

CIRO SCHMIDT ANDRADE

*Puerto Montt - Chile*

## **El vivir y el morir: su sentido desde su fin en Santo Tomás de Aquino**

### **1. Introducción**

El tema de la muerte esta íntimamente ligado al del vivir del hombre y en nuestro tiempo ha cobrado gran vigencia en tanto no tenemos claro su sentido. Es cierto que está presente en toda la historia, pero no es menos cierto que, en la actualidad, se hace presente de manera más angustiosa para muchos seres humanos, para los cuales el vacío o la superficialidad del vivir quita todo sentido a uno de los momentos extremos de ese mismo vivir: la muerte.<sup>1</sup>

Santo Tomás, como veremos, no está ajeno a esta reflexión, la que sin embargo toma en él una orientación distinta. Su referencia al morir se da en forma directa en contadas ocasiones. Al hablar del vivir y de su término lo hace en referencia al problema de la inmortalidad. En diversas oportunidades, en estudios anteriores sobre el Aquinate, he indicado que uno de los aspectos de la genialidad de la obra de Santo Tomás, no se da en que trate todos los temas para todos los tiempos y encuentre para ellos una respuesta, sino en que en la síntesis tomista quedan todos ellos prefigurados para, desde sus intuiciones básicas avanzar sobre las inquietudes tanto nuevas como permanentes del ser humano.

Como en todo ente, también bulle en el hombre una inquebrantable tensión a realizarse plenamente, una tensión que se traduce en acción. Pero, como por naturaleza el hombre es racional, tiene capacidad para juzgar el fin al que se orienta, los medios para alcanzarlo y las relaciones de éstos con el fin. Dice al respecto Santo Tomás: "El hombre, que en virtud de su razón juzga lo agible, puede juzgar su propio arbitrio en cuanto conoce la razón de fin y lo que lleva a él y también la relación del uno

---

<sup>1</sup> Ver mi trabajo "El problema de la muerte", *Revista Síntese*, Faculdade de Filosofia da Companhia de Jesús, Sao Paulo, Brasil, nº 87, 2000.

con el otro y por esto es causa de sí mismo no sólo actuando, sino juzgando. Tiene, pues, libre arbitrio.<sup>2</sup>

El hombre, como todo ente participado, se perfecciona por su acción. Y la acción es esencialmente tensión hacia un fin: "Llamamos 'fin'<sup>3</sup> a aquello hacia donde va dirigido el impulso del agente. Luego, es preciso que todo agente, al obrar, tienda a un fin". El fin al cual se tiende es siempre un bien. Pero como todo ente, por estar constituido por el acto de ser, es bueno, cualquier ente sería el fin que perfecciona al hombre. Esto, evidentemente, no es así. Si bien todo ente es metafísicamente bueno, para determinar el bien perfectivo del hombre hay que precisar más. Y lo hace Santo Tomás: "Primero y principalmente se llama "bueno" al ente perfectivo de otro a modo de fin". Por tanto, aunque todo ente sea metafísicamente bueno, no todo ente es *perfectivo de otro* como fin de éste: "Aquello a lo que tiende determinadamente el agente debe necesariamente serle algo *conveniente*, pues no tendería a él sino porque de algún modo le conviene. Y como lo que conviene a cada uno es su propio *bien*, se sigue que todo el que obra, obra por un bien"<sup>4</sup>.

## 2. El vivir humano

Santo Tomás sostuvo siempre que, según el propio Aristóteles, el alma de cada hombre es una sustancia espiritual que, aunque unida a un cuerpo, es capaz de subsistir sin él.<sup>5</sup> Esto se ve, además, en los cuerpos, puesto que adquieren el ser al recibir su forma y lo pierden a partir del momento en que pierden ésta. Aunque se concibe que un cuerpo está separado de su forma y del existir que ésta le confiere, no se concibe que una forma subsistente pueda estar separada del existir que ella da. En consecuencia, en tanto que un alma racional continúa siendo ella misma, existe. Esto es lo que se quiere expresar al decir que es inmortal.<sup>6</sup>

Pero siendo forma subsistente, el alma es afectada, por la misma imper-

<sup>2</sup> POFERRADA, GUSTAVO ELOY: "Del acto de ser a la acción moral", *Sapientia*, Buenos Aires, 1996, vol. LI, fasc. 200, p. 301.

*De verit.* c. 24 a. 1: "Homo vera per virtutem rationis iudicans de agendis, potest de suo habitudinem et ordinem unius ad alterum; et ideo non est solum causa sui ipsius in movendo, sed in iudicando; et ideo est liberi arbitrii".

<sup>3</sup> S. TOMAE, *Summ. c. Gent.* 111 2: "Hoc dicimus esse finem in quod tendit impetum agentis Oportet igitur quod omne agens in agendo intendat finem".

<sup>4</sup> S. TOMAE, *De ver.* q. 22 a. 1: "Primo et principaliter dicitur bonum ens perfectivum alterius per modum finis" (p. 377).

<sup>5</sup> S. TOMAE, *Summ. c. Gent.* 111 3: "Id autem ad quod agens determinate tendit oportet esse conveniens ei; non enim tenderet in ipsum nisi propter aliquam convenientiam ad ipsum. Quod autem est conveniens alicui, est el bonum. Ergo omne agens agit propter bonum".

<sup>6</sup> Cayetano negará que Aristóteles haya enseñado esta doctrina. Acerca de las consecuencias del conflicto, ver E. GILSON, "Autour de Pomponazzi, Problématique de l'immortalité de l'âme en Italie au début du XVI siècle", *Arch. d'hist. doct. et litt. du moyen âge*, 28 (1962), pp. 163-279.

