del alma es el de la salvaguarda de la unidad del ser humano³⁴.

La afirmación del alma como forma subsistente capaz de sobrevivir a la ruptura que la muerte significa parece comprometer la interpretación del hombre como unidad cuerpo-alma y, en consecuencia, parece propiciar una imagen platónica del hombre, en la que éste es esencialmente su alma y en

³⁴ En este sentido se expresa Bruno Salmons en su estudio titulado "La risposta de S. Tommaso al problema del rapporto tra anima e corpo", en *Incontri culturali*, VII, n. 29-32 (1975) : Afirma "Il rapporto anima-corpo è il centro dell'antropologia tomista; in questo rapporto sta l'uomo" (p. 122).

la que el cuerpo aparece como un molesto acompañante, incorporado de polizón durante la travesía terrena de la existencia humana.

El mismo problema de la unidad humana, pero visto desde el lado opuesto, es el de la situación del alma separada. Sería ésta la objeción que un platónico podría formular al aristotelismo de Santo Tomás: si se dice que el alma intelectual es forma sustancial del cuerpo y constituye con éste, por tanto, una unidad sustancial, ¿cómo se concibe la existencia del alma separada del cuerpo? ¿Cómo el alma separada puede existir y operar? ¿Cuál es su carácter humano y personal? ¿Qué relación guarda esa alma separada con el hombre que la poseyó?

Todo esto plantea una cuestión que también puede comprenderse como un aspecto del mismo problema y es la de si la muerte es algo natural en el hombre o no: si el hombre debe, por naturaleza, morir o no. Este interrogante tiene sentido porque si la unión del cuerpo con el alma es natural y conviene a la definición de la esencia humana, la muerte, que significa la separación de ambos elementos, no puede menos que concebirse como algo violento; pero en tal caso no se comprende bien cómo algo violento o antinatural puede darse con tanta frecuencia y ser tan natural y necesario. La caracterización de la muerte como suceso natural o violento es susceptible de valoración como bien o como mal. Cabe preguntarse, entonces, ¿es bueno o malo morir?

Un postrer escollo que Santo Tomás debe esquivar es el de la afirmación de una inmortalidad impersonal. El intelecto por el que el hombre conoce era concebido en muchas interpretaciones aristotélicas como principio incorruptible, sí, pero común para todos los hombres; de manera que la inmortalidad no convenía a ningún individuo humano, sino tan solo a ese principio gracias al cual los hombres podríamos acceder al conocimiento intelectual.

Intentaré a lo largo de la presente investigación ocuparme con detenimiento de todas las cuestiones que acaban de apuntarse procurando sacar a la luz la solución que de ellas ofrece el propio Aquinate. Me ocuparé, en primer término y dentro de este capítulo, de las afirmaciones tomistas de la unidad del hombre como un determinado tipo de cuerpo cuyo acto es el alma; este tema lleva de la mano a la relación del alma con el cuerpo y plantea el problema de la individuación del alma humana. A continuación trataré del estatuto del alma separada, planteando las

cuestiones de si el alma separada es persona y de cuál es la relación en términos de identidad subjetiva entre el alma separada y el hombre.

3. LA AFIRMACION DEL HOMBRE COMO UNIDAD SUSTANCIAL DE CUERPO Y ALMA

3. 1. Exposición del pensamiento de Tomás de Aquino

Una de las afirmaciones más claras, taxativas y definidas del pensamiento antropológico de Santo Tomás es la que establece la unidad sustancial cuerpo-alma en el ser humano. Inequívocamente, para Tomás de Aquino, el hombre es un determinado tipo de cuerpo cuyo acto es el alma. Por tanto, ni cabe hablar del cuerpo humano sin alma, porque el cadáver propiamente hablando no es un cuerpo, ni el alma es el hombre puesto que es su acto.

"Es evidente que el hombre no es sólomente alma, sino un compuesto de alma y cuerpo"³⁵.

Esta íntima relación que define la realidad humana y que le permite afirmar en el mismo pasaje que "es también de la esencia del *hombre* el que conste de alma, de carne y de huesos"³⁶, resulta categorizada según la estructura hilemórfica como materia y forma. El alma es la forma sustancial del hombre:

"Así por tanto, puesto que el alma es forma sustancial al constituir al hombre en una determinada especie del (género) sustancia, no hay ninguna otra forma intermedia entre el alma y la materia prima"³⁷.

El cuerpo, sin embargo, no debe concebirse como la materia prima, sino como fruto de la unión del alma y la materia prima, como una perfección resultante de dicha unión sustancial:

³⁵ *S. Th.*, I, q. 76, a.4, c.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *De Anima*, art. 9, resp.

"El hombre por la misma alma racional se perfecciona según los diversos grados de perfección, de modo que es cuerpo, cuerpo animado y animal racional"³⁸.

En otras ocasiones Santo Tomás afirma sencillamente que "el alma humana es la forma del cuerpo", la evidencia más clara de tal afirmación es que el alma es lo que da la vida y "el vivir es el *ser* de los vivientes"³⁹.

La perfección característica del alma humana -"la más perfectas entre las formas naturales"⁴⁰, establece una diferenciación orgánica y funcional en el cuerpo humano de manera que "en el hombre se da la distinción de partes en función de las diversas operaciones"⁴¹.

El alma, al ser forma sustancial, es -y ahí radica la superioridad ontológica del alma en el hombre- la que da el *ser substancial* al cuerpo y "a cada una de sus partes (...) según el modo que les compete a sus operaciones"⁴². El cuerpo es, existe, gracias al alma y constituye con ella una misma unidad de sustancia y ser:

"Hay que decir que gracias a la forma sustancial, que es la forma humana posee este individuo no sólo el ser del hombre, sino el ser animal, el estar vivo, el ser cuerpo y el ser sustancia y ente"⁴³.

En virtud de esta unión sustancial entre alma y cuerpo no hay lugar para una diferenciación de almas al modo platónico en el individuo humano, y se precisa afirmar la unidad del alma humana y concluir que es la misma el alma por la que entendemos que el alma por la que poseemos un cuerpo y llevamos a cabo las operaciones de la vida nutritiva y animal. La razón profunda de esta tesis es la apuntada más arriba según la cual en la definición del hombre se encuentra tanto lo concerniente al cuerpo y sus operaciones propias cuanto lo característico de la espiritualidad humana. La negación de la unidad del alma humana llevaría consigo, pues, la ruptura de la unidad antropológica y habría que concluir que "el hombre no es uno sino dos o

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *De Anima*, art.1

⁴⁰ *De Anima*, art. 9, resp.

⁴¹ *Ibid*.

⁴² *Ibid*.

⁴³ *De Spiritualibus creaturis*, q. única, 3, resp. También afirma lo mismo en *C. G.*, II, LVIII.: "Unde sequitur aliud, scilicet forma et materia convenient in unum esse"

tres"⁴⁴, en relación con la supuesta diversidad de almas (vegetativa, animal e intelectual).

3. 2. La independencia entitativa y dependencia esencial del alma respecto al cuerpo

Todo lo dicho en el epígrafe precedente parece entrar en contradicción con la inmortalidad del alma humana afirmado anteriormente, pues la inmortalidad del alma supone concebirla con independencia del cuerpo:

"Es preciso que el alma intelectual posea por sí misma el ser de forma absoluta, sin depender del cuerpo"⁴⁵.

Tal afirmación, ya lo hemos visto, se fundamenta en la capacidad del alma de llevar a cabo una operación con absoluta independencia del cuerpo, cual es el entender⁴⁶.

El alma es, por tanto, una sustancia individual que participa directamente el acto de ser. Esto impone una matización a lo afirmado en el párrafo anterior, en el sentido de que al dar el ser el alma al cuerpo, en cuanto es su forma, no debe entenderse de igual manera que en el resto de las formas naturales en las que la unión con la materia constituye una condición necesaria para la participación de la forma en el ser. En el caso del alma del hombre, la forma *da el ser* no sólo en el sentido de que es el elemento del compuesto por el que éste participa del ser, sino en el sentido de que *metafísicamente* el ser es participado por el alma sin el cuerpo, de manera que después (no en sentido cronológico sino en el metafísico) aquélla otorga el ser a la materia, constituyendo el compuesto.

Santo Tomás expresa esto en la respuesta a una objeción que él mismo se plantea: "El alma comunica *el mismo ser con que ella subsiste* a la materia corporal"⁴⁷.

⁴⁴ C. G., II 58

⁴⁵ Q. D. De Anima, art. 1, resp.

⁴⁶ Cfr. la cita recogida en la nota nº 27 : "Intellectus igitur est aliquod per se subsistens, sicut est per se agens". Puede añadirse lo que se dice en X *Quodlibet*, q. III, art. 2: "Ipsium igitur intellectualem principium, quod dicitur mens, vel intellectus, habet operationem per se, cui non communicat corpus".

⁴⁷ S. Th., I q. 76, a.1, ad.5. El subrayado es mío. Sobre este punto, cfr. GILSON, E., *Elementos de filosofía cristiana*, pp. 261-84; ID., *El espíritu de la filosofía medieval*, Rialp, Madrid, 1981, pp. 177-94; VANNI ROVIGHI, S., *L'antropologia filosofica di Santo Tommaso d'Aquino*, Vita e Pensiero, Milano, 1965, pp. 23-46.

Lo que se acaba de afirmar puede parecer que da al traste con la unidad sustancial del compuesto humano, pues podría objetarse que, si es verdad que el alma participa el ser directamente y lo comunica *posteriormente* al compuesto, no puede seguir manteniéndose la relación alma-cuerpo como unidad sustancial.

Es el mismo Santo Tomás el que sale al paso de tal dificultad. Y lo hace, precisamente, en el mismo texto en el que le hemos visto afirmar la participación inmediata del alma en el ser. Aquel texto en forma completa queda así:

"El alma comunica el mismo ser con que ella subsiste a la materia corporal y *de ésta y del alma intelectiva se forma una sola entidad*, de suerte que el ser que tiene todo el compuesto es también el ser del alma. Lo que no sucede en las otras formas no subsistentes. Por esto, permanece el alma en su ser una vez destruido el cuerpo, y no, en cambio, las otras formas"⁴⁸.

Lo que Santo Tomás acaba de decirnos requiere, no obstante, algunas aclaraciones. De entrada no parece tan sencillo mantener la afirmación de que una forma capaz de subsistencia, de existir por sí sola, entre en unidad sustancial con algo distinto de ella misma: ¿cómo algo con capacidad de pleno derecho para existir puede constituir una sustancia con algo que no se encuentra ya en tal sustancia?

En este punto es donde es preciso dilucidar con mayor rigor la relación del alma con el cuerpo en orden a constituir el ser humano. Y a este respecto resulta enormemente interesante el primer artículo de la *Q. D. de Anima* en el que el Aquinate se plantea un problema que pone directamente el dedo en la llaga y lo formula así: "si el alma humana puede ser forma y *hoc aliquid* (sustancia individual)". Esta es precisamente la cuestión que aparecía más arriba. El artículo referido no tiene desperdicio y uno se siente tentado a recogerlo íntegramente. mas no parece oportuno y convendrá, en cambio, plasmar lo más brevemente posible el núcleo de la argumentación tomista sobre este punto.

De las 18 objeciones que el propio Santo Tomás se plantea, las más interesantes y continuas quizás sean aquellas que, de una u otra forma, expresan la sospecha de que la afirmación del alma como sustancia llevaría

⁴⁸ *Ibid.* El subrayado es mío.

consigo una interpretación de la relación alma-cuerpo como unión accidental. De hecho es la primera de sus objeciones:

"Pues si el alma humana es *hoc aliquid*, es subsistente y tiene por sí el ser completo. Pero lo que adviene a algo que tiene el ser completo, adviene accidentalmente, como la blancura y el vestido al hombre. Por tanto el cuerpo unido al alma le adviene a ésta accidentalmente y, por ello, si el alma es *hoc aliquid*, no es forma sustancial del cuerpo"⁴⁹.

En otras objeciones se pregunta, en este sentido, cómo puede el alma ser una sustancia, perteneciendo entonces a un género y especie, y a la vez ser forma del cuerpo y constituir un género y especie que no varíe el que ya poseía sin él⁵⁰. También se pregunta por el sentido de la unión con el cuerpo para un alma que no necesita de él ni para existir, pues es subsistente, ni para realizarse, habida cuenta de la posibilidad de un conocimiento no necesitado de los sentidos, como en el caso de los niños que mueren antes de nacer y para los que se afirma un conocimiento en la otra vida⁵¹.

En la misma línea, objeta Santo Tomás que la subsistencia del alma tras la muerte significaría que, para el alma, es accidental su función informadora del cuerpo y, por tanto, debe ser forma accidental del cuerpo, y no sustancial⁵².

La solución a estos problemas viene dada por la denominación del alma como sustancia incompleta, que no posee en sí misma la esencia completa:

"Se concluye, por tanto, que el alma es *hoc aliquid*, en cuanto es capaz de subsistir por sí; pero no como teniendo en sí la especie completa, sino como perfección de la esencia humana, en cuanto forma del cuerpo; y, de la misma manera, es forma y *hoc aliquid*"⁵³.

⁴⁹ *Q. D. De Anima*, art. 1, obj. 1

⁵⁰ Cfr. *Ibid.*, obj. 3

⁵¹ Cfr. *Ibid.*, obj. 7

⁵² Cfr. *Ibid.*, obj. 10

⁵³ *Ibid.*, respondeo. En el *De Immortalitate*, Santo Tomás es más claro, al mantener que en el significado más exacto de la palabra, el alma no es un *hoc aliquid*: "Si per hoc aliquid intelligatur individuum completum in aliqua especie, anima non est hoc aliquid, sicut nec perfecta (...). Si autem hoc aliquid intelligatur quodcumque subsistens, sic nihil prohibet animam intellectivam hoc aliquid dici" (*De Immortalitate*, ad. 10)

Puede servir de aclaración la explicación de González Alvarez: "Sustancia completa es aquella que no se ordena a constituir una esencia sustancial compuesta. Sustancia incompleta,

La negación de que el alma posee la esencia humanamente completa es justificada un poco más adelante:

"Pues algo no es completo en la especie a no ser que posea todo lo que se requiere para la propia operación de tal especie"⁵⁴.

La incompletitud esencial del alma humana actuará como instancia resolutoria de las objeciones antedichas y, así, Santo Tomás explicará: que el cuerpo no adviene accidentalmente al alma, pues se requiere para completar la especie humana (solución a la objeción número uno del artículo uno); que el alma no posee una esencia completa y que la unión con el cuerpo no varía la especie, sino que la completa (solución a la objeción número tres); que el cuerpo le es necesario al alma como su perfección esencial y accidental, pues la completa en su esencia y perfecciona la intelección humana conforme a su naturaleza (solución a la objeción séptima); y, finalmente, explica el Aquinate que la posibilidad de subsistencia del alma separada no implica que su carácter informante sea en el alma algo accidental, pues, aunque no sea actual tras la muerte, pertenece a la esencia del alma humana el ser forma del cuerpo (solución a la décima objeción), "conservando su aptitud e inclinación natural a unirse a él", según se expresa en otro pasaje⁵⁵. Esta misma convicción queda reflejada en otra obra del Aquinate, de un modo todavía más claro y profundo, estableciendo una proporción entre cada alma y cada cuerpo:

"Además, en cuanto que son formas (las almas), las almas deben estar proporcionadas a los cuerpos. De donde se ve que tales diversas proporciones permanecen en las almas separadas y, en consecuencia, permanece la pluralidad"⁵⁶.

Se está hablando del cuerpo como completitud de la esencia humana y, en consecuencia, como fundamento de la unión sustancial con el alma. Sin

por el contrario, es aquella que, de suyo, está ordenada a la constitución de una esencia sustancial compuesta. La sustancia incompleta puede ser de dos clases: incompleta en razón de *especie* solamente, e incompleta en razón de especie y de *sustancialidad*. A la primera compete existir en sí y, por lo mismo, es verdadera sustancia, aunque por su naturaleza se ordene a la constitución, con otro principio sustancial, de una esencia completa. Adviértase, desde ahora, que esto sólo puede acontecer cuando ambas cosustancias sean incompletas y se comporten una como potencia y otra como su acto sustancial primero. Se dirá con mayor exactitud que es completo como sustancia, pues le compete ser en sí y no en otro aunque incompleta como naturaleza, pues no puede ejercer todas las operaciones por las que tiene potencia sin consorcio con otro principio sustancial" (*Tratado de Metafísica*, Ed. Gredos, 1967, p. 289).

⁵⁴ *De Anima*, art. 1, obj. 1.

⁵⁵ *S. Th.*, I, q. 76 a. 1 ad. 6

⁵⁶ *C. G.*, II, c. 81, 2

embargo, tales afirmaciones pueden resultar demasiado abstractas y se echa de menos una explicación más inmediata y concreta que muestre el papel del cuerpo en relación esencial con el alma intelectual. El medio más eficaz para realizar dicha tarea quizá consista en esclarecer la operatividad humana desde la mutua integración de los dos elementos.

El punto de partida, recordémoslo, es la aseveración de la unidad sustancial del sujeto de la actividad corpórea y de la espiritual:

"Porque uno mismo es el hombre que a un mismo tiempo percibe que entiende y que siente"⁵⁷.

Ahora bien, sentir y entender no pueden concebirse como una mera coincidencia en el hombre y, si el cuerpo es necesario para completar la esencia humana, parece lógico esperar que el sentir humano sea condición del entender. De lo contrario, quedaría en entredicho la necesidad esencial del cuerpo para el alma intelectual⁵⁸.

Así, explica Santo Tomás que, siendo el alma *infima in ordine intellectuallium substantiarum* (la menor entre las sustancias intelectuales), requiere del cuerpo para entender, pues "el alma humana no posee especies inteligibles innatas, por las que pueda realizar su operación propia que es el entender como en el caso de las sustancias intelectuales superiores, sino que se encuentra en potencia para ellas, tal cual *tabula rasa* en la que no hay nada escrito, como se dice en el *III De Anima*. Por ello es preciso que obtenga las especies inteligibles del exterior, mediante los sentidos que no pueden realizar sus operaciones, sin órganos corpóreos. Por lo que es preciso que el alma humana se una al cuerpo"⁵⁹.

Junto con la colaboración del cuerpo en la actividad intelectual precisa Santo Tomás salvaguardar la independencia de la intelección que, como ya se ha visto, constituye en él una clave fundamental para sostener la inmortalidad del alma. Se resuelve esta paradoja aclarando que "de dos maneras una facultad cognoscitiva requiere del cuerpo: la primera

⁵⁷ *S. Th.*, I, q. 76, a.1 resp.

⁵⁸ Por contraste, sirve de ratificación de lo dicho, la comparación con otro caso de comparación inteligencia-cuerpo en la filosofía de Tomás de Aquino. Me refiero a su Física aristotélica en la que los astros son movidos por las inteligencias separadas. En este caso, las inteligencias son formas de los cuerpos celestes, pero son formas que no incluyen facultades sensitivas ni vegetativas y, por ello, el cuerpo celeste no interviene en modo alguno en la operación intelectual: "Si autem habet (anima caeli) intellectum tantum unitur tamen corpori ut forma, non propter operationem intellectualem, sed propter executivam virtutis activae, secundum quam potest adipisci divinam similitudinem in causando per motum caeli" (*De Anima*, q. única, art. 8, ad 3).

⁵⁹ *De Anima*, q. única, a. 8, resp.

instrumentalmente, como la vista requiere del ojo; la segunda como de algo que representa el objeto, tal como la vista necesita de la piedra o del espejo. No es del primer modo como la inteligencia requiere del cuerpo, según se ha demostrado y por ello se ha concluído que actúa por sí sola y es subsistente; pero sí requiere del cuerpo del segundo modo, pues los fantasmas, que constituyen el objeto de la inteligencia, se encuentran en los órganos corpóreos, y esto no repugna a la incorruptibilidad del alma"⁶⁰.

No obstante lo dicho, el pensamiento de Santo Tomás acerca del cuerpo requiere todavía aclaraciones para su perfecta comprensión. En efecto, la subsistencia del alma después de la muerte plantea ciertos inconvenientes a la necesidad del cuerpo para la operatividad intelectual del alma. En concreto, si el alma tras la muerte puede ejercitar su operación intelectual, parece lícito objetar que, en realidad, la mediación corpórea no es tan necesaria. Incluso a primera vista parece que el Aquinate se contradice al mantener que "aunque nuestro entender en el presente estado de vida, corrompido el cuerpo, se corrompa, no obstante será reemplazado por otro más alto modo de entender"⁶¹. La referencia a un "más alto modo de entender" parece ir en contra del modo natural de conocer del hombre que se da unido al cuerpo.

Para superar una posible descalificación de la postura tomista como contradictoria conviene tener en cuenta el concepto que posee del alma humana. En varios pasajes explica el Aquinate que "como el alma humana está situada en el confín de los cuerpos y de las sustancias incorpóreas, como existente en el horizonte de la eternidad y del tiempo, apartándose de lo ínfimo se acerca a lo supremo"⁶². El alma es sustancia intelectual y, en cuanto tal, está abierta a los objetos inteligibles, de suyo inmateriales. En este sentido puede decirse que, de alguna manera, le es propio el conocimiento característico de toda sustancia intelectual, un conocimiento de objetos inmateriales.

Ahora bien, siendo sustancia intelectual, se encuentra en el grado inferior de las mismas y es tal su imperfección, en este sentido, que lo natural para ella, lo más adecuado a su esencia es conocer los objetos inteligibles extrayéndolos de las cosas materiales y ahí radica la necesidad de unirse al cuerpo como forma. El conocimiento del alma separada es, sin embargo,

⁶⁰ *De Immortalitae animae*, ad. 11.

⁶¹ *C. G.*, II, 81, n. 7

⁶² *Ibid.*, n. 6; cfr. c. 68, n. 5. Cita Santo Tomás en este pasaje el capítulo VII del *De divinis nominibus*, del Pseudo Dionisio. En la edición de la BAC se recoge la multitud de pasajes en que Tomás de Aquino lo cita. Cfr. nota n. 1 del c. 68 de la *C. G.* en dicha edición.

posible e, incluso, *más alto*, en cuanto que es más semejante a las sustancias superiores; no obstante, tal tipo de conocimiento es antinatural y representa una situación violenta para el alma (que propone como conveniente la resurrección de los muertos que el dogma cristiano afirma como cierto).

La referencia recién apuntada a la condición del alma *in confinio* de los cuerpos y de las sustancias incorpóreas, como "horizonte de la eternidad y del tiempo", es susceptible de una ulterior aclaración, recurriendo para ello al pensamiento tomista sobre las formas, doctrina que repite en distintas ocasiones y que ofrece una visión de la realidad natural jerarquizada según una escala de formas. Según esta perspectiva, "cuanto más noble es la forma tanto más sobrepasa en su ser a la materia"; el reconocimiento del ser y cada tipo de forma "puede verse fijándose en las operaciones de las formas, por cuya consideración conocemos las naturalezas de las mismas, porque cada cual obra en conformidad con su ser"⁶³. De esta manera podemos advertir un primer grado de perfección, correspondiente a aquellas formas "totalmente inmersas en la materia"⁶⁴ cuya operatividad se reduce a la que alcanzan las cualidades dispositivas de la materia, como el calor, el frío, etc.; en segundo lugar se hallan las formas de los cuerpos mixtos que pueden actuar bajo el influjo de los cuerpos celestes; por encima se encuentra el alma vegetal, más perfecta por cuanto es capaz de automovimiento; el alma animal es una forma superior pues sus operaciones propias, que se refieren al conocimiento, no consisten esencialmente en una disposición material, aunque precisan "de un órgano corpóreo para ejecutarlas"⁶⁵. "Y sobre todas estas formas hay una semejante a las sustancias superiores incluso en cuanto al género de conocimiento, que es el entender, y, en consecuencia, es capaz de la operación que se realiza plenamente sin órgano. Esta es el alma intelectual, porque el entender no se ejercita con ningún órgano corporal. Por eso es necesario que aquel principio por el que el hombre entiende, que es el alma intelectual y excede la condición de la materia corporal, no esté totalmente sujeto a la materia, ni inmerso en ella, como las otras formas materiales"⁶⁶.

Se complementa de esta manera lo que aparecía un poco antes: si desde el punto de vista de las sustancias intelectuales el alma aparece como la inferior, desde el punto de vista del mundo físico el alma aparece como aquella forma que excede totalmente la materia con un ser independiente de ella y, consiguientemente, con una operación también independiente en

⁶³ C. G., II, 68, n.6

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ *Ibid.*

cuanto a su ser aunque necesitada del cuerpo en su operación, en el modo en que ya se ha explicado.

En orden a completar la exposición del pensamiento tomista acerca de la relación cuerpo-alma pueden tratarse todavía dos cuestiones. La primera podía interpretarse como superioridad del alma con respecto al cuerpo y consiste en intentar concretar más aún la labor informante del alma sobre el cuerpo; la segunda podría, en cierto sentido, interpretarse como el condicionante que el cuerpo impone al alma y es la relativa al problema de la individuación. Me ocuparé de la primera en este mismo epígrafe y de la segunda en el siguiente.

El inicio del *respondeo* tanto del artículo 8 del *De Anima*, como del artículo paralelo a éste de la *Summa Theologiae* contiene la misma afirmación fundamental:

"No siendo la forma por la materia, sino más bien la materia por la forma, en ésta debe fundarse la razón de por qué la materia es de tal naturaleza, y no al contrario"⁶⁷.

Partiendo de este supuesto, indaga el Aquinate cuál debe ser la constitución adecuada del cuerpo humano. Si se tiene en cuenta que la razón de ser del cuerpo humano es proveer al alma intelectual de los fantasmas de los que pueda extraer formas inteligibles, la constitución adecuada del cuerpo humano puede conocerse por relación a esta función. El conocimiento sensitivo se funda en el tacto y, por ello, el tacto humano debe ser el más sutil entre todos los animales y la complexión del cuerpo debe ser la adecuada para el conocimiento táctil que la estructura sensitiva del hombre requiere. Afirma en este sentido el Aquinate que el cuerpo humano posee "una complexión equilibradísima"⁶⁸.

Manifestación de dicha complexión, que permite una adecuada interacción de los sentidos internos como la imaginación, memoria y cogitativa, es que el hombre "posee proporcionadamente el mayor cerebro entre todos los animales"⁶⁹. También constituye un rasgo característico de la operación libre del hombre su posición erguida, posibilitada, en el entender del Aquinate, por la temperatura del corazón humano y su consiguiente abundancia de aire. En la mayor diversidad orgánica del cuerpo humano

⁶⁷ *S. Th.*, I, q. 76, a. 5, resp.; cfr. *De Anima*, q. única, art. 8, resp.

⁶⁸ En el *De Anima*, art. 8 dice "Ut sit temperantissimae complexionis".

⁶⁹ *Ibid.*

encuentra el Doctor Angélico una manifestación de la rica virtualidad operativa del alma humana⁷⁰. Otro rasgo distintivo del cuerpo humano es su inespecialización orgánica, manifestada en las manos "que son el órgano de los órganos, ya que por ellas puede preparar variedad infinita de instrumentos en orden a infinitos efectos", como requiere la apertura universal cognoscitiva y operativa del hombre⁷¹.

3. 3. La individuación del alma humana:

Al anunciar poco más arriba esta cuestión se afirmó que, en cierto sentido, representa el condicionamiento que el cuerpo impone al alma. Intentaré a continuación aclarar tal proposición y explicar el alcance de ese "cierto sentido" en el que puede admitirse como verdadera. En definitiva se trata de explicar la parte de verdad y de falsedad que cabría atribuir a la proposición "el alma humana se individúa según el cuerpo".

Un texto tomista esclarecedor a este respecto se me antoja el siguiente:

"En las sustancias 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 cuanto a su incoación -ya que no se 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* permanece siempre individualizado"⁷².

Siendo el alma una sustancia espiritual, participa, como ya se vio, el *esse* directamente y lo comunica al cuerpo. Por este motivo, el cuerpo no puede ser la causa eficiente de la individuación del alma y sin embargo, hay que mantener que, en cierto sentido, la multiplicidad de almas y

⁷⁰ *S. Th.*, I, q. 76, a. 5, ad 3

⁷¹ *Ibid.*, ad 4

⁷² *De ente et essentia*, V; Ed. de Roland-Gosselin, p.39, lin. 17-24; trad. por José Ignacio SARANYANA en "Sobre la muerte y el alma separada", *Scripta Theologica*, 12 (1980/2), pp.593-616.

consiguientemente, la individuación de las almas dentro de la especie humana se debe a los cuerpos:

"De manera que la distinción entre ellas (las almas) proviene de los cuerpos, como de su principio material, pero como de su principio eficiente tal distinción proviene de Dios"⁷³.

Y Santo Tomás aclara aún más en qué sentido el cuerpo es principio material de la individuación del alma:

"Pero la diversidad numérica en la misma especie procede de la diferencia material que, ciertamente, no puede corresponder al alma como materia de la que se hace, sino como materia en la que se hace"⁷⁴.

Es decir, el cuerpo no puede ser la causa del ser individualizado del alma humana, pues, siendo ésta inmaterial, la materia no puede constituir un principio individualizador en la constitución de su ser subsistente; ahora bien, siendo el alma forma del cuerpo "en conformidad con la división de la materia, son muchas las almas dentro de una especie"⁷⁵. Es preciso traer a colación la incompletitud esencial del alma humana, para comprender que ésta puede dividirse numéricamente, sin cambiar la especie, en virtud, precisamente, del cuerpo que completa al alma en su esencia:

"Aunque el ser del alma intelectual no dependa del cuerpo, tiene sin embargo una relación con el cuerpo en vistas a la perfección de su esencia"⁷⁶.

Como ya se vio al explicar aquella incompletitud esencial del alma humana⁷⁷, le es esencial al alma su carácter de forma esencial del cuerpo, de manera que, el alma separada, aunque no actualiza dicha perfección por deficiencia del cuerpo que se ha corrompido, mantiene en potencia dicha perfección y, por la misma razón, las almas separadas continúan numéricamente distintas:

⁷³ *De potentia*, 3, 10;

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ *S. Th.*, q.76, a.2, ad.1

⁷⁶ *De Anima*, art. 3, ad 19

⁷⁷ cfr. p. la p. 148.

"Las almas separadas no difieren según la especie, sino según el número, en cuanto que son unibles a tal o cual cuerpo"⁷⁸.

En este sentido cabe hablar de la dependencia del alma respecto al cuerpo, en cuanto que el alma no posee completamente la esencia humana y se refiere naturalmente al cuerpo, mediante el que completa la esencia humana y con el que constituye una unidad sustancial. El cuerpo, en virtud de su ser material, establece una diferenciación individualizadora, de manera que aquella forma que se halla naturalmente referida al cuerpo para constituir una unidad sustancial, debe obtener una individualización numérica, no en virtud del cuerpo, pero sí por referencia a él. Así lo expresa Moureau en su estudio sobre el alma humana en Santo Tomás:

"El alma humana, aunque por sí misma sea una forma subsistente, es, sin embargo por naturaleza, destinada a unirse a un cuerpo; no es por esta unión por la que alcanza su ser e individualización, pero es en correspondencia con la materia por lo que las almas humanas manifiestan su multiplicidad e individualidad"⁷⁹.

