



Actas del II Simposio Internacional Helenismo Cristianismo (II SIHC)

2010

Alesso, Marta y Miranda, Raquel (editoras)

EdUNLPam

Universidad Gral. Sarmiento-Universidad Nacional de La Pampa

Los Polvorines, Buenos Aires, Argentina

Publicación online

ISSN 1853-0621

Helenismo y cristianismo en torno a la inmortalidad del alma y la esperanza de vida después de la muerte

SILVANA FILIPPI

Universidad Nacional de Rosario-CONICET

Generalmente se asocia al cristianismo con la creencia en la inmortalidad del alma. Tal tesis, sin embargo, requiere ser observada en más de un punto. Tanto es así que los primeros pensadores cristianos no pensaron que la inmortalidad correspondiese de suyo al alma, sino que el poder de conservarla en la existencia devenía enteramente de los designios divinos. Históricamente, pues, la inmortalidad del alma no fue una tesis sostenida desde el comienzo por los cristianos sino más bien lo contrario: puesto que, excepto Dios, todo lo demás ha sido creado, el alma, sin duda, también lo ha sido, y como nada de lo creado es imperecedero, ciertamente tampoco el alma. Incluso, no sería incorrecto sostener que los más antiguos autores cristianos opusieron abiertamente a la inmortalidad del alma humana sostenida por los griegos, la resurrección de la carne que significaba el volver a vivir del hombre entero, en su unidad anímico-corpórea, no en virtud de algún carácter que perteneciera a su propia naturaleza, sino enteramente merced a la gracia divina según las promesas hechas al hombre por Dios mismo.

Más aún, esa diferente concepción de la naturaleza constitutiva del hombre sin duda repercutió en una diversa manera de comprender la esperanza de vida después de la muerte. Para el paganismo esa vida después del tránsito en este mundo era tan solo una estación más en el eterno ciclo cumplido por las almas. Ello suponía tanto una existencia anterior del alma como un destino variable después,

pero que podía significar varias transmigraciones del alma por distintos cuerpos, o bien la liberación total del mundo material, incluida su morada corpórea. El cristianismo, en cambio, parte de una concepción antropológica diferente: el hombre ha constituido una unidad desde su misma creación y no ha tenido ni tendrá otra existencia separada, sino que su destino eterno, que se decidirá por lo regular de una sola vez, comprenderá también el cuerpo en tanto inseparable del ser humano como tal.

La inmortalidad del alma en el pensamiento griego

Sin embargo, tampoco ha de creerse que la noción de inmortalidad del alma haya sido una convicción permanente y del todo clara en la literatura griega. Lo que se logra apreciar en los poemas homéricos es el enorme peso que revestía para la mentalidad griega una vida meritoria y, sobre todo, heroica, que permitiese al ciudadano de la polis, y al guerrero en particular, permanecer en la memoria de su pueblo. El destino posterior a la muerte, en cambio, aparece más bien como algo incierto, oscuro e incluso no deseable. Una existencia parecida a la terrena, pero desleída y menoscabada, le esperará también al heroico Aquiles en el Hades, morada de los muertos donde reina un clima ensombrecido, reino de lágrimas, casi fantasmal, donde justos e injustos añoran las glorias pasadas.

Ha sido recién en el siglo VI a.C. cuando la noción de inmortalidad del alma se introdujo en el

pensamiento griego desde el Oriente de la mano de las doctrinas órfico-pitagóricas, y con ella también, la convicción de que no sería indistinto el destino de los virtuosos respecto de aquellos que han seguido una conducta desordenada, no acorde con la dignidad y la belleza de la naturaleza del alma. Así, en la figura paradigmática de Sócrates tanto como en la prédica poética de Solón se advierte ya una importante transformación en la concepción de la vida humana. Si anteriormente las glorias y las desdichas humanas eran atribuidas casi exclusivamente a los designios caprichosos de los dioses o al orden impersonal de los acontecimientos impuesto por el destino y la necesidad cósmica, ahora se produce una verdadera interiorización de la ética. En las exhortaciones socráticas “conócete a ti mismo” y “preocúpate por tu propia alma” ya es manifiesto que la sede de la vida moral se ha trasladado con toda claridad al interior del hombre y, sobre todo, a su alma racional. En el mismo sentido, las amonestaciones de Solón se orientan a despertar en sus conciudadanos la conciencia ética: no son los dioses los responsables de nuestras desgracias sino nosotros mismos.

Es difícil no admitir que este cambio en la propia consideración del hombre no tuviese repercusión en su concepción del destino posterior a esta vida terrena. Ciertamente, el futuro de las almas virtuosas tenía que ser más luminoso y promisorio que el de aquellas almas cegadas por las pasiones y el apego a lo transitorio y material. El mito platónico del alma como análoga a un carro alado¹ sin duda constituye una imagen plástica de esta nueva visión antropológica.