<sup>7</sup> S. TOMAE, *Sum. theol.*, 1, 75, 6, ad Resp. Esta justificación de la inmortalidad del alma es una transposición de una prueba del Fedón, vista a través de San Agustín, *De Immortalitate animae*, XII, 19, Pat. lat., t. 32, col. 1031. Acerca del deseo natural de existencia considerado como prueba de inmortalidad, ver *Sum. theol.*, loc. cit., ad Resp., y *Cont. Gent.*, 11, 55 y 79. Cf. J. MARTIN, *Saint Augustin*, Paris 1923, pp. 160-161

fección que la sustancia angélica. Por definición, el alma es forma en la totalidad de su ser. Si se pretendiera descubrir en ella alguna materia esto no sería el alma, sino el cuerpo que el alma anima.<sup>8</sup> No obstante, lo mismo que el ángel, el alma está compuesta de potencia y acto; también en ella la existencia es distinta de la esencia. A diferencia de Dios, acto puro, sólo posee el ser que su naturaleza finita admite, conforme a la regla de que el grado de ser de cada criatura se mide por la capacidad de la esencia que le participa.<sup>9</sup>

Una determinación ulterior permite distinguir las almas de las inteligencias separadas, que ya sabemos que son infinitamente distantes de Dios. El alma humana no es ni materia ni cuerpo, pero por la naturaleza de su propia esencia, es capaz de unirse a un cuerpo. Se objetará, sin duda, que el cuerpo unido al alma no pertenece a la esencia del alma considerada en sí misma y que, en consecuencia, el alma humana, considerada precisamente en tanto que tal alma, es una forma intelectual pura de la misma especie que el ángel. Pero esto es no discernir claramente el nuevo grado de imperfección que se introduce

La inmaterialidad o superación del modo esencial del ser material constituye todo conocimiento, aun el sensitivo. Pero la dualidad del sujeto y del objeto en la unidad del acto cognoscente de los sentidos es oscura, porque no se *de-vela* el ser propiamente tal de los dos extremos intencionales y, por eso, se trata más bien de una dualidad vivida en intencionalidad del ser del sujeto y del ser del objeto, los cuales no emergen a un acto plenamente consciente y, por eso mismo, no es una dualidad en que el *ser del sujeto se enfrenta formalmente con el ser del objeto*.

Tal característica esencial y propia del acto de conocer coloca a este acto fuera del ámbito material, precisamente porque la presencia del sujeto y del objeto se realiza, en el acto de conocimiento, de un modo intencional y otro y hasta opuesto a la de dos seres materiales, los cuales, al juntarse se mezclan y forman un compuesto, un tercero, distinto, substancial o accidentalmente, de los componentes.<sup>10</sup> Ello aunque la sensación implica participación del cuerpo; al no obrar separadamente, el alma sensitiva del animal no subsiste aparte del cuerpo; no es, pues, una sustancia.<sup>11</sup>

El conocimiento implica, por consiguiente, una riqueza de acto, una "superresistencia", que dice Maritain, capaz de comunicarse a otro ser en cuanto otro u objeto. Ahora bien, esta sobreabundancia o riqueza de acto propia del conocimiento, que no se da en ningún ser material, implica una *superación por eminencia de la materia, una inmaterialidad no en un sentido puramente negativo de simple eliminación o destrucción de la materia*

<sup>8</sup> Cf. por el contrario, S.BUENAVENTURA, *Sent.*, II, dís. 17, art. 1, qu. 11, ad Concl.

<sup>9</sup> *Sum. theol.*, I, 75, 5, ad 4m. *De spirit creat.*, qu. un., art. 1, ad resp. *De anima*, qu. un., art. 6, ad resp.

<sup>10</sup> DERISI, OCTAVIO: "El mundo material de la persona", *Sapientia*, vol. XXXIV, fasc. 133/134, 1979.

<sup>11</sup> Ver *Summ. Theol.*, I, 74, 4, ad resp. 1, 75, 5, ad resp. y *Cont. Gent.*, II, 82.

—como dice Sartre— sino positivo de enriquecimiento del acto o de la forma esencial por encima de la potencia limitante de la materia.<sup>12</sup>

Pero la inquietud la hemos de encontrar en el *appetitus naturae*, en la tendencia radical de la voluntad. Pero naturalmente no tenemos un acceso inmediato a ella, a nuestro ser íntimo, sino a través de nuestros propios actos. Es la estructura de nuestros actos pero en cuanto revelan la estructura de nuestro propio ser tendencial lo que tenemos que buscar. La inquietud es aquella característica de la voluntad humana o, más genéricamente, de la realidad humana en virtud de la cual los actos tendenciales que de ella brotan teniendo objetivos concretos y finitos nunca cesarán de superarse y por lo tanto argüirán una apertura a un bien mayor.

Sólo el Valor infinito puede serme interior, descentrarme en un sentido, sin descentrarme en otro. Al amar a Dios no amo algo profundamente distinto de mí. Él es el que me constituye desde adentro. Me atrae y se me presenta como un peso infinito el Valor —en sí sencillamente porque en el fondo de mí —donde dejo de ser el yo finito de la conciencia mía— está Dios. Esto ocurre conmigo y con todos los demás. Así Dios es el constitutivo profundo de la solidaridad humana, quien nos amasa a todos desde dentro. Todo bien finito es externo al otro bien finito como tal; no podría ser “un bien finito” “interior intime meo”. Sólo el Infinito puede interpenetrar todo lo finito; por eso puede —sin romper la autonomía— pedirle al finito algo mayor que lo que pueda disponer: lo pide no como un precepto, sino porque es un Valer; porque estoy hecho esencialmente para atender al valor y en el fondo de mí hay un Bien Infinito y lo hay en el fondo de todo ser personal.