4. ALMA HUMANA, YO Y PERSONA: SOBRE EL ESTATUTO DEL ALMA SEPARADA

Al comienzo del apartado segundo del presente capítulo se explicó que la afirmación de la inmortalidad del alma después de la muerte planteaba numerosos problemas que, en definitiva, podían agruparse en dos clases: la primera clase de problemas es la de la adecuada sustentación de la unidad humana, toda vez que se establece la posibilidad de pervivencia del alma tras la corrupción del cuerpo. A este problema se ha dedicado el tercer apartado del capítulo.

El otro grupo de problemas está en la línea de dar sentido a un alma separada que sobrevive al cuerpo. Surgían preguntas tales como las de ¿cómo se concibe la existencia del alma separada del cuerpo? ¿cómo el alma

⁷⁸ *De Anima*, art. 3, ad.15.

⁷⁹ MOUREAU, J., "L'homme et son âme, selon S. Thomàs d'Aquin", en *Revue Philosophique de Louvain*, LXXIV, 1976, p.26.

separada puede existir y operar? ¿cuál es su carácter humano y personal? ¿qué relación guarda esa alma con el hombre del que es alma?

A esas preguntas se va intentar dar respuesta en este apartado, centrandó la discusión en cuál sea el estatuto del alma separada y, sobre todo, en el sentido de dilucidar el carácter personal del alma separada y su semejanza y diferencia con la situación del alma en su estatuto natural como forma del cuerpo. Las preguntas fundamentales son, entonces: ¿es el alma separada persona?, ¿del alma separada puede decirse que es un yo?, ¿qué tipo de vida es la de un alma separada?

En la respuesta a estos interrogantes aparecerán de nuevo afirmaciones propias y citas de Santo Tomás ya recogidas, pero que pueden tener valor también para la solución de todo lo que aquí se plantea⁸⁰.

4. 1. El alma separada no es persona

Tomás de Aquino recoge a lo largo de sus obras distintas definiciones y descripciones de lo que *persona* significa. La más tradicional arranca de Boecio: "Persona es sustancia individual de naturaleza racional "(BOECIO, *De duabus naturis*, C 3).

El concepto de persona aquí recogido remite al de sustancia, que, a su vez, constituye la forma más perfecta de lo individual. En efecto, como explica Manser⁸¹, hay que distinguir entre lo individual y el individuo. Es individual todo lo que se opone a universalidad, (como puede ser este brazo); pero individuo es lo individual en el género de la sustancia. Por eso afirma el Aquinate que "el individuo se halla de un modo especial en el género de sustancia, porque la sustancia se particulariza por sí misma, y los accidentes, en cambio, por su sujeto, que es la sustancia (...) De aquí, pues, la conveniencia de que los individuos del género de sustancia tengan, con preferencia a los otros, un nombre especial, y se llamen *hipóstasis* o *substancias primeras*"⁸².

⁸⁰ Para el estudio de estas cuestiones puede ser útil la obra de TRESMONTANT, C., *El problema del alma*, Barcelona, Herder, 1974. Cfr también el artículo de CAMIRELLI, N., "Il misterio della morte. 'Anima separata' o 'cessata animazione'?" en *Salesianum*, 34 (1972), pp. 97-115.

⁸¹ MANSER, G. M., *La esencia del tomismo*, CSIC, 1953, p. 756

⁸² C. G., II, 94, 2

Ahora bien, lo propio de la individualidad se cumple de manera especial "en las substancias racionales, que son dueñas de sus actos y no se limitan a obrar impulsadas, como sucede a las otras, sino que se impulsan a sí mismas; y las acciones están en los singulares. Por este motivo, los singulares de naturaleza racional tienen entre las demás sustancias un nombre especial que es el de *persona*"⁸³.

Se encuentra de alguna manera relacionado con esto el que *persona* significa cierta dignidad y acude el santo, para fundamentarlo, a la etimología. "En efecto, debido a que en las comedias y tragedias se representaban algunos personajes famosos, se empleó el nombre de *persona* para designar a los que tenían alguna dignidad (...) Por eso también definen algunos la persona diciendo que es 'la hipóstasis que se distingue por alguna propiedad perteneciente a la dignidad' (ALANUS AB INSULIS, *Theol. reg.* 32), y puesto que es gran dignidad subsistir en la naturaleza racional, a todo individuo de esta naturaleza se le llama persona"⁸⁴. Siguiendo esta argumentación, concluye el Aquinate que el término *persona* conviene máximamente a Dios.

Sin embargo, al caracterizar la persona humana, Santo Tomás introduce elementos específicos que sirven para determinarlo en su adecuada especificidad. Lo que en este caso aparece es la referencia a la concreción material:

"Por consiguiente, persona cualquiera que sea su naturaleza significa lo que es distinto en aquella naturaleza, y así, en la naturaleza humana significa esta carne, estos huesos, esta alma, que son los principios que individúan al hombre y que, si ciertamente no entran en el significado de la persona en general, están contenidos en el de la persona humana"⁸⁵.

En esta definición de la persona humana proyecta, sin duda, su influjo el concepto de naturaleza humana y la noción tomista del hombre. Como es sabido, y en ello se ha insistido repetidamente a lo largo del presente capítulo, la noción de naturaleza humana incluye la corporeidad. Por eso distingue abiertamente Tomás de Aquino entre las sustancias separadas y el alma humana "pues ésta se une al cuerpo esencialmente como la forma a la

⁸³ *S. Th.*, I, q. 29, a.1, resp.

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ *Ibid.*, a. 3, ad 2

materia"⁸⁶. Por esto hay que afirmar también que el alma es sólo parte de la especie humana⁸⁷.

Resulta ilustrativo el modo de proceder en la diferenciación entre el alma humana y las sustancias separadas, pues, la diferencia se toma de la operación: deben pertenecer a especies distintas las realidades que obran de forma distinta, pues "por la operación propia de una cosa se conoce su especie"⁸⁸. El alma intelectual y la sustancia separada poseen como operación propia el entender, "pero el modo es muy distinto en las dos: el alma entiende abstrayendo de los fantasmas y la sustancia separada no, pues no tiene órganos corpóreos, asiento de aquéllos; y por esto se distinguen específicamente"⁸⁹.

Así, pues, la concepción antropológica de Santo Tomás no se apoya exclusivamente en deducciones puramente lógicas, sino que parte de la experiencia de la realidad humana y concretamente, de su peculiar operatividad.

Insiste el Doctor Angélico en relacionar la unión sustancial alma-cuerpo con su unidad operativa. Por ello, en el ya referido primer artículo del *De Anima*, afirma que "algo no es, pues, completo en su especie, a no ser que posea aquellas cosas que se requieren para la operación propia de su misma especie"⁹⁰ y "que el alma se une al cuerpo tanto por el bien que representa la perfección sustancial, como lo es el completar la especie humana, cuanto por el bien de la perfección accidental como lo es la perfección intelectual que el alma adquiere de los sentidos; pues éste es para el hombre el modo natural de entender"⁹¹.

En definitiva, el hombre no es el alma sólo sino la inseparable unión, constitutiva y operativa, alma-cuerpo.

¿Es persona el alma separada?: he aquí la cuestión franca y abierta a la que debe responderse.

Algunas otras definiciones de Tomás de Aquino sobre la persona parecen propiciar una respuesta afirmativa. Si se atiende a frases que definen

⁸⁶ *Ibid.*, a. 4, resp.

⁸⁷ Cfr. *Ibid.*

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ *De Anima*, q. un., art. 1, resp.

⁹¹ *Ibid.*, ad 7

la persona como "máxima plenitud en la sustancia"⁹² la famosa "sustancia individual de naturaleza racional", parece que e alma humana es sustancia. Es decir si ser persona es *subsistir* y poseer *carácter racional*, parece que en el alma separada se cumplen tales condiciones, y que se puede concluir el carácter de persona aplicado al alma separada, que subsiste y que, efectivamente, es racional.

La respuesta del Aquinate, sin embargo, es negativa y tajante:

"El alma forma parte de la especie humana y por esto, aunque esté separada, como por naturaleza continúa siendo unible al cuerpo, no se le puede llamar sustancia individual en el sentido de hipóstasis o sustancia primera, como tampoco a la mano ni cualquier otra parte del hombre, por lo cual no le conviene ni la definición ni el nombre de persona"⁹³.

Es decir, el carácter incompleto del alma inmortal, frente a lo que es el hombre, impide considerarla como persona. La persona humana, habíamos visto, incluía esta carne, estos huesos, esta alma... Esto resulta congruente con una definición de la sustancia que aparece en la *Suma Teológica*:

"Una cosa subsiste cuando tiene en sí misma su existencia con entera independencia de otro sujeto y con absoluta comunicabilidad"⁹⁴.

Tal absoluta comunicabilidad es lo que le falta al alma separada, que todavía resulta comunicable, por cuanto que "continúa siendo unible al cuerpo", según veíamos más arriba. Si, pues, el alma separada no es persona, pero es subsistente, ¿qué podemos decir que es? ¿cuál es su estatuto ontológico?

4.2. El alma separada es una sustancia incompleta

La respuesta a la pregunta formulada al final del epígrafe anterior, en Santo Tomás y en general entre los tomistas, es que el alma separada constituye *una sustancia incompleta*. Santo Tomás sostiene que "el alma humana no es *hoc aliquod* como sustancia que tiene la especie completa,

⁹² *In III Sent.*, ad. 5, q. 3, 23

⁹³ *S. Th.*, I, q. 29, a. 1, ad. 5

⁹⁴ *S. Th.*, I, q. 20, a. 2

sino como parte de lo que tiene la especie completa" y que "aunque el alma humana puede subsistir por sí, sin embargo no posee por sí la especie completa, por lo que no puede suceder que las almas separadas constituyan un grado entre los entes"⁹⁵. Es decir, el alma humana, es algo individual pero no un individuo. Por no ser individuo no es persona, por ser individual es sustancia incompleta. Lo individual es lo que se refiere al individuo; pero individuo sólo es lo que posee completamente la sustancialidad. "Así el alma singular, por ejemplo la de Juan, es individual, pero no un individuo por sí sola. Lo mismo puede decirse del cuerpo y, en general, de todas las *sustancias parciales*, que pertenecen al individuo y están en él, pero no son individuales"⁹⁶, como por ejemplo sus accidentes.

Opera aquí, por tanto, la unión de *sustancia incompleta*, que Manser opone a la noción de *individuo*.

"Hay sustancias parciales individuales, por ejemplo, esta alma, este cuerpo, que no constituyen por sí solas un individuo. Así, pues, el individuo requiere más, tiene que ser sustancia individual completa, que no necesita de otra sustancia parcial para formar un todo (*De Pot*, 9, 2). Tiene que ser como dice la escuela un *suppositum*, un verdadero portador de su propio ser, como lo es por ejemplo este árbol, esta mesa..."⁹⁷.

Gretdt se expresa en términos similares cuando dice que "si estos principios (cuerpo y alma) no se unen entre sí como sustancias incompletas, ambas son sustancias subsistentes en sí por sí solas. Pero lo que es subsistente en sí por sí solo, como por derecho propio, también obra por sí y no constituye con otro un principio de operación.

Por tanto el alma humana es sustancia incompleta. Pero el alma humana es incompleta sólo por razón de la especie, porque es sustancia espiritual"⁹⁸.

Obsérvese que la demostración de lo que aquí desea establecerse se apoya, una vez más, en la operatividad humana: ni el alma ni el cuerpo pueden considerarse sustancias completas, porque en tal caso podrían ser,

⁹⁵ *De Anima*, art. 1, ad. 3 y ad 4

⁹⁶ MANSER, G. M. *o. c.*, p. 756

⁹⁷ *Ibid.*, p. 757

⁹⁸ GREDT, I., *Elementa Philosophiae aristotelico-tomisticae*, I, nºs. 525-526

por separado principio de operaciones y constituirían un principio de operaciones.

También conviene llamar la atención sobre el punto en que se establece la incompletitud de la sustancia: que el alma no es la especie humana en su integridad; el alma puede *subsistir*, en cuanto que existe por sí y no en otro, pero no designa la esencia. En efecto, el propio Santo Tomás explica en qué tres sentidos se puede utilizar la palabra sustancia: "en cuanto existe por sí y no en otro, se llama *subsistencia*, pues ser subsistente llamamos a lo que existe por sí y no en otro; *en cuanto es portadora de determinada naturaleza*, se llama *realidad de naturaleza*, como este hombre es una realidad de la naturaleza humana; y en cuanto es sujeto de los accidentes se llama *hipóstasis o sustancia*"⁹⁹.

También Millán Puelles sostiene la misma doctrina al "distinguir entre sustancia específicamente completa (*ratione speciei*) y sustancia completa únicamente en el sentido de la subsistencia (*ratione subsistentiae*) (...). Por sustancia específicamente completa se entiende la que constituye la totalidad de la esencia de una cosa; en el caso del hombre, por consiguiente ni la materia prima ni el alma espiritual, ya que ninguna de ellas es el hombre entero. Y por supuesto completa sólo en el sentido de la subsistencia, se entiende aquélla que, no siendo la esencia entera de algo, puede, no obstante, existir en sí misma: el alma espiritual, en tanto que capaz de subsistir sin materia"¹⁰⁰. En la misma línea hemos visto en este capítulo una aclaración precisa de González Alvarez.

Todo esto plantea sus problemas. En efecto, el mismo Millán Puelles pregunta "¿cómo es posible que siendo el alma humana una sustancia completa para subsistir pueda, sin embargo, ser una sustancia específicamente incompleta"¹⁰¹. La misma pregunta, aunque de otra manera se formula Saranyana: "¿cómo es posible que subsista separada una forma que no agota toda su especie?"¹⁰².

La pregunta formulada es, por tanto acerca de la posibilidad de subsistencia de lo que no es específicamente completo.

⁹⁹ *S. Th.*, I, q. 29, a. 2, resp. El subrayado es mío

¹⁰⁰ MILLAN PUELLES, Antonio, *Fundamentos de Filosofía*, Ed. Rialp, Madrid, 1962, pp. 402-403

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² SARANYANA, J. I., "Sobre la muerte y el alma separada" en *Scripta Theologica*, 12 (1980/2), p. 611

La respuesta que ofrece Millán Puelles¹⁰³ me parece que se reduce a justificar el carácter no contradictorio de la posibilidad planteada en la pregunta. Si se distingue entre *separable* y *separado* es preciso decir que el alma humana no es algo *separado* en el sentido de que sólo accidentalmente puede darse unido a la materia; es algo *separable*; que, siendo propio el informar sustancialmente la materia, puede, no obstante subsistir por sí.

Esto último es lo que puede requerir una mayor explicación. En nuestra ayuda puede venirnos lo que se ha ganado en los apartados anteriores de este capítulo. Concretamente se ha hablado de *independencia entitativa* y *dependencia esencial del alma respecto al cuerpo*. Esto quería significar que en cuanto a la individuación se requiere la referencia al cuerpo, que las almas se individualizan y comienzan su ser por la unión con el cuerpo, aunque el alma humana participa directamente el *esse* y, por eso, es subsistente por sí y puede sobrevivir a la corrupción del cuerpo. Puede ser oportuno volver a recordar dos de las citas del Aquinate. En el *De ente et essentia* escribe:

"en las sustancias 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 cuanto a su incoación -y es que no se 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 el una vez adquirido, se individualiza -por el hecho de que es la forma del cuerpo- tal *esse* siempre permanece individualizado"¹⁰⁴.

En otra cita se veía que el alma participa por sí misma el ser y, por eso, puede subsistir; aunque se corrompa el cuerpo:

"El alma comunica el mismo ser con que ella subsiste a la materia corporal"¹⁰⁵.

Se ha intentado demostrar que el alma separada no es persona, pero sí una sustancia incompleta, y se ha hecho un esfuerzo por hacer inteligible este último concepto, desde el punto de vista metafísico. Puede ser procedente en este momento intentar una comprensión existencial de lo que significa o

¹⁰³ Cfr. *o. c.*, p. 403

¹⁰⁴ Cfr. nota 72 de este capítulo.

¹⁰⁵ *S. Th.*, I, q. 76, a. 1, ad 5.

representa para el hombre el ser del alma como *sustancia incompleta*. Se abordará esta tarea en el próximo epígrafe, intentando entender el alma separada como un *yo*.

4. 3. El alma separada es un yo.

La dificultad en afirmar lo que en este título se indica puede provenir, fundamentalmente, de que nuestra única experiencia de un yo es nuestra experiencia terrena. Parece difícil hacernos cargo de un yo en el que no esté comprometida actualmente nuestra corporalidad. La dificultad se acrecienta en virtud del influjo cultural y filosófico alrededor de esta especulación (siempre que se esté atento a desarrollar una antropología no platonizante). En efecto, el existencialismo se ha referido a la existencia, de manera casi unánime, en términos de existencia terrena o mundana. Por otra parte, el positivismo o neopositivismo, en sus distintas variantes, descalifica como irreal todo lo que se encuentra más allá de nuestra experiencia. La comprensión del alma separada (desde una perspectiva no platónica o espiritualista) en términos de *yo* se torna así altamente problemática.

Ya se ha afirmado que el alma separada no es persona, al no poseer la compleción de la especie humana. También se ha afirmado que el alma separada es una sustancia incompleta. Comprender que tal sustancia incompleta puede ser comprendida en términos de *yo* puede resultar viable, quizás, en atención a dos consideraciones: en primer lugar, que el alma separada es algo individual y en segundo lugar, que el alma separada es espiritual.

En ningún momento se ha negado la *individualidad* del alma separada. Esto se ha recordado hace poco y constituye una constante de la doctrina tomista: el alma constituye una individualidad por su referencia actual al cuerpo en vistas al cual ha sido individualizada en su creación y hacia el cual mantiene todavía como una tensión. Pues bien, esa individualidad -complementada por la espiritualidad- es algo que evidentemente connota la palabra *yo*. Al hablar de *yo*, se habla de una realidad única, irrepetible, inconfundible y distinta de cualquier otra realidad y de cualesquiera otros *yo*es. Salvaguardada la individualidad del alma humana puede afirmarse que queda a salvo un rasgo absolutamente definitorio del término *yo*, que es todo aquello que connota de irrepetible y único. Pero el *yo* no es simplemente individualidad. *Yo* significa una individualidad precisa: la de una realidad espiritual, una realidad que está

abierta al *ser* mediante el conocimiento y al *bien* mediante la voluntad. Indudablemente, inteligencia y voluntad libre permanecen en el alma separada, pues, precisamente a través de estas operaciones, es como se ha demostrado la inmortalidad del alma.

En este sentido, es preciso realizar una distinción entre yo y persona. Por eso afirma Millán Puelles que "el yo humano no es ni su vivir premortal -incorporado- ni su supervivencia (si la hay) más allá de su etapa somática, sino lo que en uno y otro caso puede hallarse viviendo"¹⁰⁶. Y, poco después, afirma categóricamente que el alma separada "únicamente es capaz de las (operaciones) de índole espiritual. Pero esto basta para que haya conciencia y para que pueda atribuirse a aquella una vida real"¹⁰⁷. Es decir, el alma separada es una realidad individual que vive (ciertamente en unas condiciones de vida muy precarias, si se tiene en cuenta su naturaleza) y cuyas operaciones son, precisamente, las características de lo que es un yo. También se expresa en ese sentido Saranyana cuando sostiene que "el alma separada es (...) 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"¹⁰⁸.

Cómo sea la vida del alma separada, qué significa vivir para ese yo que sobrevive a la muerte es algo difícil de precisar y de darle contenido.

Normalmente en los autores cristianos, para recalcar el carácter definitivo de la situación del alma una vez acaecida la muerte, en cuanto que ya no hay oportunidad de merecer ni de demérito, suele insistirse en la inmutabilidad del alma separada. Ello puede dificultar la comprensión del alma separada en términos de vida: parece que tras la muerte ya nada ocurre. Pero es preciso distinguir entre la fijación de la voluntad, una vez acaecida la muerte, en su último fin y la actividad del alma separada. Es preciso, pues, hablar de la actividad del alma separada.

Santo Tomás habla de actividad, y concretamente de actividad volitiva. Aunque cuando Santo Tomás se dedica frontalmente al estudio del alma separada, se centra en la actividad intelectual, no obstante hay también pasajes de su obra en los que la referencia a la actividad volitiva es manifiesta. Hay un pasaje del santo en el que parece afirmar que puede hablarse de actividad del alma separada porque hay actividad voluntaria:

¹⁰⁶ MILLAN-PUELLES, A., *o. c.*, p. 416.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 418

¹⁰⁸ SARANYANA, J. I., *art. cit.*, p. 609

"El alma y los ángeles se denominan espíritus mutables, en cuanto que pueden cambiar según la elección; cambio que, ciertamente es de operación en operación"¹⁰⁹.

La diferencia entre estos cambios y los que en la vida terrena acaecen estriba en la falta de base material precisa para la realización de dichas operaciones. Explica el santo que "para tal cambio no se requiere materia, sino para los cambios naturales, que son de forma a forma o de lugar a lugar"¹¹⁰. Por tanto, en el alma separada hay una actividad, un movimiento de operación a operación, diverso del que es de forma a forma o de lugar a lugar.

Tal actividad exige en alma un tipo de duración característica: la eviternidad. La eviternidad es la duración característica de las sustancias espirituales que no son Dios, a las cuales en cuanto a su ser, no les corresponde el cambio, pero sí en cuanto a sus operaciones naturales, porque, como afirma Santo Tomás, "no obstante la inmutabilidad de su ser, tienen por naturaleza posibilidad de cambiar en cuanto a la elección, y también de variar de pensamientos, de afectos y, a su modo, de lugares. Estos son por tanto, los seres que se miden por el evo, que ocupa una posición intermedia entre el tiempo y la eternidad, pues el ser que la eternidad mide, ni es mudable ni tiene aneja mudanza"¹¹¹.

También puede afirmarse que Marías concibe la existencia del alma separada en términos de *yo* cuando sostiene que la inmortalidad personal "no significa simplemente inmortalidad de un *yo*, sino de *mí*, con todo el contenido dramático, las ocupaciones, el tiempo, toda la realidad que nos constituye"¹¹².

Tomás de Aquino reconoce la continuidad de la vida del alma separada y la del alma incorporada. Lo hace, fundamentalmente, en términos de conocimiento (además de la inmutabilidad de la voluntad respecto al bien o al mal en función de la última elección de la vida terrena), y admite, por ejemplo, que la ciencia adquirida en este mundo permanece en el alma separada, en cuanto está en el entendimiento (aunque no en lo que de las facultades inferiores depende el hábito científico)¹¹³. También admite que "el

¹⁰⁹ *De Anima*, art. 6, ad 7

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ *S. Th.*, I, q. 10, a. 5, cfr. GARRIGOU-LANGRANGE, R., *La vida eterna y la profundidad del alma*, Ed. Rialp, Madrid, 1953; pp. 137 y ss.

¹¹² MARIAS, Julián, *La felicidad humana*, Alianza editorial. Madrid, 1988, p. 369

¹¹³ *S. Th.*, I, q. 89, a. 5

alma separada puede entender por las especies inteligibles aquí adquiridas las cosas que antes conocía. Sin embargo no del mismo modo, recurriendo a las imágenes, sino del modo adecuado al alma separada"¹¹⁴.

La cuestión 89 de la primera parte de la *Suma Teológica* la consagra el Aquinate a explicar cómo es el conocimiento del alma separada. De manera resumida puede exponerse su investigación, describiendo que este conocimiento se apoya en las especies que conserva de la existencia terrena y en las que Dios le proporciona. Su conocimiento más perfecto es el de las otras almas separadas, siendo imperfecto el conocimiento que posee de los ángeles. Su conocimiento de las cosas naturales es general, confuso, no propio, pero cierto. Y su conocimiento de los seres singulares es limitado -no los conoce todos-, accediendo sólo al conocimiento de "aquellas cosas singulares con las cuales tenga relación: por un conocimiento anterior, por algún sentimiento, por una inclinación natural o por disposición divina"¹¹⁵.

Lo que tiene presente el Aquinate a lo largo de toda la cuestión a la hora de solucionar los diversos interrogantes es lo que deja asentado en el primer artículo: que el conocimiento del alma separada es más imperfecto que su conocimiento cuando estaba unida al cuerpo. Esto es así porque su conocimiento en estado de separación no es natural. El conocimiento perfecto del alma es el adecuado a su naturaleza, aunque éste sea inferior al conocimiento propio de las sustancias separadas. Si, porque su estado de separación le permite acceder al conocimiento de objetos más elevados, concluyéramos que en esa situación el alma conoce mejor, estaríamos sosteniendo implícitamente que la situación natural resulta perjudicial para el alma, lo que carece de sentido. Por eso concluye que "ha de tenerse en cuenta que, aunque el entender refiriéndose a las cosas superiores es de suyo más noble que el hacerlo recurriendo a imágenes, sin embargo, dada la capacidad del alma, tal manera de conocer era más imperfecta"¹¹⁶.

Así pues, a tenor de lo hasta aquí desarrollado, considero que el alma separada le conviene su designación con el término *yo*. Explicar en qué sentido o qué significa para el alma separada ser un *yo* es lo que se ha intentado, si bien con todas las limitaciones que el tema impone, a lo largo de este epígrafe.

¹¹⁴ *S. Th.*, I, q. 89, a. 6

¹¹⁵ *S. Th.*, I, q. 89, a. 4

¹¹⁶ *S. Th.*, I, q. 89, a. 1, resp.

CAPITULO IV:

AMOR E INMORTALIDAD DEL SUJETO.

1. INTRODUCCION

Se ha abordado en el capítulo precedente tanto la cuestión de las demostraciones tomistas de la inmortalidad del alma como la de la conexión en términos de identidad entre el hombre que vive la existencia terrena y el alma que sobrevive a la destrucción de la muerte. Se desea estudiar en el presente capítulo la diferente consecuencia que, para la comprensión del alma inmortal en términos de identidad subjetiva, se deriva del hecho de que el punto de partida de la demostración de la inmortalidad lo constituya la actividad intelectual del hombre o, por el contrario, la volitiva y amorosa. Se trata por tanto, de centrarse en la relación entre amor e inmortalidad.

Se acomete esta tarea con la esperanza de que la consideración del hombre como ser amoroso facilitará enormemente la comprensión del carácter subjetivo del alma inmortal, de la continuidad en términos de identidad subjetiva de la realidad humana *ante* y *post-*

*mortem*¹. Se parte, pues, de la sospecha de que la demostración de la inmortalidad, partiendo de la actividad cognoscitiva-intelectual del hombre es efectiva, sí, para fundar adecuadamente la supervivencia del alma, pero esta prueba parece que deja en penumbra la continuidad en términos de subjetividad entre el alma que sobrevive y el sujeto que ha vivido la existencia terrena.

En efecto -y de ello se intentará dejar constancia-, no han faltado en la historia de la filosofía análisis de la actividad intelectual en las que ha hecho presencia esta opacidad del *yo* en la operación intelectual.

Se intuye que la actividad amorosa puede facilitar la comprensión en términos de continuidad subjetiva del sujeto *ante* y *post-mortem*. Por ello se estudia en este capítulo la diferente comparecencia del yo en las actividades cognoscitivo-intelectual y afectivo-volitivo.

Así pues, se abordará en este trabajo, en primer lugar, el análisis de la relación actividad intelectual-subjetividad, intentando mostrar la insuficiente presencia del yo en la actividad intelectual. En segundo lugar, se efectuará un análisis de la voluntad y del amor en Tomás de Aquino, con la pretensión de que se haga notoria la mayor connotación de la subjetividad en tal dimensión de la estructura y operatividad del ser humano.

2. INTELLECTO E INMORTALIDAD SUBJETIVA

En el *De natura verbi intellectus* afirma el Aquinate que "la palabra posee mayor conveniencia en la cosa dicha mediante la palabra que con el que la dice, aunque se encuentre en el que la dice como en su sujeto"². Y explica Tomás de Aquino que "la razón de esto es que cualquier efecto conviene más con el principio por el que el agente actúa que con el agente al que sólo se asimila por razón de ser su principio, esto es, el que comunica al efecto la acción del agente.

¹ Cfr. MARIAS, Julián, *La felicidad humana*, Alianza Editorial, Madrid, 1988, pp. 345-347.

² *De natura verbi intellectus*, nº 270.

Y la similitud con la cosa dicha es el principio por el que se realiza la palabra de una cosa"³.

Considerado el *verbum* como el término de la actividad intelectual, entiendo que Santo Tomás nos dice en este texto algo de capital trascendencia: el objeto de la actividad intelectual guarda similitud con la realidad ajena al sujeto y no con el propio sujeto. "Pues el alma es cuasi trasformada en la cosa mediante la especie por la que hace todo cuanto conoce; por lo que, cuando es informado en acto como aquella (especie), produce la palabra, en la que dice la cosa cuya especie posee, y no a sí misma"⁴.

Quiere esto decir que la comparencia del yo en el objeto de la inteligencia es nula. Este hecho ha dado lugar históricamente a graves problemas filosóficos en lo que se refiere a la tematización del yo o de la subjetividad⁵. Por una parte, Santo Tomás debió enfrentarse con la interpretación árabe de Aristóteles que llevaba a negar la existencia en cada individuo del principio intelectual por el que conocemos. La refutación de esta interpretación costó al Aquinate no pocos esfuerzos y se procurará, aunque someramente, dedicar algunas líneas a mostrar la acritud de la discusión. En cualquier caso, debe registrarse el hecho histórico de que haya habido una sólida tradición filosófica que ha creído comprender la intelección humana de modo que en ella no comparece el sujeto que la realiza. Pero tal disociación entre actividad intelectual y sujeto individual no se reduce a la tradición filosófica árabe, sino que ha reaparecido en el pensamiento moderno y contemporáneo. A este respecto haremos alusión al pensamiento de Kant y al de Wittgenstein.

Después de estas exposiciones haremos, todavía dentro de este apartado sobre Intellecto e inmortalidad personal, un intento de explicar cómo queda tematizada la subjetividad en la concepción tomista de la facultad intelectual.

³ *Ibid.*, nn. 270-271.

⁴ *Ibid.*, n° 284.

⁵ Sobre el conocimiento concomitante y no temático del propio yo en la actividad intelectual puede verse GARCIA LOPEZ, J., "El conocimiento del yo según Santo Tomás", en *Anuario Filosófico*, 4 (1971), pp. 87-115; la aportación del mismo autor en ALVIRA, R. (Coord.), *Razón y libertad: homenaje a Antonio Millán-Puelles*, Rialp, Madrid, 1990. Una postura más fuerte en este sentido, puede encontrarse en KENNY, A., *Aquinas on self-knowledge*, en *The heritage of wisdom*, Blackwell, Oxford, 1987. Puede verse también MILLAN-PUELLES, A., *La estructura de la subjetividad*, Rialp, Madrid, 1967.

2.1. La discusión del Aquinate con el pensamiento árabe

Como es sabido, una de las afirmaciones que más debió combatir Santo Tomás es la de la existencia de una inteligencia común para todos los hombres. Las interpretaciones árabes del pensamiento aristotélico que iban introduciéndose en la geografía filosófica de la cristiandad estaban teñidas de estos tintes monopsiquistas, y entre los mismos pensadores cristianos comenzaba también a cuajar la interpretación árabe.

