

LA MUERTE, CORRUPCIÓN SUSTANCIAL DE LA PERSONA HUMANA*

Una lectura de Santo Tomás de Aquino

J. Martínez Zepeda
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso
CONICYT, Chile
jean.martinez.z@mail.ucv.cl

Abstract

The understanding of the death of man in Saint Thomas Aquinas is necessarily contained in the preliminary study of the concept of the human person and of questions related to their nature. The essence of man basically lies in his substantial unity made up by the soul as the substantial form of the matter. This is why death is considered as the separation of its natural unity, a substantial corruption. The reflection and the analysis of the soul's nature and its relationship with matter allows us to answer one of the most controversial issues about man: is there a human person after death?

Keywords: Saint Thomas Aquinas, metaphysics, person, corruption, substance.

Resumen

La comprensión de la muerte del hombre en Santo Tomás está contenida necesariamente bajo el estudio preliminar del concepto persona humana y de aquellas cuestiones relacionadas con su naturaleza. La esencia del hombre radica fundamentalmente en su unidad sustancial conformada por el alma como forma sustancial de la materia, por esto la muerte es considerada como una separación de su natural unidad, una corrupción sustancial. La reflexión y el análisis de la naturaleza del alma y su relación con la materia permiten dar respuesta a una de las problemáticas más controversiales acerca del hombre ¿hay persona humana después de la muerte?

Palabras claves: Santo Tomás, metafísica, persona, corrupción, sustancia.

*Recibido: 06-04-09. Aceptado: 24-06-09.

*Agradezco al Dr. Juan Carlos Ossandón por su invaluable contribución en el desarrollo de estos estudios.

Introducción

El problema de la muerte colige la reflexión en torno a múltiples problemáticas. Una de ellas es la que intentaremos responder a lo largo del presente estudio y que surge desde una interrogante de consideración: ¿hay persona humana después de la muerte? La valoración de esta pregunta en Santo Tomás no es menor por cuanto posee vital importancia en la comprensión de aquello que somos, en propiedad, qué entendemos por persona humana.

Cuatro son los motivos que sugieren la importancia del estudio de la naturaleza humana después de la muerte en el pensamiento del Aquinate: primero, descubrir la naturaleza humana en el pensamiento medieval para indagar sus repercusiones en una lectura contemporánea de aquello que entendemos por humano. Segundo, comprender al hombre bajo el movimiento del tiempo para una justa apreciación de su estado en el mundo. Tercero, concebir el rol de la corporalidad del hombre, dimensión fundamental en las consideraciones metafísicas del Aquinate, para hallar la naturaleza más íntima de su perfección. Finalmente, reconocer los atributos de la composición alma y materia para enfrentar la pregunta por el estado de la persona luego de su corrupción. Todas estas temáticas juegan un papel esencial en la concepción del hombre y nos permiten abarcar la respuesta al momento de reconocer si hay persona después de la muerte.

El marco histórico que dará lugar a la presente problemática se presenta en la Edad Media, específicamente entre los años 1264 y 1268, período de la elaboración de dos textos fundamentales para el estudio del tema en cuestión: *Summa Contra Gentes* (II, c. 56-77) y la *Summa Theologiae* (I q. 76) de Santo Tomás de Aquino. Época que, además, genera un cambio fundamental en el pensamiento entorno a una renovada comprensión del cuerpo como elemento co-sustancial de la persona humana. Reflexión que ubicó, en medio de grandes discusiones, a Aristóteles¹ en el centro del pensamiento medieval.

¹En la década comprendida entre el 1250-1260 la obra de Aristóteles permite a los maestros latinos una transformación de las concepciones filosóficas entregadas hasta ese

Para entender los alcances de esta reflexión y el giro² que marca el mencionado pensador medieval acerca del concepto de persona³ es de vital importancia destacar los hechos históricos que rodean los escritos anteriormente aludidos. Después del año 1259 y en medio de fuertes diferencias entre Dominicos, de creciente formación aristotélica, y Franciscanos, seguidores de San Agustín, la Universidad de París, lugar donde enseñaba el entonces maestro Tomás de Aquino, se ve inserta en ingentes discusiones que llegarían incluso a la censura de algunas de sus tesis⁴. Una de estas diferencias, marcada por el choque inevitable entre dos posturas distintas, es la apreciación entorno a los elementos constitutivos que conforman la naturaleza humana.

La primera, concebida por San Buenaventura acerca de la pluralidad de las formas sustanciales⁵ y la naturaleza del alma. Según ésta, el hombre es un compuesto de formas sustanciales, todas ellas ordenadas según su grado de ser y complementarias unas con otras. En el caso de la naturaleza del alma nos encontramos con una pluralidad de formas, a saber, vegetativa, sensitiva y racional que intervienen en una sola forma superior: el alma humana, la cual a su vez es también un determinado compuesto de materia y forma⁶. Será esta última cuestión un elemento central en relación al distanciamiento del pensamiento del Aquinate.

La naturaleza del alma en San Buenaventura supone la composición de materia y forma. Para el pensador franciscano, según Gilson, el ser es por cuanto posee inteligencia y vida propia; por consiguiente, el ser le pertenece tal como sucede con el Creador. En el caso del ser por otro, como las creaturas, la vida y la inteligencia son recibidas bajo el principio universal de recepción que es la materia, es decir, la forma precisa de

entonces, especialmente en el ámbito del estudio de la naturaleza humana y su acción moral. Véase E. H. WEBER: *La personne humaine au XIII Siècle*, Paris: J. Vrin 1991, p. 3.

²Cf. WEBER: *Dialogue et dissensions entre Saint Bonaventure et Saint Thomas d'Aquin a Paris (1252-1273)*, Paris: J. Vrin 1974, p. 274.

³Cf. WEBER: *La personne...*, p. 114.

⁴Cf. WEBER: *La personne...*, p. 12.

⁵Cf. M. MANSER: *La esencia del tomismo*, Madrid: Bolaños y Aguilar 1947, p. 170 y WEBER: *La personne...*, pp. 38-42.

⁶ Cf. G. FRAILE: *Historia de la filosofía II*, Madrid: BAC 1975, p. 199.

la materia. Por lo tanto, se establece la necesidad que en todas las cosas creadas, incluida el alma humana, exista una determinada composición de materia y forma⁷.

Bajo esta composición se explicaría la subsistencia del alma, elemento fundamental en su estado de separación del cuerpo, esto ya que el alma posee una forma perfecta que en su perfección atrae a esta materia espiritual,⁸ pues el alma persiste luego de su separación del cuerpo. De este modo, se establece que la inmortalidad del alma es necesaria metafísicamente a causa de su fin⁹.

Esta posición, si bien coincide con el Aquinate en la inmortalidad del alma, se distingue de ella respecto a su naturaleza. Santo Tomás expone que el alma humana no puede ser un compuesto material ya que la potencia receptiva que hay en ella no es material, en el entendimiento sólo hay formas lo cual supone su inmaterialidad¹⁰. Además, en Santo Tomás, la materia sólo se encuentra en las cosas sujetas a la generación y la corrupción, estado muy distinto al alma humana¹¹. En el alma intelectual no habría una determinada composición hilemórfica sino una forma de carácter sustancial, la cual actúa sobre el cuerpo y posee un carácter subsistente, que, producto de su naturaleza inmaterial, persiste luego de su separación del cuerpo.

Por consiguiente, podemos entrever cómo la naturaleza del hombre y la composición del alma impondrán una distancia categórica entre ambos pensadores al momento de comprender la unidad del ente¹².

⁷ Cf. E. GILSON: *La filosofía de San Buenaventura*, Buenos Aires: Desclee 1948, p. 303.

⁸ Es posible comprender la materia espiritual para el pensador franciscano desde Gilson, quien nos dice: “Si solamente Dios es acto puro, es preciso necesariamente, que en todo ser finito el lado por donde se limita su actualidad deje sitio a cierta posibilidad de ser, y eso mismo es lo que llamamos materia. Así, los ángeles y las almas humanas, siendo por igual sustancias, son compuestos de una materia espiritual y de la forma que determina”. GILSON: *La filosofía en la Edad Media*, Madrid: Gredos 1958, p. 97.