El rechazo de Santo Tomás a la reducción de la felicidad al ámbito de la mera subjetividad se muestra en su afirmación de que aquello en lo que consiste la felicidad,<sup>13</sup> aun perteneciendo ésta al sujeto (al “alma”), “*es algo que está fuera del alma*” (*Summ. Theol.* I-II, q.2, a.7, c)<sup>14</sup>. En segundo lugar, Tomás de Aquino insiste (aunque esto corra también en San Agustín) en que nada limitado o “creado” puede aquietar o saciar el deseo de felicidad del hombre, dado que tal deseo sólo puede sentirse saciado con el “bien universal”, o sea, con la divinidad.<sup>15</sup> De todo ello parece desprenderse que Tomás de Aquino ve así a la divinidad preferentemente como meta u objeto a alcanzar en orden a la plenificación o aquietamiento del espíritu humano. La existencia de tal objeto vendría de este modo exigida o postulada en virtud de la consideración tomasiana de la “imposibilidad” que

<sup>12</sup> DERISI, OCTAVIO: “Trascendencia y trascendentalidad” *Sapientia*, Bs. As., 1987, fasc. 163.

<sup>13</sup> Únicamente en Dios consiste la bienaventuranza del hombre (CG IV, 54; *Summ. Theol.* I-II, 2,8 ad resp; *Compend. Theol.* I, 108, y II, 9) como un bien primero y universal, origen de todos los demás bienes. Gilson *op. cit.* p. 620.

<sup>14</sup> “tanto in hac vita Deum perfectius cognoscimus, quanto magis intelligimus eum excedere quiddid intellectu comprehenditur” (*Summ. Theol.* II-II, q.8, a.7, c).

<sup>15</sup> Cf. *Summ. Theol.* I-II, q.2, a.8, c., *De Ver.*, q.22, a.7.

“el deseo natural sea vano” (dado que la naturaleza no hace nada en vano”, (*Summ. c. Gent.* III, c. 48)<sup>16</sup>

Siempre que el ente obra, obra por razón de un fin, “Omnne agens agit propter finem” (cf. *Summ. Theol.* I, q. 44, a. 4 c etiam *Summ. c. Gent.* III, c. 2). De aquí se sigue el principio: una determinación final, que es dada en la potencia activa de un ente, se dirige siempre y necesariamente a un fin posible, esto es, fundamentalmente alcanzable para el ente, pero nunca a un fin imposible, esto es, fundamentalmente inalcanzable para el ente y este es el axioma de la seguridad de conseguir el fin.<sup>17</sup>

Con todo lo anterior la misma temporalidad sensible esta penetrada de espiritual y es distinta de aquella que podemos suponer en los animales<sup>18</sup>. Sentido del tiempo es definido en el orden existencial por la conversión, no del pasado en porvenir, sino del porvenir en pasado.<sup>19</sup> Devenir, duración y eternidad se muestran como tres grados de libertad. Esta relación constituye la clave que permite el ejercicio de la libertad, representando los tres grados superiores de dicho ejercicio.<sup>20</sup>

### 3. El Fin último

Dios se presenta al querer no sólo con el título de causa eficiente, sino con el título de fin inmediato, porque es la gloria de la naturaleza inteligente el estar ordenada —directamente— a él.<sup>21</sup> En tanto criatura el hombre es capaz de ver a Dios y de amarlo. Es por eso que de una manera especial Dios es su fin.<sup>22</sup>

<sup>16</sup> ver mi trabajo “Experiencia originaria de Dios en Santo Tomás de Aquino y Víctor Frankl”, *Sapientia*, vol. LVIII, fasc. 213/214, 2003.

<sup>17</sup> CORETH, EMERICH. *Metafísica* Edit. Ariel, Barcelona, 1964, pp. 210–211; “Appetitus naturalis non potest esse in vanum: Impossibile est naturale desiderium esse inane” *Summ.c. Gent.* II, 55. “Naturale desiderium non potest esse inane”, *Summ. Theol.* I, q. 75, a.6, c. Cf. *In 4 Sent.* 43, 1, 4, 1 ob. 2.

<sup>18</sup> DE FINANCE, J. *Essai sur l’agir humain*, Presses de l’Université Grégorienne, Rome, 1962, p. 128.

<sup>19</sup> LAVELLE, Louis: *Acerca del tiempo y la eternidad* Ediciones Universitarias de Valparaíso, Universidad Católica de Valparaíso, Chile, 2005, p. 97.

<sup>20</sup> *ibid* p. 277.

<sup>21</sup> DE FINANCE, J. *Être et agir dans la philosophie de Saint Thoma* Presses de l’Université Grégorienne, Rome, 3º ed. 1965 p 311 y ss. Ver CG III, c CXI, CXII, CXIII

<sup>22</sup> *In 11 Sent.*, d. 1, q. II, a. 2. Cf. lb., IV, d. 49, q. i, a. 2, qa 1 et 2. ~Omnium creaturarum ipse Dem est finis, sed diversimode: quarundam enim creaturarum dicitur esse finis, In quantum participant aliquid de Det similitudim, et hoc est comune omnibus creaturis; quatundam vero est finis hoc modo quod ipsae creaturae pertingunt ad Ipsum Deum per suam operationem, et hoc est solum creaturarum rationalium qua possunt ipsum Deum congoscere et aamre, in quo earum beatitudo consistit”. *De Ver.*, q. v, a. 6, ad 4uni. - “Cum Deus sit principium omnium rerum et finis, duplex habitudo ipsius ad creaturas, invenitur -una secundum quam omnia a. Deo procedunt in esse; alia secundum quam ad eum ordinantur in finem; quaedam per viam asimilationis tantum, sicut irracionales creaturae; quaedam vero, tam per viam assirnilationis quam pertingendo ad Ipsam divinam essentiam. Cuilibet enim craetune proeedenti a Deo inditum est ut in bonum tendat per suan operationem. In cujuslibet autem boni consecutione creatura Deo assimilatur, sed creatune rationales super hoc habent ut ad Ipsum Deum cognoscendum et amandun sua operatione pertingant”. lb., q. xx, a. 4. “Sic igitur et in partibus universi unaquaque creatura est propter suum proprium actum et perfectionem. Secundo autem, creaturae ignobiliores sunt propter nohiliores, sicut creaturae quae sunt, infra hominem sunt propter hominem. Singule autem creaturae sunt propter perfectionem totius universi. Ulterius autem, totum universum cum singulis