Avicena, partiendo de la distinción aristotélica del *De anima* entre entendimiento agente y posible, había interpretado el entendimiento agente como común a todos los hombres. Esta interpretación fue bien acogida por la corriente agustiniana de la Edad Media, identificando la iluminación divina con tal entendimiento agente. El pensador más representativo de esta tendencia era Guillermo de Auvernia. Otros pensadores como Alejandro de Hales, Juan de la Rochelle y San Buenaventura sostenían que sólo de una manera impropia podía decirse, al referirnos a la iluminación divina, que Dios es nuestro intelecto agente. Como ha mostrado Gilson⁶, en el fondo resulta incompatible la doctrina aristotélica del intelecto agente, con la doctrina de San Agustín:

"Est contradictoire d'attribuer á l'homme l'intellect agent que lui reconnait Aristote, si l'on veut lui conserver en même temps la illumination divine que nous accorde saint Augustin"⁷.

Como explica Gilson, el dilema consiste en interpretar la iluminación simplemente como el don que Dios nos hace de un intelecto agente con su luz natural o, por el contrario, si es que ese entendimiento no es capaz por sí mismo de ejercer su función, interpretar la iluminación divina en el sentido de que Dios sea nuestro entendimiento agente (en el caso de que se quiera seguir hablando de intelecto agente en el hombre)⁸. Pero esto último es inadmisibles, pues llevaría consigo la identificación del alma con la sustancia de Dios y

⁶ Cfr. GILSON, E., "Pourquoi Saint Tomas a critiqué Saint Augustin", en *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Age*, 1926-1927, pp. 5-127.

⁷ *Ibid.*, p. 111.

⁸ *Ibid.*

la identificación de todas las almas entre sí: la indiferenciación entre los individuos humanos.

La tesis del filósofo francés es, como ya se ha apuntado, que el intento de conciliar la doctrina aristotélica del intelecto agente con la doctrina agustiniana de la iluminación está llamada al fracaso. Aunque el Aquinate mantenga una terminología en la que aparenta reconocer el valor de la iluminación divina, en realidad Santo Tomás excluye la iluminación, pues no sería otra cosa que la existencia, en el hombre de una capacidad natural de entender. Cuando Santo Tomás admite la autoridad de S. Agustín, la coincidencia estriba en considerar a Dios como fuente de los inteligibles e, indirectamente, causa de nuestro conocimiento intelectual. Pero el problema es precisamente determinar si el intelecto humano tiene o no la capacidad de formar inteligibles, por mucho que la causa última de tal inteligibilidad resida en Dios y ahí radica la desavenencia entre S. Agustín y Santo Tomás. Como explica Gilson, "para el historiador de la filosofía, una doctrina donde el hombre recibe de Dios una luz natural capaz de producir inteligibles difiere específicamente de una doctrina donde el hombre recibe directamente estos inteligibles de Dios"⁹. Ante tal dilema aparece la distancia insalvable entre Tomás de Aquino y S. Agustín, que no es otra cosa que la distancia entre Aristóteles y Platón. "Platón (...) traspasa al mundo suprasensible de las ideas toda la realidad y toda la inteligibilidad de las cosas; desde entonces en adelante, los platonizantes situaron siempre en este mundo de formas puras la fuente de toda eficacia y de toda verdad. Por otra parte, está Aristóteles, que rechaza el escepticismo latente bajo el platonismo y saca las consecuencias lógicas de tal rechazo: hay un elemento de estabilidad en los seres sensibles, gracias al cual los sentidos no se equivocan al juzgar, en condiciones normales, de lo que les es propio; desde entonces, las cosas siendo, son ellas mismas necesariamente inteligibles en lo que son y eficaces en las operaciones que cumplen; el conocimiento no se explica entonces por un mundo de inteligibles exteriores al pensamiento sino por las cosas mismas que él conoce, pero mediante un intelecto agente, dotado de una luz natural que produce el inteligible (...). El tomismo nacerá, pues, por una decisión filosófica pura. Optar contra la doctrina de Platón, en

⁹ *Ibid.*, p. 119.

favor de la de Aristóteles, era obligarse a reconstruir la filosofía cristiana sobre otras bases que la de San Agustín¹⁰.

Pero, como es sabido, la batalla más dura que debió librar Santo Tomás en su interpretación del intelecto humano no fue la que mantuvo con el agustinismo avicenista, sino contra el averroísmo, fuertemente sustentado en muchos sectores filosófico-teológicos de su tiempo. El representante más conspicuo de tal averroísmo en el pensamiento cristiano era Siger de Bravante. Fiel al pensamiento de Averroes, Siger de Bravante considera que el alma intelectiva e inmaterial no podía constituir una unidad con el cuerpo humano. Ya no es sólo el entendimiento agente el que pretende ser interpretado como único para toda la especie humana: también el intelecto posible, precisamente en cuanto intelecto, debe ser comprendido como separado del cuerpo humano y, por tanto, de cada individuo. El problema para el planteamiento averroísta es el de proporcionar una explicación de la existencia en nosotros de conocimientos intelectuales: la relación entre el intelecto universal, común para todos los individuos, y el conocimiento de los diversos individuos; la relación entre el intelecto universal y los individuos humanos.

La respuesta averroísta sitúa la relación intelecto-individuo en un plano accidental: el de la operación. El intelecto no puede constituir una unidad sustancial con los individuos humanos, realidades corpóreas. La unión puede darse únicamente en el plano operativo y, por ello, es una unión accidental, si bien es *esencial* la unión de dicho intelecto con la *especie* humana. Las consecuencias antropológicas de tal planteamiento son manifiestas, pues los individuos quedan desposeídos de un carácter propiamente espiritual.

Santo Tomás es consciente de tales consecuencias. El gran trabajo del Aquinate consistió en no renunciar al aristotelismo, como habían hecho San Buenaventura y los demás detractores de la tesis monopsiquista, y, a la vez, rechazar radicalmente esta tesis. La tarea no era fácil: se trataba de afirmar, por una parte, el carácter espiritual e inmaterial del intelecto humano y, por otra, la *unión sustancial* de dicho principio inmaterial con una realidad material cual es, evidentemente, todo individuo humano. Además, los averroístas no

¹⁰ *Ibid.*, p. 126.

daban facilidades: si el alma intelectual no es fruto de la generación (por su carácter inmaterial), ¿cómo puede comenzar a existir en un momento, el de la generación del cuerpo? Y si se dice que preexiste al cuerpo, ¿cómo afirmar que constituye una unidad sustancial con él? Lo mismo cabe decir si se atiende a la existencia del alma tras la muerte: si el alma espiritual es inmortal ¿cómo puede decirse que constituye una unidad sustancial con el cuerpo?

Por si fuera poco, a los averroístas parecía asistirles además el argumento de autoridad: Aristóteles había afirmado en el III libro *De Anima* que el entendimiento es separado y no mezclado con el cuerpo¹¹. Esta afirmación aristotélica parecía corroborar y reforzar a las claras el carácter separado del alma frente a todos los cuerpos que sustentaban los averroístas. No resultaba fácil invocar a Aristóteles, para luego acabar afirmando que el intelecto constituye la forma del cuerpo humano.

Cabe advertir que todos los problemas aquí planteados son netamente metafísicos y que no tienen mucho que ver con la cuestión que en este capítulo se debate acerca de la comparecencia de la subjetividad en la actividad intelectual. Pero vamos a ver inmediatamente cómo, en la respuesta del Aquinate a este problema, aparecen consideraciones psicológicas de gran interés. Concretamente advertimos, como señala F. van Steenberghe¹², que el punto nuclear en el que se asienta el *De unitate intellectus contra averroistas* de Santo Tomás es un dato de experiencia psicológica irrefutable: *hic homo intelligit*. El eje alrededor del cual gira toda la argumentación contra los averroístas es este punto de partida: el hecho incontrovertible de que sabemos que *hic homo intelligit* - es el que entiende: es este sujeto individual, material, corpóreo que digiere, que se desplaza, que se sienta, el mismo que piensa que entiende. Afirmar lo contrario va contra la evidencia más palmaria. A Santo Tomás le queda la ardua tarea filosófica de hacer inteligible la coherencia de esta experiencia de una actividad inteligible inmaterial, con la experiencia también irrefutable del carácter material del sujeto que entiende. Pero además Tomás de Aquino deberá, para acabar de convencer, mostrar la incoherencia del planteamiento averroísta.

¹¹ Cfr. ARISTOTELES, *De Anima*, lib. III, cap. IV.

¹² Cfr. STENBERGHEN, F. van, "Thomas d'Aquin", en *La philosophie au XIII^e siècle*, Louvain, Publications Universitaires, 1966, p. 436, p. 440.

Refiriéndonos a la primera cuestión (compatibilidad del carácter inmaterial del intelecto con el carácter material del ser humano) podemos fijarnos en primer lugar en la interpretación que el Aquinate efectúa de la definición aristotélica del intelecto como separado y no mezclado con el cuerpo. Santo Tomás se hace eco de esta definición en la *Suma Teológica*, I, q 76 a. 1, 1, en la *Contra Gentes*, II, 59 y en el *De Unitate intellectus contra averroistas*, cap. I, 189-190. Y responde en esos pasajes, afirmando que el sentido de tal expresión es que el entendimiento es separado por cuanto su acto no consiste en la actualización de un órgano corpóreo. Por ejemplo en la *Suma Teológica* dice:

"El filósofo dice en el *De Anima* que el intelecto es *separado* porque no es virtud de ningún órgano corpóreo"¹³

Esta argumentación y la de otros pasajes paralelos queda reforzada por la exposición en el *De Unitate* de los pasajes aristotélicos en los que se habla de un alma intelectual. Si se tiene en cuenta que la definición aristotélica de alma es la de *forma del cuerpo organizado*, queda avalada con la autoridad de Aristóteles que éste concibe un *alma-intelectiva*: es decir, una forma de un ser orgánico-corpóreo, que simultáneamente es de naturaleza intelectual (inmaterial espiritual).

Entre los pasajes citados de Aristóteles puede servir especialmente para esta argumentación aquél en el que el Estagirita sostiene que "el alma es aquello por lo que vivimos, sentimos y razonamos primaria radicalmente"¹⁴. Aristóteles incluye explícitamente entre las acciones del alma, que ha definido previamente como "acto primero del cuerpo físico organizado"¹⁵, la actividad racional.

Santo Tomás concluye que es "manifiesto que él (Aristóteles) quiso afirmar que el intelecto es parte del alma que es acto del cuerpo físico"¹⁶. Para hacer inteligible esta afirmación Santo Tomás recurre una vez más a su visión jerarquizada de las formas, según la cual el alma es un tipo de forma tal que, estando *diseñada* para ser alma (forma de un cuerpo), a la vez, se encuentra de alguna manera por

¹³ *S. Th.*, I, q. 76, a. 1, ad 1.

¹⁴ ARISTÓTELES, *De Anima*, lib. II, cap. 2, 414 a, 12-14.

¹⁵ *Ibid.*, II, c. 1, 412 b, 5.

¹⁶ *De unitate intellectus*, nº 184.

encima de la materia, de manera que hay algo en ella (el intelecto) que es capaz de actualizarse sin necesidad de actualizar algo material, y que, por eso, puede ser denominado *separado del cuerpo*:

"Y progresivamente vemos, según la mayor nobleza de las formas, que poseen capacidades cada vez más elevadas sobre la materia. Por lo que la última de las formas, que es el alma humana, posee una capacidad que sobrepasa totalmente la materia corpórea, es decir, la intelectiva. Así que el intelecto es separado porque no es potencia del cuerpo, sino del alma, la cual, sin embargo, es acto del cuerpo"¹⁷.

Así que ésta es la solución del Aquinate: el intelecto no es potencia corpórea -por eso es separada- pero sí potencia de un alma que es forma del cuerpo. Esta es la respuesta tomista del formidable reto planteado por los averroístas: dar razón de la espiritualidad del intelecto de un ser corpóreo. Cabe apreciar aquí, como eje metafísico de la solución tomista, la distinción en el alma entre sustancia y facultades. La genialidad de su respuesta reside en afirmar que una misma sustancia puede, simultáneamente, ser forma de un cuerpo y poseer una facultad puramente espiritual.

Esta diferenciación entre el alma y sus potencias y facultades como clave de la solución al problema planteado aparece con más nitidez, quizás, en la *Summa Contra Gentiles*, II, 69:

"Es, pues, preciso considerar en el alma tanto su esencia como su potencia. Según su esencia, ciertamente, da el ser a tal cuerpo: pero su potencia realiza, en cambio, las operaciones propias".

Es preciso observar que en esta diferenciación entre la esencia y sus facultades juega también un importante papel el *esse*, el acto de ser de la sustancia: la esencia es la que da el ser a tal cuerpo, las potencias dan el obrar de tal sustancia. En el mismo lugar Santo Tomás profundiza aún más; después de mostrar que el alma es una forma no totalmente inmersa en la materia, añade que "por ello también puede producir una operación sin cuerpo, esto es, como no dependiendo del cuerpo en su operación: pues tampoco depende del cuerpo en cuanto al ser"¹⁸.

¹⁷ *Ibid.*, nº 191.

¹⁸ *C. G.*, II, 69.

Llegamos de esta manera a la raíz metafísica de la solución tomista al problema: puesto que es la esencia la que da el ser al cuerpo, es pensable una forma cuya esencia no dependa para ser del cuerpo, de tal manera que pueda existir sin cuerpo (e independizarse) de él, como en el obrar es el caso de las potencias intelectiva y volitiva.

M. L. Lukac de Stier en su estudio titulado "Algunos aspectos de la doctrina tomista del entendimiento posible"¹⁹, lleva a cabo una interesante síntesis de las objeciones averroístas a la interpretación tomista que afirma que el principio intelectual se une como forma al cuerpo, y de las soluciones que en las diversas obras da el Aquinate. La primera objeción según la síntesis de Lukac de Stier es la ya examinada sobre la posibilidad de que el entendimiento posible, siendo separado y no mezclado se una al cuerpo como forma. La segunda objeción recogida en el mencionado estudio es que, al recibir el entendimiento posible todas las especies de las cosas sensibles, es necesario que carezca de todas, lo cual no se cumpliría en el caso de que el entendimiento se una como forma al cuerpo²⁰. La respuesta de Santo Tomás es, prácticamente, la misma que la señalada para la objeción anterior: el intelecto es una potencia del alma y no es él la forma del cuerpo, de manera que puede conocer inmaterial y universalmente todas las cosas:

"Sirve para que el hombre pueda entender todas las cosas mediante el intelecto y que las entienda inmaterial y universalmente, el hecho de que la potencia intelectual no es acto del cuerpo".²¹

Es más, por su carácter inmaterial el entendimiento puede entenderse a sí mismo, se caracteriza por la reflexión.

La tercera objeción que recoge Lukac de Stier es que si el entendimiento fuera forma del cuerpo se corrompería con el cuerpo, pero el intelecto es incorruptible, por lo que no puede ser forma del cuerpo. Tal como lo expresa este autor, la respuesta es que "es evidente que la forma que tiene operaciones propias independientes de la materia, más que forma del compuesto es la forma que da el *esse* por estar en el compuesto, sino que más bien lo da. Por lo tanto, no es

¹⁹ Publicado en *Sapientia*, 1985 (LX), p. 109-120.

²⁰ Cfr. AVERROES, *Commentarium Magnum in Aritotelis De Anima*, lib. III, c. 4, 67-73 (pag. 385 ed de Crawford).

²¹ *S. Th.*, I, q. 76, a. 1, ad 2.

necesario que esta forma que da el *esse* al compuesto y no vive por él se corrompa al descomponerse el compuesto".²².

Como se ha dicho anteriormente, a Santo Tomás le corresponde la tarea, no sólo de sostener su interpretación frente a las críticas averroístas y así hacer inteligible su postura, sino que también debe mostrar la incapacidad de la postura averroísta para dar razón cabal de la experiencia del conocimiento intelectual en el hombre.

En este sentido la primera dificultad que el Aquinate plantea a la explicación averroísta es la que surge de la experiencia de que "el entender es una acción de este hombre, ya que cada uno experimente ser el mismo el que entiende"²³ Ante la explicación averroísta de que la experiencia del inteligir en el individuo singular es debida a que la acción del entendimiento posible -universal para todos los hombres- constituye una actualización de los fantasmas que cada individuo singular posee,²⁴. Santo Tomás responde acremente calificando de frívola e imposible tal explicación. Según el Doctor Angélico, la explicación averroísta sólo serviría para comprender como inteligible al sujeto humano pero no como inteligente:

"De igual modo se une el entendimiento por la forma inteligible al fantasma, que está en nosotros, como la potencia visiva al color que está en la piedra. Sin embargo, semejante unión no hace que la piedra, vea sino que sea vista. Luego dicho modo de unión del entendimiento posible en nosotros no nos hace entender, sino sólo ser entendidos. Mas, como es evidente, que propia y verdaderamente se dice que el hombre entiende (...) no es suficiente semejante unión"²⁵.

Con diversas variantes, puede decirse que la discusión de Tomás de Aquino con Averroes es consiste en hacer valer, una y otra vez, las consecuencias derivadas de la singularidad e individualidad de la operación intelectual, incompatible con la unicidad del entendimiento posible para todos los hombres. Por ejemplo, Santo Tomás hace notar que si el entendimiento posible fuera el mismo para diversos individuos, resultaría que al entender, diversos individuos realizarían una misma operación (pues el entendimiento posible es el

²² LUKAC DE STIER, M. L., *o. c.*, pag. 113. Cfr. *De unitate intellectus*, nº 198 y *S. Th.*, I, q. 76, a. 1, ad 5.

²³ *S. Th.*, I, q. 76, a. 1, c.

²⁴ Cfr. AVERROES, *o. c.*, lib. tertium, c. 5, 517-520 (pag. 405 edición Crawford).

²⁵ *C. G.*, lib. II, c. 59; cfr. *S. Th.*, I, q. 76, a. 1, c. y *De unitate intellectus*, nº 220.

principio de la operación intelectual) lo cual va radicalmente contra la experiencia:

"Se seguiría posteriormente que habría un agente y una acción, esto es que todos los hombres constituirían un mismo ser inteligente y un mismo inteligir"²⁶

En el *De Unitate* Santo Tomás extrae una consecuencia más patente todavía desde el punto de vista práctico:

"Por tanto, si es uno el intelecto de todos necesariamente se sigue que es uno el que entiende y uno, por tanto, el que quiere y uno el que sirve en favor del arbitrio de su voluntad de todas aquellas cosas por las cuales los hombres se diferencian entre sí. Y de esto se sigue a continuación que no hay ninguna diferencia entre los hombres en lo que a la libre elección de la voluntad se refiere, sino que es la misma para todos, si es que el intelecto, en el que únicamente reside la principalidad y dominio de servirse de todas las demás facultades, es uno e indiviso para todos: lo que es manifiestamente falso e imposible. Va en contra de las apariencias y destruye toda la ciencia moral y todo aquello que pertenece al diálogo civil, que es, como dice Aristóteles, natural para los hombres".²⁷.

Realizada esta somera exposición acerca de la discusión de Tomás de Aquino con la postura averroísta no considera necesario entrar en más detalles acerca de la misma. Para concluir, me limito a remitir para su consulta al estudio ya citado de Van Steenberghen, en el que se expone con riqueza de detalles la postura de Tomás de Aquino y su discusión con los averroístas contemporáneos a él, en especial, con Siger de Brabante. Sí merece, a mi modo de ver, cierta atención -aunque es citado tangencialmente en el estudio de Steenberghen- el que uno de los detractores averroístas de Santo Tomás negara, como dato de experiencia, la conciencia de la singularidad de la operación intelectual. Un autor anónimo escribe:

"Unde, quod homo proprio sermone intelligit, non concedo; illo tamen concesso nescio respondere; sed istud nego et merito: ideo facilliter respondebo"²⁸.

²⁶ *S. Th.*, I, q. 76, a. 2, c.

²⁷ *De unitate intellectus*, n° 239.

²⁸ Citado por STENBERGHEN, *o. c.*, p. 447.

2.2. El sujeto trascendental en la filosofía de Kant

En un marco filosófico diverso del de la referida disputa de Tomás de Aquino con el averroísmo nos encontramos con un planteamiento que nos hace recordar la dificultad de hacer comparecer en el conocimiento al sujeto cognoscitivo. Se trata de la noción kantiana de *sujeto trascendental*. Ciertamente la discusión antes referida se encuadra dentro del ámbito de la psicología, mientras que el planteamiento kantiano es netamente gnoseológico. Pero en la medida en la que la gnoseología precisa de un referente psicológico que la haga posible, tiene sentido la comparación entre ambos sistemas²⁹

Kant, establece el sujeto trascendental como polo necesario para la posibilidad del conocimiento.

El sujeto trascendental no es otra cosa que la condición de posibilidad de todo conocimiento, la condición de posibilidad de toda representación de un objeto; el presupuesto necesario para la posibilidad de objetividades. El conocimiento, en cuanto representación de objeto exige un sujeto que se represente tales objetos. Pero ese sujeto, precisamente por serlo, no es objeto y hace aparición en la filosofía kantiana caracterizado por su falta de contenido o, mejor, por su resistencia a dejarse objetivar. Explica Kant que "no cabe decir que sea un concepto, sino una mera conciencia que acompaña a todo concepto. Con este yo o él o ello (la cosa) que piensa no se representa más que un sujeto trascendental de los pensamientos, que sólo es conocido mediante los pensamientos que son sus predicados y del cual, aparte de ellos, no podemos tener nunca el más mínimo concepto. Por eso nos movemos en un perpetuo círculo en torno a él, pues, si pretendemos enjuiciarlo de algún modo, tendremos que servirnos de su representación".³⁰

Y rotundamente, concluye Kant que "esta dificultad es inseparable del mismo (sujeto trascendental), ya que la conciencia no es en sí una representación destinada a distinguir un objeto específico, sino que es una forma de la representación en general, en la medida

²⁹ De hecho el propio Kant explica que "el yo, en cuanto ser pensante, significa el objeto de la psicología": KANT, I., *Crítica de la Razón Pura*, A. 342 / B. 400.

³⁰ KANT, I., *Crítica de la Razón Pura*, A.346 / 404.

en la que se la deba llamar conocimiento. En efecto, si puedo decir que pienso algo, es sólo a través de ella"³¹

Según esto, el sujeto es algo que debe afirmarse como condición trascendental del conocimiento, es, lo hemos visto, "una forma de la representación en general", pero, precisamente por eso, por ser forma, carece de todo contenido material y nada podemos decir de él. La afirmación de tal sujeto trascendental es posible gracias a la *apercepción pura u originaria* en la que comparece el *yo pienso* como condición trascendental del pensamiento.

Como es sabido Kant, distingue cuidadosamente la *apercepción pura* de la *apercepción empírica*. En ésta el sujeto sí aparece caracterizado mediante determinaciones particulares: nos encontramos ante el *yo empírico*.

El filósofo de Königsberg reserva el término *apercepción* para la capacidad representativa de las acciones interiores. Estas acciones interiores pueden ser, bien conceptos o pensamientos, bien percepciones o intuiciones empíricas. La conciencia que acompaña a los conceptos es la *apercepción pura*; la que acompaña a las percepciones, *apercepción empírica*.

Mediante la *apercepción empírica* nos hacemos capaces de captar nuestros estados psíquicos en su *fluir temporal* y constituimos el alma como un objeto que comprende todas estas representaciones sobre nosotros mismos. A través de la *experiencia temporal*, constituimos un *yo empírico* que se ve afectado por la duda, la alegría, la espera y cualesquiera otros fenómenos psíquicos que cabe pensar.

Ahora bien, teniendo en cuenta el carácter *a priori* del tiempo como forma de la sensibilidad interna asentado en la *estética trascendental*³², nos encontramos con que todas las representaciones de la *apercepción empírica* se ven afectadas por el mismo límite impuesto para las percepciones de la sensibilidad externa: el fenómeno. El *yo vivenciado* a través de la *sucesión temporal* es un *yo puramente fenoménico*.

³¹ *Ibid.*

³² KANT, I., *o. c.*, A. 33 / B. 49: "El tiempo no es otra cosa que la forma del sentido interno, esto es, el intuirnos a nosotros mismos y nuestro estado interno".

"E incluso la intuición interna y sensible de nuestro espíritu (como objeto de la conciencia) cuya determinación se representa mediante la sucesión de diferentes estados en el tiempo, tampoco es el yo auténtico tal como existe en sí, o sujeto trascendental, sino sólo un fenómeno de este ser para nosotros desconocido, que se da a la sensibilidad. No puede admitirse la existencia de este fenómeno interno como si fuera una cosa que existiera de ese modo en sí misma, pues su condición es el tiempo, que no puede constituir determinación alguna de una cosa en ella misma"³³

De manera que como se apuntaba un poco más arriba, Kant establece una ruptura absoluta entre el sujeto trascendental que en la cita recién recogida es identificada por Kant con el yo nouménico (el yo como es en sí mismo), y el yo empírico o yo fenoménico. Mientras que el yo empírico aparece ante nosotros mismos enriquecido por multitud de rasgos característicos y diferenciadores frente a cualquier otra realidad, el yo trascendental o yo nouménico aparece -según ya se ha indicado al inicio de este apartado- como pura forma, vacío de todo contenido, totalmente desconocido para uno mismo.

"Cuando, persuadido de la verdad de estos principios, el hombre se vuelve sinceramente hacia sí para examinar sus sentimientos o creencias, sus intenciones o motivos, no va ya propiamente al encuentro de sí mismo, sino de su nuevo fenómeno. Sabe que nada de lo que va a salirle al paso inhiere realmente en él mismo. Sus convicciones, su experiencia de la vida, su actitud general, sus recuerdos sus disposiciones adquiridas, sus proyectos, su madurez de corazón, todo lo que encuentra en él como formando lo más propio de sí mismo supone la realidad del tiempo. Si -como pretende Kant- tal realidad no es más que la realidad empírica, y no trascendental, todo lo que la supone viene a cobrar el carácter de mero fenómeno y no existe más que para su conciencia cognoscente. ¿Cómo somos realmente los yoes humanos, con independencia de la intuición pura del tiempo en la que nos representamos a nosotros mismos?. *Ignoramus et ignorabimus*, es la respuesta kantiana".³⁴.

El divorcio al que asistimos entre yo nouménico y yo fenoménico constituye la situación definitiva de la cuestión del *yo* en la Crítica de la Razón Pura kantiana. Es decir, desde la vía del conocimiento, el sujeto en sí mismo resulta inaccesible: de ninguna manera puede ser

³³ *Ibid.*, A. 492/ B. 520.

³⁴ PALACIOS, Juan Miguel, "Del conocimiento de sí mismo en la filosofía trascendental de Kant", en *Revista de Filosofía*, 2ª serie, IV, 1981, pag. 227.

conocido. O, dicho de otro modo, el sujeto en cuanto trascendental, en cuanto sujeto del conocimiento intelectual resulta radicalmente disociado del yo empírico, del yo que vivenciamos en su singularidad. De manera que aparece lo que al comienzo del apartado se anunciaba: que el conocimiento intelectual remite en Kant, a semejanza del pensamiento árabe con el que se enfrentó Tomás de Aquino, a un sujeto que no coincide con el sujeto individual o particular (el yo empírico de Kant).

Sin embargo, en aras de la precisión, me parece preciso advertir que la conclusión kantiana no coincide con el monopsiquismo árabe. Si se quiere expresar adecuadamente la posición kantiana, lo que hay que decir es que resulta *radicalmente problemática* desde el punto de vista de la razón teórica la relación entre el yo trascendental y el yo empírico: no es que Kant afirme la existencia de un sujeto de conocimiento idéntico para toda la humanidad; lo que Kant sostiene es que resulta imposible, desde el punto de vista de la razón teórica, establecer un nexo entre el sujeto trascendental y el sujeto empírico: y esa falta de nexo es precisamente el problema. Eso es lo determinantemente kantiano: la falta de articulación entre el sujeto trascendental -que no es nadie, pero es condición de posibilidad del pensamiento- y el sujeto empírico. A diferencia de Kant, el pensamiento árabe hablaba de un intelecto común a todos y del que, de alguna manera, cada sujeto individual, cada hombre, participa. Es este sentido cabe advertir la radical problematicidad que supone la doctrina del sujeto trascendental en Kant, que de ninguna manera resulta articulable con el sujeto empírico. Esta radical problematicidad del sujeto trascendental de Kant aparece en las dos maneras en las que ha hecho aparición en la exposición aquí efectuada. En efecto, según se ha podido advertir por las citas recogidas, el *yo trascendental* de Kant aparece bajo una doble forma. Por una parte se ha hecho preciso el concepto de sujeto trascendental para dar cuenta de la posibilidad del pensamiento en general. En este sentido, el sujeto trascendental es el yo que "ha de poder acompañar todas mis representaciones"³⁵. Por otra parte, el yo trascendental ha comparecido como el yo nouménico, el yo que está más allá del yo como fenómeno. "el yo auténtico tal como existe en sí, o sujeto

³⁵ KANT, I., *o. c.*, B. 131.

trascendental"³⁶. Considero que hay una ambivalencia en la noción kantiana del sujeto trascendental, pues no es lo mismo (o no tiene porque serlo) el yo nouménico, como opuesto a yo fenoménico, y el yo trascendental, como opuesto a empírico. Pero, repito, sea cual fuere el significado más genuino del concepto de sujeto trascendental, lo que caracteriza a esta doctrina es la problematicidad de la articulación yo trascendental-yo empírico. Pues, aun concibiendo el sujeto trascendental como la condición de posibilidad del conocimiento intelectual, de un conocimiento que supera las condiciones fácticas y empíricas, no es legítimo afirmar que Kant esté hipostasiando, ontologizando un sujeto con existencia propia al margen de los sujetos empíricos. Esta concepción del sujeto trascendental como un sujeto existente al margen de los yoes empíricos sería precisamente el paso del idealismo trascendental al idealismo absoluto de Hegel. Es decir, lo que Hegel lleva a cabo es, precisamente, la desproblematización del sujeto trascendental al otorgarle a éste una entidad propia a la vez que omniabarcadora de las conciencias empíricas. Me parece que, desde este punto de vista, es legítimo presentar la filosofía de Hegel como el intento de romper el nudo gordiano del idealismo trascendental, consistente en la incapacidad de éste de superar la desarticulación entre el yo trascendental y el yo empírico. El gran empeño de Hegel es salvar tal hiato. También cabe decir, pienso, que la filosofía hegeliana es más próxima a la filosofía árabe que la kantiana.

Para terminar esta exposición acerca del conocimiento de sí mismo que establece la *Crítica de la Razón Pura* de Kant juzgo interesante recoger la forma en que Juan Miguel Palacios en el referido artículo plantea la relación yo-conocimiento en Kant:

"Este singular modo que tiene el yo del hombre de estar presente *in absentia* a sí mismo no proporciona a éste en la apercepción pura, ningún género de conocimiento, sino, al contrario, un forzoso desconocimiento de sí mismo. La mera apercepción originaria no ofrece al yo dato alguno acerca de cómo es, sea considerando como fenómeno sea tomado como cosa en sí es sólo una conciencia de que es, que no es cognoscitiva"³⁷.

³⁶ *Ibid.*, A. 492 / B. 520.

³⁷ PALACIOS, J. M., *art. cit.*, pag. 228.

Cabe advertir que el conocimiento apunta hacia un yo que no queda objetivado, que escapa a su captación cognoscitiva, pero que, sin embargo, resulta afirmado.