En efecto, Platón ha sido entre los griegos el representante quizás más emblemático de la doctrina de la inmortalidad del alma humana², pues consideró que esta era de naturaleza afín a las ideas y, por tanto, imperecedera, mientras que el cuerpo tan solo sería una morada transitoria.

Varias tesis van asociadas a la concepción platónica del alma humana. En primer lugar, esta, por su carácter inteligible e inmaterial, pertenece por derecho propio a la región superior del cosmos. Eterna e inengendrada, tal como las ideas, tiene por morada originaria el mundo inteligible y su destino será, naturalmente, regresar a él y permanecer allí. Cómo el alma ha descendido al ámbito de lo

sensible es algo que Platón explica diversamente y siempre apelando al relato mítico: en la *República*, el soldado Er, que ha muerto en el campo de batalla, justifica la inhabitación transitoria del alma en un cuerpo como una suerte de ley cósmica³; el mito del carro alado, que encontramos en el *Fedro*⁴, presenta en cambio esta circunstancia como resultado de una cierta incapacidad del alma racional que no logra dominar suficientemente al alma irracional, particularmente a la parte concupiscible, siempre reacia a obedecer los mandatos de la inteligencia y propensa a descender al campo de lo material.

Cualquiera sea el caso, una ley necesaria o un fallo en la conducción de su vida anterior, lo cierto es que, a diferencia de las almas de los dioses, las almas humanas parecen condenadas a pasar por este mundo, pero con la finalidad de desprenderse de él. Por eso, quizás, dice Platón en el *Alcibíades* que “el hombre es su alma”⁵, es decir, la dimensión corpórea, tanto se la entienda como “cárcel del alma”⁶ o como su morada transitoria, no forma parte de la real naturaleza humana ni de su destino final.

Que además Platón haya admitido la posibilidad de sucesivas transmigraciones, según que el alma humana realice virtuosamente su propia perfección o se disuelva y oscurezca en la atracción de la materia, pone en tela de juicio, como es evidente, el que se pudiera analogar la inmaterialidad del alma entre los griegos a la noción de persona tal como la concibieron los cristianos. Es decir, no es pensable, como lo será para el cristianismo, que el alma que ha habitado el cuerpo de Sócrates pueda seguir siendo llamada ‘alma de Sócrates’ de una vez y para siempre. Ese personalismo que ha sido tan característico de la tradición cristiana no resulta tan nítido en el pensamiento griego, para el cual el individuo ha sido más bien una ejemplificación del modelo universal que la realización misma de esa naturaleza humana en un individuo concreto e irreplicable, de identidad intransferible.

Menos claro aún es que en Aristóteles la pervivencia del alma intelectual signifique la inmortalidad de un alma individual. En efecto, es sabido que para el Estagirita el alma es la forma del cuerpo orgánico que tiene la vida en potencia⁷. Uniéndose al cuerpo con el que constituye un compuesto hylemórfico, sin embargo, nada nos dice inequívocamente que el alma humana individual tenga ase-

gurada su pervivencia después de la muerte. Por lo demás, la ambigüedad de los pasajes aristotélicos que se refieren al intelecto agente como “separado y sin mezcla”²⁸ no nos permite, rigurosamente hablando, mucho más que afirmar la autonomía del intelecto respecto de la constitución orgánica, pero nada nos autoriza a asegurar que Aristóteles esté pensando en el alma de cada individuo humano. En tal sentido, y pese a las diversas lecturas de que fue objeto, la interpretación árabe que ha creído ver en ello un intelecto único separado, pero no individual, tal vez no fuese a fin de cuentas tan descabellada. En efecto, hubiese sido necesario, para despejar toda duda, que Aristóteles concibiera al alma no solo como forma, que es coprincipio del cuerpo, sino que sostuviera al par su carácter sustancial. Pero esto es algo de lo que no podemos tener certeza. En todo caso, además, el Estagirita no se ha detenido en la consideración de una vida después de la muerte, tal como lo habían hecho explícitamente las doctrinas atribuibles a Sócrates y Platón. Queda, pues, en la sombra aquello que Aristóteles habría opinado al respecto.

De todos modos, es un hecho que durante varios siglos los autores cristianos no tuvieron prácticamente conocimiento sobre el contenido del corpus aristotélico. A poco de la muerte de Alejandro Magno, un anciano Aristóteles desaparecía físicamente, mientras sus seguidores, los peripatéticos, debieron emigrar al Asia Menor como consecuencia de los dramáticos cambios políticos que devinieron del quiebre del gran imperio alexandrino. Habría de pasar mucho tiempo hasta que los escolásticos cristianos tuviesen noticias de la antropología aristotélica, e incluso esto sucedió primeramente a través de la peculiar lectura de aquel corpus que habían llevado a cabo los árabes. Lectura en principio inaceptable para los cristianos, pero que introdujo de lleno a Aristóteles en la Europa occidental y, tras algunas condenas, motivó un intenso análisis de su obra.