Con la voluntad humana se supera y rompe la necesidad y se alcanza la libertad o el autodomínio de la propia actividad, el poder actuar o no actuar de otra manera frente a un determinado objeto. Únicamente con la libertad un ser es dueño de su propia actividad, posee el poder de determinación del propio acto y, con él, de su propio destino.<sup>23</sup>

Lo que la voluntad quiere por necesidad como determinada por inclinación natural es el fin último, como la beatitud (felicidad perfecta) y lo que en ello se incluye. A lo demás no está determinada por necesidad de su tendencia natural sino por propia inclinación sin necesidad. La voluntad está indeterminada respecto al objeto, está indeterminada en todo cuanto se relaciona con el fin, pero no en cuanto al fin último. También está indeterminada respecto a su acto porque sobre un objeto determinado puede usar de su acto como quiere o no usarlo: puede, pues, producir el acto de querer respecto a cualquier cosa o no producirlo. Por último la indeterminación de la voluntad es respecto al orden al fin, en cuanto la voluntad puede apetecer, ya lo que en verdad se ordena al fin debido, ya lo que es sólo en apariencia.<sup>24</sup> "La voluntad según el orden de la naturaleza está ordenada a un objeto común que es el bien, pero queda indeterminada respecto a los bienes particulares. Y por eso es propio de la voluntad el elegir" *Summ. Theol.* I-II q. 13, a.1.

El más meritorio de todos los actos es un acto de contemplación del objeto inteligible más alto, cuando este acto está informado por la caridad (*Summ. c. Gent.* III, 25)<sup>25</sup>. El primer motor del intelecto y de la voluntad se encuentra necesariamente por encima de la voluntad y del intelecto. Es el mismo Dios. Y esta conclusión no introduce ninguna necesidad en nuestras determinaciones voluntarias. En efecto, Dios es el primer motor de todos los móviles, pero le mueve a cada móvil conforme a su naturaleza. Por lo mismo no le imprime a la voluntad un movimiento obligado, sino, por el contrario, un movimiento naturalmente indeterminado y que puede dirigirse hacia objetos diferentes. Si nos remontamos al origen de este movimiento, encontramos a Dios, que lo confiere a la voluntad, pero que solamente se lo confiere indeterminado. Desde el punto de vista del sujeto y del ejercicio del acto, no se descubre ninguna determinación necesaria en el seno de la voluntad.<sup>26</sup>

---

suis partibus ordinatur in Deum sicut in finem; in quantum in eis per quamdam invitationem divina bonitas repraesentatur ad gloriam Dei. Quamvis creaturae rationales speciali quodam modo supra hoc habeant finem Deum, quem attingere possunt sua operatione cognoscendo et amando". *Summ. theol.*, I, q. IXV, a. 2. - "Homo et aliae rationales creaturae consequuntur ultimum finem cognoscendo et amando Deum, quod non competit aliis creaturis, quae adipiscuntur ultimam finem in quantum participant aliquam similitudinem Dei, secundum quod sunt vel vivunt vel etiam cognoscunt", I-II, q. 1, a. 5.

<sup>23</sup> DERISI, OCTAVIO: "El constitutivo esencial de la persona", *Sapientia*, vol. XXXI, 1976, p. 267.

<sup>24</sup> *De Ver.* q. 22, a.5. Cf. Ponferrada Gustavo E. "La libertad en Santo Tomás", *Sapientia*, fasc. 167/168, Bs. As., 1988, pp. 27 y 28.

<sup>25</sup> GILSON, E. *Wisdom and love in Saint Thomas Aquinas*, Marquette University Press, Milwaukee, 1951, pp. 11 y 17.

<sup>26</sup> GILSON, E. *El Tomismo: Introducción a la filosofía de Santo Tomás*, Ed. Universidad de Navarra, Pamplona, 1978, p. 441.

Podemos identificar en todo ser el principio de su orientación hacia su fin: es llevado hacia él porque en él existe un deseo de perfección. Este axioma interviene en la Suma Teológica para establecer la unicidad del fin último: pues todo ser desea su perfección, él desea su fin último cuando el desea un bien perfecto, capaz de completarlo; un tal bien no puede sino ser único, porque si hubiera varios fines últimos, ninguno de ellos completaría al ser perfectible. Ninguno de ellos sería último.<sup>27</sup> Conviene recordar que Santo Tomás aplica a veces la noción de perfección primera y segunda no a dos estados del mismo ser sino a la estructura misma de un ser, para expresar su constitución. Se puede hablar de una “Teleología de la libertad”.<sup>28</sup>