⁹ Cf. GILSON: *La filosofía...*, p. 320.

¹⁰ Cf. *S.Th.* I, q. 75 a. 5 co.

¹¹ Cf. *S.Th.* I, q. 75 a. 5 co.

¹² Cf. ARISTÓTELES: *Metafísica* X 1, 1053a19. Traducción de García Yebra, Madrid: Gredos 1990.

Sobretudo en lo que respecta a la unidad sustancial del hombre, la cual el Doctor Angélico obtiene desde su reflexión de Aristóteles, temática que será analizada en el cuerpo del presente estudio.

Será esta inestabilidad intelectual producida por la colisión entre estas dos posiciones la que dará paso, en los siglos posteriores, a una creciente influencia de Aristóteles en Europa y a un renovado pensamiento medieval, donde la lectura del Estagirita expondrá una nueva reflexión entorno a la composición de la unidad y naturaleza del hombre, posición que lleva a importantes conclusiones, una de ellas acerca del estado de la persona humana tras la descomposición de su unidad, alma y cuerpo.

Desde esta perspectiva, el presente estudio tiene por objeto comprender las razones de Santo Tomás de Aquino para sostener que la muerte consiste en la corrupción sustancial de la persona humana y las consecuencias de dicha comprensión en nuestros tiempos.

Para lograr este cometido será necesario estudiar; primero, qué se entiende por persona humana; segundo, cuál es la naturaleza de la relación del alma con la materia. Y, tercero, las razones por las cuales la muerte es la corrupción del compuesto alma y cuerpo, situación que posee una consecuencia directa: acercarnos a la comprensión y valoración de la naturaleza de la persona humana.

I

Para comprender el problema de la muerte es necesario analizar al sujeto que la padece, es decir, investigar su naturaleza junto a los alcances del término persona humana, desde el Aquinate. El presente apartado tiene por objeto precisar el significado del término persona mediante la comprensión de su propio constitutivo formal. Santo Tomás expone ampliamente la definición de persona en la *Suma Teológica*¹³ I, qq. 29-30, texto que intentaremos analizar.

¹³Santo Tomás de AQUINO: *Suma Teológica*, Traducción de Francisco Barbado Viejo desde versión latina editada en Madrid: BAC 1957.

Acerca del concepto persona es importante destacar que entre todos los seres corpóreos sólo el hombre es persona¹⁴ ya que de todas las criaturas compuestas de materia y forma, sólo el hombre posee el carácter racional, producto de su alma humana racional¹⁵. Según el Aquinate: “los singulares racionales han recibido entre todas las sustancias un nombre especial, que los distingue; y este nombre es la palabra persona”¹⁶.

Ahora bien, la definición de persona que acepta el autor medieval es la de Boecio: “persona enim in communi significat substantiam individuum rationalis naturae”,¹⁷ definición que conviene analizar desde los tres conceptos que intervienen en ella.

Primero, se dice de la persona que es una sustancia. El Aquinate sostiene que sustancia se dice de dos modos: como esencia o como supuesto. Como esencia, en cuanto se refiere a aquello que contiene los principios específicos de la especie, pero no los individuales¹⁸. Así lo sostiene al afirmar:

Esencia, propiamente, es aquello que expresa la definición. La definición abarca los principios específicos, pero no los individuales, y de aquí que, en los seres compuestos de materia y forma, esencia significa no la materia sola ni la forma sola, sino el compuesto de materia y forma en cuanto son principios de la especie¹⁹.

Por otro lado, cuando se refiere al sujeto o supuesto que pertenece al género sustancia que, tomado en sentido general, puede ser denominado

¹⁴ Acerca de la historia del concepto véase *S.Th.* I, q. 29 a. 3.

¹⁵ Cf. *S.Th.* I, q. 29 a. 1. co.

¹⁶ “Et ideo etiam inter ceteras substantias quoddam speciale nomen habent singularia rationalis naturae. Et hoc nomen est persona”. *S.Th.* I, q. 29 a. 1. co.

¹⁷ *S.Th.* I, q. 29 a. 4 co.

¹⁸ Cf. *S.Th.* I, q. 29 a. 2. ad 3.

¹⁹ “Quod essentia proprie est id quod significatur per definitionem. Definitio autem complectitur principia speciei, non autem principia individualia. Unde in rebus compositis ex materia et forma, essentia significat non solum formam, nec solum materiam, sed compositum ex materia et forma communi prout sunt principia speciei”. *S.Th.* I, q. 29 a. 2. ad 3.

de tres modos diversos: realidad de naturaleza, subsistencia e hipóstasis²⁰. Para Santo Tomás, uno de los sentidos más comunes mediante el cual se expresa la persona como sustancia es con el concepto de hipóstasis²¹. El compuesto de materia y forma tiene razón de hipóstasis ya que, así como el alma y el cuerpo pertenecen a la esencia del hombre, también lo hacen según “este” hombre, motivo por el cual se sostiene que hipóstasis añade a la esencia los principios individuales²². Por otro lado, Santo Tomás, extiende el análisis de este concepto al abarcar su comprensión como sustancia:

Aunque el universal y el particular se hallan en todos los géneros, sin embargo, 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 hipóstasis²³.

Finalmente, los griegos, según el autor medieval, afirmaron que hipóstasis: “designa a un individuo cualquiera del género de sustancia;

²⁰ Esto lo expone el Aquinate del siguiente modo: “En otro sentido llámese sustancia al sujeto o supuesto que subsiste en el género de sustancia, y este sujeto, tomado en general, se puede denominar o con un nombre que signifique concepto, y de este modo se llama supuesto, o también a la cosa real que se puede llamar *realidad de naturaleza, subsistencia e hipóstasis*”. Cf. *S.Th.* I, q. 29 a. 2. ad 3.

²¹ Esto lo señala el Aquinate al sostener que: “en cuanto es sujeto de los accidentes se llama hipóstasis”. *S.Th.* I, q. 29 a. 2. co.

²² Cf. *S.Th.* I, q. 29 a. 2 ad 3.

²³ “Licet universale et particulare inveniantur in omnibus generibus, tamen speciali quodam modo individuum invenitur in genere substantiae. Substantia enim individuatur per seipsam, sed accidentia individuantur per subiectum, quod est substantia [...] Unde etiam convenienter individua substantiae habent aliquod speciale nomen prae aliis: dicuntur enim hypostases.” *S.Th.* I, q. 29 a. 1. co.

pero por el uso habitual es tomado el individuo de naturaleza racional en atención a su nobleza”²⁴.

Segundo, el siguiente concepto que interviene en la definición de persona es el de individuo. Acerca del mismo Santo Tomás destaca que, si bien no es posible definir el singular, sí es posible identificar y describir lo que es común a todos, y a cada una de las sustancias, porque el término individuo posee un constitutivo formal, el cual conviene a las características comunes de los seres que se incluyen bajo la misma noción²⁵. El concepto de persona como individuo expone el carácter concreto de cosa real según su modo de existir, es decir, su carácter subsistente y, además, el ser distinto de otro,²⁶ rasgos comunes a los que se añade el ser un determinado compuesto de cuerpo y el alma.

Otros aspectos que denotan el significado de individuo son: que el individuo es *non in alio*, es decir, que no es posible que se predique de otro. Que individuo es *non cum alio*, en otras palabras, que no es parte junto a otro. Y, finalmente, es aquello que no posee distinción consigo mismo, pero que sí se distingue de los otros, según Tomás de Aquino: “lo que es en sí indistinto, pero distinto de los otros”²⁷. De esto se desprende que la persona como individuo contiene en sí la totalidad de su perfección, es decir, se dice de él, en cuanto singular, que es incomunicable. Se sostiene lo anterior ya que sería imposible su unidad sustancial

²⁴“Quod significet quodcumque individuum substantiae; sed ex usu loquendi habet quod sumatur pro individuo rationalis naturae, ratione suae excellentiae”. *S.Th.* I, q. 29 a. 2. ad 1.