Por el contrario, la antropología que más fuertemente impactó en los primeros siglos de formación del pensamiento cristiano ha sido sin duda la propugnada por el neoplatonismo, corriente ante la cual aparecía muy claramente la dignidad del alma intelectual concebida como una emanación emparentada con su origen divino, e inmortal por

derecho propio. No sería difícil, incluso, advertir la fuerte religiosidad de estas doctrinas, cuya meta última residía, precisamente, en el retorno ascendente y la religación del alma al principio más excelso y divino.

Resurrección de la carne e inmortalidad del alma en el cristianismo

Bien conocida por los primeros cristianos, esta doctrina de la inmortalidad fue combatida por ellos, pues el carácter eterno del alma implicaría que no ha sido creada y que no constituye una real unidad con el cuerpo. A esta tesis opusieron, pues, la de la resurrección de la carne. Sin embargo, la cuestión de la naturaleza inmaterial y, por tanto, perdurable del alma humana no tardó en introducirse en el pensamiento cristiano no tanto como explícitamente establecida por las Escrituras sino más bien como exigida por la razón. Claro que ahora la pervivencia del alma espiritual después de la muerte no significará de ningún modo que aquella es inengendrada, sino que ha sido dotada de una naturaleza distintiva hecha “a imagen y semejanza”²⁹ de Dios. A partir de allí, los autores cristianos debieron llevar a cabo un verdadero esfuerzo especulativo por conciliar la naturaleza inmortal del alma humana, devenida de su espiritualidad, con la unidad del hombre en cuanto singularidad carnal, llamado a la resurrección y a la vida después de la muerte, conforme enseñan las Escrituras.

Es por eso que una primera posición asumida por los pensadores cristianos respecto de la filosofía pagana que llegaron a conocer fue el marcar claramente que el hombre entero ha sido creado de una sola vez, y que el alma no es eterna ni transmigra, ni por sí sola añora una vida después de la muerte, sino que al hombre entero le ha sido prometida la resurrección de la carne.

Tal es la posición que ya tempranamente queda establecida por Justino en el *Diálogo con Trifón*, pues pese a la simpatía que este autor expresa por el platonismo deja expresamente manifiestas sus diferencias respecto del alma. En efecto, mientras que para las doctrinas platónicas y neoplatónicas el alma humana es divina e inmortal, como una partícula emanada de la soberana inteligencia que es capaz de contemplar directamente lo inteligible,

San Justino afirma enérgicamente que ni el alma tiene visión inmediata de Dios, ni transmigra a otros cuerpos ni es inmortal, “pues si es inmortal, es claro que tiene que ser increada”¹⁰. Pero todo lo creado es en sí mismo corruptible, aunque por designio de Dios no se disuelva ni muera. Por eso, dice Justino, el alma humana no es vida, como lo es Dios mismo, sino que tiene la vida por participación y la conserva o la pierde solo por voluntad divina¹¹.

En el mismo sentido, y aun más contundente, se expresa Taciano, discípulo de Justino. Así, dice: “El alma humana, en sí, no es inmortal, oh griegos, es mortal; pero esa misma alma es también capaz de no morir. Muere y se disuelve con el cuerpo si no conoce la verdad, pero debe resucitar más tarde, al fin del mundo, para recibir con su cuerpo, en castigo, la muerte en la inmortalidad; y, por otra parte, no muere, aunque fuese disuelta por un tiempo, cuando ha adquirido el conocimiento de Dios”¹². Nuevamente aquí se hace patente que este autor cristiano no concibe al alma como inmortal por propia naturaleza, sino enteramente por voluntad de Dios y en vista de la salvación o condenación eterna del hombre entero, es decir, no despojado de su dimensión corpórea.

A estos pasajes podríamos agregar muchos otros. Citemos por ejemplo a Ireneo de Lyon, acérrimo defensor de la unidad antropológica sostenida por el cristianismo frente al dualismo gnóstico que campeaba en su tiempo. En efecto, piensa Ireneo que todo lo creado, incluso las almas y los espíritus, no habiendo existido antes fueron producidos por Dios, de modo que han tenido un comienzo y perseveran en la existencia mientras su Autor quiera y disponga que así sea. Lo mismo cabe decir del hombre: “La vida no nos viene de nosotros ni de nuestra naturaleza, sino que es un don gratuito de Dios. Por eso, el que conserve ese don de la vida y le dé gracias al que se lo concedió, recibirá también una larga existencia por los siglos de los siglos. Pero el que la rechaza y sea ingrato a su hacedor por el beneficio de haber sido creado y no reconozca a quien le ha hecho ese don, él mismo se priva de la vida para siempre”¹³.