Otra cuestión es ya la comparación del sujeto en la Razón Práctica. En ella, la libertad del yo (que en la Razón Pura aparecía como pensable, es decir, como no contradictoria con el yo nouménico, pues éste, precisamente por no ser fenoménico cabe ser concebido como caracterizado por la libertad) aparece como una exigencia del hecho moral. Como es sabido, para Kant el imperativo categórico es un *factum* incuestionable, de cuyas condiciones de posibilidad es preciso dar razón y entre las cuales sobresale como prioritaria la libertad: sólo un sujeto libre puede ser moral; la libertad constituye un postulado de la Razón Práctica. "Y ahora -dirá Kant-, sin embargo, la razón práctica por sí misma y sin haberse concertado con la especulativa proporciona realidad a un sujeto suprasensible de la categoría de la causalidad, a saber, a la *libertad* (aun cuando como concepto práctico sólo para el uso práctico), y confirma, pues, así, por medio de un hecho, lo que allí podía sólo ser *pensado*"³⁸.

El status epistemológico que la libertad y el yo obtienen en la Crítica de la Razón Práctica la explica Palacios afirmando que "el yo que está revelado no es ya, ciertamente, un yo meramente concebido, más tampoco es, sin embargo, un yo del que tengamos experiencia. Nos encontramos, pues, respecto de él, más allá del mero pensar, pero no propiamente en el conocer, pues éste no es posible sin intuición y aquí la intuición falta. El hecho de que el hombre sea consciente de la ley moral no supone, por tanto, que tenga un conocimiento de sí mismo como sujeto libre, y en esa medida, como yo en sí.

Mas su propia condición de ser libre no es tampoco pero el hombre objeto de mera creencia, como lo son, según Kant, la inmortalidad de su alma y la existencia de un Dios, de cuya posibilidad real sólo puede estar seguro fundándose en la que tiene su libertad. De esta, en cambio, Kant afirma que tenemos una singularísima especie de saber (*Wissen*) sin evidencia (*Einsicht*) que está tan sólo reservada a ella, al que alude en el prólogo de su segunda Crítica en los siguientes términos: 'mas la libertad es también la única entre todas las ideas de la razón especulativa de cuya posibilidad

³⁸ KANT, I., *Crítica de la Razón Práctica*, 9-10 (AKV, 6).

sabemos (Wissen) a priori, pero sin evidencia (ohne sie doch einzusehen) porque ella es la condición de la ley moral, de la que nosotros sabemos' (KANT, I, *Crítica de la Razón Práctica*, 5, AK., V, 4). Este saber sin igual acerca de nosotros mismos por el que nos sabemos libres es, como todo saber, un tener por verdadero plenamente suficiente, tanto por parte del sujeto, como del objeto. Pero su suficiencia objetiva no le viene de la evidencia misma de su objeto, sino sólo de la del reflejo de éste en el espejo patente de la ley moral. Y este saber de sí *per speculum in aenigmate* constituye la noticia más inmediata y verídica acerca de nosotros mismos de que nos cree capaces el idealismo trascendental³⁹.

Para concluir esta exposición acerca del conocimiento del yo en Kant sólo queda recordar que éste considera como ontológicamente idénticos el yo trascendental y el yo empírico, aun cuando reconozca que tal unidad constituye un misterio o, como se ha señalado anteriormente, resulta radicalmente problemática.

"Kant no desconoce, pues, que existe verdadera identidad entre el hombre sencillo y el hombre inteligente ni discute tampoco que tengamos clara conciencia de ella: todo hombre la expresa cuando dice la palabra yo. Pero la gran dificultad que entraña en general con esta filosofía la relación entre los fenómenos y las cosas en sí mismas se pone singularmente de manifiesto cuando se reflexiona sobre las condiciones de posibilidad de dicha conciencia"⁴⁰

2.3. Yo, Pensamiento y lenguaje en Wittgenstein

Existe cierta similitud entre la problemática que el yo trascendental supone para Kant y la problemática del yo del lenguaje en la filosofía de Wittgenstein. Kant y Wittgenstein se ocupan de problemas filosóficos distintos y, evidentemente, sus sistemas de pensamiento (por decirlo de alguna manera) son bien diversos. Sin embargo, quizás pueda sostenerse el aserto arriba expuesto acerca de la coincidencia de ambos pensadores en los resultados a los que sus respectivas investigaciones sobre el yo, en función del trasfondo filosófico peculiar de cada uno, terminan por abordar. Mostrar que

³⁹ PALACIOS, J. M., *art. cit.*, pag. 231-232.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 233.

existe tal coincidencia de fondo es lo que se pretende en este apartado a través de la exposición del pensamiento de Wittgenstein. Si logra mostrarse tal coincidencia quedará justificado en cierta medida el espacio que a este pensador se le dedica en el capítulo de la tesis que se está desarrollando.

Suelen distinguirse dos "Wittgenstein" (a veces tres). El Wittgenstein del *Tractatus Logico-Philosophicus* y el resto de la obra de Wittgenstein: el "primer Wittgenstein" y el "último Wittgenstein"⁴¹. No obstante el corte entre el "primero" y el "último Wittgenstein", suele concederse la existencia de cierta unidad entre ambos períodos del pensamiento wittgensteiniano. En lo que hace referencia al tema que nos ocupa tal unidad aparece con sus matices. Así lo manifiesta el estudio de Jorge Vicente citado en la nota precedente.

Como es sabido el *Tractatus* está afectado de una radical paradoja. Tributario de la filosofía de Russell, el *Tractatus* establece el isomorfismo entre el lenguaje (y su conjunto de proposiciones atómicas) y el mundo, concebido como el conjunto de hechos atómicos. El lenguaje es interpretado en consecuencia como una pintura de la realidad. El *Tractatus* puede ser considerado como la fundamentación de esta tesis acerca del lenguaje. Pero el *Tractatus* mismo resulta paradójico: si el lenguaje habla del mundo como conjunto de hechos, el *Tractatus* en cuanto estudio del lenguaje ¿de qué habla? Es conocida la negativa conclusión que de aquí extrae Wittgenstein: el *Tractatus* carece de sentido pues no habla del mundo y, por tanto, no cumple los requisitos de un lenguaje lógicamente ideal. Pero, antes de clavar esta puntilla a su propia obra, Wittgenstein no deja de ocuparse de cuestiones sin sentido. O mejor, la declaración final de Wittgenstein no constituye sino la comprobación de que el *Tractatus* aborda multitud de cuestiones que, desde los supuestos básicos del *Tractatus* deben declararse carentes de sentido. Entre éstas se encontraría la cuestión misma de la

⁴¹ QUNITANILLA, *Diccionario de Filosofía contemporánea*, Edit. Sígueme, Salamanca, 1985, pag. 479] establece terminantemente esta distinción neta. FERRATER MORA, en su *Diccionario de Filosofía* (ed. cit., pag. 3496) habla también de "*dos Wittgenstein*", aunque matiza que "a veces se ha hablado de un periodo intermedio en el cual Wittgenstein desarrolló lo que se ha llamado *positivismo terapéutico* y también *psicoanálisis intelectual*" (pag. 3496). Por su parte, Jorge VICENTE divide "como es habitual, su pensamiento en tres etapas. La primera recoge el *Tractatus* y los *Notebooks*, la segunda desde su vuelta a la filosofía en 1929 hasta el dictado del *Cuaderno Azul* en el curso 1933-34, y la última desde ese dictado, hasta su muerte en 1951" (VICENTE ARREGUI, J., "Yo y persona. El problema del sujeto en Wittgenstein", en *Anuario Filosófico*, 1985 (XVIII), pp. 103-133.

significatividad del lenguaje de cómo el lenguaje significa el mundo y la de la relación entre el sujeto y el objeto del lenguaje.

Una afirmación característica de Wittgenstein y que resume las cuestiones que se acaban de apuntar es la afirmación que ha quedado como expresión del solipsismo de Wittgenstein:

"Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo".⁴²

"Lo que el solipsismo significa es totalmente correcto; sólo que no puede decirse sino mostrarse. Que el mundo es mi mundo se muestra en que los límites del lenguaje (el único que yo entiendo) significan los límites de mi mundo"⁴³

Estas frases confirman el isomorfismo lenguaje-mundo al que se ha aludido anteriormente. Tal isomorfismo constituye la base de la capacidad significativa del lenguaje. Pero en las frases que se acaban de recoger de Wittgenstein aparece junto a la tesis isomorfista, una referencia al sujeto del lenguaje, al yo: el lenguaje es *mi* lenguaje. Pero aclara inmediatamente Wittgenstein que "lo que el solipsismo significa es totalmente correcto; sólo que no puede decirse sino mostrarse". Esta frase constituye ya en el *Tractatus* una base firme de la unidad de tratamiento que la cuestión del *yo* va a recibir a lo largo de la evolución filosófica de Wittgenstein.

En esta frase se declara implícitamente que sobre el *yo* no se puede hablar, no es objeto del lenguaje, no constituye, en definitiva un hecho y por eso, el lenguaje no puede decirlo: lo más que puede es mostrarlo. De manera que el yo que da significado al lenguaje es un yo que está fuera del mundo (si estuviese dentro se podría decir), pero que está íntimamente ligado a la significatividad del lenguaje, porque el lenguaje es *mi* lenguaje, es *el* mundo, es *mi* mundo.

Es preciso resaltar que en esta posición de Wittgenstein pueden distinguirse dos aspectos: uno negativo (lo que se niega sobre el *yo*) y otro positivo (lo que se afirma acerca de él).

Lo que se niega del *yo* o del sujeto es que sea un objeto empírico. Es decir, el yo del que cabe hablar no es el yo que es sujeto de lenguaje:

⁴² WITTGENSTEIN, L., *Tractatus*, 5. 6.

⁴³ *Ibid.*, 5. 62.

el yo que otorga significatividad al lenguaje debe encontrarse más allá del mundo de la experiencia, más allá de las cosas de las que se puede hablar o sobre las que se puede pensar. "El sujeto del lenguaje no está en el nivel de lo dicho, ni el sujeto del pensamiento en lo pensado. Ahí sólo podría encontrarse un sujeto empírico"⁴⁴

Negado esto sobre el sujeto del lenguaje, Wittgenstein se interroga acerca de qué es lo que funda su significatividad. La respuesta va en la línea de la convención: una convención que está más allá del individuo y que, por lo tanto, debe proceder de un sujeto trascendental. Un sujeto trascendental que, al ser sujeto de convención debe interpretarse como voluntad. Viene, así, una respuesta de corte schopenhaueriano: la voluntad trascendental funda el lenguaje:

"El sujeto del pensamiento es seguramente ilusión. Pero
el sujeto volente existe"⁴⁵

Hasta aquí el *primer Wittgenstein* y su primer planteamiento a cerca del sujeto del lenguaje, del *yo*. Como es sabido Wittgenstein corrigió las tesis mantenidas en el *Tractatus*, criticándolo duramente y renunciando a una concepción logicista del lenguaje, para optar por unos análisis de los usos del lenguaje: esta perspectiva facilita de alguna manera o, mejor, legítima en cierta forma el tratamiento de las cuestiones que en el *Tractatus* habían sido calificadas como *sin sentido*. Ello facilita el tratamiento en su obra posterior de cuestiones como la que nos ocupa: el yo. Es sabido que, no obstante, el distanciamiento de la obra posterior al *Tractatus* respecto de éste, Wittgenstein mantiene cierta continuidad en su obra: al menos la necesaria para poder comprender toda su obra filosófica como una filosofía del lenguaje. Pero también en la cuestión que aquí nos ocupa -el estudio del *yo* del lenguaje- puede apreciarse cierta unidad del tratamiento: la imposibilidad de objetivar, de tratar como un objeto del lenguaje a su sujeto y, por tanto, el peculiar estatuto que el *yo* o sujeto del lenguaje cobra en el pensamiento de Wittgenstein, y el desdoblamiento radical que sujeto y objeto representan en la filosofía wittgensteiniana.

⁴⁴ VICENTE ARREGUI, J. *art. cit.*, p. 109.

⁴⁵ WITTGENSTEIN, L., *Notebooks*, p. 80, cfr. *Notebooks*, p. 86 y *Tractatus*, 5, 631

Lo característico en el uso (estamos ya en una filosofía concebida por Wittgenstein como análisis de los usos del lenguaje) del término *yo*, según su *Philosophical Remarks*, es la asimetría en el uso del "yo" frente al uso de la tercera persona. Distingue Wittgenstein dos usos del término "yo" uno en el que éste es sustituible por *este cuerpo* y otro uso en el que "yo" no admite tal sustitución y denota una conciencia. El primero es un yo simétrico con *él*: se encuentran en el mismo plano porque "yo" y "él" hablan de objetos. Puedo hablar de que yo llevo tal ropa o de que peso tantos kilogramos, etc. y en este sentido hablo de un cuerpo que lleva tal ropa o pesa tantos kilogramos, etc. (en tercera persona). Sin embargo hay un uso del "yo" que no admite un uso en tercera persona, como cuando afirmo que *yo tengo dolor de muelas*: en este caso observamos que no se puede resolver este lenguaje en un uso en tercera persona y ello, indisolublemente unido al hecho de que hace referencia a una experiencia consciente y en la que, por tanto, no tiene sentido verificar la verdad de la proposición como sí lo tendría en "él tiene dolor de muelas", en la que el sujeto no es objeto de tal experiencia. Por ello, por ser objeto, no es intercambiable con la tercera persona:

"la experiencia de sentir dolor no es la de una persona "yo" tenga algo.

Yo distingo una intensidad, una localización, etc. en el dolor, pero no un propietario."⁴⁶

Así pues, *yo* en su uso relevante, que es el *yo* que es sujeto del lenguaje, es un yo asimétrico con la tercera persona y no referencial: *yo* en este uso no se refiere a nada. Observamos que ahora Wittgenstein no apela a un sujeto transcendental, a una voluntad transcendental, sino que se limita a señalar la asimetría entre la primera y la tercera persona del lenguaje, y la no referencialidad de éste (que no es sino expresión de la asimetría entre la primera y la tercera persona que sí es referencial).

El último paso en la evolución del tratamiento del *yo* por parte de Wittgenstein consistirá en su insistencia en caracterizar como inobservable el *yo* de la primera persona del presente de los verbos psicológicos y a partir de ahí, en establecer una fisura entre el yo y la persona, entendida como realidad descriptible a través de diversos rasgos que la definen e identifican.

⁴⁶ WITTGENSTEIN, L., *Philosophical Remarks*, 65.

En los verbos psicológicos, la certeza sobre la tercera persona proviene de la observación de su conducta. En cambio, la certeza de la primera persona del presente modo alguno requiere la observación de la conducta. Esto no debe interpretarse en el sentido de que en la primera persona de los verbos psicológicos gozamos de una observación privilegiada que elimina toda duda, sino precisamente que no existe ninguna observación. Esta imposibilidad de observar el acontecer de los verbos psicológicos en primera persona constituye, precisamente, la expresión de la asimetría entre la primera y la tercera persona. La diferencia entre "yo tengo dolor de muelas" y "él tiene dolor de muelas" proviene, no de una observación que hace patente al yo de modo inmediato que tiene dolor de muelas, mientras que para saber si él tiene dolor de muelas requeriríamos de conductas que permitieran inferir el dolor de muelas de esa persona. La diferencia proviene de que, para saber si tengo dolor de muelas, no necesito en absoluto observar nada, mientras que saber que otra persona tiene dolor de muelas requiere observar algo. En esto consiste precisamente la asimetría de la primera persona con las otras en los verbos psicológicos. "Dicho brevemente, una vez percatados de la asimetría, la tentación estriba en interpretarla como una asimetría en los modos de observación; habría así una observación interna infalible, frente a una externa falible. Es correcto decir que uno no observa su conducta para saber que le duelen las muelas. Pero de ahí no se sigue que describe una observación de otro tipo. La expresión tengo dolor de muelas no es la expresión de ninguna observación, no deriva de lo que uno observa"⁴⁷ "Es decir, si el uso de la primera persona de los verbos psicológicos se fundara en la observación, cabría la duda y, por tanto, se perdería la asimetría. Si hay observación de sí mismo, en el uso de la primera persona de los verbos psicológicos, entonces hay adscripción de esas experiencias psicológicas a un sujeto. Pero si en el uso del "yo" se envuelve la observación de sí mismo, y una adscripción de experiencias psicológicas a un sujeto, entonces, esa adscripción se realiza en tercera persona. Como dice el mismo Wittgenstein, si al decir "yo" señalo a mi propio cuerpo, modelo el uso del "yo" sobre el demostrativo *esta persona o él*. (WITTGENSTEIN, L., *El cuaderno azul y marrón*. p. 68 de la ed. de Blackwell).

⁴⁷ VICENTE ARREGUI, J., *art. cit.*, p. 121.

Por lo tanto en Wittgenstein no se puede hablar ni de observación interna ni de auto-adscripción de experiencias. En 'yo tengo dolor de muelas' no hay ninguna autoadscripción. La adscripción se hace siempre en tercera persona⁴⁸

Que el yo como sujeto no permita adscribir experiencias a un sujeto determinado no significa que el yo apunte a una realidad inmaterial distinta del sujeto empírico que yo soy. Significa, sencillamente, que "yo" no es referencial. Teniendo en cuenta que la persona es un sujeto, una realidad, descriptible a través de ciertos rasgos que permitan su identificación, Wittgenstein establece una nítida fisura entre "yo" como sujeto y la persona. Puesto que "yo" no es referencial, no es identificable con ningún conjunto de notas que puedan constituir un criterio para diferenciar a ninguna persona. Por lo tanto el "yo" no puede ser *identificado* con ninguna persona, lo cual no equivale a negar que el "yo" sea una persona, pero sí a imposibilitar la identificación del "yo" con una persona. Esta es objeto del lenguaje, aquél es el sujeto que no comparece en el lenguaje y, por tanto, inidentificable con ninguna persona de la que podamos describir características.

Esta no referencialidad de "yo" y su fisura respecto a la persona es comprendida por Anscombe en el sentido de que el uso de "yo" implica una peculiar autoconciencia: es decir, implica un conocimiento de sí mismo, pero tal que no permite una identificación con la persona, con una realidad definible y descriptible. "Como señala acertadamente la autora, en el uso de "yo" se envuelve la peculiar autoconciencia (*self-consciousness*) que no es reductible a un conocimiento a cerca de la cosa que uno es. Lo que se pretende señalar es que la autoconciencia implicada por el uso del pronombre yo no es reductible a la conciencia de sí (en tercera persona). En esa medida, yo no puede ser caracterizado como el *nombre* que cada persona utiliza para hablar de la persona que cada uno es."⁴⁹

Por tanto, ha de concluirse, la autoconciencia que el uso de "yo" implica no remite a ninguna persona, ni tan siquiera como podría quizás interpretarse, a un pensamiento, a una conciencia pura, como

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*, p. 129. cfr. AMSCOMBE, G. E. M., "The first person" en *The collected philosophical Papers*, Vol. II. *Metaphysics and the Philosophy of Mind*, Univ. of Minnesota Press, Minneapolis, 1981, pp. 21-36.

desvinculada del cuerpo, pero singular: el yo empírico singular, no explica la condiciones de significatividad del lenguaje.

En definitiva, "yo" no es referencial y, por tanto, no refiere algo distinto de la persona, aunque sólo una persona autoconsciente puede decir "yo".

La conclusión de todo esto aboca a una problematicidad similar a la que nos plantea la relación yo trascendental-yo empírico en Kant: "En la medida en que 'yo' no es referencial, aunque 'yo pienso' no denota a la persona, al yo empírico, si se quiere adscribir el pensamiento, sólo se puede adscribir a la persona. Como dijeron los clásicos, *actiones sunt suppositorum*. Esto plantea el siguiente problema. No hay identidad entre autoconciencia, o pensamiento en general, y yo empírico. Dicho en terminología clásica, ¿ cómo puede el pensamiento ser facultad de una sustancia corpórea? ¿ Cómo puede el *logos* ser una facultad?"⁵⁰

2.4. La comparecencia del yo en el conocimiento. La doctrina tomista.

La exposición en este capítulo del pensamiento Kantiano y de Wittgenstein acerca de la relación entre el conocimiento (o el lenguaje) y su sujeto, ha tenido como misión mostrar la problematicidad que adquiere el tratamiento del sujeto desde la perspectiva de la actividad intelectual del hombre.

El pensamiento del Aquinate es, en gran medida solidario de la referida problematicidad. Sin embargo, las tesis de Santo Tomás hacen viable, en cierta medida, el conocimiento del sujeto de la actividad intelectual. Aunque Santo Tomás capta también la irreductibilidad sujeto-objeto propia de todo conocimiento, en su sistema filosófico quedará abierta la posibilidad de objetivar y dar contenido de alguna manera al sujeto del conocimiento. Mostrar la coincidencia y diferencia entre Santo Tomás y los filósofos a los que nos hemos referido y establecer los límites de tematización del *yo* en el pensamiento tomista constituye el objetivo del presente apartado.

⁵⁰ *Ibid.*, pág. 133.

La coincidencia del planteamiento de Santo Tomás con Kant y Wittgenstein (y, por supuesto, con otros muchos pensadores contemporáneos) puede quedar expresado en el siguiente párrafo de un prestigioso tomista español contemporáneo:

"Es evidente que el objeto en cuanto objeto no incluye en sí al sujeto en cuanto sujeto; se trata de polos contrapuestos e irreductibles"⁵¹

También explica García López cuál es el término característico de las investigaciones contemporáneas a cerca del yo y su diferencia con el pensamiento tomista: la caracterización negativa del sujeto:

"De esta caracterización puramente negativa del yo podría decirnos mucho el pensamiento contemporáneo: desde la negación historicista de la naturaleza humana hasta las formas más extremas del existencialismo que, al negar toda esencia del hombre, llegan a caracterizar al *yo* como un puro hecho negativo (por ejemplo, J. P. SARTRE), pasando por la posición positivista de declarar inexistente todo lo que no sea inmediatamente dado. Las diversas maneras de concebir al yo de un modo puramente negativo, aunque muchas veces esa caracterización negativa esté *magis in verbis quam in re*.

Pero Santo Tomás evita caer en este negativismo"⁵²

Salvado este negativismo, resta aclarar cuál es el contenido que cabe establecer acerca del yo. El fundamental, según el especialista que estamos siguiendo ahora, es el carácter sustancial del yo:

"Y así no podremos decir que se trata de un puro hecho negativo, pues nos lo veda el principio de contradicción; ni podemos decir que el yo no tiene esencia alguna pues nos lo impide el principio de razón suficiente o de inteligibilidad de lo real, y habremos de decir que se trata de una sustancia, pues si algo existe tiene que existir la sustancia, que es como la base y el fundamento de toda realidad " (Santo Tomás, *III sent.*, dist. 23, a. 2, ad 1) "⁵³

También se conoce el carácter inmaterial de esa sustancia⁵⁴.

Hemos expuesto lo que, quizás, constituye la conclusión del Aquinate sobre el problema del yo: que éste es cognoscible y puede ser caracterizado como sustancia y sustancia inmaterial.

⁵¹ GARCIA LOPEZ, J., "El conocimiento del yo según Santo Tomás". En *Anuario filosófico*, 1971(IV) p. 113.

⁵² *Ibid.* p. 112

⁵³ *Ibid.* p. 115

⁵⁴ cfr. *De Veritate*, q. 10, a. 8.

Sin embargo, queda por explicar cómo concibe Santo Tomás la posibilidad del conocimiento de sí mismo y qué tipo de conocimiento es el que podemos poseer sobre nosotros mismos. En este marco aparecerán las coincidencias anunciadas entre el pensamiento del santo y de los filósofos examinados.

Del conocimiento del *yo* se ocupa Santo Tomás en diversos lugares: en el *De veritate*, q 10, a. 8; en la *Suma Theologica*, I, q. 87, a. 1, c; en el *Contra Gentes*, III, cap. 46 y en el II, cap. 75, fundamentalmente. Esta es la relación de textos que recoge García López en su estudio del conocimiento del yo en Santo Tomás. Conviene aclarar, como hace este autor, la validez que, en orden al conocimiento del yo, posee el estudio acerca del conocimiento del alma. "Conocer el ser del alma, que es el mismo que el ser del hombre, es conocer lo más profundo e íntimo del hombre, es conocer el yo humano, al menos en su vertiente existencial. Pero incluso en la vertiente esencial, puede también decirse que conocer al alma es conocer al hombre. El alma, en efecto, es la forma del cuerpo y lo es en el sentido de que da a la materia prima toda la actualidad que ella tiene en el hombre, pues se une inmediatamente a esa materia para darle el ser y la corporeidad y la vitalidad y la animalidad y la racionalidad.

'Por el alma racional -escribe el doctor Angélico- el hombre no sólo es hombre sino que es animal y es viviente y es cuerpo y es sustancia y es ente'
(*De spiritualibus creaturis* a. 3, c)

Y como una cosa no es cognoscible sino en cuanto está en acto, y la materia prima sólo se conoce por la forma que lo actualiza, como afirma también insistentemente Santo Tomás, síguese de todo esto que conocer al alma humana es conocer al hombre o al *yo* humano, aunque ciertamente el hombre no sea sólo alma sino alma y cuerpo en íntima unión."⁵⁵

Pues bien, dicho resumidamente, podemos afirmar que Santo Tomás admite la posibilidad de conocer el *yo*, y ello desde una doble perspectiva: una esencial y otra existencial. Hay un conocimiento existencial del yo en cuanto que, sin llegar a un conocimiento de lo que constituye la esencia del alma o del *yo*, el sujeto tiene noticia de su propia existencia. Se puede hablar de conocimiento esencial del *yo*,

⁵⁵ GARCIA LOPEZ, J., *art. cit.* p. 89

en cuanto que podemos acceder a definir en conocimientos generales cuál es la naturaleza o esencia del *yo*, en lo que este tiene en común con el resto de los *yoes*.

"Del alma pueden tenerse dos conocimientos, como dice S. Agustín (*De Trinitate*, IX, 6): *uno* por el que se conoce al alma en cuanto a lo que le es *propio* y *otro* por el que se la conoce en cuanto a lo que le es *común* con todas las almas.

El conocimiento que se tiene del alma en cuanto a lo común con todas es aquél por el que se conoce la *naturaleza del alma*, y el que se tiene del alma en cuanto a lo que le es propio es *aquél* por el que se conoce como *existente en tal individuo*, y así, por este conocimiento se conoce *si existe el alma*, como cuando alguien percibe que tiene alma; en cambio por el conocimiento se sabe *qué es el alma*, y cuáles son sus propiedades."⁵⁶

Para obtener el conocimiento existencial del yo no es preciso un conocimiento propiamente reflexivo que tematice objetivamente el *yo*; basta con el conocimiento de cualquier realidad inteligible para que, concomitantemente, tenga lugar ese conocimiento de la propia existencia. "Todo conocimiento, en efecto, versa sobre un objeto (que es como la esencia del conocimiento), pero arraiga en un sujeto del cual procede como un acto u operación (y ésta es la dimensión existencial de dicho conocimiento). En todo conocimiento se conoce un objeto, pero no sólo el objeto sino también el propio sujeto cognoscente, sino que de una manera connotativa, indirecta, inobjetiva. Y tiene que ser así, pues si conocer es captar lo otro en tanto que otro, necesariamente ha de implicar un conocimiento del propio yo; y esto no mediante otro conocimiento distinto, sino mediante el mismo conocimiento. Pero es claro que no se conoce de la misma manera al objeto en tanto que objeto y al sujeto en tanto que sujeto: aquél se conoce *in recto*, directamente, de modo explícito o temático, precisamente como objeto, y actualizándolo en una imagen intencional; pero al sujeto se le conoce *in oblicuo*, indirectamente, de modo implícito o atemático, precisamente como sujeto, viviéndolo o experimentándolo, sin imagen intencional"⁵⁷

Otra cosa es el procedimiento para acceder al conocimiento esencial del yo. En ese caso se requiere un acto específico de conocimiento que objetive el yo y sus actos. Nos encontramos

⁵⁶ *De Veritate*, q. 10, a. 8.

⁵⁷ GARCIA LOPEZ, J., *art. cit.*, pp. 99-100

entonces ante la reflexión propiamente dicha que tematiza objetivamente al sujeto y, de esta manera, alcanza un conocimiento esencial del yo.

"En resumen, podemos decir que, para Santo Tomás, la conciencia psicológica o el acto de conocimiento del propio yo o de sus actos es de dos tipos: la que podemos llamar *conciencia concomitante* y la *reflexión* propiamente dicha. La conciencia concomitante como su propio nombre indica, acompaña a todo acto de conocimiento y no es otra cosa que la dimensión existencial, vivencial y subjetiva del mismo. Por eso no constituye un acto de conocimiento nuevo, sino que con el mismo acto se conoce un objeto cualquiera y el acto de conocimiento en cuestión: aunque, como queda dicho, se trata de un conocimiento existencial, experimental, atemático. En cambio, la reflexión propiamente dicha (la conciencia concomitante también es reflexión, pero impropia, es sólo *quaedam reflexio*), toma por objeto cualquier acto de conocimiento anterior; se lleva a cabo mediante otro acto de conocimiento distinto, y se trata de un conocimiento objetivo, esencial, explícito. Por la *conciencia concomitante* conocemos que estamos conociendo y conocemos que existimos, pero no conocemos nada de la naturaleza de nuestro acto ni de nuestro yo; en cambio, por la reflexión propiamente dicha, conocemos, mediante otro acto de conocimiento ulterior, y más o menos perfectamente, la naturaleza de cualquier acto de conocimiento y, en último término, la naturaleza de nuestro propio yo".⁵⁸

Cabe advertir, al menos a nivel de conciencia concomitante, la coincidencia entre el planteamiento tomista, y el de los otros filósofos cuyo pensamiento se ha examinado

Sin duda, lo que se ha dicho de la conciencia concomitante recordará las dificultades de Kant para articular el *yo* trascendental con el *yo* empírico y, más claramente la inobservabilidad que del *yo* en su uso consciente sostiene Wittgenstein.

A este respecto puede ser oportuno recoger la coincidencia del filósofo español Millán-Puelles con Wittgenstein.

⁵⁸ *Ibid.* pp. 100-101

En polémica con el intento materialista de interpretar la conciencia en función de otros hechos estrictamente filosóficos de los cuales no podría diferenciarse realmente y a cuya estructura pertenecería, Millán-Puelles muestra cómo lo específico de los hechos de conciencia es, precisamente, su carácter inobservable. Es decir que no cabe comprender -según la pretensión materialista- los actos de la conciencia como una estructura peculiar no observable inmediatamente de los hechos fisiológicos inmediatamente observables. "Los actos que se llaman de conciencia no son simplemente hechos, sino, por cierto, hechos *de conciencia*, lo cual quiere decir que no precisan de la mediación de ningún otro acto de conciencia para hacerse presentes al sujeto que los vive. Esta presencia a su sujeto propio no es, pues, la de lo observado a su respectivo observador. A diferencia de los demás hechos, los que son *de conciencia* se manifiestan ya de una manera inmediata, aunque inadecuada, en su propia interioridad"⁵⁹.

Conviene explicar qué entiende Millán Puelles por *conciencia inadecuada*, pues esta expresión encierra, de alguna manera, la tesis nuclear de este filósofo acerca de la relación *subjetividad-conciencia*. Esta aclaración podrá servirnos, quizás, para arribar a alguna noción concluyente sobre la cuestión del conocimiento del yo.