Sólo no puede no quererse el fin último por el que se quieren los demás: la felicidad. Si se le presenta (por la razón) un bien real, un bien aparente, o un mal aparentemente bueno, la voluntad sigue siempre libre, elige sin presiones, o, si las tiene, las supera (*In II Sent.* D. 24 q.1 a.1 ad 2um). La voluntad es una naturaleza que, como tal, posee una apetición natural al bien conveniente, Y además tiene un apetecer por propia determinación en cuanto es voluntad y no necesidad. El fin último, la beatitud (felicidad total) lo quiere por inclinación natural; todo lo demás por propia determinación (*De Ver.* q. 22 a.5). Si lo que determina necesariamente mi voluntad es la felicidad, un bien sin límites, el bien absoluto que colma hasta la saturación todas mis capacidades del deseo, de ello se sigue que lo que no es un bien sin límites, lo que no es ese bien absoluto, no puede determinar necesariamente mi voluntad. No sólo los bienes particulares y parciales que el mundo finito nos presenta, sino en el mismo modo y por la misma razón, todos los bienes concretos que podemos amar y querer en esta vida —aún los más elevados, aún el bien divino— son objeto de una opción libre de la voluntad. Indeterminación activa y dominadora que es la libertad misma y que consiste en el señorío de la voluntad sobre el juicio práctico que la determina.

Porque si el objeto formal propio de la inteligencia humana en su condición carnal es el ser de las cosas materiales, sin embargo, la Meta suprema y el Fin último que la inspira y la mueve en todos sus pasos, desde el comienzo, y al que esencialmente tiende, es el ser o verdad en sí, que sólo el Ser o Verdad infinita de Dios puede realizar. El ser o verdad en sí es el objeto que especifica y mueve a la inteligencia, y que sólo el Ser o Verdad de Dios pueden colmar. Por eso, cualquier ser o verdad finita puede ser objeto de la inteligencia, porque participa de esa verdad en sí. Pero a la vez ningún ser o verdad finita puede saciar su sed de verdad precisamente porque ella está esencialmente hecha y ordenada al Fin o Verdad infinita bajo la razón formal de ser o verdad en sí.<sup>29</sup>

<sup>27</sup> I-II 1.5: “... cum unumquodque appetat suam perfectionem, illud appetit aliquis ut ultimum finem quod appetit ut bonum perfectum, et completivum sui ipsius”. I-II 1,5 “cum unumquodque appetat suam perfectionem, illud appetit aliquis ut ultimum finem, quod appetit ut bonum perfectum, et completivum sui ipsius”. Cf. Marty Francois: *La perfection de l'homme selon saint Thomas D'Aquin* Presses de L'Université Gregorienne, Roma, 1962, p. 11.

<sup>28</sup> ver mi trabajo: “Sentido escatológico de la libertad”, *Sapientia*, fasc. 213/214, Bs. As., 2003.

<sup>29</sup> DERISI, OCTAVIO, “El mundo material de la persona”, *Sapientia*, fasc. 133/134, Bs. As., 1979, p. 265.

El Fin al que el hombre realmente se ordena por todas las aberturas de su vida específica a la trascendencia del ser es la Verdad, la Bondad y la Belleza infinitas identificadas con el Acto puro o Ser de Dios. El fin supremo del hombre, es, pues, Dios: nada más que Dios puede llenar el ámbito espiritual de la persona humana. Para perfeccionarse el hombre debe desarrollar armónicamente su naturaleza en sus diversos sectores y de una manera jerárquica: el ser y la vida vegetativa subordinados al ser y vida sensitivas, éstos al ser y vida espiritual, y éstos definitivamente, a la Verdad, Bondad y Belleza trascendentes e infinitas de Dios. Cuando el hombre posee imperfecta o limitadamente a Dios —su Verdad, Bondad y Belleza, por el conocimiento y el amor, se perfecciona; pero sólo cuando llegue a poseerlo plenamente —al término de la vida terrena— la inteligencia y la voluntad, es decir, la persona humana, habrá logrado su Fin supremo y, con Él, su perfección.

El hombre alcanza el Fin que Dios se propone en su creación, cuando ordena toda su vida de un modo jerárquico al conocimiento y al amor del mismo —del Bien divino— y, consiguientemente, al cumplimiento de su Voluntad. El hombre no puede conocer y amar a Dios —alcanzar su Verdad, Bondad y Belleza infinitas— sin lograr su propio fin o perfección humana. Y a su vez, no puede lograr su propio fin o perfección humana, sino es por el conocimiento y el amor de Dios, es decir, sin lograr la gloria de Dios, que es precisamente el fin que Dios se propone en el hombre.<sup>30</sup>

#### 4. Muerte e inmortalidad

La inmortalidad significa persistencia de la conciencia en la existencia después de la disolución del ser compuesto.<sup>31</sup> En cuanto disolución es corrupción<sup>32</sup> y se presenta como perteneciente a la naturaleza humana<sup>33</sup>. Es una privación de la vida<sup>34</sup> que es si misma no inclina al pecado siendo un castigo común del primer pecado.<sup>35</sup> Como se puede ver de estas breves

<sup>30</sup>Cf. DERISI, O. "El orden divino del hombre", *Sapientia*, fasc. 136, Bs. As., 1980.

<sup>31</sup>COPLESTON, F.F. *El pensamiento de Santo Tomás*, Fondo de Cultura Económica, México, 1960, p. 185.

<sup>32</sup>Respondeo dicendum quod aliquis beatitudinis participatio in hac vita haberi potest; perfecta autem et vera beatitudo non haberi in hac vita. Et hoc quidem considerari potest dupliciter. Primo quid, ex ipsa beatitudinis ratione. Nam beatitudo, cum perfectum et sufficiens bonum, omne malum excludit, et omne desiderium implet. In hac autem vita non potest omne malum excludi. Multis enim malis praesens vita subiacet, quae vitari non possunt: et ignorantiae ex parte intellectus, et inordinatae ex parte appetitus, et multiplicibus poenalitibus ex parte corporis; ut Augustinus diligenter prosequitur XIX *De Civ. Dei*. Similiter etiam desiderium boni in hac vita satiari non potest. Naturaliter enim homo desiderat permanentiam eius boni quod habet. Bona autem praesentis vitae transitoria sunt: cum et ipsa vita transeat, quam naturaliter desideramus, et eam perpetuo permanere vellemus, quia naturaliter homo refugit mortem. Unde impossibile est quod in hac vita vera beatitudo habeatur". *Summ. Theol.* I-II, q.5, a.3, c. "Consistit in separatione animae et corporis" *Summa c. Gent.* II, 57.