Sintetizando, entonces, la concepción cristiana primitiva se coloca a igual distancia de la tesis platónica de la naturaleza inmortal del alma como

del dualismo gnóstico. El hombre constituye una unidad inescindible de cuerpo y alma espiritual, y es a esa carne viviente a la que le está prometido un destino eterno, la salvación o la condenación, pero no por necesidad de su naturaleza sino por designio divino.

Ahora bien, aunque la creencia en la resurrección de la carne es sin duda alguna una verdad de fe y no una conclusión devenida del ejercicio del entendimiento natural, no ha faltado entre los primeros cristianos algún intento por hallar argumentos racionales que la respaldasen. Tal el caso del *De resurrectione mortuorum* de Atenágoras. En consonancia con la Escritura y con lo enseñado por todos los autores cristianos, Atenágoras sostiene “que la resurrección de los cuerpos disueltos es obra posible, querida y digna del Creador”¹⁴. Pero más allá de lo aceptado por fe existen tres motivos de orden racional que concurren en favor de esta tesis. Según el primero de ellos, puesto que Dios ha creado al hombre para que participe de una vida de sabiduría y de la contemplación de la perfección y belleza de su obra, y dado que tal cosa no sería posible acabadamente en la finitud de esta vida, es claro que la causa misma de la creación del hombre requiere y exige la pervivencia que solo puede darse por la resurrección. En segundo lugar, es evidente que como tal fin ha sido establecido para el hombre desde el mismo momento de su creación, no le corresponde solo al alma sino también al cuerpo. Por eso, dice: “No fue al alma por sí sola, ni separadamente del cuerpo, a quien destinó Dios tal creación y tal vida y toda la existencia entera, sino a los hombres compuestos de alma y cuerpo, a fin de que por los mismos elementos que se engendran y viven, lleguen, acabada su vida, a uno solo y común término”¹⁵. Y puesto que para cumplir con tal fin le han sido dadas al hombre la inteligencia y la razón, pero la naturaleza que ha recibido tales facultades no es solo el alma sino el hombre entero, entonces “el hombre, que consta de alma y cuerpo, tiene que subsistir para siempre. Mas es imposible que subsista si no resucita”¹⁶.

Finalmente, el tercer argumento no es más que una consecuencia del anterior en el orden de la moralidad, pues resulta evidente que las buenas y malas acciones no son ejecutadas solo por el alma o por el cuerpo, sino que el hombre mismo las rea-

liza. Y como las acciones libres no pueden ser de valor indistinto, hay que reconocer necesariamente que ha de haber un justo juicio que premie las acciones buenas y castigue las malas. Ahora bien, en tanto “ni los buenos reciben en la presente vida el galardón de su virtud, ni los malos el castigo de su maldad”¹⁷ es preciso que haya vida después de la muerte, para que reciba recompensa o castigo no el alma sola sino el hombre entero “porque el que obró cada una de las acciones de la vida sobre las que recae el juicio fue el hombre, no el alma por sí misma”¹⁸.

No obstante, y pese a que la creencia en la resurrección de la carne y la consecuente concepción del hombre como unidad anímico-corpórea se mantuvieron incólumes entre los pensadores cristianos, no pasó mucho tiempo hasta que la reflexión racional sobre la peculiar constitución del ser humano encontró en la naturaleza de su alma espiritual un carácter peculiar que permitía afirmar su permanencia existencial aun separada del cuerpo después de la muerte. En efecto, se impone gradualmente la concepción del alma como sustancia espiritual, capaz de subsistir en virtud de su inmaterialidad, por más que, en lo que hace a sus operaciones, no pueda ejercerlas sino en unión con el cuerpo. En ello parece haber una cierta concesión al platonismo, sin embargo, no tanta como para renunciar a la unidad originaria del alma con el cuerpo, pues ni el alma preexiste al cuerpo ni alcanza un mejor estado al separarse de él. En este sentido, como se verá, el alma separada del cuerpo reclamará, para la recuperación de su plenitud operativa, la reintegración de su condición carnal.