²⁵Cf. *S.Th.* I, q. 30 a. 4 co.

²⁶El nombre de persona es común con comunidad de razón, no como género y especie, sino como lo es un individuo indeterminado. Por ejemplo, “algún hombre” señala una naturaleza común con otros hombres o al individuo por parte de la naturaleza, por consiguiente, expresa a un singular subsistente y distinto de otros. Por otro lado, se dice del concepto de individuo como concreto, por ejemplo, Sócrates, cuando significa aquello que precisamente, y particularmente, lo distingue de otros. Cf. *S.Th.* I, q. 30. a. 4 co.

²⁷“Quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum”. *S.Th.* I, q. 29 a. 4 co.

si no fuese ella misma subsistente y completa,²⁸ he aquí la razón del constitutivo formal de individuo²⁹.

Finalmente, podemos exponer que para Santo Tomás el concepto de persona humana entendida como *individuum* es un todo compuesto de partes esenciales, tales como alma³⁰ y cuerpo, donde ninguna de ellas por separado es la persona humana, sino su conjunto.

Tercero, se ha afirmado que la persona humana es subsistente e individual; no obstante, queda por reconocer cuál es la diferencia específica³¹ que la distingue de otros supuestos, esto es, en qué consiste el que sea de naturaleza racional, constitutivo formal de la persona humana. Según el autor: “Persona significa lo más perfecto que hay en la naturaleza, es decir, el ser subsistente en la naturaleza racional”³².

Acerca del término naturaleza, según el autor, fue empleado primero para definir la generación y posteriormente vino a significar el principio del movimiento: “Naturaleza, primeramente se empleó para significar la generación de los vivientes que se llama, el nacimiento, más habida cuenta que este modo de generación procede de principio intrínseco, se extendió a significar el principio intrínseco de cualquier movimiento”³³.

²⁸Cf. FEBRER: *El concepto...*, p. 97.

²⁹Cf. FEBRER: *El concepto...*, p. 98.

³⁰El alma es parte esencial de la especie humana, motivo por el cual aún separada posee su disposición a la unión con el cuerpo. No obstante, no le conviene el nombre de persona, del mismo modo como no podemos llamar hipóstasis a una parte separada del cuerpo; por consiguiente, para Santo Tomás, el alma separada distante de la unidad para la cual ha sido creada no puede convenir al concepto de persona, por cuanto no cumple con su rol que es dar actualidad al cuerpo. Cf. *S.Th.* I, q. 29 a.1 ad 5. Cabe, además, señalar la importancia que otorga el pensador medieval a la comprensión del hombre desde la intrínseca relación existente entre alma y cuerpo, en la cual se destaca que la perfección del cuerpo es su unión con el alma. Dependencia que también es propia del alma al cuerpo, por cuanto de la materia depende el ejercicio y perfección de sus facultades del hombre. Cf. R. E. BRENNAN: *Psicología Tomista*, Madrid: Aguilar 1940, pp. 100-101.

³¹Cf. WEBER: *La personne...*, p. 495.

³²“Quod persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura” *S.Th.* I, q. 29 a. 3 co.

³³“Nomen naturae primo impositum est ad significandam generationem viventium, quae dicitur nativitas. Et quia huiusmodi generatio est a principio intrínseco, extensum

Ahora bien, este principio intrínseco puede ser de dos modos, material o formal, por lo que el concepto naturaleza puede decirse de ambos, no obstante, es generalmente a la forma que se denomina naturaleza: “Pero como la forma es lo que completa la esencia de cada cosa, comúnmente se llama naturaleza a la esencia de los distintos seres, expresada en su definición, y éste es el sentido en que se toma aquí la palabra naturaleza”³⁴.

De este modo, mediante la comprensión de la esencia conocemos aquello que intentamos definir. A la anterior posición se añade que la comprensión de naturaleza en la persona humana³⁵ se entiende como un supuesto que opera según un determinado fin, puesto que “todo agente necesariamente obra por un fin”³⁶. Ahora bien, para que se produzca un efecto es necesario que se determine algo que tenga razón de fin, determinación que es ejecutada en los sujetos de naturaleza racional por la voluntad. En el Aquinate la disposición al fin se da según dos modos: movido por sí mismo, como el caso del hombre, o movido por otro, como la flecha movida por el arquero. Los seres de naturaleza racional son movidos por sí mismos en virtud del dominio de sus actos, según el libre albedrío, en definitiva, y de acuerdo a lo anterior: “es propio de la naturaleza racional tender a un fin moviéndose y dirigiéndose por sí mismo”³⁷.

Se establecen, por tanto, las razones de Santo Tomás de Aquino para concebir a la persona como “sustancia individual de naturaleza racional”, definición que auxilia nuestra comprensión entorno a los conceptos de sustancia e individuo, fundamentales para el estudio y análisis del tema en cuestión.

ex hoc nomen ad significandum principium intrinsecum cuiuscumque motus”. *S.Th.* I, q. 29 a. 1 ad 4.

³⁴“Et quia per formam completur essentia uniuscuiusque rei, quam significat eius definitio, vocatur *natura*. Et sic accipitur hic *natura*”. *S.Th.* I, q. 29 a. 1 ad 4.

³⁵ Cf. *S.Th.* I, q. 29 a. 1 ad 4.

³⁶“Quod omnia agentia necesse est agere propter finem” *S.Th.* I-II q. 1 a. 2 co.

³⁷“Et ideo proprium est naturae rationalis ut tendat in finem quasi se agens vel ducens ad finem”. Cf. *S.Th.* I-II q. 1 a. 2 co.

II

Estudiada la comprensión que realiza el Aquinate del concepto de persona conviene revisar la reflexión del autor medieval acerca del compuesto alma y cuerpo mediante el análisis de esta relación. Tema abordado en la *Suma Teológica* I, qq. 75-76, *Q. D. De Anima*³⁸ aa. 1 y 8-10 y, finalmente, *Suma Contra Gentiles*³⁹ L. II, textos fundamentales para comprender, además, la naturaleza de la relación de sus componentes esenciales.

Para lograr este fin es preciso indagar en la naturaleza del alma⁴⁰ y la determinación que ésta realiza sobre la materia. Por este motivo dicha relación es analizada desde tres consideraciones fundamentales: la naturaleza del alma, la relación del alma con la materia y la unidad sustancial de alma y cuerpo⁴¹.

En primer lugar, acerca de la naturaleza del alma. Se considera el alma como subsistente, incorpórea, algo concreto⁴² y como compuesto de esencia y acto de ser, según lo siguiente:

Primero, se sostiene que el alma es subsistente puesto que la operación radica en ella como causa, en este sentido el Aquinate nos dice: “Y como cada cosa obra según esté en acto, es necesario igualmente que esta alma intelectual tenga el ser absolutamente por sí, independiente del

³⁸Santo Tomás de AQUINO: *Cuestiones disputadas sobre el alma*, traducción de Ezequiel Téllez, Pamplona: EUNSA 1999. Versión latina: *Q. D. De anima*, Milán: Textum Taurini 1953 (<http://www.corpusthomicum.org/qdao1.html>).

³⁹Santo Tomás de AQUINO: *Suma Contra Gentiles*, traducción de Laureano Robles Carcedo OP y Adolfo Robles Sierra OP desde la versión latina editada en Madrid: BAC 1967.

⁴⁰El camino hacia la comprensión de la naturaleza del alma no está exento de dificultades que en la historia de la filosofía sigue distintas etapas, véase Cornelio FABRO: *L'Anima. Introduzione al problema dell'uomo*, Roma: Studium 1955, p. 66.