Entiende Millán-Puelles por conciencia inadecuada aquella que no es para sí misma transparencia absoluta, presencia total de sí ante sí. Es inadecuada la conciencia que no es absoluta, en la que toda la *realidad* del sujeto consciente no se identifica con su conciencia. Así Millán-Puelles distingue entre subjetividad y conciencia. Veamos en dos textos de este pensador lo que podría ser, por una parte, la descripción fenomenológica de una conciencia inadecuada, y, por otra, la distinción subjetividad-conciencia necesaria para dar razón de la inadecuación de la conciencia.

Para mostrar la inadecuación de la conciencia con la subjetividad en la que se da puede servirnos el siguiente texto:

"Tener conciencia es, por definición, aparecerse a sí mismo su sujeto.

Pero este aparecerse no puede ser exhaustivo de la subjetividad que lo posee, precisamente por que, a fuer de tal, una subjetividad de esta índole se connota

⁵⁹ MILLAN-PUELLES, A., *La estructura de la subjetividad*, Rialp, Madrid, 1967, pp. 125-126.

a sí misma como algo más que como un simple objeto o término intencional de su aparecer.

Aun en sus actos temáticamente reflejos, la conciencia de esta subjetividad connota algo que no deviene objeto y que se ofrece, aunque sólo de un modo concomitante, como el principio activo de la reflexión. Tal principio es un residuo inagotable, algo que siempre impide la conciencia adecuada de la subjetividad en que se da. La efectiva adecuación de esta conciencia es por completo imposible porque es imposible la plena conversión de la subjetividad *connotada* en subjetividad *objetivada*. O lo que es igual: si un ser que no es conciencia no puede aparecerse por completo, es porque no le es viable una perfecta y absoluta reflexión, lo cual a su vez se debe a que la índole de sujeto o sustrato de conciencia, que corresponde a este ser, es meramente consectoria de los actos en que él se aparece. Por consiguiente, la conciencia adecuada sólo se puede dar como la indispensable para un ser en que es imposible la distinción real entre conciencia y sustrato de la conciencia"⁶⁰

En el texto que se acaba de referir aparece, por una parte, la descripción de lo que una conciencia inadecuada es; y, por otra, la causa de tal inadecuación. En efecto, la conciencia humana es inadecuada por que es una subjetividad que nunca es perfectamente objeto para sí misma, "es imposible la plena conversión de la subjetividad *connotada* en subjetividad *objetivada*". A la subjetividad humana "no le es viable una perfecta y absoluta reflexión". Pero en el texto se propone, además, la explicación, la causa, de la inadecuación de la conciencia: la distinción entre conciencia y sustrato de la conciencia. Mientras la conciencia se apoye en un sustrato distinto de ella, la conciencia será, necesariamente, inadecuada. Esto es lo que se dice implícitamente al establecer cómo debería ser una conciencia adecuada: "La conciencia adecuada sólo se puede dar como la indispensable para un ser en el que es imposible la distinción real entre conciencia y sustrato de la conciencia". Ese sustrato de la conciencia es principio de la conciencia, pero irreductible a ella: "Tal principio es un residuo inagotable, algo que siempre impide la conciencia adecuada de la subjetividad en la que se da".

Profundizando en la distinción entre subjetividad y conciencia, puede ser oportuno, como se ha anunciado anteriormente, recoger un

⁶⁰ *Ibid.*, p. 130; cfr. pp. 297 a 300 de la misma obra.

segundo texto en el que se insiste en esta diferenciación y en el que, no obstante, se define la subjetividad por su relación a la conciencia: no podría hablarse de subjetividad si no fuera por la aptitud para ser conscientes. Los ceses en la conciencia sirven para mostrar la inidentidad entre conciencia y subjetividad. Pero, por otra parte, se insiste en que subjetividad dice relación a conciencia:

"En realidad, no hay actos de una misma conciencia sino actos de conciencia de una y la misma subjetividad. La conciencia no es una sustancia. Y no lo es por que de lo contrario tendría que no ser conciencia algunas veces, dado el hecho de sus interrupciones. Por virtud de este hecho hay que decir que el yo no incluye el ejercicio actual de la conciencia. He aquí algo muy difícil de aceptar, a consecuencia de la habitual concepción *absolutista*. Un yo que no es consciente de sí mismo no sería más que un imposible y un absurdo. Ser es, para el yo, ser para sí, en el sentido, ante todo, de ser consciente de sí. La falta de esta conciencia es, por lo mismo, la abolición del yo. Patentemente, al pensar de este modo se tocan las *exigencias de aptitud* que el yo esencialmente implica. Un ser que no posee la aptitud de captarse a sí mismo no puede, en modo alguno, ser un yo. Sin la capacidad de ejercer la conciencia, el yo es inconcebible. Pero esta capacidad por la que el yo radicalmente se define no se confunde con el ejercicio *actual* de la conciencia. Cuando estoy inconsciente, mi subjetividad no deja de ser lo que es. Lo mismo que la recuperación de la conciencia, el cese que la precede es algo que sólo puede afectar a subjetividades, cada una de las cuales se siente, al volver en sí, la que antes era, en esencial solidaridad consigo misma. La conciencia del cese es solidaria del cese de la conciencia. Este cese no es algo que la subjetividad expulse de sí misma, sino al contrario, algo que se articula en su existencia y que es realmente, aunque de una manera negativa, un hecho suyo. De este modo resulta que si por una parte la pausa de la conciencia es relativa a la subjetividad, por otra no es menos cierto que la subjetividad es relativa a aquella. Si en su existencia la subjetividad está integrada, siquiera sea parcialmente, por pausas de esta clase, es menester que su esencia esté condicionada por la posibilidad de las mismas. Lo cual, en definitiva, exige que la subjetividad no sea conciencia, sino el sujeto radicalmente aptitudinal de ella. Sólo así puede darse la solidaridad del cese de la conciencia con la conciencia del cese, como acontecimiento relativo a una subjetividad idéntica e indivisible".⁶¹

⁶¹ *Ibid.* pp. 94-95.

De este texto que no es sino un botón de muestra del rigor analítico que caracteriza a esta obra maestra del profesor Millán-Puelles considero oportuno insistir en algunos aspectos.

De una parte, la relación yo-subjetividad-conciencia. No podría hablarse de *yo* ni de subjetividad sino en un sujeto, en una realidad, dotada de conciencia. De otra parte, la distinción entre la conciencia y la subjetividad. Como expresión sintética de todo esto, merece la pena entresacar una de las frases finales: "Lo cual, en definitiva, exige que la subjetividad no sea conciencia sino el sujeto radicalmente aptitudinal de ella". En esta frase se afirma la referencia de la subjetividad a la conciencia y, a la vez, se niega la ecuación subjetividad-conciencia. La subjetividad humana es el sujeto radicalmente aptitudinal de la conciencia, pero no pura conciencia.

Pienso que la exposición realizada en este apartado sobre la cuestión del conocimiento del yo en el pensamiento de Tomás de Aquino y de otros pensadores contemporáneos que, de una manera u otra, se apoyan en Santo Tomás, ha podido servir para mostrar cierta similitud con los filósofos examinados en el apartado anterior, a la vez que ha podido evidenciar el distanciamiento del pensamiento tomista respecto a dichos filósofos.

En efecto, la dificultad para hacerse cargo del *yo* se ha hecho patente no sólo en los filósofos de la modernidad de los que se ha hecho mención. Ya Santo Tomás era consciente de tal dificultad:

"Es imposible decir que el alma entiende por sí misma *lo que ella es*. Pues una potencia cognoscitiva se hace cognoscente en acto por el hecho de que está en ella aquello por lo que conoce. Si esto se encuentra en ella en potencia, conoce en potencia; si en acto, conoce en acto, y si de un modo intermedio, conoce en hábito. Pero el alma siempre está presente a sí misma en acto, y nunca en potencia o sólo en hábito. Por tanto, si el alma conociera por sí misma lo que ella es, siempre estaría entendiendo en acto lo que ella es, y esto es manifiestamente falso".⁶²

Pienso que esto coincide con lo que Millán-Puelles califica como inadecuación de la conciencia. Esto implica que la conciencia tiene lugar en la subjetividad humana en forma de *actos*, es decir, no es una

⁶² C. G. III cap. 46

continuidad de presencia ante sí misma, sino que se trata de una conciencia que necesita ser actualizada. La actualización de la conciencia viene, además, establecida por la aparición en la subjetividad de actos que, de por sí, no son estrictamente conscientes o, mejor, cuya intencionalidad va referida originariamente a objetos distintos de la propia subjetividad:

"Y en cuanto al conocimiento actual, por el que alguien considera que él tiene actualmente alma, digo que el alma se conoce *por sus actos*. Porque en esto percibe alguien que él siente y entiende y ejerce otras operaciones vitales semejantes; y por eso dice Aristóteles (*Ética a Nicómaco*, IX, 9): en el hecho de que nosotros sentimos y entendemos que entendemos, sentimos y entendemos que nosotros existimos. Pero nadie percibe que él entiende sino a partir de que entiende algo, porque primero es entender algo que entender que uno entiende, y por tanto el alma viene a la *percepción actual* de que ella existe por el hecho de que entiende o siente".⁶³

Estas palabras del Aquinate juzgo que resultan perfectamente coherentes con otras de Millán-Puelles y que, una vez más, le llevan a caracterizar la conciencia humana como conciencia inadecuada:

"Porque no es su propio aparecerse o, respectivamente, por no agotarse en ser el polo funcional de su misma aprehensión, la subjetividad sólo puede hacerse cargo de sí propia en tanto que se hace cargo de otra realidad fuera de ella: la que provoca o estimula una intuición con la cual se realiza, de un modo concomitante, el hecho de la autoconciencia inadecuada"⁶⁴

Y más adelante:

"Una conciencia inadecuada es la que de sí tiene un sujeto cuyo modo inicial de presentarse es sólo concomitante o consecretario de la intuición de alguna realidad *distinta de él*"⁶⁵

También coincide Millán-Puelles con la afirmación apuntada en el último texto referido de Santo Tomás sobre la pluralidad de actos en los que la conciencia se hace presente a sí misma, al escribir Millán-Puelles que "hay que atenerse a este dilema: o algo es siempre en acto, una conciencia pura y adecuada y entonces no se llega a aparecer, no pasa de ningún modo desde la ocultación a la presencia, o es, por el

⁶³ *De Veritate*, q. 20, a. 8

⁶⁴ MILLAN-PUELLES, A., *o. c.*, p. 173

⁶⁵ *Ibid.*, p. 174; cfr. p. 170

contrario, un ser provisto de la aptitud para llegar a aparecer, y en tal caso, no es conciencia pura (ni puede llegar a serlo, porque lo que se adquiere en todo devenir es diferente del sujeto de éste y, en cuanto tal, se compone con él)".⁶⁶

Así pues, y en resumen, coincidencia del pensamiento tomista con gran parte del pensamiento moderno en cuanto, en expresión de Millán-Puelles "es imposible la plena conversión de la subjetividad *connotada* en subjetividad *objetivada*" (cfr. cita nº 60) o por cuanto a la subjetividad humana "no le es viable una perfecta y absoluta reflexión" (cfr. cita nº 60). Pero, sin embargo, diversidad entre pensamiento moderno y pensamiento tomista, en cuanto que para el pensamiento moderno el sujeto de conocimiento aparece como radicalmente problemático (Kant) o como algo que se puede mostrar pero que no que puede decir (Wittgenstein) o como vacío o nada, mientras que el realismo tomista es capaz de tematizar de alguna manera y de forma legítima la subjetividad, desde la perspectiva del *ser* de la conciencia y de la subjetividad. "Es evidente que el objeto en tanto que objeto no incluye en sí al sujeto en tanto que sujeto; se trata de objetos contrapuestos e irreductibles. Por eso aunque se trate del objeto más vasto, es decir, el ente, si se considera en tanto que objeto, no puede pensarse que incluya dentro de sí al sujeto que lo conoce. Pero es que el objeto puede considerarse, no en tanto que objeto, sino en cuanto a su contenido, es decir, en tanto que realidad. Y si se considera así, el ente considerado en toda su amplitud e incluso reduciéndolo al ámbito de lo finito, es decir, entendiéndolo como *id quod habet esse*, también puede aplicarse al sujeto cognoscente, pues ciertamente dicho sujeto es algo que existe, algo que tiene ser".⁶⁷ Millán-Puelles habla de la idea de realidad como algo absolutamente necesario "para la teoría del *logos* subjetivo; la idea de unos predicados comunes a todas las realidades, predicados que constituyen, de este modo, un verdadero *a priori* material, aplicable también a la subjetividad que lo requiere, y expresivo, por tanto, de la *honda comunidad* que hay entre ella y cualquier otro ser"⁶⁸. Por eso, de manera contraria a las tesis existencialistas e historicistas, puede tener sentido la pretensión de un conocimiento de la esencia humana. A ello ya se ha hecho referencia anteriormente cuando se recogía la

⁶⁶ *Ibid.* p. 178

⁶⁷ GARCIA LOPEZ, J., *art. cit.* p. 113

⁶⁸ MILAN-PUELLES, J., p. 164

afirmación de un conocimiento de la esencia del alma humana, por el que se sabe "*qué es el alma* y cuáles son sus propiedades".

En definitiva parece poder concluirse que las aporías del pensamiento moderno-contemporáneo en cuanto al conocimiento del *yo* provienen de una consideración parcial del *yo*. Se trataría de la consideración del *yo* desde su vertiente exclusivamente existencial, en la que el *yo* comparece sólo en calidad inobjetivable. Desde esta consideración el *yo* resulta absolutamente enigmático. Efectivamente son diversos los supuestos, desde los que los diferentes sistemas filosóficos de la época moderna y contemporánea hacen del *yo* un límite radicalmente inaccesible al pensamiento; pero quizás pueda decirse que, en cierta forma, todos coinciden en captar sólo el aspecto existencial del *yo*. De todas formas, no es éste el lugar para justificar lo que se acaba de decir, que quizás pueda pecar de exagerado simplismo.

Antes de concluir este apartado puede ser conveniente intentar dar respuesta a la pregunta que Jorge Vicente se planteaba en la exposición sobre Wittgenstein, acerca de "¿cómo puede el pensamiento ser facultad de una sustancia corpórea? ¿Cómo puede el *logos* ser una facultad?" (cfr. cita de la nota 50).

A este respecto pueden resultar esclarecedoras las afirmaciones de Millán-Puelles, según las cuales "la logicidad del ser humano no es logicidad aptitudinal de un cuerpo como cuerpo (pura contradicción), sino la logicidad aptitudinal de una sustancia inadecuadamente corpórea, de la misma manera que la corporeidad del ser humano no es la de un *logos* en tanto que *logos* (también un puro imposible), sino la corporeidad de una sustancia inadecuadamente lógica. Y tampoco tendrían sentido alguno las dos inadecuaciones mencionadas, si lo que con ambas se quisiera expresar es que la subjetividad consiste, según su más profunda intimidad, en un ser algo así como "medio cuerpo y medio *logos*". La subjetividad es *totalmente ambos*, en la única forma en que cabe ser los dos completamente: como una sustancia única que es, a la vez en *símul* esencial, corpórea y lógica."

"Lo que en el hombre se llama racionalidad -que no estriba en el *logos* como potencia o facultad que tenemos en peor o mejor uso, sino en la aptitud sustancial *exigitiva* de esa misma potencia (no de su

ejercicio)- es nuestra propia sustancia en cuanto lógica, pero a la vez corpórea. Y de ello viene una discursividad fundamental, previa a la formalmente pertinente a nuestros actos racionales. Estos actos suponen el entendimiento como facultad intelectual, en el sentido estricto de la "inteligencia" que juzga intuitivamente los primeros principios del ser y del conocer, sin valerse de ningún razonamiento, porque le son patentes de inmediato. La discursividad formal y activa del entendimiento que razona (*ratio ut ratio*) se apoya en la intuitividad formal y activa del entendimiento que juzga, sin mediación, los primeros principios (*ratio ut natura*). Más, a su vez, esta intuitividad formal y activa supone la posesión de unos conceptos que no son tenidos de inmediato por la facultad intelectual, sino que se abstraen del arsenal de la experiencia y conservan el sello de su origen empírico, por alta que pueda ser la inmaterialidad del objeto al que apuntan. *Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu* es el juicio que la subjetividad hace de sí propia como necesitada, para su actividad intelectual, de la "mediación" del conocimiento sensible"⁶⁹

Es decir, la subjetividad humana es inadecuadamente corpórea e inadecuadamente lógica y, por eso, es una subjetividad lógico-corpórea. De manera que, si prescindiésemos de alguno de los dos elementos del binomio, estaríamos estableciendo erróneamente la naturaleza característica de la subjetividad humana. Esta radical lógico-corporeidad de la subjetividad humana afecta a cada una de las dos dimensiones de la subjetividad de forma que, por ejemplo, la logicidad de la subjetividad humana es una logicidad discursiva según lo muestra Millán-Puelles en el texto que acabamos de reproducir.

El pensamiento puede, por tanto, ser facultad de una sustancia corpórea. Pero ello determina una específica constitución de la subjetividad, por la cual ésta no puede constituirse como conciencia pura; y determina para el *logos* unas precisas condiciones de ejercicio, por las cuales el *logos* se hace discursivo.

Por último, y en un intento de concluir algo en el sentido de que el *yo* no comparece plenamente en el conocimiento puede servir (una vez más de la mano de Millán-Puelles) la afirmación de que "el hecho

⁶⁹ *Ibid.* pp. 302-303

de la transcendencia intencional (la del conocimiento) es una cierta enajenación, y la subjetividad consciente en acto una subjetividad originariamente enajenada, extática, transcendida".⁷⁰

Esto es así por que la autoconciencia de la subjetividad humana surge, como ya se ha explicado anteriormente, del conocimiento de objetos distintos a la propia subjetividad. Tal conocimiento de otros objetos implica una transcendencia, un salir de sí y, aunque comparezca inobjetivamente la propia subjetividad, es preciso recordar que lo que está presente formalmente es el objeto conocido. Por eso la transcendencia intencional hace de subjetividad una "subjetividad originariamente enajenada, extática, transcendida".

3. VOLUNTAD E INMORTALIDAD DEL SUJETO

Una vez expuesta la cuestión del la comparecencia de la subjetividad en la actividad intelectual y los problemas que ello puede acarrear en cuanto a la comprensión del carácter subjetivo del alma inmortal, convendrá dirigir la atención hacia la voluntad y su actividad específica, para, desde su análisis, intentar justificar una mejor correlación entre la actividad amorosa y el carácter subjetivo del alma inmortal.

Para ello será preciso llevar a cabo una doble tarea: en primer lugar habrá de examinarse el concepto tomista de la voluntad y del amor, para, desde él, captar la referencia a la subjetividad. En segundo lugar habrá que afirmar el carácter espiritual de la dimensión volitiva del hombre. A partir de ahí, supuestos unos resultados positivos en esta tarea, podrá concluirse la especial relevancia de la consideración del hombre como sujeto del amor, en orden a la afirmación de la inmortalidad subjetivo-individual del ser humano.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 200

3.1. Sobre la voluntad y el amor en Tomas de Aquino.

Quizás convenga registrar previamente al desarrollo de este título la polisemia con la que estos términos aparecen en las diversas obras del Aquinate. No se trata, lógicamente, de un uso equívoco de los términos, pero sí de una flexibilidad en su uso que puede originar ciertas confusiones, en caso de que no se advierta la diversidad de matices con la que estos términos aparecen a lo largo de la obra del santo. Comenzaremos, por tanto, con una aclaración terminológica en lo referente a la voluntad.

3.1.1. Definición de lo voluntario

Puede decirse que Santo Tomás ofrece dos tipos de definiciones acerca de la voluntad: uno en el que se establece lo voluntario por referencia a su objeto y otro en el que lo voluntario se define por el modo de surgir en el sujeto.

Atendiendo a la primera modalidad, la voluntad queda definida como apetito, es decir, como una inclinación hacia el bien surgida en el individuo. Frente al apetito natural, que tiene su fundamento en la connaturalidad que una realidad posee con algo que le conviene por naturaleza, y al apetito sensitivo que surge del bien conocido sensiblemente, se encuentra "un tercer apetito, procedente de la aprehensión del que apetece según su libre juicio, cual es el apetito racional o intelectual, que se llama voluntad"⁷¹

Más problemática, en cuanto a su adjudicación al hombre en exclusiva, es la definición de lo voluntario por referencia al modo en que lo voluntario acoge del individuo. En este tipo de definición lo voluntario no surge la intelectualidad. Lo voluntario se afirma, fundamentalmente, como espontaneidad y no se incluye la libertad de elección aunque si se excluye la violencia.

En la *Suma Teológica* I-II, q.6, a.1, resp. el Aquinate sostiene que "*voluntario* significa precisamente que el movimiento y el acto provienen de la propio inclinación", aunque inmediatamente añade, citando a Aristóteles, S. Gregorio de Nisa y S. Juan Damasceno, que

⁷¹ *S.Th.*, I-II, q. 26, a. 1, resp.

voluntario no es solamente "«aquello que tiene en sí mismo su principio», sino que incluye además otro elemento: «el conocimiento». Y en el mismo artículo, ad 1, insiste en que el principio intrínseco del acto voluntario es la facultad cognoscitiva y apetitiva.

En el *Comentario a la Etica a Nicómaco de Aristóteles*, la definición de lo voluntario es más escueta, resaltando la espontaneidad. "Se dice voluntario de todo lo que se hace espontáneamente"⁷². Por eso, lo que se hace por ira o concupiscencia también es definido como voluntario. "Llamamos voluntario a aquello que alguien obra espontáneamente y *propio motu*. Por tanto, todo lo que se hace por ira o concupiscencia es voluntario"⁷³.

En esta obra también se incluye en la voluntariedad el conocimiento. En la descripción de lo voluntario, Tomás de Aquino se refiere a lo involuntario y sus causas. Por ello concluye que "parece voluntario aquello cuyo su principio se halla en el mismo que obra. De esta manera se excluye la violencia (...) y se excluye la ignorancia..."⁷⁴

De todas formas, Santo Tomás no incluye aquí el conocimiento intelectual y afirma que los niños y los animales actúan voluntariamente. Como se verá, el Aquinate atiende aquí más al modo de originarse la acción (espontaneidad) que al conocimiento (y, por supuesto, al conocimiento intelectual, que para nada se le tiene en cuenta).

"Los niños y el resto de los animales comunican con la misma voluntariedad, en cuanto que por propio movimiento obran algo espontáneamente"⁷⁵

La voluntariedad no excluye, de esta manera, la necesidad, sino la coacción, la violencia. Por eso en el *De Veritate*, q. 24, a. 2, ad 10 sostiene que "tenemos, por tanto, libre voluntad respecto de él (fin último), puesto que la necesidad no repugna a la libertad (...), pero no (tenemos) juicio libre", es decir, libre albedrío o elección libre. Y en el *De Malo*, q. 6, art. un, resp., preparando un argumento que

⁷²In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nichomacum expositio, Ed. Marietti, n.382

⁷³Ibid, n. 427

⁷⁴Ibid, n. 425

⁷⁵Ibid., n. 435

posteriormente rebatirá, también afirma que "no todo lo necesario es violento (...); lo violento repugna a lo natural como a lo voluntario". Y en la *Suma Teológica* I-II, q.6, a.5 explica que "La violencia se opone directamente a lo voluntario, así como a lo natural, ya que es común a ambos proceder de un principio intrínseco".

En resumen, es voluntario lo que procede de un principio intrínseco con conocimiento del fin. Si este conocimiento del fin es imperfecto, el voluntario es imperfecto; si es perfecto (intelectivo), nos hallamos ante el voluntario perfecto.

"Para ser voluntario un acto, ha de proceder de un principio intrínseco con algún conocimiento del fin. Pero hay dos modos de conocimiento del fin, uno perfecto y otro imperfecto. Aquél existe cuando (...) se conoce (...) la noción formal de fin (...) El conocimiento imperfecto (...) sin percibir su noción formal (...).

En consecuencia, el conocimiento perfecto del fin irá seguido del voluntario en su razón perfecta (...). En cambio, el conocimiento imperfecto del fin determina sólo al voluntario imperfecto..."⁷⁶.

Es voluntario, por tanto, como se ha señalado, lo que procede de un principio intrínseco con conocimiento del fin.

Esto puede servirnos para mostrar la coincidencia entre esta concepción de la voluntad y la que en nuestro siglo ha expuesto Wittgenstein y de la que se han hecho eco algunos autores.

Básicamente, lo característico de la concepción wittgensteiniana de la voluntad consiste en una negación: negar que la voluntad se expresa, fundamentalmente, en un tipo de acciones, episódicamente constatables, y que recibirían el nombre de voliciones.

Wittgenstein se fija en una concepción, fundamentalmente basada en la psicología de Hume, según la cual una acción puede calificarse como voluntaria si es precedida de un acontecimiento mental que constituiría la volición. Según tal interpretación, mi levantar el brazo es voluntario, si va precedido de un fenómeno mental en el que decido levantarlo.

⁷⁶ *S. Th.*, I-II, q. 6, a. 2, resp.

Esto es lo que Wittgenstein critica: no existen episodios mentales en los que consiste el querer. Así afirma que "*querer* no es el nombre de una acción; y, en consecuencia, tampoco el nombre de una acción voluntaria"⁷⁷. Expresado en términos positivos, esto significa que "el acto de la voluntad no es la causa de la acción, sino la acción misma", "el hecho de que yo quiera una acción consiste en mi realizar la acción, no en mi hacer algo distinto que cause la acción" y que "cuando yo realizo una acción, yo estoy en acción"⁷⁸.

Insiste el filósofo austríaco en el carácter personalizador de la voluntad y de la acción voluntaria. Para este pensador, la relación voluntad-subjetividad no puede ser más estrecha:

"Esto es como cuando decimos: 'la voluntad no puede ser un fenómeno porque cualquier fenómeno que consideres es algo que simplemente ocurre, algo que padecemos, no algo que hacemos. La voluntad no es algo que yo vea ocurrir, es más bien como mi estar envuelto en mis acciones, mi ser mis acciones'. Mira a tu brazo y muévelo y experimentarás esto muy claramente. Tu no estás teniendo una experiencia -no exactamente una experiencia, en cualquier caso-, tú estás haciendo algo (...). Tu puedes, por supuesto, decir correctamente que cuando haces algo, no hay nada que te suceda, porque los fenómenos de hacer son diferentes de los fenómenos del observar algo como un movimiento reflejo. Pero esto no llega a ser claro hasta que uno considera las muy diferentes clases de cosas que la gente llama acciones voluntarias y lo que la gente llama procesos inintencionales e involuntarios en nuestra vida"⁷⁹

Continuando en esta línea, Geach muestra, siguiendo en parte a Ryle, las múltiples contradicciones a las que aboca la pretensión de comprender las acciones voluntarias como aquellas que son causadas por un acto mental previo, denominado volición. Cabría preguntarse, por ejemplo, si la volición que ha precedido a una acción voluntaria era voluntaria. Si es así, debería haber sido precedida de un acto voluntario, del que cabría formular la misma pregunta, dando lugar, así, a un proceso *in infinitum*.⁸⁰.

⁷⁷ WITTGENSTEIN, L., *Investigaciones Filosóficas*, parágrafo 613

⁷⁸ WITTGENSTEIN, L., *Notebooks*, Blackwell, Oxford, 1961, pp. 87-88

⁷⁹ WITTGENSTEIN, L., *Philosophical grammar*, Oxford, 1974, parágrafo 97

⁸⁰ Estas y otras interesantes objeciones las ha expuesto Peter Geach en sus *Tres lecciones sobre la libertad*, pronunciadas en la Universidad de Navarra los días 23, 24 y 25 de febrero de 1983. Para toda esta cuestión puede ser clarificadora y sintetizadora la exposición de Jorge Vicente Arregui en

Afirmar, sin más, que Wittgenstein y Tomás de Aquino coinciden en su concepción sobre la voluntad puede resultar, quizás, excesivo. Lo que, sin embargo, no parece excesivo es mostrar esa cierta coincidencia entre ambos. El aspecto de la doctrina tomista acerca de la voluntad que más coincide con el de Wittgenstein es lo que se ha afirmado acerca de cómo entiende el Doctor Angélico el surgir de lo voluntario en el sujeto: la espontaneidad desde un principio intrínseco.

Apoya este intento de conciliación entre ambos filósofos el hecho de que Tomás de Aquino haya afirmado la posibilidad de fenómenos voluntarios, sin actos. Se pregunta el Aquinate si puede darse lo voluntario sin ningún acto y la respuesta es afirmativa. La argumentación es que, cuando se puede y se debe actuar, el no actuar es voluntario. "Puesto que la voluntad queriendo y obrando puede, y a veces debe, impedir el no querer y el no obrar, tales omisiones de la acción se le imputan como si procedieren de ella. Y de este modo puede darse el voluntario sin acto; a veces sin acto exterior y con sólo acto interior, como cuando se quiere no obrar: o bien sin acto interior alguno, como cuando simplemente no quiere"⁸¹.

Quizás este planteamiento no coincida, sin más, con el de Wittgenstein, pero hay que reconocerle bastante similitud: el no querer es una forma (negativa) de voluntariedad. El hombre es, por tanto, radical y constitutivamente, volente.

3.1.2. Voluntad y elección

El último párrafo del *respondeo* del art.15 de la q.22 del *De Veritate* lo dedica Santo Tomás a efectuar una clasificación de los actos voluntarios por referencia a la relación de la razón con el acto voluntario:

"Así, pues, es claro que el acto de la voluntad es querer (*velle*) y tender (*intendere*). Y es querer por cuanto la razón propone a la voluntad algo absolutamente bueno, ya sea porque debe elegirse por sí mismo, como fin, ya

"Sobre el yo y la voluntad" (Comunicación presentada a las XXV Reuniones Filosóficas de la Univ. de Navarra) y su capítulo "La acción volitiva. La voluntad", de su *Filosofía del hombre, o. c.*

⁸¹ *S. Th.* I-II, q. 6, a. 3, resp.

sea por otra causa, en cuanto es para el fin: a las dos cosas, en efecto, las llamamos querer. Elegir, en cambio, es acto de la voluntad en cuanto que la razón le propone el bien en cuanto más útil para el fin. Tender (*intendere*), sin embargo es el acto de la voluntad, en cuanto la razón le propone el bien como bien que debe conseguirse por cuanto está ordenado al fin"⁸².

La elección, por tanto, participa de lo voluntario, pero sin coincidir estrictamente con ello. "Toda elección es algo voluntario: pero no son totalmente idénticos la elección y lo voluntario, sino que lo voluntario es más amplio"⁸³. "No todo lo voluntario es elegible (...) sino el voluntario con deliberación"⁸⁴.

La elección coincide en Tomás de Aquino con el libre arbitrio⁸⁵ que mantiene en su doctrina una singular relación con la racionalidad del hombre. Lacónicamente, haciéndose eco de la tradición filosófica, sostiene que "el libre arbitrio es el libre juicio de la razón"⁸⁶.

La elección o libre arbitrio es posible porque la razón humana es capaz de juzgar. Pueden aportarse dos textos en los que esto se afirma claramente:

"Pero el hombre, juzgando en virtud de la razón de lo que hay que hacer, puede juzgar a su arbitrio, en cuanto que conoce la razón de fin y de lo que es para el fin, y la relación y el orden de uno al otro: y, por tanto no es causa de sí mismo al mover, sino al juzgar, y, por ello, posee libre arbitrio si se habla del libre juicio de actuar o no actuar"⁸⁷.