<sup>33</sup>Est corruptio quaedam I-II q. 102, a. 5 ad 4.

<sup>34</sup>"Mors ...et alii defectus naturae proveniunt a natura universali "I-II q. 42 a. 2 ad 3 cf. II-II q. 65 a.1 ad 1 et III q.14, a.2, ad 2". "Utrum mors et alii defectus corporalis sint aliquo modo homini naturales" I-II, q. 85 a. 6.

<sup>35</sup>Est privatio vitae Supl q. 75, a.3 sed c. 1; q.86 a.2 ad 3.

<sup>36</sup>De morte quae este poena communis primi peccati II-II q. 164, a.1. De se non inclinatur ad peccatum III, q.27, a.3 ad 1.

alusiones al tema de la muerte, Santo Tomás, de alguna manera lo refiere al pecado y más adelante al tema de la inmortalidad del alma. Nunca hace referencia a ella como un fenómeno aislado del todo humano en su condición integral.

De este modo se descubre el verdadero destino del cuerpo. Porque es preciso que él haya existido, pues sin eso quedaríamos reducidos a los estériles esfuerzos de una imaginación puramente subjetiva. Pero es también necesario que nada quede de él para que el mismo acto por el que, en nuestro interior, lo hacemos revivir, nos descubra todo el significado del que ese cuerpo es portador.<sup>36</sup>

Comprender la muerte es comprender que el alma humana es una sustancia inmaterial, es ver al mismo tiempo que es inmortal. Propiamente hablando, la inmortalidad del alma no tiene que ser demostrada, por lo menos para el que conoce su naturaleza. Es una especie de evidencia *per se nota*, que se sigue de la definición de alma racional, como se sigue de la del todo que el todo es mayor que la parte. No obstante, no será inútil mostrar incluso lo que no tiene necesidad de ser demostrado.

Ser inmortal es ser incorruptible. Lo que es corruptible no puede corromperse más que por sí, o por accidente. Ahora bien, las cosas pierden la existencia del mismo modo que la adquieren: por sí, si, siendo sustancias, existen por sí; por accidente, si, siendo accidentes, no existen más que por accidente. Al ser el alma una sustancia, subsiste por sí; no podría, sin embargo, en consecuencia, corromperse por accidente. Esto es, sin embargo, lo que sucedería, si la muerte del cuerpo entrañara la del alma, como sucede con las plantas y los animales no dotados de razón. Siendo sustancia, el alma racional no está afectada por la corrupción del cuerpo, el cual sólo existe por ella, mientras que el alma no existe por él. Si pudiera existir para el alma una causa de corrupción, habría que buscarla, pues, en ella.

Ahora bien, es imposible encontrarla ahí. Toda sustancia, que es una forma, es indestructible por definición. En efecto, lo que pertenece a un ente en virtud de su definición no se le puede quitar. Pero del mismo modo que la materia es potencia por definición, la forma es acto por definición. Lo mismo, por tanto, que la materia es una posibilidad de existencia, la forma es un acto de existir.<sup>37</sup>

Santo Tomás trata la inmortalidad, pero en él no encontramos los apasionados acentos de un Miguel de Unamuno. Da la impresión de ser excesivamente académico y seco. Aun cuando habla del deseo de una vida eterna, no transparenta ninguna emoción; o cuando menos, no es obvia. Pero esta forma objetiva de tratar las cosas es característica de los escritos filosóficos y teológicos de S. Tomás; a decir verdad, es la característica de muchos pensadores medievales. Y es quizá el rasgo de sus obras que hace que éstas aparezcan a muchos lectores muy alejadas de la vida y la existencia humanas. Esta impresión de lejanía y apartamiento de todas las preocupaciones

<sup>36</sup> VAVELLE, *op. cit.*, p. 280.

<sup>37</sup> GILSON, E., *El Tomismo*, EUNSA, Pamplona, 1978, p.344.

de la existencia y el destino humanos puede ser, desde luego, causa de errores; y tal es indudablemente el caso en el punto en cuestión. Pues la discusión del problema de si la muerte termina completamente con la existencia humana o no, es una discusión que, por definición, trasluce un interés en la existencia humana, por muy árida y objetiva que sea la forma en que se lleve a cabo. Es más, debemos recordar el hecho de que S., Tomás se interesó siempre por la verdad, y que creyó que el conocimiento de ésta se obtiene mejor por medio de la consideración desapasionada de las pruebas y argumentos que por llamamientos al corazón o a las emociones.<sup>38</sup>

Así, pues, el alma humana es "naturalmente" inmortal, si bien esto no tiene el sentido que sea imposible para Dios el aniquilarla; sino en el sentido de que, a menos que Dios retire su acción conservadora, lo que no hay razón alguna para esperar, sigue existiendo sin que para ello se requiera un milagro.