Esta transformación en el pensamiento cristiano, que finalmente no alteraba sus convicciones fundamentales, no logró hallar una conveniente formulación filosófica en lo inmediato. Y aunque este proceso duraría mucho tiempo, sus bases quedaron establecidas tempranamente. En tal sentido, ha sido Gregorio de Nisa uno de los primeros en formular claramente esta nueva concepción del alma que se impondría entre los cristianos de aquí en más. En su *Dialogus de anima et resurrectione* dice: “El alma es una sustancia creada, viviente, intelectual, que por sí misma produce e infunde la facultad y virtud de vivir a un cuerpo orgánico y la de percibir lo que cae bajo los sentidos, mientras sea

capaz de ello la naturaleza de esas cosas”¹⁹. Varios aspectos han de observarse en esta breve y medulosa definición: en primer lugar, el alma no es inengendrada sino creada y no puede percibir sino mientras permanece en unión con el cuerpo, pero su carácter sustancial e intelectual garantizan su permanencia aun después de la muerte del hombre. Así, y pese a la indudable influencia del platonismo sobre Gregorio, este Padre Capadocio pudo afirmar simultáneamente y con la misma energía la sustancialidad espiritual del alma y, en consecuencia, su inmortalidad, como su estrechísima unidad con el cuerpo, a punto tal que llegó a sostener una curiosa doctrina según la cual el alma humana no solo está presente en los elementos corporales durante la vida presente, sino incluso después de la disolución que acarrea la muerte. Por eso dice: “No es inverosímil e improbable que aquella naturaleza simple y sin composición [i. e., el alma] esté presente en cada una de las partes después de la disolución, y que ella, que por una razón oculta e inefable permanece unida con la aglomeración de los elementos, permanezca perpetuamente con aquellos con los que está mezclada y se estime que de ninguna manera se aparte de aquella coalición y concreción una vez que tuvo lugar”²⁰.

Esta perpetua asociación del cuerpo y el alma, además, resulta el corolario de la absoluta simultaneidad en la creación del alma y el cuerpo defendida por el Niseno. En efecto, a diferencia de algunos planteos que habían sido esbozados por aquel tiempo, Gregorio piensa que el alma no pudo haber sido creada ni antes ni después del cuerpo, pues si el alma hubiese preexistido al cuerpo sería necesario admitir su absoluta independencia respecto de él y, por ende, la doctrina de la transmigración. Sin embargo, el alma no puede habitar indistintamente cualquier cuerpo. Por otra parte, es asimismo imposible que el alma haya sido creada después del cuerpo, porque un cuerpo inanimado en realidad no es cuerpo sino cadáver. Por tanto, alma y cuerpo fueron creados conjuntamente y permanecerán unidos incluso después de la muerte hasta la resurrección final y definitiva.

Justificación y conciliación de la inmortalidad del alma y la unidad antropológica en la filosofía cristiana

Curiosamente, una vez introducida de pleno la tesis de la inmortalidad del alma en el pensamiento cristiano, sus principales exponentes parecieron experimentar una nueva complicación. Pese a que las convicciones provenientes de la fe se mantenían idénticas, filosóficamente ahora resultaba sencillo demostrar la pervivencia del alma después de la muerte, pero no su unidad originaria con el cuerpo. Parecía, entonces, que conforme crecía la intelección filosófica de los contenidos de la fe, las dificultades se invertían.

En efecto, estas dos tesis —la de la sustancialidad e inmortalidad del alma y la de su unidad original con el cuerpo, querida y efectuada por el propio Creador— aparecían ahora como simultáneamente evidentes, pero eso volvía su conciliación en términos filosóficos, francamente problemática. Ni el platonismo ni el aristotelismo podían proveer caminos efectivos para hallar una solución conceptual satisfactoria. Tal fue el problema que heredó Agustín y que, en verdad, todavía no pudo resolver. Es por eso que en él la tensión interna inherente a esta cuestión se hizo muy notoria.

Influido por el clima doctrinal de su tiempo, San Agustín se sintió inclinado hacia la postura de los neoplatónicos en torno a la inmortalidad del alma. Así, definió al hombre como “un alma razonable que se sirve de un cuerpo terrestre y mortal”²¹, definición en la que si bien aún se conserva la noción de unidad carnal del hombre, se evidencia una fuerte preeminencia del alma y un carácter casi accesorio del cuerpo. Con todo, es preciso observar que Agustín siempre tuvo la precaución de afirmar la unidad antropológica propia de la concepción cristiana. De esta manera, dice por ejemplo: “¿Quién es el hombre? Un alma racional que tiene cuerpo. Pero el alma racional que tiene cuerpo no hace dos personas, sino un hombre”²², o, en otro lugar: “*Homo non est corpus solum, vel anima sola, sed qui est anima constat et corpore*”²³.