Hay otro texto que muestra la estrecha relación entre libertad y juicio, pues el juicio en el hombre es un juicio libre:

"El juicio se halla en potestad del que juzga en cuanto que puede juzgar de su juicio: pues podemos juzgar de aquello que se encuentra en nuestra potestad. Pero juzgar de su juicio es propio sólo de la razón, que reflexiona sobre su acto y conoce las relaciones de las cosas de las que juzga, y por las

⁸² Cfr. SANTOS FERRER, U., "La intencionalidad de la voluntad, según Santo Tomás", en *Studium*, 17 (1977), pp. 529-539.

⁸³ *In Ethic*, n. 434

⁸⁴ *Ibid.*, n.457

⁸⁵ Cfr. *De Veritate*, q.24, a. 5, resp.; a. 7, resp. in fine; *C. G.*, I, c. 88

⁸⁶ *De Veritate*, q. 24, a. 1, obj. 17; *C. G.*, II, cap. 48

⁸⁷ *De Veritate*, q. 24, a. 1, resp.

que juzga: por lo que la raíz de toda la libertad está constituida sobre la razón"⁸⁸.

La elección no agota, pues, las posibilidades de la voluntad, pero constituye una dimensión especialmente interesante de la voluntad humana: por una parte incluye el ejercicio intelectual, con lo cual se sitúa dentro del voluntario perfecto; por otra, precisa de la deliberación y, por ello, pone en juego la racionalidad discursiva, característica especificante de la intelectualidad humana; finalmente, el análisis de la elección sirve de apoyo para establecer las relaciones precisas entre razón y voluntad, con las consecuencias existenciales que ello conlleva"⁸⁹

Vamos a fijarnos en este último aspecto del que podremos extraer interesantes conclusiones existenciales. Concretamente podrá servirnos para, por confrontación en la facultad intelectual-aprehensiva del hombre, captar la primacía existencial de la voluntad en el hombre. Es decir, en el plano de la realización existencial del sujeto humano, la voluntad resulta preeminente, la elección constituye el momento del despliegue de la voluntad donde mejor aparece tal primacía.

3.1.3. *El primado existencial de la voluntad*

Si consideramos al hombre desde la perspectiva de la capacidad que posee para dirigir su vida, entendiendo por ello que el hombre tiene en su mano la propia realización de su ser y que su vida no viene dada mediante una programación ajena a él mismo o que la configuración de su personalidad es algo más que el resultado de un juego de factores que lo determinan; si consideramos así al hombre, repito, y afirmamos que esto constituye un enfoque existencialista, es preciso concluir que la doctrina tomista es enormemente

⁸⁸ *Ibid.*, a. 2, resp.

⁸⁹ Ante la ambigüedad terminológica que Santo Tomás encuentra en Aristóteles, en cuanto a la adscripción de la elección al entendimiento o a la voluntad que la denomina "apetito intelectual o intelecto apetitivo", el Aquinate no duda en afirmar que "lo primero es ciertamente más verdadero, es decir, que es acto de la voluntad en orden a la razón" (*De Veritate*, q. 22, a. 15, resp.). Esto se justifica tanto por el objeto de la elección que es lo que sirve para el fin (lo cual tiene razón de bien y es objeto de la voluntad) cuanto por el acto "pues la elección es la última aceptación para proseguir; lo cual no es propio de la razón, sino de la voluntad" (*Ibidem*). Puede ser útil a este propósito el estudio de DE FINANCE, J., "Le cercle de la connaissance et du vouloir. A propos d'un texte de Saint Thomas", *Rev. Fil. neoescol.*, 66 (1974), pp. 394-408.

existencialista. Si junto a ello se sostiene que el gozne de tal planteamiento existencialista lo constituye la voluntad humana, será necesario también concluir que en el pensamiento de Tomás de Aquino se da un primado existencial de la voluntad: que ésta constituye el quicio de la comprensión del hombre en sentido existencial. Si a todo ello se añade lo anteriormente afirmado de que la elección constituye la dimensión de la voluntad por la que ésta puede ser interpretada como aplicación concreta del poder de la voluntad, podrá concluirse que la elección viene a ser, en Santo Tomás, la expresión del dominio que el hombre tiene sobre su propio ser.

Afirma, en efecto, Santo Tomás que "se denomina voluntad al acto de esta potencia por relación al bien absoluto. Se llama en cambio elección al acto de la misma potencia por referencia al bien en cuanto pertenece a nuestra operación por la que se orienta al bien ordenado"⁹⁰. Puede captarse en esta afirmación la estrecha relación que el santo establece entre acción y elección.

Más taxativamente, sostiene que "parece que la elección versa sobre todo aquello que está en nuestra potestad"⁹¹.

Distinguiendo la elección de lo simplemente voluntario, afirma el Aquinate que la elección es acerca de lo posible, de lo que podemos hacer por nosotros mismos y sobre los medios conducentes al fin⁹².

Por ello, cuando salgan a colación, sobre todo en confrontación con el intelecto, las caracterizaciones de la voluntad en términos de poder, de dominio de sí, etc., habrá que considerar que Santo Tomás está pensando en la elección o lo que con ello guarda relación. Es decir, a partir de ahora, quizás aparezca en el discurso, sin matizaciones y como equivalentes, los términos voluntad, elección y libre albedrío.

Teniendo en cuenta las precisiones efectuadas, puede afirmarse ahora, sin especiales matizaciones, que la voluntad es la facultad por la que el hombre se inscribe operativamente en la realidad.

⁹⁰ *In Ethic.*, n. 443

⁹¹ *Ibid.*, 447

⁹² *Cfr. Ibid.*, pp. 444-447

Para comprender adecuadamente esta expresión⁹³ vale la comparación con la actividad representativa. A través de ésta la realidad está en el hombre; gracias a la voluntad el hombre está, activamente, en el mundo, ya que la voluntad introduce al hombre en la concreción de lo mundano, porque la voluntad es la facultad del hombre como ser activo y, por ende, concretado en el mundo, puesto que la acción es concreta como el mundo en el que el hombre se encuentra.

Para captar la eficacia existencial de la acción voluntaria frente a la representativa pueden servirnos dos textos del santo, en su *Comentario a la Etica a Nicómaco de Aristóteles*:

"En cuanto que elegimos bien o mal se nos dice ciertamente cuáles somos, esto es, buenos o malos. Pues no se nos llama buenos o malos por opinar bien o mal, con verdad o falsedad"⁹⁴.

"y, por tanto, se dice simplemente que alguien es buen hombre porque posee una buena voluntad. En cambio, por tener buen intelecto no se dice simplemente bueno, sino *secundum quid*: como, por ejemplo, buen gramático o buen músico. Y, por tanto, puesto que la elección corresponde a la voluntad y la opinión, en cambio, al intelecto, por la elección se nos llama bueno o malos, no en cambio por la opinión"⁹⁵.

Esta es una conclusión totalmente coherente con la afirmada anteriormente sobre la diferente relación del hombre con la realidad, según se trate del conocimiento o del apetito de la voluntad. Se recoge ahora una afirmación textual de Santo Tomás:

"Y, así, el objeto del alma es doble. De un modo en cuanto está para el alma no según el propio ser, sino según el modo del alma, esto es, espiritualmente, y es la razón de lo cognoscible en cuanto cognoscible.

De otro modo algo es objeto del alma en cuanto que el alma se inclina y ordena a él en cuanto a la misma cosa existente en sí misma; y ésta es la razón de lo apetecible en cuanto apetecible.

⁹³ Esta expresión no la he encontrado literalmente así ni en Santo Tomás ni en ningún estudio sobre él. Sin embargo me parece la más adecuada para expresar mi forma de comprender a Santo Tomás. Por otra parte considero que respeta su pensamiento y el de algunos estudios acerca del mismo.

⁹⁴ *In Ethic.*, n. 450

⁹⁵ *Ibid.*, n. 451

Por lo que lo cognoscitivo y lo apetitivo constituyen diversos géneros de facultades⁹⁶.

La voluntad, como apetito que es, se dirige a la realidad cual es en sí misma. Esto guarda, lo hemos visto, una estrecha relación con la concepción de la facultad como principio activo. Por eso afirma el santo que "Por el amor del bien todas las cosas obran cuantas cosas realizan"⁹⁷ y también sostiene que la vida "contemplativa pertenece al intelecto; la activa, en cambio, a la voluntad"⁹⁸

Acudamos a otro texto en el que, también en confrontación con la inteligencia, la voluntad aparece caracterizada como motor del existir humano. En efecto la inteligencia es principio de la acción humana, pero es principio de especificación, en cuanto que propone los objetos a los que la acción humana puede dirigirse. La voluntad, en cambio, es el principio eficiente y, aunque no puede actuar sin los objetos presentados por la inteligencia, la voluntad posee su propia causalidad que elimina todo asomo de interpretación intelectualista de la voluntad y de la acción humana:

"El intelecto mueve a la voluntad por el modo por el que se dice que el fin mueve, en cuanto que preconice la razón de fin y la propone a la voluntad.

Pero mover por modo de la causa agente corresponde a la voluntad y no al intelecto: por cuanto la voluntad se compara a las cosas según lo que son en sí mismas; pero el intelecto se compara a las cosas en cuanto que se encuentran espiritualmente en el alma. Pero actuar y moverse corresponde a las cosas según el ser propio por el que subsisten en ellas mismas, y no según se encuentran en el alma intencionalmente: pues el calor no calienta en el alma, sino en el fuego.

Y de esta forma la comparación de la voluntad con las cosas es en cuanto les corresponde el movimiento, no así la comparación del intelecto; y además el acto de la voluntad es cierta inclinación hacia algo, no en cambio el acto del intelecto. Pero la inclinación es disposición del que mueve en cuanto que mueve efectivamente.

Por lo que la voluntad, y no el intelecto, posee el mover como causa agente⁹⁹

⁹⁶ *De Veritate*, q. 22, a.10, resp

⁹⁷ *S.Th.*, I-II, q. 28, a. 6

⁹⁸ *De Veritate*, q. 22, a.11, obj.11

⁹⁹ *De Veritate*, q. 22, a.12, resp.

La moción de la voluntad es una moción que comprende al hombre en su integridad: se mueve a sí misma y mueve a todas las potencias del hombre, incluida la inteligencia (nueva manifestación de la concepción no intelectualista del ser humano). Así, pues, dado el carácter reflexivo de la inteligencia y de la voluntad, ambas actúan según su especificación sobre sí mismas y sobre el resto de las facultades humanas. El intelecto entiende que entiende y entiende todas las facultades humanas. La voluntad se quiere a sí misma y se mueve a sí misma y al resto de las facultades humanas¹⁰⁰.

Esto lo expresa Tomás de Aquino con especial fuerza en el *De Malo*, q.6:

"La voluntad se mueve a sí misma y a todas las demás potencias. Pues entiendo porque quiero; e igualmente, me sirvo de todas las potencias y hábitos porque quiero"¹⁰¹

En función de todo esto cabe comprender fácilmente que la voluntad constituye la radicalidad del actuar humano, a diferencia del intelecto, "pues si el intelecto se inclina hacia algo, no denomina a la inclinación misma del hombre, pero la voluntad denomina a la misma inclinación del hombre"¹⁰². Es decir, la voluntad constituye precisamente la inclinación del hombre, en su integridad, hacia algo.

Queda, antes de concluir este apartado, aportar algunas aclaraciones acerca de la automoción de la voluntad.

Explica el Aquinate que la voluntad se mueve a sí misma. Hace dos precisiones al respecto: una para solucionar el problema que representa el que una facultad, una potencia, pase por sí misma al acto; otra para justificar dicha automoción frente a la presencia del intelecto.

En efecto, que una potencia cual es una facultad se mueva a sí misma encierra una contradicción, pues lo que está en potencia sólo pasa al acto mediante algo ya en acto. ¿Cómo puede afirmarse,

¹⁰⁰ Cfr. *Ibid.*

¹⁰¹ Cfr. también *De Veritate*, q. 22, a. 13. Sobre el valor del texto de *De Malo*, dentro de la evolución del pensamiento de Santo Tomás puede consultarse MANTEAU-BONAMY, H. M., "La liberté de l'homme selon Saint Thomas d'Aquin (la datation de la Q. D. *De Malo*)", *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 46 (1976), pp. 7-34.

¹⁰² *De Ver.* q. 22, a. 5, ad. 3. El subrayado es mío. Cfr. In II sent, disp. XXIV, q. I, a. 2, ad 1.

entonces, que la voluntad se mueve a sí misma? "Es manifiesto que la voluntad se mueve a sí misma, pues, como mueve a las otras potencias, así se mueve a sí misma. Y no por esto se sigue que la voluntad se encuentre en relación a lo mismo como potencia y acto. Pues como el hombre en cuanto al intelecto en la investigación se mueve a sí mismo hacia la ciencia, en cuanto de una cosa conocida en acto alcanza algo ignoto, que estaba sólo en potencia de ser conocido; así, por aquello que el hombre quiere en acto se mueve a querer en acto algo distinto; como el que quiere la salud, se mueve a querer tomar la pócima"¹⁰³

De todas formas, para este paso, la voluntad debe deliberar y, así puede plantearse en general que, antes de todo acto de la voluntad ha debido haber una deliberación: parece plantearse así un recurso al infinito que Santo Tomás rompe introduciendo un agente externo a la voluntad: Dios como primer motor de la voluntad que hace posible todo posterior acto voluntario¹⁰⁴.

Esta moción por parte de Dios no quita la libertad de la voluntad, pues Dios "puesto que mueve todas las cosas conforme la naturaleza del móvil, como lo leve hacia arriba y lo grave hacia abajo, también mueve la voluntad de acuerdo con su condición, no como por necesidad, sino como indeterminadamente relacionada con muchas causas"¹⁰⁵

La voluntad mantiene su autonomía frente al bien que la inteligencia le propone, pues aunque, efectivamente, si la inteligencia le presenta la felicidad como objeto, la voluntad la desea necesariamente, sin embargo todavía mantiene la libertad de ejercicio, "puesto que alguien puede no querer entonces pensar en la felicidad; ya que los mismos actos del entendimiento y de la voluntad son particulares"¹⁰⁶

Me parece que lo expuesto en este apartado justifica debidamente el título del mismo, en el que se afirma el primado existencial de la voluntad. Queda asentado, como sostiene Abelardo

¹⁰³ *De Malo*, q. nn., resp. Cfr. DEGL'INNOCENTI, P. M. H., "Electio o mediorum non est actus distinctus a volitione finis in doctrina Sancti Thomae Aquinatis", en *Divinitas*, 12 (1968), pp. 541-549.

¹⁰⁴ Cfr. *Ibid.*

¹⁰⁵ *Ibid.*

¹⁰⁶ *Ibid.*

Lobato que "el principio originario de todo dinamismo, desde la vertiente del sujeto y del ejercicio existencial, es la voluntad, en cuanto ella dispone de sí misma y dispone de todas las demás potencias"¹⁰⁷ Aunque, a mi modo de ver, la expresión más fuerte es la empleada por el Aquinate en un texto ya recogido en páginas anteriores, al afirmar que "la voluntad denomina a la misma inclinación del hombre".

Para concluir esta exposición sobre la voluntad y lo voluntario en Tomás de Aquino, puede ser interesante caracterizar la voluntad, según es entendida por él, como principio de realidad.

3.1.4. *La voluntad como principio de realidad*

Es sabido que un autor que difícilmente podrá ser calificado como intelectualista, cual es Freud, a esa dimensión del individuo en la que se plasma la racionalidad humana, como efecto del choque de la dinámica del placer (*éros*) con la realidad exterior, la denominada conciencia o principio de realidad.

Paradójicamente, el pensador en el que este estudio se centra, y que pasa por ser uno de los máximos exponentes del intelectualismo, puede afirmarse que invierte los términos frente a Freud y que concibe como principio de realidad una dimensión afectiva: la voluntad.

Pienso que lo que se ha venido exponiendo acerca del concepto tomista de voluntad y alguna anotación más pueden avalar lo que se acaba de afirmar: que en el Aquinate la voluntad constituye el principio de realidad.

La voluntad como principio de realidad es algo que, de alguna manera, está contenido en el precedente apartado. Sostener que la

¹⁰⁷ LOBATO, Abelardo, O.P., "El principio libertad (el dinamismo originario de la voluntad en la q. VI De Malo de Santo Tomás)", *Doctor Communis*, 1977 (XXX), p.63. En el mismo sentido se pronuncia Ana Giannatiempo. Cfr. GIANNATIEMPO, A., "Sul Primato Transcendentale della volontà in San Tommaso", *Divus Thomas*, 1971, pp. 131-154. La misma cuestión, desde un punto de vista histórico-crítico es tratado por MANTEAU-BONANY, H.M., en "La liberté de l'homme selon T. D'Aquin (la datation de la Q.D., De Malo)", *Archives d'Historie Doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 1979, p. 7-34; cfr. también FABRO, C., *Introducción al problema del hombre*, Rialp, Madrid, 1982, p.119 y "La libertad en Hegel y Santo Tomás" en *Estudios de Metafísica*, 1971-72 (2), pp. 7-25.

voluntad posee el primado existencial en el hombre, que es la causa eficiente del obrar humano, exige, implícitamente, la consideración de la voluntad como principio de realidad: mover eficientemente exige tratar a lo movido (sea a sí mismo o a las demás realidades) como realidad; mover eficientemente exige un trato real de la voluntad con las cosas en cuanto realidades.

Como ya hemos leído, "el intelecto se compara a las cosas en cuanto que se hallan de manera *espiritual* en el alma. Actuar, en cambio, y moverse conviene a las causas en cuanto *a su ser propio por el que en ellas mismas subsisten*, y no en cuanto que se hallan en el alma intencionalmente, pues el calor no calienta en el alma, sino en el fuego"¹⁰⁸.

Este carácter realista de la voluntad (o de su acción propia, que es amar) es repetidamente manifestado por Santo Tomás. Afirma, por ejemplo y también comparándolo con el conocimiento, que "el amor, en cambio, reside en la facultad apetitiva que mira la cosa como es en sí; por lo cual basta para la perfección del amor que se ame a la cosa según se aprehende en sí misma. De aquí proviene el que a una cosa se le ame más que se le conoce, porque puede ser amado perfectamente aunque no se le conozca bien"¹⁰⁹

Esta afirmación la utiliza Santo Tomás para explicar la cuestión teológica de la superioridad de la virtud sobrenatural de la caridad sobre la fe:

"La fe pertenece a la potencia cognoscitiva, cuya operación se da en cuanto que las cosas conocidas están en el cognoscente en la facultad afectiva cuya operación consiste en que el alma tiende a las cosas mismas. Y el orden se encuentra principalmente en las cosas; y por ellas llega a nuestro conocimiento. Por eso, el orden es más propio de la caridad que de la fe"¹¹⁰.

Comparando la diferente unión que establecen el conocimiento y el amor con sus objetos, el santo afirma que "el conocimiento se perfecciona al unirse, a través de una semejanza suya, lo conocido con el que lo conoce; pero el amor hace que sea la misma cosa que se ama la que se una en algún modo al amante"¹¹¹.

¹⁰⁸ *De Veritate*, q. 22, a. 12, resp. El subrayado es mío.

¹⁰⁹ *S.Th.*, I-II, q. 27, a. 2, ad. 2

¹¹⁰ *S.Th.*, II-II, q. 26, a. 1, ad. 2

¹¹¹ *S.Th.*, I-II, q. 28, a. 1, ad. 3

En el *De Veritate* aparecen diversas referencias a este carácter realista de la voluntad. En la cita 98 del presente capítulo ha aparecido esa doble objetualidad para el alma: el objeto conocido que está en el alma según el ser del alma y el objeto apetecido al que se inclina el alma según es la cosa en la realidad. En el siguiente artículo de la misma *quaestio* del *De Veritate* Santo Tomás extrae como consecuencias que, aunque en términos absolutos la inteligencia es superior a la voluntad, cuando el objeto son las cosas divinas, la voluntad es superior al intelecto, pues "la divina bondad se encuentra más perfectamente en Dios en cuanto deseado por la voluntad, que su participación en nosotros en cuanto concebida por el entendimiento"¹¹².

La interpretación que en estas páginas se ha hecho de la voluntad como principio de realidad no constituye un intento de interpretación irracionalista de Tomás de Aquino. En efecto, no se ha mantenido aquí que el intelecto, en la doctrina tomista, no alcance la realidad o se halle encadenado en los límites de la inmanencia: a través de las especies la inteligencia conoce la realidad.

Lo que, sencillamente, se ha querido afirmar aquí, y ello con una aportación de textos del Aquinate, es que, en su doctrina, la voluntad posee una especial relación con la realidad y que, en cierto sentido, puede afirmarse que, para el Doctor Angélico, la voluntad es más realista que el intelecto.

3.1.5. *El sujeto en la doctrina tomista del amor*

Si pasamos de la facultad afectiva de tipo intelectual que es la voluntad a su acto propio en la denominación más genérica, nos encontramos con el amor.

El amor no es, para Tomás de Aquino, sólo el acto de la voluntad, sino el primer movimiento de toda la afectividad, sea en su nivel sensible, sea en el intelectual. De este primer movimiento de la afectividad deriva el resto de la vida afectiva, pues "la primera inmutación del apetito por el objeto apetecible se llama amor"¹¹³. Este

¹¹² *De Veritate*, q. 12, a. 11, resp.

¹¹³ *S.Th.*, q. 26, a. 2, resp.

amor, es "pasión propiamente dicha en cuanto reside en el concupiscible, y en sentido lato, en cuanto radica en la voluntad"¹¹⁴.

Una cualidad del amor que llama poderosamente la atención es su especial vinculación con la subjetividad. Aunque el amor se dirige al bien como a su *objeto*, el amor implica siempre de alguna manera, pero radicalmente, la propia subjetividad.

Esto se manifiesta en que el fundamento del amor es la *connaturalidad* entre el amante y lo amado. Esto sirve tanto para el amor natural (el de las realidades carentes de conocimiento), como para el sensitivo como para el intelectual. "Se da el nombre de amor a lo que es principio del movimiento que tiende al fin amado. En el apetito natural, el *principio* de este movimiento es la *connaturalidad* del que apetece con aquello a que tiende, connaturalidad que puede recibir el nombre de amor natural (...). Y, de igual modo, la mutua adaptación del apetito sensitivo o de la voluntad con determinado bien, esto es, la misma complacencia del bien, se llama amor sensitivo o intelectual y racional"¹¹⁵.

La connaturalidad es el fundamento originario del amor. Si dicha connaturalidad puede captarse cognoscitivamente, es vivida como complacencia. Podría afirmarse que la complacencia característica del amor sensitivo y del intelectual no es otra cosa que la vivencia de la connaturalidad del que ama con lo amado; o dicho de otra manera, que la complacencia del amor no es otra cosa que la connaturalidad en cuanto vivenciada.

La implicación de la subjetividad en el amor en cuanto fundado en la connaturalidad quizás no aparezca con toda su claridad. Puede servir otro pasaje más explícito a este respecto:

"La unión pertenece al amor en cuanto, por la complacencia del apetito, el que ama se refiere al objeto amado *como a sí mismo o como algo suyo*"¹¹⁶.

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ *S.Th.*, I-II, q. 26, a. 1, resp.; cfr. q. 27, a. 1

¹¹⁶ *Ibid.*, a. 2, ad 2. Sobre el influjo de Aristóteles en esta concepción del amor, cfr. WOHLMAN, A., "L'élaboration des éléments aristotéliens dans la doctrine thomiste de l'amour", en *Revue Thomiste*, 1982, pp. 247-269.

La presencia de la subjetividad en la experiencia amorosa no puede ser afirmada con más rotundidad: mediante el amor, el que ama se encuentra a sí mismo en lo amado.

Esta idea es repetidamente afirmada por el Aquinate. Hablando de cómo el amor representa una relación unitiva, por la que se establece una estrecha relación entre unión y amor, de manera que cómo explica García López "éste se halla precedido, constituido y seguido por aquélla"¹¹⁷, advierte el Doctor Angélico que el grado máximo de amor se da para con uno mismo, pues en este caso la unión es sustancial. La semejanza también causa la unión, en cuanto viene a ser una prolongación o duplicación del propio ser en otro. Hablando de la relación entre unión y amor, Santo Tomás sostiene que "la unión implica una triple relación respecto al amor. Hay una primera unión que es causa del amor, y ésta es: la unidad sustancial, por lo que se refiere al amor con que *uno se ama a sí mismo*, y la unión de semejanza, por lo que toca al amor con que uno ama a otro. Una segunda unión es esencialmente el mismo amor, y ésta es la unión por sintonía de afectos, la cual se asemeja a la unidad sustancial en cuanto que, en el amor de persona, el amante se comporta por respecto al amado *como consigo mismo*, y en el amor de cosa, como con algo *suyo*. Una última unión es efecto del amor, y ésta es la unión real que el amante busca en el amado..."¹¹⁸

También, siguiendo en la misma línea, explica el santo, que el amor de amistad, fundado en una semejanza actual entre el amante y lo amado, "el afecto de uno se dirige hacia el otro *como a sí mismo*, y quiere el bien para el otro *como para sí mismo*"¹¹⁹

Como se ha señalado anteriormente, el amor de sí mismo es el fundamento del amor, pues el fundamento del amor de sí es el grado máximo de unión: *la identidad*. Que esto es así lo demuestra el hecho de que en el éxtasis, que es uno de los efectos del amor y que implica una salida de sí, sin embargo, hay en el fondo y como punto de referencia un amor de sí mismo. Por eso, aun cuando reconozca Santo Tomás que "en el amor de amistad el afecto sale en absoluto fuera de

¹¹⁷ GARCIA LOPEZ, Jesús. "El amor humano", en *Estudios de Metafísica Tomista*, EUNSA, Pamplona, 1976, p. 262

¹¹⁸ *S. Th.*, I-II, q. 28, a. 1, ad. 2. Recojo la traducción de García López. Los subrayados son míos.

¹¹⁹ *Ibid.*, q. 27, a. 3. Continúo con la traducción de García López y haciendo mis subrayadas.

sí, por cuanto quiere y hace a su amigo el bien"¹²⁰, no obstante matiza que "el que ama, en tanto sale fuera de sí en cuanto quiere y hace el bien del amigo. Sin embargo, no quiere el bien de su amigo más que quiere el suyo propio, por lo que no se sigue que ame al otro más que a sí"¹²¹

En concordancia con esto, Santo Tomás no duda en sostener que en la bienaventuranza, por lo que se refiere a la intensidad del amor (en contraposición al objeto amado), "uno se amará a sí mismo más que al prójimo, aun siendo (éste) mejor, porque la intensidad de la acción de amar proviene de parte del sujeto que ama"¹²² y extrayendo una lógica conclusión del evangélico precepto "amarás al prójimo como a ti mismo", explica que "el amor del hombre a sí mismo es el modelo del amor que ha de tener a otro. Es más ser modelo que copia. En consecuencia, más debe amar el hombre con caridad a sí mismo que al prójimo"¹²³.

3.1.6. Conclusiones sobre la subjetividad y la dinámica amorosa de la voluntad.

Lo expuesto en el apartado anterior refleja con claridad meridiana la especial presencia del sujeto en la actividad amorosa: el *sí mismo* es punto de referencia permanentemente recogido en la actividad del amar.

De esta manera, la voluntad y su actividad específica manifiestan, frente al intelecto y su actividad representativa, una especial presencia de la subjetividad.

La razón de esta especial presencia de la subjetividad en el querer estriba, precisamente, como se ha venido señalando en el carácter *tendencial* y, por ello, activo del querer. Tal *tendencialidad* otorga, según se ha visto también, un especial *realismo* a la voluntad y a su querer.

¹²⁰ *Ibid.* q. 28, a. 3

¹²¹ *Ibid.*, ad 3

¹²² *S.Th.*, II-II, q.26, a. 13, resp.

¹²³ *Ibid.*, a. 4, sed contra. Cfr. PUPI, A., "La carità secondo Tommaso d'Aquino", *Rivista di filosofia neo-scolastica*, LXVII (1976), fasc. III, pp. 381-439.

Comparando intelecto y voluntad y partiendo de que en su actividad ambos constituyen sus respectivos objetos, Millán Puelles aclara que "la posición de la objetividad de lo querido, aunque exige en la subjetividad la recepción inmaterial de éste (...) no consiste propiamente en recibir, sino en tender"¹²⁴, a diferencia del entender que sí consiste en recibir. En consecuencia, "al querer algo ajeno, la subjetividad se comporta de una manera más puramente trascendente que al conocerlo, porque el quererlo no es su se-él-en-mí, sino mi ser-yo-hacia-él"¹²⁵.

La conclusión a la que Millán-Puelles accede y que es la que se ha querido expresar a lo largo de toda la exposición acerca de la voluntad y del amor es que "la volición es más *subjetiva* que el conocimiento. El querer es más íntimo que el conocer: *depende* más del ser de la subjetividad y, por lo tanto, también lo *expresa* mejor. Lo cual sólo se explica si se tiene en cuenta, una vez más, que mi conocer es el *en mí* de lo que conozco, mientras que mi querer es mi ser-hacia-el-*en sí* de lo que quiero. Justo por ser tensión a este *en sí* y no posesión del mismo, el querer es de suyo más trascendente que el mero conocer. Pero precisamente también por ser tensión, el acto de querer depende más de la subjetividad que lo realiza, ya que ésta no se limita a ser inmaterialmente incrementada por el objeto de su volición, sino que, al quererlo, actúa en función de la conveniencia de él con el ser de ella en acto (...) lejos, pues, de haber contradicción en que el querer sea, simultáneamente, más trascendente y más íntimo que el conocer (...), lo que sucede es que la mayor trascendencia supone la mayor intimidad, y ello porque el querer no es otra cosa que la inmaterial tensión del ser volente hacia el propio *en sí* de lo querido"¹²⁶.

La cita ha resultado larga, pero puede ser oportuna para, con la autoridad del Profesor Millán-Puelles, recalcar y aclarar todavía más la interpretación que, sobre la doctrina de la voluntad y del amor en Santo Tomás, se ha expuesto más arriba e insistir en la especial presencia de la subjetividad en el amor. Por ello, "el acto en el que la subjetividad consume su posibilidad más específica no es el

¹²⁴ MILLÁN-PUELLES, A., *o. c.*, p. 207

¹²⁵ *Ibid.*, pp. 218-219

¹²⁶ *Ibid.*, pp.219-220.

conocimiento, sino la volición como unidad *sui generis* con el ser (propio o ajeno)¹²⁷.

Para concluir estas reflexiones acerca de la presencia de la subjetividad en el querer, puede servir el recurso a la libre elección como culmen de la actividad voluntaria, según se ha explicado ya. Esto puede servir para reforzar la afirmación de que la subjetividad se halla especialmente recogida en la acción voluntaria.

En efecto, las fórmulas expresivas de la acción libre pueden expresarse mediante locuciones reflexivas. Si, por ejemplo, nos fijamos en el verbo elegir, fácilmente advertimos que elegir es elegir-se: a través de las distintas elecciones, el sujeto humano lo que, en definitiva, hace es elegir su propio ser. Elegir una profesión, elegir cónyuge o elegir un determinado comportamiento moral, así como cualquier otro tipo de elección se resuelve, en última instancia, en una elección del propio ser. A través de las diversas elecciones, el ser humano elige una determinada configuración del propio ser. Por así decir, el hombre arroja continuamente sobre sus espaldas las elecciones que ha realizado. Su ser queda comprometido en cada elección: la elección no es algo puntual que acontece en el discurrir de la existencia, la elección compromete el *ser* del que elige. Y es que eso es lo verdaderamente grandioso de la libertad humana: no el poder elegir *tal o cual cosa*, sino el poder elegir-*nos* tales cuales decidimos ser. No son las *cosas* las que están en manos del hombre: su *propio ser* es lo que está en juego. No olvidemos que "en cuanto que elegimos bien o mal se nos dice cuales somos, esto es, buenos o malos"¹²⁸.