Y conviene recordar que Santo Tomás, como teólogo cristiano, no estaba interesado primariamente en el problema de la mera supervivencia a la muerte. Para cualquier cristiano ortodoxo, el propósito de la existencia humana es la visión sobrenatural de Dios, visión que no puede lograrse por la reflexión filosófica o por un esfuerzo meramente humano, y la vida eterna en su pleno sentido implica la integración de toda la personalidad humana y su elevación a un plano superior. Obviamente, no podría haber vida eterna, si el ser humano quedara completamente destruido por la muerte y Santo Tomás dirigió su atención a las razones filosóficas para afirmar que el alma humana sobrevive a la muerte. Pero la mera supervivencia de un alma descarnada no equivale a la vida eterna en su pleno sentido cristiano. Y el cristiano conoce por revelación, y no por reflexión filosófica, el destino sobrenatural del hombre; por ello es fácil comprender que Santo Tomás no escribiera con entusiasmo poético acerca de la mera supervivencia, considerada fuera de la revelación cristiana. A sus ojos, lo importante para cualquier hombre sería saber si estaba preparado a cumplir con su destino sobrenatural, cooperando con la gracia divina, y no si iba a sobrevivir o no como una especie de entendimiento descarnado.<sup>39</sup>

En este argumento, que dicho sea de paso era tradicional, S. Tomás no habla sencillamente, esto es obvio, de un impulso instintivo a conservar la vida rechazando o retrocediendo ante lo que se considera que amenaza la seguridad y la vida. Si así lo hiciera, este argumento probaría demasiado, a saber, que los animales son inmortales. Habla más bien de un deseo consciente de inmortalidad, deseo que presupone la idea de una existencia perdurable. Este deseo es natural en el sentido de que es la forma que toma en un ser intelectual el impulso a la conservación de la vida que está naturalmente implantado en las cosas vivas. Pero, ¿acaso podemos concluir de un

<sup>38</sup> COPLESTON, *op. cit.*, p. 189.

<sup>39</sup> COPLESTON, F. F., *El pensamiento de Santo Tomás*, Fondo de Cultura Económica, México, 1960, pp. 190-191.

“deseo natural” su satisfacción, a no ser que presupongamos la existencia de un Creador que, habiendo implantado estos deseos naturales, procura que no se vean frustrados? Quizá S. Tomás pensó que sí era posible hacerlo. Pero en tal caso, ¿no debe demostrarse primero que el alma humana es capaz de sobrevivir a la muerte? Tal fue, cuando menos, el comentario de Duns Escoto. Sin embargo, en la Suma Teológica, S. Tomás da simplemente este argumento como una “señal” de la incorruptibilidad del alma humana. Y esto puede implicar que el poder que el hombre tiene de concebir la continuación de la existencia después de la muerte y su deseo de ella, ayudan a mostrar el carácter espiritual del alma y así a confirmar el argumento en el que el Aquinate hace mayor hincapié. Estaba acostumbrado, al tratar de probar un punto, a dar varios argumentos, sin proporcionar a la vez indicios claros de si consideraba un argumento particular como una prueba estricta o como un argumento probable o persuasivo. De ahí la dificultad de saber qué peso concedía al argumento de la inmortalidad por el “deseo natural” de ella. Sin embargo, es evidente que consideraba fundamental el argumento basado en el examen de la naturaleza del alma a la luz de las actividades superiores.<sup>40</sup>

La naturaleza del espíritu es, justamente, la de no tener límites, la de tener una infinita capacidad de donación, una disponibilidad ilimitada. De ahí, que la espiritualidad sea el ser mismo de la libertad. El misterio de la persona consiste en ser, de una parte, sujeto que tiene una propia substantialidad que lo contrapone y distingue del resto y, por otra, no poder vivir si no es nutriéndose de las cosas del conocimiento y dándose a ellas en el amor, en un intercambio vital e inagotable bajo el signo de la libertad. Esta libertad fundamental se encuentra presente en la *voluntad ut natura* que, mediante el conocimiento del bien en general por obra del intelecto, se abre por impulso propio —supuesta la virtualidad de la Causa Primera— hacia todo lo que tiene razón de bondad.<sup>41</sup>

Todo lo anterior nos muestra que la libertad moral es liberación en su más genuino y auténtico significado, liberación de los vicios y las pasiones desordenadas, liberación de todo aquello que esclaviza al hombre, que aherroja su señorío. En este contexto moral, y nunca en el psicológico, debe entenderse el conocido pasaje de la cuestión del *De Veritate*: “querer el mal no es ni libertad ni parte de la libertad, aunque sea un cierto signo” (*De Ver.* q. 22 a.6 c). Se desprende de ello que la ordenación al bien es un constitutivo esencial de la libertad moral: “Libertas ad bonum magis est libertas quam libertas ad malum” (*In II Sent.* d.25, exp. textus); de donde a mayor ordenación, mayor libertad: “Donde el libre arbitrio se da de manera perfectísima no puede tender hacia el mal, ya que no puede ser imperfecto” (*In II Sent.* d.25 q.1 ad 2). Esta es la libertad de Dios que no pueden

<sup>40</sup> COPLESTON, *op. cit.*, p. 193.