Sin embargo, la misma expresión según la cual el alma racional ‘tiene’ un cuerpo sugiere que, partiendo de esos términos, la justificación filosófica de tal unidad debía ser cuando menos bastante problemática. En efecto, el obispo de Hipona

concebe al alma como “una sustancia racional apta para gobernar el cuerpo”²⁴, por lo que se deduce que siendo una sustancia espiritual su subsistencia después de la muerte está asegurada. No así su originaria unidad con el cuerpo, pues no se entiende el motivo último por el que el alma debiera estar asociada al cuerpo por naturaleza, siendo que, como piensa Agustín, lo inferior no ha de influir sobre lo superior de modo que incluso respecto de las sensaciones el alma no es receptiva sino activa productora de imágenes. Más aún, la connaturalidad del alma con el cuerpo no solo se vuelve difícil de explicar en la doctrina del Hiponense porque el conocimiento superior no proviene siquiera de la sensación sino por iluminación, sino porque incluso el cuerpo y su atención a la exterioridad de las cosas aparece antes bien como un obstáculo para la vida del alma espiritual. Es allí en su interior donde el alma encuentra las verdades más altas y su vocación hacia el bien, principios que por su inmutabilidad son como la huella dejada por Dios en nosotros y prueba, a su vez, de la existencia de Aquel y del destino inmortal del alma. En tal sentido, como el epicentro del ser humano se halla en el diálogo íntimo de su alma espiritual con el Creador, no puede sorprender que a menudo San Agustín se exprese sobre sí diciendo: “Yo, es decir, mi alma”. Por eso, aunque deja en claro que “quien desee separar al cuerpo de la naturaleza humana es loco”²⁵, puede decirse que en lo conceptual justificó ampliamente la inmortalidad del alma, pero dejó en la sombra el por qué debía ser admitida la unidad del compuesto humano.

El problema pasó irresuelto a la Escolástica subsiguiente, que ensayó sin mucho éxito algunas soluciones. Quizás una de las que gozó de mayor predicamento haya sido la respuesta de Avicena, cuya doctrina intentaba conjugar la concepción neoplatónica con algunos principios aristotélicos. La tesis del teólogo árabe consistió en asignar al alma humana una doble condición, según la cual ésta sería sustancia por esencia y, accidentalmente, forma del cuerpo. La salida pareció aceptable incluso a figuras eminentes como el dominico Alberto Magno, pues en principio permitía sostener la inmortalidad del alma humana y su unidad con el cuerpo. Sin embargo, no pasó mucho tiempo hasta que se advirtió que la solución era prácti-

camente ficticia, pues si la unión del alma con el cuerpo es solo accidental, la unidad del compuesto pierde la relevancia que todo autor cristiano intenta reconocerle.

En cuanto a la sustancialidad del alma, un intento de justificación filosófica parece haber provenido del judío Avicibrón quien, conforme a su doctrina del hylemorfismo universal, habría sostenido que el alma misma sería un compuesto de forma y ‘materia espiritual’. Esta extraña noción con frecuencia fue entendida no tanto en el sentido inadmisibles de corporeidad como en el de potencialidad y mutabilidad. Incluso San Agustín parece haber sugerido en alguna ocasión una concepción semejante, la cual fue completamente desestimada más tarde por Alberto Magno y Tomás de Aquino.

A esta altura de nuestra reflexión, parecería entonces que el esfuerzo especulativo de estos autores no hubiera hecho sino empañar la prístina concepción antropológica cristiana. Si antes existía plena certeza sobre la unidad constitutiva del hombre y sobre su destino eterno en virtud de la resurrección dispuesta por Dios, ahora ya no se sabe con entera claridad en virtud de qué principio tiene el alma el carácter sustancial que la hace inmortal, ni por qué constituye junto al cuerpo un sujeto único de manera que tal unión no sea puramente accesoria o accidental.

En rigor, lo que parece haberse hecho evidente es que el conjunto de nociones filosóficas heredadas de los griegos, tales como forma, materia y sustancia, ya no eran suficientes, o al menos debían ser repensadas y ampliadas para poder conciliarse con la nueva antropología aportada por el cristianismo.

La respuesta a tales exigencias, ya de orden metafísico, fue posible, en efecto, en la peculiar doctrina de Tomás de Aquino y, sobre todo, en virtud de su noción más novedosa: la de *esse* o *actus essendi*. Ha sido precisamente esta noción metafísica de carácter existencial la que le permitió a Santo Tomás sobrepujar el aristotelismo, de modo que aunque este teólogo cristiano admite con el Estagirita que el alma es por naturaleza forma del cuerpo, y en tal sentido asegura su unidad con el cuerpo, el acto de ser, que pertenece primordialmente al alma espiritual, hace de esta una sustancia capaz de subsistir existencialmente aun separada del cuerpo.

Así, puede afirmar: “El ser del cuerpo es algo que conviene al alma según su esencia y no como algo sobreañadido. No obstante, hay que decir que el alma, en lo que hace al cuerpo, es forma, mientras que en tanto supera la condición corporal es llamada espíritu o sustancia espiritual”²⁶.