En este sentido, conviene recordar que, hablando sobre la libertad, Santo Tomás no se cansa de repetir la frase aristotélica:

"liberum est quod sui causa est" (ARISTOTELES, *I*
Metaphys, 2.982b, 26)¹²⁹.

La expresión es fuerte. Evidentemente tal ser *causa sui* exigirá matizaciones, pero se encuentra plenamente en la línea del dominio que el hombre posee de su propio ser. Por supuesto, aparece con

¹²⁷ *Ibid*, p. 222.

¹²⁸ cfr. nota 90

¹²⁹ Citado por ejemplo en *C.G*, I, cap.88; *De Veritate*, q. 24, a. 1

meridiana claridad la reflexividad de la elección, el compromiso de la subjetividad en cada elección.

La definición nietzscheana del hombre como animal que puede prometer acoge también esta dimensión reflexiva de la libertad. También del prometer cabe decir que es prometer o comprometerse. Prometer, que es comprometer-*se* equivale a disponer *de sí* ahora para el futuro. En el compromiso el sujeto acoge *su* propio ser y lo encamina en una determinada dirección, le otorga un fin. La promesa expresa una disposición de sí, un tener en la propia mano el presente y el futuro de la propia subjetividad¹³⁰.

Del mismo modo, la definición de Leonardo Polo de la libertad como *poseerse en el origen* implica una peculiar reflexividad del sujeto en cuanto posee el dominio de sí ¹³¹.

Creo que con estas breves anotaciones sobre ciertas definiciones de la libertad se justifica suficientemente que la elección libre comporta una especial comparecencia de la propia subjetividad en la acción.

3.2. La espiritualidad de la voluntad

Poco espacio vamos a dedicar a este apartado pues la espiritualidad de la voluntad ha salido a relucir, sin no explícita o temáticamente, al menos implícitamente de forma continua. Me limitaré, por tanto, a recordar algunas afirmaciones ya hechas sobre la voluntad, añadiendo algunos textos más del Aquinate, y a sistematizar brevemente la argumentación que ayuda a comprender la voluntad como facultad espiritual. Para ello seguiré el siguiente esquema:

- 1º. Atender al objeto de la voluntad, mostrando su carácter universal, de manera semejante al de la inteligencia.
- 2º. Mostrar la relación de la voluntad con el intelecto, haciendo notar que se encuentran en el mismo orden. Este segundo

¹³⁰ No es objeto de esta investigación analizar el juego de la temporalidad en el acto libre.

¹³¹ Tampoco es ahora la ocasión para analizar todo el contenido implícito en la expresión "poseerse en el origen".

punto va indisociablemente unido al primero, pues el Aquinate establece, o parece que así lo hace, el objeto de la voluntad en función del tipo de conocimiento que lo hace posible.

- 3°. Resaltar que una facultad, según se ha descrito en 1 y 2, no puede poseer un órgano corpóreo y debe, por tanto, ser definida como inmaterial.
- 4°. Traer a colación una característica peculiar de toda facultad inmaterial o espiritual: la reflexividad.

3.2.1. *El bien universal como objeto de la voluntad.*

La voluntad no tiende a un bien particular. Su objeto propio no es tal o cual bien, sino que posee la máxima amplitud de bien; se dirige al bien en general o bien universal, sin ninguna restricción ni concreción. La voluntad constituye la radical apertura del ser humano a todo lo bueno. Por eso hay que afirmar que "la virtud pasiva de la voluntad se extiende a todo el bien, por ser su objeto el bien universal, como es también objeto del entendimiento el ser universal"¹³². Algo semejante sostiene el Aquinate al afirmar que "de modo primero y principal, la voluntad apetece la misma bondad"¹³³.

El bien universal es caracterizado también por Santo Tomás como *bien en común*, como *fin último* y, en definitiva, como *felicidad*.

Hablando del objeto de la voluntad, sostiene que "este objeto es el bien en común, al que la voluntad tiende naturalmente, como cualquier potencia hacia su objeto; y también el mismo fin último, que dentro de los apetecibles se comporta como los primeros principios de la demostración en las cosas inteligibles"¹³⁴

Como se ha señalado ya, el bien en común es el fin último (lo acabamos de leer) y, en definitiva, la felicidad.

"*Per se* el objeto de la voluntad es el bien; *per accidens*, este o aquél bien. Y como el bien, comúnmente hablando, es el objeto de la voluntad, así el sumo bien es

¹³² *S. Th.*, I q. 105, a. 4, resp.

¹³³ *De Veritate*, q. 25, a. 1, resp.

¹³⁴ *S. Th.*, I-II, q. 10, a. 1, resp.

el fin último de la voluntad, hablando *per se* y "como cualquier cosa naturalmente apetece su bien, así cualquier criatura racional naturalmente apetece la felicidad"¹³⁵.

3.2.2. *La voluntad como apetito intelectual*

Hemos leído poco más arriba que el objeto de la voluntad es el bien universal, "como es también objeto del entendimiento el ser universal".

Es frecuente que Tomás de Aquino plantee la voluntad como el apetito cuya actualización prosigue a la presentación, por parte del entendimiento, del bien en general. La condición de posibilidad de la voluntad es la previa actividad del intelecto, de forma que la voluntad no es sino el apetito intelectual, que tiene como sede, por tanto, la intelectualidad del hombre.

Hemos visto ya como el doctor Angélico distingue entre el apetito natural (inclinación hacia el bien de los seres carentes de conocimiento), el apetito sensitivo (inclinación hacia el bien conocido sensiblemente) y "un tercer apetito, procedente de la aprehensión del que apetece según su libre juicio, cual es el apetito racional o intelectual, que se llama *voluntad*"¹³⁶. Por ello "el hombre, juzgando mediante la razón de lo operable, puede juzgar a su arbitrio, en cuanto que conoce la razón del fin y de lo que se ordena al fin, y la relación y el orden del uno al otro; y, por ello no es causa de sí mismo sólo en el mover, sino también al juzgar; y por ello tiene libre arbitrio, como si se dijera libre juicio de hacer o no hacer"¹³⁷.

También se ha visto ya la tajante afirmación tomista de que "la raíz de toda la libertad está constituida en la razón"¹³⁸.

Resulta también muy explícito un texto del décimo artículo de la *quaestio 22* del *De Veritate*, en el que el santo se pregunta, precisamente, si la voluntad y el intelecto son la misma potencia. Responde que no, pero admite un uso de la palabra racional que

¹³⁵ *In IV Sent*, d. 49, q. 1, a.3

¹³⁶ *S. Th.*, I-II, q. 26, a. 1, resp.

¹³⁷ *De Veritate*, q. 24, a. 1, resp. *in fine*

¹³⁸ *Ibid.*, a. 2, resp.

acoge a ambas facultades, para contraponerlas a las dimensiones concupiscible e irascible del ser humano:

"Y, así, alguna vez el intelecto o razón se toma en cuanto incluye en sí a ambos (intelecto y voluntad); y, así, se dice que la voluntad se encuentra en la razón. Y según esto lo racional, incluyendo intelecto y voluntad se divide frente al irascible y el concupiscible"¹³⁹.

Al exponer al comienzo de este capítulo la disputa de Tomás de Aquino con el averroísmo, apareció una argumentación en la que aparecían intrínsecamente relacionadas la inteligencia y la voluntad. Mostrando la incongruencia y lo absurdo que suponía mantener la identidad del entendimiento para todos los hombres, argumentaba que "si es uno el intelecto de todos, necesariamente se sigue que es uno el que entiende y uno, por tanto, el que quiere y uno el que se sirve en favor del arbitrio de su voluntad"¹⁴⁰.

Evidentemente se está estableciendo aquí una consideración de la voluntad al mismo nivel del intelecto, se está, por tanto, considerando la voluntad como una facultad paralela, al menos en su *status* inmaterial, al intelecto.

3.2.3. *El carácter inorgánico de la voluntad.*

La inmaterialidad de la voluntad exige, igual que ocurre con el intelecto, que su operación pueda desarrollarse sin el concurso de órgano corpóreo alguno. Esta falta de base orgánica pone a la voluntad en el nivel de lo intelectual:

"Pero si la voluntad es considerada según aquello en lo que está radicada, así, puesto que la voluntad no posee órgano corpóreo como tampoco el intelecto, la voluntad y el intelecto se reducen a la misma parte del alma"¹⁴¹.

Es preciso considerar, por ello, que la voluntad es una facultad inorgánica del alma.

¹³⁹ *Ibid*, q. 22, a. 10, ad 2.

¹⁴⁰ *De unitate intellectus*,. 239

¹⁴¹ *De Veritate*, q. 22, a. 10, ad 2.

Puede ayudar a ilustrar la inorganicidad de la voluntad la exposición que sobre la misma efectúa Choza al afirmar que "por lo que se refiere a las instancias desiderativas, hay que decir que todo deseo cuyo fundamento es el organismo biológico, cuyo fundamento sea un desequilibrio homeostático, puede ser satisfecho con elementos materiales, pero que si hay deseos que no se refieren a realidades materiales, o que se refieren a ellas pero no en función de fines determinados por el organismo biológico sino en función de fines propuestos independientemente de esas determinaciones o propuestos precisamente como determinaciones para el organismo biológico o para la subjetividad en general, entonces hay que decir que tales deseos corresponden a una instancia desiderativa que no es orgánica, sino que es de la misma índole del intelecto. Pues bien, a eso es la lo que se llama voluntad"¹⁴².

En este apartado, y en la necesidad de buscar textos que certifiquen la concepción de la voluntad como facultad inorgánica es, quizás, donde más se echa de menos el recurso tomista a la voluntad en orden a la demostración de la inmortalidad. En efecto, y prueba de ello es el capítulo dedicado a examinar las demostraciones de la inmortalidad en la doctrina tomista, Tomás de Aquino apenas utiliza la voluntad ante la tesitura de tener que mostrar la existencia en el hombre de operaciones inorgánicas. Como se vio, Santo Tomás insiste numerosas veces en que el intelecto es una facultad capaz de operar por sí misma, sin el concurso de ningún órgano corpóreo. Pero, curiosamente, no se fija en la voluntad para buscar una operación inorgánica: lo cual no significa, sin embargo, que considere a la voluntad como una facultad que realiza operaciones materiales. Simplemente es preciso registrar lo llamativo que resulta el que no utilice la voluntad como facultad de operaciones inmatrimales.

Habría que preguntarse a qué se debe esta *deriva* de Santo Tomás hacia el intelecto y el menosprecio implícito (que debe ser matizado en función de lo que se ha expuesto de la doctrina tomista) de la voluntad.

Si, por ejemplo, nos fijamos en el *De immortalitate*, observamos que Tomás de Aquino argumenta que "el intelecto es algo que obra por sí, esto es, posee una operación que surge sólo de él, no a través

¹⁴² CHOZA, Jacinto, *Manual de antropología filosófica*, Rialp, Madrid, 1988, p. 346

de un órgano corpóreo, como en el sentido (...) Pero se encuentra que cada cosa es según el modo por el que obra. El intelecto, por tanto, es algo subsistente por sí, como es agente por sí, lo que no sucede en las formas corporales (...) Pero lo que es subsistente por sí e incorpóreo necesariamente es incorruptible (...) Queda, por tanto, que aquello por lo que el hombre entiende es totalmente incorruptible"¹⁴³.

La justificación que el santo da para plantear esta prueba en la línea del intelecto es que "entre las operaciones del alma (...) la primera operación y raíz de las demás es el alma"¹⁴⁴.

Valdría la pena, empero, preguntarse si la argumentación no resultaría igualmente fuerte (o más) apelando a la voluntad. Arguye el Aquinate, como eje de la demostración, que "el intelecto es algo que opera por sí". Teniendo en cuenta su doctrina sobre la voluntad, idéntica demostración, incluso quizás con más fuerza, podría formularse desde la voluntad. Veámoslo:

3.2.4. *La reflexividad de la voluntad*

Una de las características de las realidades inmateriales o espirituales es su reflexividad. Ya ha aparecido, y vamos a recordarlo ahora, el carácter reflexivo de la voluntad.

En el *De Veritate*, hablando de la inclinación que, como apetito, le corresponde a la voluntad, se dice que "así la misma inclinación no le es determinada por otra cosa, sino por sí misma"¹⁴⁵.

Y, en efecto, ahora si que Santo Tomás muestra la relación entre reflexividad e inorganicidad, pues a continuación añade que "esto le compete en cuanto que no se sirve de órgano corpóreo"¹⁴⁶.

La voluntad, y ello exige carácter inorgánico, es, como realidad espiritual, reflexiva. La voluntad se mueve a sí misma: querer es querer querer. Esto es así, al menos en el momento más fuerte de la voluntad, es decir, en la elección libre. Cuando el hombre se decide por algo quiere porque quiere. Cuando la voluntad quiere,

¹⁴³ *De immortalitate animae*, resp. 5.

¹⁴⁴ *Ibid*

¹⁴⁵ *De Veritate*, q. 22, a. 4, resp.

¹⁴⁶ *Ibidem*

efectivamente, existen ciertos motivos que se le presentan como término de su elección y que ejercen un influjo atractivo sobre la voluntad. Pero querer es, en última instancia -y por eso es libre-, algo que acontece porque el sujeto quiere.

Quizás donde más firmemente haya expuesto Santo Tomás esta doctrina es en el *De Malo*, q. VI, dedicada a la elección. Como ya ha aparecido anteriormente, el Aquinate declara que "es manifiesto que la voluntad se mueve a sí misma: pues, como mueve a las otras potencias, así se mueve a sí misma".

Puede concluirse, en resumen, el carácter espiritual de la voluntad. La voluntad ha quedado configurada como la dimensión tendencial del ser humano abierta a la infinitud del bien (insaciable mediante cualquier bien particular), que para ello carece de base biológica alguna y que, dada su inmaterialidad, goza de una reflexividad por la que el ser humano queda capacitado para darse a sí mismo sus fines.¹⁴⁷

3.3 La inmortalidad del amor, como inmortalidad de la subjetividad.

Ciñéndonos al plano ontológico en el que se han desarrollado los previos subapartados del presente epígrafe, podría concluirse ya, sin más, el carácter inmortal en función de la voluntad y su actividad específica: el amor. En efecto, al igual que ocurre con la inteligencia, si se afirma que existe una determinada facultad de la estructura ontológica del hombre caracterizada por su inmaterialidad y espiritualidad, forzoso será concluir que el sujeto de tal facultad inmortal.

No obstante, puede ayudar aportar algunas consideraciones que evidencien tal inmortalidad. Tales consideraciones insisten en la intensa apelación que de la inmortalidad implica la actividad amorosa. Se trata de aportar luces que iluminen con un contenido más

¹⁴⁷ Esto resulta compatible con el hecho de que la voluntad pueda ser considerada *ut natura* y, por ello dirigida hacia un objeto determinado, que, por otra parte ya se ha visto cual es: el bien universal e irrestricto, es decir, la felicidad.

existencial y concreto lo que de manera abstracta ha sido ya establecido.

Afirma Julián Marías que "en la medida en que se ama, se necesita seguir viviendo o volver a vivir después de la muerte para seguir amando"¹⁴⁸. Significa esto que el amor posee una lógica interna de permanencia, de inmortalidad. Lo propio del amor es no cesar: los amantes se hablan en términos de eternidad, experimentan que lo que en ellos se encuentra *exige* su permanencia imperecedera.

En términos parecidos se expresa Sciacca, diciendo que "mi fidelidad al otro (al prójimo) pierde toda esencialidad si admite la posibilidad de que la muerte nos pueda destruir; una fidelidad temporal (condenada a acabar) es la negación de la esencia de la fidelidad porque una *unión con* destinada a acabar, nunca puede ser total"¹⁴⁹. Este autor nos proporciona la *razón* de la exigencia de eternidad: el amor tiene carácter exclusivo. En todo amor (aunque con variantes y matices) el amor se concibe como totalidad, como infinitud. Así lo expresa Shakespeare:

"Mi liberalidad es tan ilimitada como el mar, y profundo como éste es mi amor. Cuanto más te entrego, tanto más me queda, pues uno y otro son infinitos"¹⁵⁰.

El amor es infinito y, como tal, no sabe de límites, ni espaciales, ni temporales. La lógica del amor es, pues, la eternidad. Esto es fácilmente comprensible, pues cualquiera puede juzgar que un amor *ad tempus*, a plazo fijo, sería totalmente falso, sería mentira. Concluye Sciacca que "el hecho mismo de que el hombre pueda actuar una comunicación (es decir, hacerse y sentirse uno con el otro) sobre la base de una fidelidad esencial en cuanto irreparable, es un *indicio* de inmortalidad, es una pista o señal que no es en sí misma una razón de nuestra inmortalidad, pero nos lleva a investigar si ésta tiene una *razón* ontológica que la explique, fundamente y justifique"¹⁵¹.

¹⁴⁸ MARIAS, J., *La felicidad humana*, Alianza Editorial, Madrid, 1988, p. 345

¹⁴⁹ SCIACCA, M.F., *Muerte e inmortalidad*, Biblioteca Universal Miracle, Barcelona, 1962, p. 177.

¹⁵⁰ SHAKESPEARE, W., *Romeo y Julieta*, Trad. de Luís Astrana, Ed. Aguilar, Madrid, 1964, p. 275

¹⁵¹ SCIACCA, M. F., *o. c.*, p. 178

Otra forma de acceder a la inmortalidad consiste en considerar el juego del tiempo en el amor. En este sentido, parece que el amor apela no tanto a la inmortalidad, cuanto a la eternidad (que en el hombre supone inmortalidad). El amor es instantaneidad, no sólo en el sentido de que es una praxis, sino, como dijéramos, en el sentido de que al amor le estorba el tiempo. Quizás porque, según hemos visto, es infinito y la donación infinita resulta cuarteada por la temporalidad. Es verdad que, en su existencia terrena -la única, por otra parte, de la que tenemos experiencia cabal- el amor ha de vérselas con el tiempo y que no es infrecuente que éste acabe erosionando a aquél. Pero este hecho no anula la experiencia de eternidad que en el amor acontece. "Aquí el tiempo es la misma vida interior del espíritu, un durar sin comienzo y sin fin. Por eso, para el que ama, el tiempo pasa como un relámpago (...) y no pasa nunca porque es la misma distensión de nuestra vida interior (...). Para el que ama, el pasado y el futuro no tienen fundamento; no le resisten (...). El amor, en este sentido, actúa una libertad que es elección continua y siempre renovada de su misma elección, la elección irreparable (...). El amor, entendido así, es imagen de la eternidad, es la repetición de lo que ha sido siempre y que, por el hecho de que es siempre el mismo presente, nunca ha sido ni será, es siempre"¹⁵²

Una dimensión en la que aparece una especial coimplicación entre el amor, la muerte y la inmortalidad la constituye la sexualidad humana. La sexualidad dice conjuntamente relación al amor, a la muerte y a la inmortalidad.

Por otra parte, la sexualidad parece que tiene que ver con la muerte: mediante la sexualidad se garantiza la supervivencia de la especie, lo que resultaría superfluo si los individuos fuesen inmortales. Cabe plantearse si esto es una cuestión *de hecho* o *de derecho* y si la sexualidad dice en todas las formas de vida sexual la misma relación con la muerte. El hecho incuestionable es que mediante la sexualidad las especies (con reproducción sexual) aseguran su sobrevivencia, a pesar de la muerte de los individuos.

Pero, si precisamente a través de la reproducción sexual es como se garantiza la supervivencia de la especie, resulta que la sexualidad es la forma en la que, *de alguna manera*, los individuos se immortalizan,

¹⁵² *Ibid.*, pp. 171-172

la forma en la que, de alguna manera, superan la distensión de la temporalidad. Es decir, la unión a la que el amor tiende en su ansia de eternidad y que resulta impedida por la temporalidad, es en cierta forma alcanzada en la unión sexual¹⁵³.

Lo que acontece en la sexualidad humana es que su sentido no es puramente biológico y, por eso, el efecto de la unión sexual no es (o puede no ser únicamente eso) sólo el hijo, sino de alguna forma, una unión eterna entre los que se aman. "No se trata de que en el plano afectivo cognoscitivo la reflexión sobre sí mismo mediada por otro en que consiste el amor, re-produzca el sí mismo en el plano de la eternidad, análogamente a como en el plano de la vida orgánica la reflexión sobre sí mismo mediada por otro, en que consiste la sexualidad, reproduce el sí mismo orgánico en el ámbito de la sucesión temporal. Esto quizá puede ser así en algún sentido, pero lo que se sostiene en los análisis de Platón y de Hegel no es que el amor *reproduzca* la inmortalidad del sí mismo propio o del ajeno, sino que el amor pone de manifiesto la naturaleza eterna que ya tenía el sí mismo, pero que no se hace patente hasta que no acontece el amor"¹⁵⁴.

Se concluye, por tanto, la íntima relación entre amor e inmortalidad, entre amor y eternidad. Nos queda, no obstante, por analizar o profundizar en la cuestión de la personalidad de la inmortalidad del amor, de la especial concurrencia de la subjetividad en la inmortalidad del amor. Y vamos a intentarlo, de una manera algo rebuscada, porque se va a partir, precisamente, de la inmortalidad del amado.

Se ha hecho célebre en nuestro siglo la escueta declaración de Marcel sobre el amor:

"Amar a una persona es decirle: tú no morirás"¹⁵⁵.

En esta frase se aunan la referida apelación a la inmortalidad con la excentricidad del amor. A diferencia del planteamiento que se venía haciendo, esta sentencia de Gabriel Marcel pone, en primer término de la vivencia de la inmortalidad del amor, el *tú*: lo que según esta expresión parece claro en el amor es que el amado no puede dejar

¹⁵³ Cfr. PLATON, *El Banquete*, 207 d

¹⁵⁴ CHOZA, J., *o. c.*, p.77, nota n.8

¹⁵⁵ MARCEL, G., *Misterio del ser*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1964, p. 293

de ser. En términos parecidos se expresa Marías cuando afirma que "el afán de inmortalidad es precisamente necesidad de la inmortalidad ajena (...) ¿Qué sentido tendría la inmortalidad del hombre sólo?"¹⁵⁶.

"Esto es el núcleo de la alegría del amor: que en él sentimos justificado nuestro ser", sentencia Sartre¹⁵⁷. En este aserto se recoge clarívidentemente la intuición de algo maravillosamente misterioso: que siendo el amor entrega de sí, donación, constituye, sin embargo, la máxima plenitud del que ama, la realización plena, la justificación del propio ser: "cuanto más te entrego, tanto más me queda" hemos oído proclamar a Julieta. Por eso afirma Pieper que en el amor "recibe la humana existencia su más alta sublimación"¹⁵⁸ y Wihelmsen dice que el enamorado exclama: "Te necesito para ser yo mismo"¹⁵⁹.

Incluso cuando se describe la experiencia amorosa como contenida en la expresión "¿Qué maravilloso es que tú existas, que estés sobre el mundo!"¹⁶⁰, a pesar de la insistencia del tú, el yo se encuentra incorporado. "¿Qué bueno es que existas!", significa que el universo carecería de sentido sin tí, que en un mundo sin tu presencia yo no me encontraría, yo no sería yo, mi existencia quedaría vacía.

Esta es la paradoja del amor: el amor es generoso, es donación, pero a la vez es satisfacción. El amor es tanto más perfecto cuanto más da, pero el amado es siempre vivido como un *bien* (el bien por excelencia), pero, en cuanto *bien*, bien para mí.¹⁶¹

El amante, por una parte, vive fuera de sí: lo más suyo es *otra persona*; el verdadero sentido de su existencia está fuera de él: su alegría, su felicidad, su bien es la alegría, la felicidad, el bien de aquél a quien se ama. Ahora bien, no por eso, deja de ser la alegría, la felicidad y el bien del amante. Es decir, el amor significa precisamente la comunión de subjetividades, de manera que el éxtasis amoroso recoge y realiza en plenitud el propio ser.

¹⁵⁶ MARIAS, J., *o. c.*, p. 344

¹⁵⁷ SARTRE, J. P., *El ser y la nada*, citado por PIEPER, J., *El amor*, Rialp, Madrid, 1972, p. 54.

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 54.

¹⁵⁹ WIHELMSEN, F. D., *La metafísica de amor*, Madrid, Rialp, 1964

¹⁶⁰ PIEPER, *o. c.*, p. 50 y ss.

¹⁶¹ Esto ha dado, sobre todo en ambientes cristianos, a un problema que se expresa en la confrontación *Eros-Agape*. Su discusión la expone PIEPER, J., *o. c.*, pp. 104-163. Cfr. ROSTENNE, P., *Eros et agape*", *G. Meta.*, 32 (1977), pp. 3-25.

"Lo que el *eros* provoca en el sujeto es, como ya se dijo, la comparecencia de su sí mismo radical como realizable hasta una plenitud insospechada mediante otra persona. Lo que el sujeto quiere máximamente entonces es ser sí mismo y crear"¹⁶².

Mediante el amor, por tanto, la subjetividad sale de sí y se encuentra a sí misma. Es lo que, en referencia a Fénelon, explica Alvira, al decir que "el *pur amour* significa (...) la única realización posible de la paradoja: que sólo me puedo encontrar a mí mismo saliendo fuera de mí mismo, o dicho de otra manera, que me encuentro a mí mismo en el *otro* (...). Querer es mantener una alteridad (aunque unida)"¹⁶³. La conclusión "es que en la *cîme de l'âme* hay una unión que -con todo- no anula la diferencia personal y que, sin embargo, es la que hace que la persona encuentre su vida, su ser, su mismidad"¹⁶⁴.

La manifestación de que el amor cumple la realización de la subjetividad es que el amor se vive como fruición y, así, la propone Santo Tomás como uno de los efectos del amor ¹⁶⁵. Es precisamente esta satisfacción de la subjetividad lo que hace consistir a la voluntad en entrega, en sobreabundancia y donación. "Lo que quiere una voluntad cuyo fin es su pura eficiencia, lo que quiere cuando pretende 'solamente' amar, es ser sí mismo y crear, o sea, darse"¹⁶⁶.

¹⁶² CHOZA, J., *o. c.*, p.366

¹⁶³ ALVIRA, Rafael, *Reivindicación de la voluntad*, EUNSA, Pamplona, 1988, p. 94. Ver también NAERT, "Une signification du pur amour", *Et. philos.*, 1972, nº 4, pp. 471-79.

¹⁶⁴ *Ibidem*.

¹⁶⁵ Cfr. *S. Th.*, I-II, q.11

¹⁶⁶ CHOZA, J., *o.c.*, p. 376

CONCLUSIONES

Recapitulando la investigación que en las páginas precedentes se ha desarrollado, se intentará a continuación sopesar hasta qué punto se ha logrado dar respuesta satisfactoria a las preguntas formuladas en la Introducción y extraer las consecuencias que, legítimamente, puedan deducirse de todo lo dicho hasta el momento.

La investigación acometida se preguntaba inicialmente si cabe justificar racionalmente la intuición que de la inmortalidad tienen los que se enamoran y la respuesta parece que puede expresarse afirmativamente: el amor es indicio de nuestra inmortalidad. La experiencia amorosa es posible sólo en un ser inmortal.

La justificación de esta tesis se ha intentado efectuar desde la elaboración tomista de las pruebas de la inmortalidad y desde la concepción que Santo Tomás posee de la voluntad y de la actividad amorosa.

En las pruebas tomistas de la inmortalidad que se fijan en el análisis de la actividad humana gozan de preferencia, indudablemente, las que parten de la actividad cognoscitivo-intelectual del hombre. A ésta le dedica Santo Tomás con notable preferencia su atención. Esto ha podido confirmar históricamente la imagen de Santo Tomás como filósofo intelectualista. Y esta imagen considero que, de alguna manera, debe ser modificada.

Es cierto que el Doctor Angélico mantiene una alta consideración de la intelectualidad del hombre y que no faltan en sus obras expresiones en las que literalmente se sostiene la primacía del conocimiento intelectual entre todas las dimensiones y facultades. Pero me parece que la investigación aquí realizada pone de manifiesto la exigencia de matizar el alcance de la preeminencia del intelecto en la estructura del ser humano.

En efecto, hemos comprobado tres hechos. El primero es que Tomás de Aquino cuenta, en la demostración de la inmortalidad, con la dimensión estrictamente deseante del hombre al tener en cuenta, como criterio de demostración *apodíctica*, la existencia en el ser humano de deseos tales como el de la felicidad, el de ver a Dios y el de la inmortalidad, al cual le hemos dedicado una especial atención. Un segundo hecho del que se ha dejado constancia es que la voluntad representa en el Aquinate una facultad, tan válida como la inteligencia en orden a concluir el carácter inmortal del alma. Se ha visto que, según la doctrina tomista, la voluntad posee un objeto universal, siendo, entonces, inmaterial su operación y pudiendo realizarse, de esta manera, sin el concurso de un órgano corpóreo. Aunque sean pocas la referencias de Tomás de Aquino a estas características y no dedique a ningún artículo, cuestión, etc. el título de "la incorruptibilidad de la voluntad", el hecho es que tal incorruptibilidad aparece afirmada explícitamente por el santo.

Resulta, por tanto, conforme con la doctrina tomista la afirmación de la inmortalidad del alma humana en virtud de la actividad volitiva del ser humano. La voluntad se encuentra en la esfera de lo intelectual (frente a lo sensible) y, por ello, debe ser afirmada como inmortal y radicada en un sujeto -el alma- inmortal también.

Lo que, efectivamente, llama la atención es que, como se ha señalado, Tomás de Aquino no se ocupa abiertamente, al probar la inmortalidad del alma, de la actividad volitiva, aunque sí lo haga como de pasada. Esto parece propiciar la tradicional adscripción de Tomás de Aquino al denominado intelectualismo. Mi afirmación es que tal cosa no resulta legítima, pues entiendo que intelectualismo es la posición filosófica que sustrae toda relevancia a la voluntad y esto no ocurre en el Aquinate: para él la voluntad resulta relevante y es una facultad -como a continuación se explicará más detenidamente- dotada de autonomía propia frente al intelecto.

El problema que todo esto plantea es el de explicar a qué se debe la escasa atención que el Aquinate presta a la voluntad en la cuestión de la inmortalidad. Tal explicación entiendo que es misión de una disciplina histórica y rebasa los límites del presente estudio. Sin pretender poner la última palabra en tal asunto, considero que la falta de atención en el Aquinate a la voluntad en la tarea de argumentar la inmortalidad procede, no tanto de unas exigencias internas a la antropología característica del tomismo, cuanto de unas dependencias histórico-filosóficas desde las que Tomás de Aquino elabora su filosofía. Tomás ha optado decididamente por Aristóteles para construir su filosofía. Como es sabido, Santo Tomás ha repensado a Aristóteles a su manera, influído evidentemente por otras instancias filosóficas y religiosas. Tales influencias se hacen

notar en el conjunto del pensamiento del Aquinate. Pero en la elaboración de la demostración de la inmortalidad parece que no se siente requerido -o requerido en pequeña medida- a acudir a fuentes distintas de las aristotélicas. No obstante, portavoz de las más arraigadas tradiciones especulativas del mundo cristiano, no deja de reflejarse en sus argumentaciones el peso de toda la tradición filosófica cristiana. En resumen, la demostración de la inmortalidad en Tomás de Aquino adquiere una decisiva impronta aristotélica y, consiguientemente, intelectualista. Pero el influjo de otras elaboraciones filosóficas que el mundo intelectual cristiano había efectuado hace que su tratamiento de la inmortalidad rebase los límites intelectualistas de Aristóteles y permita la presencia, parca en extensión, pero decisiva en intensidad, de elementos filosóficos más abiertos a la consideración de la voluntad y el amor.