⁴¹Es interesante exponer que esta posición, original de Aristotéles, se da en el pensador griego luego de su ulterior reflexión de Platón, según tres etapas de su pensamiento, véase. José IZQUIERDO: “Alcune fonti dell'Antropologia di San Tommaso”, *Rivista Alfa Omega* IV-3, p. 437.

⁴²Cf. *Q. D. De anima* a. 1 co.

cuerpo”⁴³. Según Santo Tomás, y desde la argumentación antes aludida, se insiste en que “la parte intelectual del alma es algo que subsiste por sí”,⁴⁴ incluso de la misma opinión es Aristóteles para quien el intelecto es una sustancia. Por esto el alma es una realidad concreta que, en cuanto forma, determina al cuerpo⁴⁵.

Segundo, el Aquinate establece la incorporeidad del alma desde el entendimiento. La razón de esto proviene de la naturaleza del intelecto que no está compuesto de materia y forma individualizada, por cuanto las especies se hacen actualmente inteligibles al ser abstraídas de las cosas sensibles por los sentidos, una vez inteligibles en acto se hacen una sola cosa con el entendimiento⁴⁶.

Tercero, el alma es denominada algo concreto,⁴⁷ lo cual puede ser considerado de dos modos: primero, como cualquier cosa subsistente. Segundo, como algo que posee subsistencia considerado como naturaleza completa. En otras palabras, es posible sostener que bajo el primer sentido el alma puede ser considerada como *algo concreto*, es decir, un ser subsistente. No obstante, según el segundo, el alma no puede ser considerada como *algo concreto* puesto que no agota la naturaleza del compuesto de la que ella forma parte, en este caso la composición alma y cuerpo que da cuenta de la unidad del ser persona humana.

Cuarto, otro elemento fundamental al abordar el problema de la naturaleza del alma es su composición, la cual puede ser también descrita desde la unidad de esencia y acto de ser. Según esto, en las sustancias intelectuales la composición de acto y potencia no es a partir de la materia y forma, sino de la forma y el ser participado, es decir, de *lo que es* y *aquello por lo que es*, esencia y acto de ser respectivamente⁴⁸.

⁴³ “Et quia ununquodque agit secundum quod est actu, oportet quod anima intellectiva habeat esse per se absolutum non dependens a corpore”. *Q. D. De anima* a. 1 co.

⁴⁴ “Partem animae intellectivam esse aliquid per se subsistens”. *Q. D. De anima* a. 1 co.

⁴⁵ Cf. *Q. D. De anima* a. 1 co.

⁴⁶ Cf. C. G. L. II, c. 50. “Amplius. Sicut...”

⁴⁷ Cf. *S.Th.* I, q. 75 a. 2 ad 1.

⁴⁸ Esta posición es ratificada por el pensador medieval en el siguiente texto: “En las sustancias intelectuales está la composición de acto y potencia, no a partir de la materia

En segundo lugar, acerca de la relación del alma con la materia. Luego de comprender la naturaleza del alma conviene preguntar de qué modo se relaciona ésta con el cuerpo,⁴⁹ con el objeto de reconocer la naturaleza del compuesto alma y materia.

Es interesante señalar que la naturaleza del alma y la materia en el Doctor Angélico tienen una distancia considerable de la posición adoptada por sus predecesores, entre ellos San Agustín, quién sostiene la naturaleza activa del alma y la identidad con sus potencias. Por este motivo se comprende la escasa incidencia del cuerpo en la actividad del alma, causa directa de las actividades vitales y cognoscitivas del hombre, incluyendo el conocimiento sensible propio de los sentidos internos y externos⁵⁰.

Para el Aquinate, y desde *De Anima*, la relación del alma con la materia considera dos sentidos. El primero, que la unión entre alma y cuerpo es natural, y responde a la necesidad del alma de ejercer su operación intelectual, puesto que ella misma no posee especies infusas, como aquellas que poseen las sustancias intelectuales superiores para entender,⁵¹ por consiguiente, el alma precisa del cuerpo para conocer. El segundo, que la relación entre alma y cuerpo consiste en una determinada jerarquía que existe desde las potencias superiores a las inferiores, es decir, desde el alma al cuerpo, por lo que al referirnos al cuerpo encontraremos en él ciertas disposiciones según un cierto orden,⁵² orden que responde a una unidad donde el cuerpo juega un papel fundamental para el desarrollo de las actividades vitales y cognoscitivas del hombre.

y la forma, sino a partir de la forma y el ser participado. Por eso algunos dicen que están compuestos a partir de *lo que es* y de *aquello por lo que es*; pues el mismo ser es por lo que algo es". *S.Th.* I, q. 75. a.5 ad 4. Además: "aunque las sustancias intelectuales no son corpóreas, ni están compuestas de materia y forma, ni existen en la materia como formas materiales [...] Hay en ellas cierta composición resultante de la diferencia entre el ser y *lo que es*". *C.G. L.* II, c. 52.

⁴⁹Véase las diversas formas de relación entre alma y cuerpo en FABRO: *L'Anima...*, p. 69.

⁵⁰ Cf. MANSER: *La esencia...* p. 164. Véase para conocer la posición de S. Agustín acerca de este problema *De Trinitate*, IX, c. 4.

⁵¹ Cf. *Q. D. De anima* a. 8 co.

⁵² Cf. *Q. D. De anima* a. 8 co.

Desde la *Suma Teológica* se plantea si la relación entre alma y materia supone la existencia de algún medio corporal. La respuesta es que el alma, considerada como forma del cuerpo, no precisa de ningún medio debido a que “algo es uno del mismo modo que es ser”,⁵³ es decir, la forma hace que algo esté en acto. Por este motivo no necesita de algún medio, ya que la unidad de un ente compuesto de materia y forma se origina a partir de la forma, en el caso del hombre el alma unida al cuerpo le confiere unidad y ser. No hay, por consiguiente, otro medio por el cual se realice la unidad del compuesto⁵⁴.

Sin embargo, según el mismo Santo Tomás en la *Suma Contra Gentiles*, si bien no es posible sostener un medio entre alma y cuerpo en cuanto el ser, sí lo es desde el movimiento, así lo afirma el de Aquino: “no obstante, hay algo que puede llamarse medio entre el alma y el cuerpo, si no en cuanto al ser, al menos en cuanto al moverse”⁵⁵. En cuanto al movimiento porque existe una determinada jerarquía en el hombre entre motores y movidos. Pues el alma realiza sus operaciones en virtud de sus potencias por las que mueve todo el cuerpo, por el espíritu sus miembros y por los órganos del cuerpo a otros⁵⁶.

Cabe señalar que la posición del Doctor Angélico se constituía como una respuesta a los platónicos quienes aceptaban un medio material, un determinado cuerpo incorruptible o espiritual, en la composición del alma intelectual, la cual a su vez posibilitaba la unión del alma con el cuerpo corruptible⁵⁷. Esta comprensión de la naturaleza humana es aceptada por la escuela agustiniana bajo la denominación de pluralidad de formas. Sin embargo, el Aquinate la reemplazó por su comprensión de la unicidad del alma como forma sustancial del cuerpo,⁵⁸ posición que se expone a continuación.

⁵³“Aliquid unum, quomodo et ens”. *Q. D. De anima* a. 8 co.

⁵⁴Cf. *Q. D. De anima* a. 8 co.

⁵⁵ “Potest tamen dici aliquid esse medium inter animam et corpus, etsi non in essendo, tamen in movendo”. *C.G. L. II c. 71* “Potest tamen...”

⁵⁶Cf. *C.G. L. II c. 71* “Potest tamen...”

⁵⁷Cf. *C.G. L. II c. 71* “Potest tamen...”

⁵⁸Cf. MANSER: *La esencia...*, p. 164.