En efecto, piensa el Aquinate, que dado su carácter espiritual el alma no podría surgir del proceso biológico de reproducción, pues no es razonable que el efecto sea superior a la causa. El alma humana, pues, ha de haber sido creada directamente por Dios y en tal sentido es una forma simple que, al ser traída a la existencia, resulta dotada del acto de ser, es decir, de aquel principio constitutivo por el cual toda cosa es o existe. En tal sentido, el alma es una sustancia simple, pues tiene en sí misma el principio de su existencia; en palabras de Tomás: “*Habet esse per se quod non habent aliae formae corporales*”²⁷. El ser le pertenece al alma espiritual “como la redondez al círculo”²⁸, de modo que una vez que ha adquirido la existencia ya no puede perderla, pues su propia inmaterialidad devenida de su simplicidad sustancial impide su desintegración: “*Impossibile est quod forma subsistens desinat esse*”²⁹.

Sin embargo, si la subsistencia del alma racional es un hecho manifiesto, igualmente lo es que no puede conocer prescindiendo del dato sensible ni cumplir con ninguna de sus operaciones propias con absoluta exclusión del cuerpo. “*Et ideo ad hoc unitur [anima] corpori ut sic operetur secundum naturam suam*”³⁰, esto es, el ser forma del cuerpo no es un hecho accidental ni un estorbo para el alma, sino que esta se une al cuerpo por necesidad de su propia naturaleza. Es por ello que, aunque Tomás le concede al platonismo el que el alma sea sustancia simple y por ello inmortal por derecho propio, se aparta drásticamente de aquella doctrina al señalar que de modo igualmente necesario el alma ha de unirse al cuerpo orgánico como su forma esencial. Por eso y contra las objeciones del platonismo, no puede extrañar la conclusión del Aquinate: “El alma unida al cuerpo es más semejante a Dios que la separada del cuerpo, porque posee, de modo más perfecto, su propia naturaleza”³¹. Tanto es así que lejos de desestimar su inescindible unidad con el cuerpo, la tesis de la sustancialidad del alma humana le permite a Tomás aseverar lo contrario, pues siendo el alma portadora del *esse* lo comuni-

ca al cuerpo formando con él intimísima unidad existencial y operativa: “El alma admite al cuerpo en su propio existir [*esse*] y lo hace partícipe común del mismo, para que, de este modo, no haya más que un solo existir común al cuerpo y al alma, que es el existir del hombre. Si el alma se uniera al cuerpo por otra cosa, entonces solo habría una unión accidental”³².

Después de la muerte, entonces, el alma humana tendrá asegurada su subsistencia existencial, puesto que ella es la portadora original del acto de ser que garantiza su existencia. Sin embargo, como se ha dicho, mientras permanezca separada del cuerpo —al cual ha estado unida de modo no menos esencial— le será imposible cumplir con sus operaciones propias. Necesariamente unida al cuerpo para conocer y para obrar, el alma sola no es el hombre que vive, siente, piensa y quiere. Por eso, separadas de sus respectivos cuerpos, las almas están existencialmente completas, pero incompletas en su esencia.

De un solo golpe resulta entonces que no solo la inmortalidad del alma y simultáneamente su necesaria unidad con el cuerpo aparecen justificadas racionalmente en el marco de esta nueva doctrina metafísica, sino que, además, ella contribuye a aportar un fuerte respaldo a la creencia en la resurrección, pues vistas así las cosas, el alma separada se encuentra en un estado de incompletitud que no podría ni debería ser permanente, sino que reclama, de algún modo, la recuperación de su condición encarnada para poder volver a ejercer sus funciones propias. Y esto no sería en absoluto posible si no se admitiera la resurrección de la carne que, aunque no deja de ser una verdad de fe, acaba siendo el adecuado complemento de la naturaleza del alma.

No obstante, poco después de la muerte del Aquinate, acaecida en 1274, el olvido de la noción capital de su metafísica, la cual probablemente haya sido el hallazgo más significativo desde que Parménides inaugurara la filosofía como pensar del ser, condujo a una reductiva lectura aristotelizante de la doctrina tomista. Es por ello que uno de sus comentaristas más conocidos, Tomás de Vío —conocido como cardenal Cayetano—, intentando demostrar la inmortalidad del alma con solo los principios provistos por el Estagirita, acabó en un

fracaso, de tal modo que, como poco antes había sucedido con Duns Escoto y otros reconocidos pensadores cristianos, la concepción de la inmortalidad del alma terminó siendo considerada tan solo una verdad de fe, completamente indemostrable mediante principios de orden racional.