El tercer hecho que considero debe tenerse en cuenta en orden a matizar la caracterización intelectualista del Aquinate es lo que aquí se ha denominado primado existencial de la voluntad.

Como se ha apuntado anteriormente, no faltan en Tomás de Aquino declaraciones acerca de la primacía de que goza la inteligencia en la estructura del ser humano. Pero, según se ha explicado en el análisis de la voluntad en Santo Tomás a lo largo del cuarto capítulo, la voluntad posee un dinamismo originario autónomo frente a la inteligencia. La voluntad requiere, sí, que la inteligencia le presente el bien universal y la razón de bien que un objeto posee, pero, en el orden de la eficiencia, es la voluntad la que se mueve a sí misma y mueve el resto de las potencias del hombre, incluido el intelecto. La voluntad, en su orden, posee su propia autonomía y eficiencia. Intelecto y voluntad se coordinan, en el esquema tomista, de manera admirable, para dar razón de la acción humana.

El primado existencial de la voluntad elimina la catalogación del Aquinate como intelectualista. En efecto, una cosa es sostener que en términos absolutos la inteligencia es superior a la voluntad y, otras, que la inteligencia es absolutamente superior a la voluntad. Esta segunda afirmación eliminaría toda posible autonomía de la voluntad en cualquier orden y toda eficiencia propia. En la medida en que el estudio del tratamiento que Santo Tomás realiza de la voluntad revela que él afirma la mencionada autonomía y eficiencia propia, puede concluirse la no absoluta superioridad de la inteligencia sobre la voluntad en la doctrina del Angélico.

Así pues, la investigación llevada a cabo justifica el rechazo a denominar intelectualista a la filosofía de Tomás de Aquino. El Aquinate, repitámoslo, concede al intelecto cierta superioridad en la consideración de las facultades humanas. Pero esto lo hace compatible con el reconocimiento de una autonomía propia de la

voluntad. La consideración de este juego entre intelecto y voluntad constituye, quizás, uno de los elementos más definitorios y valiosos de la antropología tomista.

El análisis del concepto que Santo Tomás posee de la voluntad humana nos ha llevado también a captar la especial relevancia, en su doctrina, de la subjetividad en la actividad amorosa. La voluntad y su actividad propia -el amor- connotan marcadamente la subjetividad. La voluntad significa la inclinación del hombre hacia la realidad. En la actividad voluntaria es el sujeto el que comparece decididamente. Mientras que quizás puede albergarse alguna duda acerca de si es un yo empírico el que piensa, no cabe ninguna duda de que quien ama es un yo empírico. Si decir *se piensa*, en vez de *yo pienso* puede tener algún sentido, no puede tener sentido alguno afirmar *se quiere*, en vez de *yo quiero*. La elección es, lo hemos visto, un acto reflexivo: elegir es elegir-*se*; amar, también se ha explicado, es amar-*se*. En el amor concurre la paradoja de que cuanto más generoso es (más extático), más reflexivo se torna, más plenifica y resalta la subjetividad propia. Siendo esto así, puede concluirse que el acceso a la inmortalidad desde la actividad volitiva resulta más útil en vistas a subrayar la subjetividad del alma inmortal. Si se afirma la inmortalidad del alma a partir de la voluntad, será preciso admitir la subjetualidad de esa alma que sobrevive a la corrupción del cuerpo. Una voluntad inmortal es, forzosamente, un yo, pues la voluntad implica inextricablemente al yo. En definitiva, afirmar que mi voluntad es inmortal significa que *yo* soy inmortal. Ese yo inmortal, se ha explicado, no es una persona. El ser personal exige no sólo la capacidad de subsistencia, sino la subsistencia de la esencia completa. Puesto que el hombre es cuerpo y alma, el alma no es el hombre y, consiguientemente, no es la persona humana. Sin embargo, al ser el alma una sustancia espiritual, puede denominársele adecuadamente con el término *yo*.

Comprobamos de esta manera que, efectivamente, el amor constituye un acceso privilegiado de cara a demostrar la inmortalidad del alma, pues se incluye dentro de tal inmortalidad la identidad del sujeto que sobrevive a la muerte con el que ha vivido la existencia corpórea.

Es cierto que el Aquinate no ha planteado así las cosas, que no ha llevado a cabo una demostración de la inmortalidad de la voluntad, con la pretensión de salvaguardar la identidad subjetiva de la existencia humana *ante* y *post-mortem*. No obstante, es correcto sostener que una demostración de tal tipo no contradice los supuestos del pensamiento de Tomás de Aquino. Lo que el estudio de la doctrina tomista de la inmortalidad y de la voluntad y el amor manifiesta es que en ella se contienen suficientes elementos como para, sin apartarse de las tesis nucleares del tomismo, plantear de esta

manera nueva la demostración de la inmortalidad. Lo que en esta investigación se ha pretendido no es otra cosa que ensayar un camino nuevo sobre el mismo firme de la filosofía de Santo Tomás.

En definitiva: Tomás de Aquino no ha escrito ningún tratado que pueda titularse *amor e inmortalidad*, pero, profundizando en su tratamiento del amor y la inmortalidad, cabe estudiar la relación de estos términos en su filosofía y concluir la especial ligazón que entre sí guardan. Es lo que se ha intentado en la investigación realizada.

La investigación que aquí se presenta lleva por título *Amor, muerte e inmortalidad*. Ciertamente no se ha limitado al estudio de la inmortalidad desde la consideración de la actividad amorosa, sino que se ha hecho cuestión del enigma que la muerte representa. Se señalaba ya en la *Introducción* que la afirmación de la inmortalidad no representa un expediente fácil para desembarazarse del enigmático problema de la muerte y que, muy al contrario, lo complica enormemente.

Establecida la inmortalidad del alma son, fundamentalmente, dos las incertidumbres que se suscitan: la de si el alma forma una unión sustancial, y no meramente accidental con el cuerpo; y la de, si estamos llamados a la inmortalidad, ¿cuál es el sentido de la muerte? La especulación filosófica de Santo Tomás, celosa de la afirmación de la unidad corpóreo-espiritual del hombre, se enfrenta con éxito a la espinosa tarea de afirmar conjuntamente la unión sustancial cuerpo-alma y la permanencia del alma como sustancia espiritual. Del duelo al que semejante problema convoca y de la airosa victoria del Aquinate se ha dado debida cuenta, me parece, en el tercer capítulo. Santo Tomás acierta a ofrecer una elaboradísima solución metafísica merced a la cual se da razón de cómo el alma intelectual es apta para participar el ser sin la presencia del cuerpo, a la vez que dicha alma es comprendida como una forma a la que, por naturaleza, le compete informar el cuerpo humano. De manera que esa alma, que sólo puede tener origen por creación, no es creada sino para informar un cuerpo y de manera que, corrompido el cuerpo, el alma subsistente mantiene una referencia esencial al cuerpo, una tensión hacia él que hace conveniente la resurrección de los cuerpos que la fe cristiana promete. La otra incertidumbre a la que la afirmación de la inmortalidad parece conducirnos es, según se ha señalado ya, la del sentido de la muerte y, en definitiva, de la existencia humana: si estamos llamados a la inmortalidad ¿Qué sentido tiene la muerte? ¿Cómo incorporar a un esquema lógico que intente comprender al ser humano y encontrar un sentido a su existencia el fenómeno de la muerte?

La respuesta es que de ninguna manera; que la muerte, de suyo, carece de sentido. La muerte, que para Santo Tomás es un mal, pues es la destrucción del hombre, carece de sentido lógico: no tendría por

qué ocurrir. Considerada en sí misma, la muerte no encaja en ningún intento de justificación racional del ser humano. De esta forma, Tomás de Aquino hace justicia a las exigencias naturales y sobrenaturales desde las que emerge su pensamiento: la consideración de la muerte como disolución del hombre, como máximamente mala se hace cargo de la experiencia más común y natural del hombre, que siente la muerte como algo terrible. Tomás de Aquino no dulcifica la muerte, no la maquilla, la presenta y se la representa en toda su horrible monstruosidad. De ninguna forma puede sostenerse que el pensamiento del Angélico sobre la muerte la trivialice.

A la vez, Santo Tomás hace justicia a las exigencias de la fe cristiana. La afirmación de la inmortalidad del alma, tantas veces razonada en sus obras, abre las puertas a la esperanza cristiana de la bienaventuranza y de la futura resurrección de los cuerpos.

La consideración de la muerte como mal y la afirmación conjunta de la inmortalidad del alma dota a la explicación tomista de la muerte de un admirable equilibrio, punto medio entre edulcoradas justificaciones y amargos nihilismos. La muerte no es ni una gozosa realidad (es un mal terrible) ni una absurda caída en la nada pues el alma que continúa la identidad subjetiva con el hombre que ha realizado la existencia mundana pervive.

El poderío intelectual de Santo Tomás nos ofrece, de esta manera, una de las más acabadas explicaciones racionales de la muerte que se han elaborado en Occidente. No obstante esta explicación respeta el carácter de misterio que la muerte posee. La muerte, en una filosofía profundamente convencida de que el hombre es la unidad cuerpo y alma, y que, simultáneamente, sostiene que pervive el alma (que no es el hombre), no puede dejar de ser un misterio.

La explicación tomista, hace de nuevo alarde de un maravilloso equilibrio en el tratamiento de la muerte: hasta donde puede, aporta la luz de la razón; en los umbrales del misterio calla y, si alza su voz, es sólo para apelar a otro orden de razones: el de la fe religiosa.

BIBLIOGRAFIA

OBRAS DE SANTO TOMAS DE AQUINO

Compendium theologiae cap. 227

De differentia verbi divini et humanum.

De ente et essentia

De immortalitate animae

De natura materiae et dimensionibus interminatis

De natura verbi intellectus

De principio individuationis

De unitate intellectus contra averroistas

In Aristotelis librum de anima commentarium, lib III, lectiones VII, XV y XVI.

In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio, in I librum, lectiones II, IX-XV.

In Boetii De Hebdomadibus.

In duo praecepta caritatis et in decem legis praecepta expositio

In librum Beati Dionysii de divinis nominibus expositio Cap. VII, lectio IX, De amore; lectio XI, Quomodo Deus et amor et amabilis dicatur.

In librum de causis expositio Lectiones II, III, IV, V, VII, VIII, IX, XI ad XV, XXVI ad XXVIII, XXX ad XXXII.

Questio disputata De anima

Quodlibetum Primum, q. IV, art. 3

Quodlibetum Decimum, q. III, art., 2

Quaestio Disputata de caritate, q. única

Questiones Disputatae De Malo, q. 5, arts. 4 y 5; q. 6 art 1

Quaestio Disputata De potentia, q. 5 art. 10; q. 9, art. 2

Quaestio Disputata De spiritualibus creaturis, q. un. arts 2, 3, 9, 10.

Quaestiones Disputatae De veritate, q. XVIII a XXV.

Suma Teológica, I, q. XXIX, LXXV, LXXVI, LXXXII, LXXXIX, XC.

I-II q. I ad V, VI, VIII, IX, X, XIII, XXVI ad XXX

II-II, q. XXIII ad XXVII

III, q. LXXV ad LXXXV.

Suma contra los gentiles, lib. II, caps 47 a 101

lib. III, caps 1 a 6 y 19

lib. IV, caps 82 a 95

-
- Super epistolam ad romanos lectura,* cap V, lectio III
cap VI, lectio III
cap VII, lectio I y II
- Super epistolam I ad corinthos,* cap XV, lectio III, IV, IX
- Supre epistolam II ad corinthos,* cap. V, lectio II.

LIBROS

ACKRILL, J. L., *La filosofía de Aristóteles*, Monte Avila Editores, Caracas, 1984.

ALBERTO MAGNO, San, *De natura et origine animae*, en *Opera Omnia*, Ed. A. Bourguet, París, 1890-1899

ALVIRA DOMINGUEZ, R., *Reivindicación de la voluntad*, EUNSA, Pamplona, 1988.

ALVIRA, R. (Coord.), *Razón y libertad. Homenaje a A. Millán-Puelles*, Rialp, Madrid, 1990.

ALVIRA, T., *Naturaleza y libertad*, EUNSA, Pamplona. 1985.

ANSCOMBE, G. E. M., *The Collected Philosophical Papers. Vol. VII: Metaphysics and the Philosophy of Mind*, Univ. of Minnesota Press, Minneapolis, 1981.

ANSCOMBE, G. E. M., y GEACH, P. T., *Three Philosophers*, Blackwell, Oxford, 1963.

ARIES, Ph., *El hombre ante la muerte*, Taurus, Madrid, 1987.

ARIES, Ph., *La muerte en Occidente*, Argos Vergara, Barcelona, 1982.

AUER y RATZINGER, *Curso de Teología Dogmática*, III, 4: "El hombre visto desde su realidad espiritual", Herder, Barcelona, 1979.

BERNSTEIN, R. J., *Praxis y acción*, Alianza Universidad, Madrid, 1979.

BOROS, L., *L'homme et son ultime option. Mysterium mortis*, Mulhouse, Ed. Salvator, 1966.

CAYETANO, T. de Vio (Cardenal), *Divi Thomae Aquinatis Summa Theologicae Commentarium*, Prima pars, Q. LXXV, articulus VI.

CHOZA, J., *Conciencia y afectividad*, Eunsa, Pamplona, 1978.

CHOZA, J., *La realización del hombre en la cultura*, Rialp, Madrid, 1990.

CHOZA, J., *La supresión del pudor, signo de nuestro tiempo, y otros ensayos*, Pamplona, Eunsa, 1980.

- CHOZA, J., *Manual de Antropología Filosófica*, Ed. Rialp, Madrid, 1988.
- CICERON, *Tusculanae Disputationes*.
- CORETH, E., *¿Qué es el hombre?*, Herder, Barcelona, 1985.
- DE FINANCE, J., "Le cercle de la connaissance et du vouloir. A propos d'un texte de Saint Thomas", en *Riv. Fil. neoescol.*, 1974 (66), pp. 394-408.
- DEGL'INNOCENTI, P. M. H., "Electio mediorum non est actu distinctus a volitione finis in doctrina sancti Thoma Aquinatis", en *Divinitas*, 1968 (12), pp. 541-544.
- DEMSKE, J. M., *Being, man and the death*, The University of Kentucky Press, 1970.
- DOCK, S., "Du désir naturel de voir l'essence divine selon Saint Thomas d'Aquin", *Arch. Phil.*, 1964 (27), pp. 49-96.
- FABRO, C., *Introducción al problema del hombre*, Rialp, Madrid, 1982.
- FABRO, C., *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Società Editrice Internazionale, Torino, 1963.
- FERRATER MORA, J., *Diccionario de Filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1986.
- FERRATER MORA, J., *El ser y la muerte*, Barcelona, Planeta, 1979.
- GARCIA LOPEZ, J., *Estudios de Metafísica Tomista*, ed. EUNSA, Pamplona, 1976.
- GARRIGOU-LAGRANGE, R., *La vida eterna y la profundidad del alma*, Ed. Rialp, Madrid 1953.
- GEACH, P. T., *God and the soul*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1967.
- GILSON, E., *El espíritu de la filosofía medieval*. Rialp, Madrid, 1981.
- GILSON, E., *El Tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona, 1978.
- GILSON, E., *Elementos de filosofía cristiana*, Ed. Rialp, Madrid, 1969.

- GOMEZ, E., "*De immortalitate animae*", *cuestión inédita de Santo Tomás*, Madrid-Valencia, 1935 editada por Eusebio Gomez.
- GONZALEZ ALVAREZ, A., *Tratado de Metafísica*, Ed. Gredos, Madrid 1967.
- GONZALEZ, A. L., *Ser y Participación*, Eunsa, Pamplona, 1979.
- GOUDIN, A., *Philosophia thomistica*.
- GREDT, I., *Elementa Phlosophiae Scholasticae*, v. I, Herder, Barcelona 1953.
- GUNDISALVUS, D., *De immortalitate animae*, editado por Georg Büllow, Münster, 1897.
- HEIDEGGER, M., *El ser y el tiempo*, FCE, México, 1962.
- HILDEBRAND, D. von: *Sobre la muerte*, Encuentro, Madrid, 1980.
- JOLIVET, R., *La problème de la mort chez M. Heidegger et J.-P. Sartre*, Editions de Fontenelle, Abbaye Saint Wandrille, 1950.
- JOLIVET, R., *Las doctrinas existencialistas*, Gredos, Madrid, 1970.
- KANT, I., *Critica de la Razón Pura*, Tercera edic., Ed. Alfahua. Madrid 1984.
- KANT, I., *Crítica de Razón Practica*, Buenos Aires, Librería "El Ateneo", 1951.
- KENNY, A., *Action, emotion and will*, Routlege and Kegan Paul, Londres, 1963.
- KENNY, A., *The anatomy of the soul*, Blackwell, Oxford, 1973.
- KENNY, A., *The heritage of wisdow*, Blackwell, Oxford, 1987.
- KENNY, A., *The metaphysics of mind*, Blackwell, Oxford, 1989.
- KRINGS, H., *Conceptos Fundamentales de Filosofía*, Herder, Barcelona, 1977-79.
- LAPORTA, J., *La destinée de la nature humaine selon Thomas D`Aquin*, Vrin, París, 1965.

- LEMAN-STEFANOVIC, I., *The event of death: a phenomenology enquiry*, M. Nijhoff, The Hague, 1986.
- LOPEZ IBOR, J. J., *La angustia vital*, Madrid, 1950.
- LOTTIN, D. O., *Psychologie et morale aux XII et XIII siècles; I*, Ed. Duculot, Gembloux, 1957
- LYONS, W., *Emotion*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980.
- MANSER, G. M., *La esencia del tomismo*, CSIC, Madrid, 1953.
- MARIAS, J., *La felicidad humana*, Alianza Editorial, Madrid, 1988.
- MILLAN-PUELLES, A., *Economía y libertad*, Confederación Española de Cajas de Ahorro, 1974.
- MILLAN-PUELLES, A., *Fundamentos de Filosofía* Ed. Rialp, Madrid, 1962.
- MILLAN-PUELLES, A., *La estructura de la subjetividad*, Ed. Rialp, Madrid, 1967.
- MILLAN-PUELLES, A., *Lexico filosófico*, Ed. Rialp, Madrid, 1984.
- MILLAN-PUELLES, A., *Sobre el hombre y la libertad*, Rialp, Madrid, 1976.
- NAGEL, T., *La muerte en cuestión*, F. C. E., México, 1981.
- OLASAGASTI, M., *Introducción a Heidegger*, Revista de Occidente, Madrid 1967.
- PERO-SANZ, J. M., *El conocimiento por connaturalidad*, EUNSA, Pamplona, 1964.
- PIEPER, J., *El amor*, Ed. Rialp, Madrid, 1969.
- PIEPER, J., *Muerte e inmortalidad*, Ed. Herder, Barcelona, 1970.
- POLO, L., *Hegel y los posthegelianos*, Universidad de Piura, Piura, 1985.
- QUINTANILLA, M. A., *Diccionario de Filosofía Contemporánea*, Ed. Sígueme Salamanca. 1985.

- REMER, V., J. I., *Summa Philosophiae Scholasticae*, edic. P. Geny, edición 8, Roma, 1956.
- REY ALTUNA, L., *La inmortalidad del alma a la luz de los filósofos*, Ed. Gredos, Madrid, 1959.
- RHANER, K., *Sentido teológico de la muerte*, Herder, Barcelona, 1969.
- RODRIGUEZ MOLINERO, J. L., *La antropología filosófica de K. Rahner*, Ediciones Universidad de Salamanca, 1979.
- RODRIGUEZ ROSADO, J. J., *Angustia existencial y esperanza cristiana*, Madrid, 1964.
- RODRIGUEZ ROSADO, J. J., *El tema de la nada en la filosofía existencial*, El Escorial, 1966.
- ROSENBERG, J. F., *Thinking clearly about death*, Prentice Hall, New Jersey, 1983.
- RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *EL hombre y su muerte*, Aldecoa, Burgos, 1971.
- RYLE, G., *El concepto de lo mental*, Paidós, Buenos Aires, 1967.
- SARTRE, J.-P., *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires, 1968.
- SCHMAUS, M., *Teología dogmática*, v. VII, *Los novísimos*, Ed. Rialp, edición II, Madrid, 1965.
- SCIACCA, M.-F., *Muerte e inmortalidad. Nuevas perspectivas de dos problemas de resolución ineludible*. Biblioteca Universal Miracle, Barcelona, 1962.
- SCIACCA, M.-F.: *¿Qué es la inmortalidad ?* Ed. Columba, Buenos Aires, 1959.
- SOLOMON, R. C., *The Passions*, Anchor Press-Doubleday, Garden City-New York, 1976.
- SPAEMANN, R., *Lo natural y lo racional*, Rialp, Madrid, 1989.
- STEENBERGHEN, F. Van, *La Philosophie au XIII siècle*, Louvain Publications Universitaires, 1966.

- SUAREZ, F., *Opera Omnia*, tomo III, TracratuS II: *De anima* liber I, cap. X, nn. 29,34 y 35.
- THIBON, G., *La crisis moderna del amor*, Ed. Fontanella, Barcelona, 1976.
- THIELICKE, H., *Vivir con la muerte*, Ed. Herder, Barcelona, 1984.
- TRESMONTANT, C., *El problema del alma*, Barcelona, Herder, 1974.
- VANNI ROVIGHI, S., *L'antropologia filosofica de Santo Tommaso d'Aquino, Vita e Pensiero*, Milán, 1965.
- VARIOS: *Etica y política en la sociedad democrática*, Espasa-Calpe, Madrid, 1980.
- WAELHENS, A. de, *La filosofía de M. Heidegger*, CSIC, Madrid, 1962.
- WIHELMSSEN, F. D., *La metafísica del amor*, Madrid, Rialp, 1964.
- WITTGENSTEIN, L., *Investigationes Filosóficas*, Ed. Crítica, Barcelona 1988.
- WITTGENSTEIN, L., *Los cuadernos azul y marrón*, Ed. Tecnos, Madrid, 1988.
- WITTGENSTEIN, L., *Notebooks*, Ed. Harper and Brothers, New York, 1961.
- WITTGENSTEIN, L., *Philosophical Grammar*, Oxford, Blackwell, 1974.
- WITTGENSTEIN, L., *Remarks on the Philosophy*, Oxford, B. Blackwell, 1980.
- WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico-philosophicus*, Alianza Editorial, Madrid, 1973.
- ZIGLIARA, T. M., (Cardinale), *Summa Philosophiae*, 14 ed., París, Gabriel Beauchesne et Cie., 1909, Vol. II.

ARTICULOS

- BALTASAR, H. U. von, "Der Tod im Sentigen Denken", *Anima*, 2, 1956.
- BERTOLA, H., "Il problema dell'immortalità dell'anima umana nelle opere di Tommaso d'Aquino", *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, LXV, 1973, pp. 248- 302.
- CAMIRELLI, N., "El misterio della morte. 'Anima separata' o 'cessata animazione'?", *Salesianum*, 1972 (34), pp. 97-115.
- CHOZA, J.: "Ética y política: un enfoque antropológico", AA.VV., *Ética y política en la sociedad democrática*, Ed. Espasa Calpe, Madrid, 1980, pp. 17-73.
- DUMONT, P., "L'appetit inné de la beatitude surnaturale chez les auteurs scholastiques", *Ephem. Theol. Lov.*, 8 (1931), pp. 205-222 y 571-591 y 9 (1932), pp. 5-27.
- FABRO, C., "La libertad en Hegel y en Santo Tomás". *Estudios de metafísica*, 1971-72(2), pp. 7-25
- FERNANDEZ, A., "Naturale desiderium videndi divinam essentiam apud D. Thomas eiusque Scholam", en *Divus Thomas*, 33 (1930), pp. 503-527.
- FERRER SANTOS, U., "La intencionalidad de la voluntad según Santo Tomás", *Studium*, 1977 (XVII), pp. 529-539.
- GARCIA LOPEZ, J., "El conocimiento del yo según Santo Tomás", *Anuario filosófico*, 1971 (IV), pp. 87-115.
- GARCIA LOPEZ, J., "Entendimiento y voluntad en el acto de elección", en *Anuario Filosófico*, (10/2), 1977, pp. 93-114.
- GEACH, P. T, *Tres lecciones sobre la libretad*, pronunciadas en la Univ. de Navarra los días 23, 24 y 25 de 1983.
- GEVAERT, J., " L'affermazione Filosofica dell'immortalità", *Salesianum*, 1966, pp. 95-128.
- GIANNATIEMPO, A., " Sul primato trnscendentale della volutá in san Tommaso", *Divus Thomas*, 1971, pp. 131-154.

- GILSON, E., " Pourquoi Saint Thomas a critiqué saint Agustin"
Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age, 1926-27,
pp. 5-127.
- INCIARTE, F., "Metafísica y cosificación", en *Anuario Filosófico*, (10/1),
1977, pp. 131-160.
- JANEZ BARRIO, T., "La muerte como paso al límite. Aporías y
exigencias (Santo Tomás).", *Atti del congresso Internaz. Tomist.*,
Nápoles, 1974, VII, pp. 457-466.
- KENNEDY, L. A., " A new disputed question of St. Thomas Aquinas
on the immortality of the soul". *Archives d'Histoire Doctrinale et
littéraire du Moyen Age*. 1978 (45), pp. 209- 223.
- KENNY, A., "Aquinas on self-knowlege" en *The heritage of wisdom*,
Blackwell, Oxford, 1987.
- KOWALCZYK, S., "Les attitudes de l'homme à l'égard de la mort",
Divus Thomas, 1976, pp. 3-27.
- LAPORTA, J.. "Pour trouver le sens exact des termes *appetitus
naturalis, desiderium naturale, amor naturalis*, etc, chez Thomas
d'Aquin", *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*,
1973 (40), pp. 37-95.
- LOBATO, A., "El principio libertad. El dinamismo originario de la
voluntad en la Cuestión VI *De Malo* de Santo Tomás de Aquino",
Doctor Communis, 1977 (30), 33-81.
- LUKAC DE STIER, J., "Algunos aspectos de la doctrina tomista del
entendimiento posible", en *Sapienza*, 1985 (XL), pp. 109-120.
- MANTEAU-BONAMY, H. M., "La liberté de l'homme selon Saint
Thomas d'Aquin (la datation de la Question disputée *De Malo*)",
en *Archives d'Histoire Doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 1976
(46), pp. 7-34.
- MARCHESI, G., "L'uomo. Un esser per la morte?", *Civiltà Cattol.*, 1978
(129), IV, pp. 234-248.
- MARIMON BATLLO, R., "El amor a Dios, fin natural del hombre.
Una conclusión de la filosofía tomista", *Natur. Gracia*, 1976 (23),
pp. 251-268.

- MATEO-SECO, L. F., "El concepto de muerte en la doctrina de Santo Tomás de Aquino", en *Scripta Theologica*, 1974 (VI/1), pp. 173-208.
- MATEO-SECO, L. F., "La muerte como mal en Santo Tomás de Aquino", en *Atti dell Congresso Tomistico Internazionale*, Nápoles, 1974, vol. VII, pp. 467-480.
- MOUREAU, J., "L'homme et son âme selon Saint Thomas d'Aquin", *Revue Philosophique de Louvain*, 1976 (LXXIV), pp. 5-29.
- NAERT, E., "Une signification du pur amour" en *Et. philos.*, 1972, n^a 4, pp. 471-479.
- PALACIOS, J. M., "Del conocimiento de sí mismo en la filosofía trascendental de Kant, en *Revista filosófica*, serie 2; IV, 1981, pp. 217, 237.
- PASCUALE MAGNI, U. d', "Protología ed escatología. Dal *principium individuatiomis* alla immortalità della persona umana in S. Tommaso e nella epistemología moderna", *Atti del VIII Cngr. Tom. Internaz*, VII, Napoles 1974, pp. 315-324.
- PERINI, I., "Utrum argumentando ex desiderio naturali immortalitatis S. Thomas apoditice evincat animam humanam esse immortalem", *Divus Thomas*, 1965 (68), 369-383.
- PETRUZZELLI, N., "La spiritualità dell'anima e i problemi del pensiero contemporaneo", *Doctor Communis*, 1958, XI, pp. 141-153.
- PUPI, A., "La carità secondo Tommaso d'Aquino", *Sapienza*, 1976, LXV, Fasc. III, pp. 381-439.
- QUARELLO, L., "L'uomo e il problema dell'immortalità", *Rivista di filosofia neo-scolastica*, LVII, 1965, pp. 752- 785.
- ROBLES, O., "La significación de la muerte", en *Sapientia*, 1965 (20), pp. 99-108.
- ROSTENNE, P., "Eros y agape" en *G. Meta.*, 1977 (32), pp. 3-25.

- SALMONA, B., "La risposta di S. Tommasio al problema del rapporto tra anima e corpo", *Incontri culturali*, VII, n. 29-32 (1975), pp. 121-146.
- SANABRIA, J. R., "Aproximación a la muerte. Ensayo de una fenomenología de la muerte", en *Sapientia*, 6 (1951), pp. 207-292.
- SANTOS FERRER, U., "La intencionalidad de la voluntad, según Santo Tomás" en *Studium*, 1977 (17), pp. 529-539.
- SARANYANA, J. I., "Sobre la muerte y alma separada", *Scripta Theologica*, (1980/2), pp 611-613.
- SPIAZZI, R., "Conoscenza con amore in Sant'Agostino e in San Tommaso", *Doctor communis*, 39 (1986), pp. 315-328.
- TURIEL, Q., "El deseo natural de ver a Dios" en *Atti dell' VIII Congresso Tomistico Internazionale*, IV, pp. 249-262.
- VICENTE ARREGUI, J., " Yo y persona. El problema del sujeto en Wittgenstein", *Anuario Filosófico*, 1985 (XVIII), pp. 103-133.
- VICENTE ARREGUI, J., "La acción volitiva. La voluntad", en CHOZA, J. y VICENTE ARREGUI, J., *Filosofía del hombre*, en prensa.
- VICENTE ARREGUI, J., "Sobre el yo y la voluntad. A propósito de Wittgenstein *Philosophical Grammar*, 97", "Comunicación presentada a las XXV Reuniones filosóficas de Navarra. Inédito.
- VICENTE ARREGUI, J., "Sobre la muerte y el morir", en *Scripta Theologica*, (XXII/1), 1990, pp. 113-143.
- VICENTE BURGOA, P. L. de G., "“Omne agens agit propter finem”. El principio de finalidad de Santo Tomás de Aquino", *Atti del VIII Congresso Tomistico Internazionale*, V, pp. 329- 341.
- VICO PEINADO, J., "Postura honesta ante la muerte", *Studium*, 1979 (19), pp. 469-492.
- WOHLMAN, A., "L'elaboration des elemens aristoteliciens dans la doctrine thomiste de l'amour", *Revue Thomiste*, 1982, pp. 247-269.