Finalmente, y en tercer lugar, se establece la naturaleza de la relación entre alma y cuerpo como una unidad sustancial expuesta en la *Suma Contra Gentiles* y la *Suma Teológica*. Primero, según Santo Tomás: “los vivientes como son cosas naturales, están compuestos de materia y forma, pues están compuestos de cuerpo y alma, la cual los hace vivientes en acto. Por tanto, uno de esos componentes ha de ser la forma y otro la materia”⁵⁹. En el caso de la persona humana esta relación de alma y cuerpo está conformada por una unidad sustancial que es determinada por el alma como forma sustancial⁶⁰ que tiene el rol de principio sustancial de la materia, por lo que forma y materia convienen en el mismo ser⁶¹.

Segundo, el rol del alma como forma sustancial⁶² que determina⁶³ la materia, es decir, el alma determina todo el cuerpo y está presente en cada una de sus partes. De este modo, el influjo del alma sobre el todo explica por qué tras la separación del alma de la materia el cuerpo deja

⁵⁹“Viventia enim, cum sint quaedam res naturales, sunt composita ex materia et forma. Componuntur autem ex corpore et anima, quae facit viventia actu. Ergo oportet alterum istorum esse formam, et alterum materiam”. C.G. L. II, c. 65. “Viventia enim...”

⁶⁰Acerca del alma como forma sustancial y su importancia véase: E.H. WEBER: *L'Homme en discussion a l'université de Paris in 1270*, Paris: J. Vrin 1970, p. 192.

⁶¹ Cf. C.G. L. II, c. 68. “Ex praemissis...”

⁶²Para que una cosa sea forma sustancial requiere de dos condiciones: primero, que la forma sea principio sustancial del ser, principio formal por el que una cosa es llamada ser. Segundo, que la forma y materia se reúnan en un ser. Ahora bien, la sustancia intelectual, en cuanto subsistente, informa a la materia, es decir, es principio formal de la misma, situación que no priva que el ser del compuesto lo sea también de la forma. C.G. L. II, c. 68. “Ad hoc enim”, y también: “El cuerpo y el alma no son dos sustancias actualmente existentes, sino que de ellas hácese una sustancia realmente existente; el cuerpo del hombre no es actualmente el mismo cuando el alma está presente que cuando está ausente, pues quien le da el ser actual es el alma”. C.G. L. II, c. 69. “In prima enim...”

⁶³El alma racional, la más perfecta entre las formas naturales, otorga actualidad a la compleja multiplicidad de operaciones que realiza el hombre dando el ser sustancial, del modo más conveniente, a cada una de las partes del cuerpo. Por consiguiente, podemos inferir que el alma separada deja de infundir la actualidad que provoca las operaciones, razón desde la que se afirma que una vez retirada el alma el cuerpo no permanece. *Q. D. De anima* a. 9 co.

de realizar sus operaciones, mientras que al permanecer ambas unidas,⁶⁴ por el carácter formal del alma, la persona humana mantiene su unidad⁶⁵.

III

Establecida la relación del compuesto alma y materia y expuestas las razones mediante las cuales el Aquinate sostiene la unidad sustancial de alma y cuerpo, conviene ahora tratar en un tercer apartado la “muerte como corrupción⁶⁶ sustancial en la persona humana”. Tema abordado en dos partes: en primer lugar, acerca de la corrupción del compuesto, y en segundo, acerca de la naturaleza incorruptible del alma. Lo anterior desde *Suma Teológica* I, q. 75; II-II q. 164, *Suma Contra Gentiles* L. II y las *Q. D. De Anima* a. 1.

En primer lugar, acerca de la comprensión de la muerte como corrupción sustancial del compuesto, Tomás de Aquino sostiene: “Además, si el alma estuviese en el cuerpo como el piloto en el navío, se seguiría que la unión entre alma y el cuerpo sería accidental. Así que la muerte, que provoca su separación, no sería una corrupción sustancial, lo cual es evidentemente falso”⁶⁷.

⁶⁴El alma considerada como forma del cuerpo determina el todo y, además, a cada una de las partes que lo integran, pues actúa en la materia como forma sustancial. De este modo, la perfección que imprime actúa directamente en cada una de las partes del conjunto, en el caso contrario, la relación del alma con el cuerpo sería de composición y orden, es decir, tendría un carácter accidental. Situación que dista de la naturaleza del alma humana como forma sustancial. Santo Tomás apoya esta posición del alma como forma sustancial al esgrimir que una vez separada el alma, las partes del cuerpo dejan de ejecutar sus acciones específicas, motivo por el cual es sostenible la acción del alma presente en cada una de las partes de la materia que informa. *S.Th.* I, q. 76 a. 8 co.

⁶⁵ Cf. *S.Th.* I, q. 76 a. 8 co.

⁶⁶“Toda corrupción es por separación de la forma de la materia”. *C.G. L. II*, c. 55. “Omnis enim...”

⁶⁷“Et praeterea, si anima esset in corpore sicut nauta in navi, sequeretur quod unio animae et corporis esset accidentalis. Mors igitur, quae inducit eorum separationem, non esset corruptio substantialis; quod patet esse falsum”. *Q. D. De anima* a. 1 co.

Para Santo Tomás, así como la persona es una unidad sustancial⁶⁸ de cuerpo y alma, la muerte se comprenderá como la separación de dicha composición,⁶⁹ es decir, por ella el hombre pierde su unidad y carácter personal⁷⁰ ya que la forma sustancial deja de infundir la actualidad, lo que produce la corrupción absoluta del hombre.⁷¹

Ahora bien, la verdadera muerte del hombre o del animal incluye que, a causa de la muerte, dejen de ser hombre o animal, porque la muerte del hombre o del animal proviene de la separación del alma que completa la noción de animal o de hombre⁷².

Se infiere de lo anterior que la muerte consiste en una determinada separación de materia y forma y que el hombre, tras la separación de sus elementos constitutivos, pierde su intrínseca unidad. Separación que no es natural desde su carácter formal, es decir, desde el alma humana, pero sí es propia de la condición material del cuerpo:

Es natural lo que está causado por los principios de la naturaleza. Y los principios naturales esenciales son la forma y la materia. La forma del hombre es el alma racional, la cual es esencialmente inmortal. Por tanto, la muerte no es natural al hombre por razón de su forma. La materia del hombre es su cuerpo, compuesto de elementos contrarios entre sí, de lo cual se sigue el que sea naturalmente corruptible: bajo este aspecto, la muerte es natural al hombre⁷³.

⁶⁸Cf. *S.Th.* I, q. 75 a. 4 ad 5.

⁶⁹Cf. *Q. D. De anima* a. 1 co.

⁷⁰Cf. *S.Th.* III, q. 50 a. 4 co.

⁷¹Cf. *S.Th.* I, q. 76 a. 4 co.

⁷²“Pertinent autem ad veritatem mortis hominis vel animalis quod per mortem desinat esse homo vel animal: mors enim hominis vel animalis provenit ex separatione animae quae complet rationem animalis vel hominis”. *S.Th.* III, q. 50 a. 4 co.

⁷³“Quod naturale dicitur quod ex principiis naturae causatur. Naturae autem per se principia sunt forma et materia. Forma autem hominis est anima rationalis, quae de se est immortalis. Et ideo mors non est naturalis homini ex parte suae formae. Materia

Esto también es planteado del siguiente modo:

Luego, por parte de la forma, es más natural al hombre la incorrupción que a las demás cosas corruptibles; pero, constando también ella de elementos contrarios, por la inclinación de la materia se sigue la corrupción en todo su ser. Luego, el hombre es naturalmente corruptible por razón de la materia que le pertenece, no por razón de su forma⁷⁴.

Corrupción propia por la naturaleza mutable de la materia: “Debe decirse que aunque el alma, que es causa de la vida, sea incorruptible, no obstante, el cuerpo que recibe la vida del alma, es sujeto de cambio. Y por esto se aleja de la disposición que lo hace apto para recibir la vida; y así se presenta la corrupción del hombre”⁷⁵. En el momento de la unión entre materia y alma, el todo compuesto adquiere su existencia, el hombre concreto recibe en propiedad el existir. De este modo, el alma unida al cuerpo queda sujeta al lugar (*situs*) y al movimiento local y temporal. Razón por la cual se entiende que la unidad del compuesto se encuentra sujeta al movimiento del tiempo, elemento fundamental en la comprensión de la corrupción de las cosas corpóreas⁷⁶.