La tesis acerca de la inmortalidad del alma, que había sido un puntal de buena parte de la filosofía griega y, aunque distintamente, también esencial al pensamiento cristiano, concluyó recluida en el ámbito de la pura fe o a lo sumo en el ámbito de una metafísica que, tal como lo estableció Kant, ya no podría ser considerada ciencia, mientras que la esperanza cristiana de vida después de la muerte, comprendida como recuperación de una humanidad encarnada, tampoco logró volver a encontrar ningún respaldo aportado por la razón natural.

Notas

¹ Platón, *Fedro*, 245e y ss.

² La doctrina de la inmortalidad del alma queda expuesta sobre todo en el diálogo *Fedón*.

³ Platón, *República*, X, 614b-621d.

⁴ Platón, *Fedro*, 245e y ss.

⁵ Platón, *Alcibiades*, 130c.

⁶ Platón, *Cratilo*, 400c.

⁷ Aristóteles, *De anima*, I, 1, 412a 15-21 y b 5-6.

⁸ *Ibid.*, I, 2, 413b 24-27; III, 5, 430a 10-25; *De gener. anim.*, II, 3, 736b 28.

⁹ Gn 1, 26.

¹⁰ Justino de Roma, *Diálogo con Trifón*, V.

¹¹ *Ibid.*, VI.

¹² Taciano, *Discurso a los griegos*, cap. XIII.

¹³ Ireneo de Lyon, *Adversus haereses*, II, 24 (PG, 7, col. 836).

¹⁴ Atenágoras, *De resurrectione mortuorum*, cap. 11.

¹⁵ *Ibid.*, cap. XV.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*, cap. XIX.

¹⁸ *Ibid.*, cap. XX.

¹⁹ Gregorio de Nisa, *De anima et resurrectione*, PG, 46, col. 30 C.

²⁰ *Ibid.*, col. 43 C-46 A.

²¹ Agustín de Hipona, *De moribus ecclesiae*, I, 27, 52.

²² Agustín de Hipona, *In Joan. Evang.*, XIX, 5, 15.

²³ Agustín de Hipona, *De civitate Dei*, XIII, 24, 2.

²⁴ Agustín de Hipona, *De quantitate animae*, XIII, 22. “*Si autem definiri tibi animum vis et ideo quaeris quid sit animus, facile respondeo. Nom mihi videtur esse substantia quaedam rationis particeps, regendo corpori acomodata*”.

²⁵ Agustín de Hipona, *De anima et ejus origine*, IV, 2, 3.

²⁶ Tomás de Aquino, *De spiritualibus creaturis*, a. 2, ad 4.

²⁷ Tomás de Aquino, *In I Sent.*, d., q., 5, a. 2.

²⁸ Tomás de Aquino, *Summa c. Gent.*, II, c. 55.

²⁹ Tomás de Aquino, *Summa Theol.*, I, q. 75, a. 6.

³⁰ *Ibid.*, I, q. 89, a. 1, *Resp.*

³¹ Tomás de Aquino, *De potentia*, q. 5, a. 10, ad 5.

³² Tomás de Aquino, *De spiritualibus creaturis*, a. 2. En el mismo lugar dice: “*Anima habet esse subsistens, in quantum esse suum non dependet a corpore, tūpote supra materiam corporalem elevatum. Et tamen ad hujus esse communionem recipit corpus*”. Cfr. *De Anima*, a. 1, ad 1: “*Non tamen se sequitur quod corpus ei [animae] accidentaliter uniatur, quia illud idem esse quod est animae communicat corpori, ut sic unum esse totius compositi?*”.

Ediciones y traducciones

ARISTÓTELES: Didot, A. F. (1848-57). *Opera omnia*. Graece et Latine. París.

AGUSTÍN DE HIPONA: Capánaga, V. (1947). *Obras de San Agustín*. Edición bilingüe latín-español. Madrid: BAC.

ATENÁGORAS: Ruiz Bueno, D. (1979). *Padres apologetas griegos* (s. II). Texto griego y versión española. Madrid: BAC.

Gregorio Niseno: Migne, J. P. (1857-1866). *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*. París.

IRENEO DE LYON: Migne, J. P. (1857-1866). *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*. París.

Rousseau, A., Doutreleau L. y Mercier, C. (1969). *Sources Chrétiennes* 153. 2 Vols. París: Les Éditions du Cerf.

JUSTINO: Ruiz Bueno, D. (1979). *Padres apologetas griegos* (s. II). Texto griego y versión española. Madrid: BAC.

PLATÓN: Burnet, J. (1900-1907). *Platonis opera*. 5 vols. Edición bilingüe griego-inglés. Oxford: Oxford University Press.

TACIANO: Ruiz Bueno, D. (1979). *Padres apologetas griegos* (s. II). Texto griego y versión española. Madrid: BAC.

TOMÁS DE AQUINO: (1882). *Opera omnia*. Editio Leonina. Romae: Typographia Polygotta Vaticana.