Por lo tanto, y según lo antes mencionado, se entiende la vida del hombre como la unidad de materia y forma, donde por forma se comprende el alma racional y por materia el cuerpo humano. Primero, caracterizado por su modo incorpóreo e inmutable, el segundo, por su natu-

autem hominis est corpus tale quod est ex contrariis compositum: ad quod sequitur ex necessitate corruptibilitas. Et quantum ad hoc, mors est homini naturalis”. *S.Th.* II-II, q. 164 a. 1 co.

⁷⁴“Unde ex parte suae formae, naturalior est homini incorruptio quam illis rebus corruptibilibus. Sed quia et ipsa habet materiam ex contrariis compositam, ex inclinatione materiae sequitur corruptibilitas in toto. Et secundum hoc, homo est naturaliter corruptibilis secundum naturam materiae sibi relictæ, sed non secundum naturam formae”. *S.Th.* I-II, q. 85 a. 6 co.

⁷⁵“Licet anima quae est causa vitae sit incorruptibilis, tamen corpus, quod recipit vitam ab anima, est subiectum transmutationis. Et per hoc recedit a dispositione per quam est aptum ad recipiendum vitam; et sic incidit corruptio hominis”. *Q. D. De anima* a. 14 ad 20.

⁷⁶Cf. FRAILE: *Historia de...*, p. 353.

raleza corruptible⁷⁷. Esta situación implica la composición del hombre desde la co-pertenencia de alma y cuerpo, en un solo sujeto denominado persona humana que tras la muerte pierde su natural unidad.

En segundo lugar, acerca de la naturaleza inmaterial del alma, el Aquinate sostiene su argumentación desde la naturaleza de las sustancias intelectuales a causa de su composición de potencia y acto, es decir, como compuesto de la sustancia tal y su ser o *lo que es y por lo que es*⁷⁸. En toda sustancia intelectual creada hay dos elementos fundamentales, a saber, la sustancia tal y su ser. El ser es, pues, el complemento de la sustancia porque todo tiene ser en cuanto está en acto. Por otro lado, lo que hay en algo recibe su ser de otro, es decir, tiene ser en cuanto hay una agente que lleve la potencia al acto, situación que incluye al alma humana como una determinada composición de potencia y acto⁷⁹.

Santo Tomás justifica esta posición ya que la composición de acto y potencia comprende más que la de materia y forma, según lo siguiente: primero, materia y forma dividen la sustancia natural, por cuanto es una división propia de aquellos entes que están sujetos a la generación y la corrupción, situación que dista de las sustancias intelectuales. Segundo, la comprensión de potencia y acto conviene al ser común, esto ya que el acto y la potencia corresponden a la naturaleza de todos los entes materiales e inmatriciales, a los que es propio “recibir y ser recibidos, perfeccionar y ser perfeccionados”⁸⁰.

Estos elementos inciden en el pensamiento del Dominico, para quien: “toda sustancia intelectual es incorruptible”,⁸¹ reflexión que mantiene al sostener: primero, que la corrupción se produce por la separación de la materia de la forma, separación que puede ser de dos modos: “corrupción simple, por separación de la forma sustancial, y corrupción

⁷⁷ Cf. *Q. D. De anima* a. 14 ad 20.

⁷⁸ Cf. *C.G. L. II*, c. 53. “In quodcumque...”

⁷⁹ Cf. *C.G. L. II*, c. 53. “In quodcumque...”

⁸⁰ “Recipere et recipi, perficere et perfici” *C. G. L. II* c. 54 “Sic igitur...”

⁸¹ “Omnis igitur substantia intellectualis est incorruptibilis” *C.G. L. II*, c. 55. “Adhuc. In omni...”

parcial, por separación de la forma accidental”⁸², es decir, mientras la forma se mantiene, la cosa permanece. No obstante, en las sustancias intelectuales y en el alma humana no hay composición de materia y forma, motivo por el cual en ellas no hay separación, ni corrupción⁸³. Segundo, que “el alma no puede corromperse a no ser que se corrompiera sustancialmente”⁸⁴, lo que no es posible, tanto para el alma, como para toda sustancia que sea forma, puesto que “lo que le corresponde a alguien sustancialmente, le es inseparable”⁸⁵. Ahora bien, el ser le pertenece a la forma como acto, por esto la materia recibe de la forma el ser y desaparecerá cuando se produzca la separación entre materia y forma. Por lo tanto, en el caso del alma que no es parte de un compuesto, ni está unida a la materia, es imposible que exista separación consigo misma, por esto no es posible que deje de ser.

Finalmente, es importante entender el estado del alma humana luego de la separación del cuerpo. Comprensión que puede hacerse efectiva por medio del concepto de individuación. Una forma de atender a esta consideración es a través del estudio de las sustancias intelectuales y su distancia de las criaturas corpóreas.

Conviene reconocer que por individuación se entiende el ser este algo (*hoc aliquid*), aquello que conforma la unidad interna y externa del sujeto. En el caso de las sustancias corpóreas su esencia consta de materia y forma que, una vez compuestas, le confieren unidad a un determinado ser. Por otro lado, las sustancias espirituales difieren de los entes corporales, por cuanto no existe en ellos un componente material. Pero tampoco se reconoce su composición como un acto puro, ya que es propio de cada criatura recibir el ser de otro. De este modo, se comprende su naturaleza como un compuesto de esencia y existencia, constitutivo for-

⁸²“Simplex quidem corruptio per separationem formae substantialis; corruptio autem secundum quid per separationem formae accidentalis”. *C.G. L. II, c. 55*. “Omnis enim corruptio...”

⁸³Cf. *C.G. L. II, c. 55*. “Omnis enim corruptio...”

⁸⁴“Anima autem humana non posset corrumpi, nisi per se corrumperetur”. *S.Th. I, q. 75 a. 6 co.*

⁸⁵“Quod id quod secundum se convenit alicui, est inseparabile ab ipso”. *S.Th. I, q. 75 a. 6 co.*

mal de su individuación que la reconoce como una determinada forma sustancial.

No obstante, el alma humana dista de la naturaleza de las sustancias espirituales. Santo Tomás entiende al individuo constituido como un todo compuesto de dos elementos esenciales, que en el caso del hombre son el alma y el cuerpo,⁸⁶ se destaca, por tanto, la necesidad de comprender su individuación desde la unidad de estos elementos ya que la realización de su especie depende de la determinación del alma a la materia, elementos que en su conjunto son la persona humana.

Es de vital importancia destacar que el individuo humano no es sólo su alma humana, si así fuese su naturaleza sería semejante a una sustancia separada⁸⁷ donde cada alma sería el individuo y no necesitaría de su unión con la materia, por esta razón es importante sostener que lo que se individualiza no es el alma sola ni el cuerpo solo, sino su compuesto. Según Fraile: “el alma está destinada a informar a un cuerpo material y a constituir con él un solo y único individuo humano sustancia, una persona”⁸⁸. Según el Aquinate: “La sustancia separada tiene su especie en sí misma y el alma no, pues sólo es parte de la especie humana. Luego ésta no entra en la misma especie que aquélla, a no ser que queramos decir que el hombre lo es, lo cual no es verdad”⁸⁹. Cabe señalar que es precisamente la disposición del alma humana a informar a la materia, el fundamento metafísico que predispone la esperanza a recobrar la unidad perdida en el hombre por la muerte.

Para reconocer el rasgo más íntimo del hombre es fundamental analizar el principio de individuación. Entre las diversas lecturas del problema en cuestión, se encuentra el complejo y extenso estudio del principio de individuación de Suárez desde el cual se infiere, según Manser, la po-

⁸⁶ Cf. MANSER: *La esencia...*, p. 787.

⁸⁷ Seres subsistentes desprovistos de materia, tales como los ángeles.

⁸⁸ Cf. FRAILE: *Historia de...*, p. 350.

⁸⁹ “Substantia autem separata habet per seipsam speciem: anima autem non, sed est pars speciei humanae. Impossibile est igitur quod anima sit eiusdem speciei cum substantiis separatis: nisi forte homo esset eiusdem speciei cum illis, quod patet esse impossibile” C.G. L. II c. 94. “Adhuc. Quod...”

sición de que “todo ser individual es individual por sí mismo”⁹⁰. Postura que se distancia de Santo Tomás, por cuanto supone la individuación no sólo en los elementos materiales de las cosas sino también en los formales. En consecuencia, en Suárez, los seres espirituales y los seres corpóreos coincidirían en un mismo principio de individuación⁹¹.

Esta reflexión que no considera la diversidad de cada uno de los tipos de seres (corpóreos y espirituales): primero, porque la razón de incomunicabilidad propia del individuo no puede ser la misma en seres diferentes, motivado incluso por su misma esencia. Segundo, si la esencia se individualiza por sí misma entonces no hay multiplicidad de seres en una misma especie ya que la esencia no podría estar en muchos, por lo tanto se destruye aquello que se quiere mostrar, un principio universal con fundamento *in re* (en la cosa real). En el caso del hombre la distinción entre esencia y existencia se da ya que recibe el ser de otro, la existencia no le es propia, ni el mismo ser humano es causa de su propia existencia, por lo tanto, no es posible afirmar que su individuación sea por sí misma⁹². Se sigue, según las razones antes expuestas, la separación entre Suárez y el pensamiento del Aquinate respecto a la comprensión del individuo.

Por otro lado, conviene aclarar que, desde Gilson,⁹³ si bien la unidad del compuesto es importante en la comprensión del individuo, también lo es señalar que el alma separada del cuerpo mantiene el *esse*, es decir, la sobrevivencia del *esse* conlleva la individuación. Lo anterior ya que una misma cosa es el ser y la individuación. El Aquinate muestra lo anterior al sostener que:

Los universales no tienen ser en lo real en tanto universales, sino sólo en cuanto están individuados. Así, pues, lo mismo que el ser del alma (que está en un cuerpo como en

⁹⁰ Cf. MANSER: *La esencia...*, p. 790. Sobre el particular y para reconocer la amplia y compleja exposición véase SUÁREZ: *Disputaciones. Metafísicas* Vol. I, Madrid: Gredos 1960, pp. 603-605.

⁹¹ Cf. MANSER: *La esencia...*, p. 790.

⁹² Cf. MANSER: *La esencia...*, p. 790.

⁹³ Cf. E. GILSON: *El tomismo, introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Pamplona: EUNSA 1978, p. 361.

su materia) que procede de Dios como su principio activo no perece al perecer el cuerpo, así también, aunque el alma tenga cierta relación con el cuerpo, la individuación del alma no cesa al desaparecer el cuerpo⁹⁴.

Queda, por tanto, expuesto el modo por el cual sucede la muerte en la persona humana y la explicación que entrega el Aquinate acerca de la separación de los componentes de la unidad sustancial del hombre. Se establece, por consiguiente, la incorruptibilidad y estado del alma luego de la corrupción de la unidad sustancial del hombre.

Conclusión

La problemática del estado de la persona humana tras su corrupción se encuentra marcada por dos preguntas fundamentales: ¿podemos sostener la existencia de la persona tras la muerte? y ¿qué consecuencias trae la muerte en la comprensión de la persona humana?

Frente a la primera interrogante conviene tomar en consideración que: “toda corrupción es por separación de la forma de la materia”,⁹⁵ desde esta posición, es posible comprender que, para el Doctor Angélico, no hay persona humana tras la separación del alma y la materia, puesto que el alma no es persona humana:

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 substancia individual en el sentido de hipóstasis o substancia primera, como tampoco a la mano ni a cualquier otra parte del hombre,

⁹⁴“Universalis enim non habent esse in rerum natura ut universalis sunt, sed solum secundum quod sunt individuata. Sic igitur esse animae est a Deo sicut principio activo, et in corpore sicut in materia, nec tamen esse animae perit pereunte corpore; ita et individuatio animae, etsi aliquam relationem habeat ad corpus, non perit corpore pereunte”. *Q. D. De anima*, a. 1 ad 2.

⁹⁵“Omnis enim corruptio est per separationem formae et materia”. *C.G. L. II*, c. 55 “Omnis enim...”

por lo cual no le conviene ni la definición ni el nombre de persona⁹⁶.

Por este motivo se infiere que luego de la muerte no hay persona, puesto que la independencia del alma respecto del cuerpo y su subsistencia al margen de la materia no se iguala a la naturaleza del compuesto. Por otro lado, esto mismo expone el autor medieval desde el cuerpo ya que no posee la misma naturaleza cuando el alma se halla presente o ausente del compuesto. Según Santo Tomás: “el cuerpo del hombre no es actualmente el mismo cuando el alma está presente que cuando está ausente, pues quien le da el ser actual es el alma”⁹⁷. Por consiguiente, se establece que: “la muerte, la enfermedad y cualquier otro defecto corporal tiene su origen en la falta de sujeción del cuerpo al alma”⁹⁸.

Sin embargo, el autor medieval destaca que la corrupción sustancial del hombre no supone la corrupción del alma, esto ya que la naturaleza propia del alma como forma sustancial no puede corromperse sustancialmente, motivo por el cual se mantiene la individualidad del sujeto, a pesar de su separación de la materia:

El alma humana no puede corromperse a no ser que se corrompiera sustancialmente. Esto es imposible que se dé no sólo con respecto al alma, sino con respecto a cualquier ser subsistente que sea sólo la forma. Ya que es evidente que lo que le corresponde a alguien sustancialmente, le es inseparable. El ser corresponde sustancialmente a la forma, que es en acto. De ahí que la materia adquiera el ser en acto en cuanto adquiere la forma. Se corromperá cuando la forma desaparezca. Pero es imposible que la forma se

⁹⁶“Quod animan est pars humanae speciei: et ideo, liceo sit separata, quia tamen retinet naturam unibilitatis, non potest dici substantia individua quae est hypostasis vel substantia prima; sicut nec manus, nec quaecumque alia partium hominis. Et sic non competit ei neque definitio personae, neque nomen”. *S.Th.* I, q. 29 a. 1 ad 5.

⁹⁷“Corpus enim hominis non est idem actu praesente anima, et absente; sed anima facit ipsum actu esse”. *C.G. L.* II c. 69. “In prima enim...”

⁹⁸“Mors est aegritudo, et quilibet corporalis defectus, pertinet ad defectum subiectionis corporis ad animam”. *S.Th.* II-II, q. 164 a. 1. co.

separe de sí misma. De ahí que sea imposible también que la forma subsistente deje de ser⁹⁹.

Desde lo anterior es posible sostener que la esencia de la persona humana, como individuo compuesto de materia y forma, radica en la unión de cuerpo y alma en una única sustancia, la cual tras la muerte, pierde su unidad sustancial,¹⁰⁰ estado por el cual no es persona advenida su corrupción sustancial¹⁰¹.

De este modo, nos acercamos a responder a la segunda interrogante: la muerte, nos muestra la esencia y límites de la unidad personal,¹⁰² es decir, nos aproxima a la comprensión de la naturaleza de la persona humana. Esta posición es esencial, la muerte nos facilita el acceso a nuestra comprensión como seres temporales, elemento a considerar en la construcción de un proyecto de vida que perciba la importancia del presente y la justa apreciación del don de la vida. La muerte nos muestra el límite que nos configura, por ella entendemos nuestra naturaleza contingente.

Comprensión de la corrupción sustancial de la naturaleza humana, que genera dos consecuencias fundamentales en el hombre que medita su límite: primero, reconocer el estado temporal de la unidad de alma y cuerpo, y segundo, promover una apropiada valoración de la corporalidad y su importancia en la dignidad de la persona humana.

⁹⁹“Anima autem humana non posset corrumpi, nisi per se corrumperetur. Quod quidem omnino est impossibile non solum de ipsa, sed de quolibet subsistente quod est forma tantum. Manifestum est enim quod id quod secundum se convenit alicui, est inseparabile ab ipso. Esse autem per se convenit formae, quae est actus. Unde materia secundum hoc acquirit esse in actu, quod acquirit formam: secundum hoc autem accedit in ea corruptio, quod separatur forma ab ea. Impossibile est autem quod forma separetur a seipsa”. *S.Th.* I, q. 75 a. 6 co.

¹⁰⁰Cf. C. MARTIN: “Tomás de Aquino y la identidad personal”, *Anuario Filosófico* XXVI-2, p. 11.

¹⁰¹Cf. WEBER: *La personne...*, p. 502.

¹⁰²Considero importante la reflexión de Elders acerca de este tema: “Nuestros esfuerzos intelectuales están dirigidos hacia una dominación cada vez más total del mundo, mientras que la contemplación del ser pierde su sentido”. Leo ELDERS: *Sobre el método en Santo Tomás de Aquino*, Buenos Aires: Sociedad Tomista Argentina 1996, p. 47.

Primero, reconocer la situación contingente¹⁰³ del ser persona facilita una apreciación equilibrada del mismo al admirar la centralidad del yo en su unidad sustancial. Unidad sustancial que tiene un límite otorgado por la corrupción de la materia. No es posible comprender al hombre en una discusión separada de su naturaleza, alejada de su estatus temporal, es decir, no entenderlo como un ser sujeto al movimiento de la naturaleza y sus disposiciones. No podemos pensar en profundidad si no reconocemos el rol de la corrupción como un elemento que nos facilita el acceso a la valoración de la unidad sustancial humana. Precisamente es esta posición la que instala una valoración apropiada del yo, en la que el compuesto debe ser entendido como un todo perfecto que se construye a través de la experiencia y el paso de los años.

El hombre se perfecciona con el paso del tiempo. De este modo se entiende la efectiva importancia del tiempo en la elaboración de nuestra persona, su paso incentiva el cultivo del alma y el cuidado del cuerpo. El hombre adquiere, por la experiencia, el don de la prudencia, que regula nuestros actos y perfila nuestros intereses. El tiempo de vida se redistribuye en las verdaderas necesidades humanas, mediante la recta valoración de la importancia de los dos elementos del compuesto, el alma y el cuerpo.

Segundo, la promoción de una valoración del cuerpo y su importancia para la dignidad humana puede ser lograda, por ejemplo, con una cultura que valore y acoga la tercera edad en nuestra sociedad. Esta posición dista de la sobrevaloración del cuerpo en la sociedad actual que se manifiesta a través del despliegue que realizan los medios de comunicación con su indiferencia a la ancianidad y la exacerbación de la juventud.

Problemática que se manifiesta en nuestra época, según Lukac de Stier, mediante el rechazo al envejecimiento como un proceso asociado a una patología que se debe ocultar. Esta actitud es contraria al “arte de envejecer” y afecta el estado anímico de las personas mayores y sus relaciones interpersonales. La etapa de ancianidad asociada antaño al descubrimiento de la virtud, no es aceptada; quizás los desvarios valóricos

¹⁰³ Cf. FRAILE: *Historia de...*, p. 353.

y problemas sociales de nuestros tiempos sean una consecuencia directa de esto, no aceptar a nuestros ancianos y las virtudes a ellos asociadas, entre las cuales encontramos:¹⁰⁴

La experiencia del juicio, la serenidad de las pasiones, la tranquilidad de espíritu, la libertad respecto del mundo, el orgullo por las canas o las arrugas de la cara, trofeos de nuestras batallas en la vida. Lamentablemente, la cultura occidental contemporánea dista mucho del respeto por la ancianidad [...] La aceptación de uno mismo y de su corporeidad, con toda su grandeza y su miseria, es una tarea que tenemos por delante porque la encarnación no es algo que me ha acontecido en algún tiempo, cuando el alma penetró mi cuerpo. Es coextensiva en el tiempo con mi existencia en el mundo¹⁰⁵.

Por lo tanto, la aceptación del cuerpo que envejece es señal clara de nuestra disposición a aceptar nuestra temporalidad, apreciación que tiene incidencia en nuestra forma de comprender el mundo y los acontecimientos del mismo. El entender la relación alma y materia como coextensiva en el tiempo, me permite admirar la posibilidad que la vida me ofrece. Sólo la comprensión del límite nos entrega esa perspectiva. La reflexión entorno a la muerte nos invita a reconocer nuestro límite y contingencia, actitud esencial para el que contempla y aprecia el hermoso milagro de la vida.

Bibliografía

Fuentes

- AQUINO, santo Tomás de: *Cuestiones disputadas Sobre el alma*, traducción y notas Ezequiel Téllez, Pamplona: EUNSA 1999.

¹⁰⁴ LUKAC DE STIER: “Hombre: ni ángel, ni bestia”, XXXII *Semana Tomista* n°3 (2007), p. 8.

¹⁰⁵ Cf. LUKAC DE STIER: “Hombre...”, p. 8.

- AQUINO, santo Tomás de: *Q. D. de anima*, Milán: Textum Taurini 1953 (<http://www.corpusthomicum.org/qdao1.html>).
- AQUINO, santo Tomás de: *Suma Contra Gentiles*, traducción y notas Laureano Robles Carcedo OP y Adolfo Robles Sierra OP, edición bilingüe, Madrid: BAC 1967.
- AQUINO, santo Tomás de: *Suma Teológica*, I, traducción y notas de Francisco Barbado Viejo, edición bilingüe, Madrid: BAC 1957.
- ARISTÓTELES: *Metafísica*, edición trilingüe por E. García Yebra, Madrid: Gredos 1990.

Consultas

- BRENNAN, R.: *Psicología Tomista*, traducción de Efrén Villacorta, Madrid: Aguilar 1959 (original 1940).
- ELDERS, L.: *Sobre el método en Santo Tomás de Aquino*, Buenos Aires: Sociedad Tomista Argentina 1996.
- FABRO, C.: *L'Anima. Introduzione al problema dell'uomo*, Roma: Editrice del Verbo Incarnato 2005 (original 1955).
- FRAILE, G.: *Historia de la filosofía II*, Madrid: BAC 1975.
- FEBRER, M.: *El concepto de persona y la unión hipostática*, Biblioteca de Tomistas españoles, Valencia: FEDA 1951.
- GILSON, E.: *Elementos de filosofía cristiana*, Madrid: Rialp 1969.
- ———: *El tomismo, introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Pamplona: EUNSA 1978.
- ———: *La filosofía de San Buenaventura*, Buenos Aires: Desclee 1948.
- IZQUIERDO, J.: “Alcune fonti dell'Antropologia di San Tommaso”, *Rivista Alfa Omega*, IV-3 (2001), p. 437.

- LUKAC DE STIER: “Hombre: ni ángel, ni bestia”, *Cuadernillos de la Sociedad Tomista Argentina*. XXXII, Semana Tomista n°3 (2007).
- MANSER, M.: *La esencia del tomismo*, Madrid: Bolaños y Aguilar 1947.
- MARTIN, C.: “Tomás de Aquino y la identidad personal”, *Anuario Filosófico*, XXVI-2 (1993).
- WÉBER, E. H.: *La personne humaine au XIII Siècle*, Paris: J. Vrin 1991.
- ———: *Dialogue et dissensions entre Saint Bonaventure et Saint Thomas d’Aquin a Paris (1252-1273)*, Paris: J. Vrin 1974.
- ———: *L’Homme en discussion a l’université de Paris in 1270*, Paris: J. Vrin 1970.