<sup>41</sup> SPIEGEL SOSA, GUILLERMO E.: “Libertad y naturaleza: la voluntad como naturaleza y razón según Tomás de Aquino”, *Sapientia*, fasc. 204, Buenos Aires, 1998, p. 362.

do hacer el mal no es por eso menos libre sino, al contrario, perfectamente libre.<sup>42</sup> Santo Tomás destaca que la voluntad es la capacidad de elegir, de actuar o no actuar o de hacer esto o aquello y es una potencia; ahora bien el libre arbitrio es precisamente la capacidad de obrar bien, mal, o indiferentemente; por lo tanto no difiere de la voluntad misma.<sup>43</sup>

La persona es alguien —consciente y libre— en busca esencial de Alguien y que, a través de sus destellos o mensajeros, puede y debe encontrar y llegar a poseer la Meta definitiva de su actividad y de su ser. Al arribo de este camino —a veces largo y penoso y no exento de peligros y desviaciones. Ese yo consciente y libre de la persona —ese alguien— se encuentra con otra Persona, como otro Ser que es conciencia y libertad —con Alguien—: la persona finita frente a la Persona infinita. Se establece el diálogo entre dos personas, de alguien con Alguien, de yo con Él, que se entabla a través del tú de las creaturas o seres finitos. Ese diálogo es la Meta suprema de la actividad y ser de la persona humana. El hombre está hecho para conversar, con inteligencia y amor, con Dios, en lo que él encuentra su actualización plena y de su felicidad.<sup>44</sup> Toda ontología tiene aquí su resolución final. Una ontología que no concluya en la afirmación de Dios Creador permanecerá siempre una ontología decapitada en sí misma o, mejor dicho, una ontología sin sentido. La filosofía de la creación lleva el sello de una filosofía realista y verdadera. Pero nunca podríamos tener una ontología acabada sin la trascendencia del hombre al interior de la trascendencia divina.<sup>45</sup>

A través de una teología inconfesable se ponen de manifiesto ciertos aspectos de lo ineluctable que, en realidad, no están en pugna con la libertad sino que más bien están implicados en ella, y que tampoco se los puede objetivar en conocimientos biológicos, psicológicos ni sociológicos, sino que sólo pueden traducirse en expresiones simbólicas y en lenguaje mítico.<sup>46</sup> Desde la libertad y la razón avanzamos hacia la apertura a lo Infinito en la Presencia de Dios como sentido último de la libertad humana. Por ello esta misma libertad nos impulsa a lo indecible del Dios que amamos.<sup>47</sup>

---

<sup>42</sup>Como la voluntad se ordena a lo que verdaderamente es bueno, el hombre que a causa de una pasión, de un mal hábito o de una mala disposición, se aparta del verdadero bien, actúa servilmente, en cuanto se inclina por un cierto factor extraño si se considera el mismo orden natural de la voluntad. Si se considera el acto de la voluntad como inclinada hacia un bien aparente, actúa libremente cuando sigue a la pasión o al hábito corrompido, actúa, en cambio, servilmente si, permaneciendo tal voluntad, por causa del temor de la ley que sanciona lo contrario, se abstiene de aquello que quiere". (CG. IV, q.22). POFERRADA, G. E.: "El tema de la libertad en Santo Tomás: fuentes y desarrollo", *Sapientia*, fasc. 167/168, Buenos Aires, 1988.

<sup>43</sup>POFERRADA, *op. cit.*, p. 20.

*In 1 Sent.* d. 24, q.1, a.1. et a.2. Estos textos permiten ubicar el acto propio del libre arbitrio, la elección, en la voluntad motivada por el entendimiento. (traducción en Poferrada *op. cit.*).

<sup>44</sup>DERISI, O., *op. cit.*, p. 275.

<sup>45</sup>BOGLIOLO, Luigi "La persona humana, cumbre y síntesis de la creación" *Sapientia*, fasc. 202, Buenos Aires, 1997, p. 388.

<sup>46</sup>RICOEUR, PAUL., *Finitud y culpabilidad*, Ed. Taurus, Madrid, 1982, p. 457.

<sup>47</sup>Remito nuevamente a mi trabajo sobre la libertad antes citado.

## 5. Conclusión

Mientras Dios no es visto cara a cara, podemos saber por la razón y la fe que El es el bien absoluto y nuestro verdadero fin último, pero beatitud no está en nuestro poder. Lo que quiero es la Felicidad y el acto respecto al cual la inteligencia delibera, es un bien particular, al cual por tanto falta algún bien y, en cuanto comporta esta deficiencia, tiene la significación de un no-bien; es un bien bajo un cierto aspecto, un no-bien bajo otro aspecto. Puedo continuar queriendo la Felicidad y puedo rehusar un bien sin por ello dejar de querer siempre la Felicidad. La libertad de exultación y de autonomía, es otro nombre de la plenitud y de la sobreabundancia del ser. Dios existe necesariamente; se conoce a sí mismo, se ama a sí mismo necesariamente, y esta infinita necesidad es una infinita libertad de independencia, de exultación y de autonomía, la libertad de aseidad. Cuando por virtud de la gracia de Dios y en uso de ese libre albedrío falible y pecable, una criatura ha llegado al término último y se ha vuelto libre de una libertad de exultación y de autonomía consumada, y de una libertad de elección en adelante sobrenaturalmente impecable, entonces la nada ha sido vencida en la línea misma de la libertad de elección.<sup>48</sup>

Únicamente en Dios consiste la bienaventuranza del hombre<sup>49</sup> como un bien primero y universal, origen de todos los demás bienes. El término de bienaventuranza es, en efecto, inseparable de la noción de inteligencia, puesto que ser feliz es conocer que se posee el propio bien.<sup>50</sup> El tomismo continúa la naturaleza por lo que está por encima de la naturaleza, pues, después de haber asignado de descripción del hombre total, y no solamente del alma humana, como objeto inmediato de la filosofía, es del hombre total, y no simplemente del alma humana, del que define el destino. La bienaventuranza del hombre cristiano, tal como la concibe Santo Tomás, es la bienaventuranza del hombre completo.<sup>51</sup>

Al mismo tiempo, no solamente nos lleva a la esencia misma de la actividad creadora de Dios, sino también a comprender algo del orden puesto por Dios entre las mismas criaturas, entre el mundo sensible y el mundo espiritual, sin dejar de poner de relieve la dignidad de la persona humana; no solamente por su alma espiritual, sino también por esa forma de espiritualización que el alma, al mismo tiempo "forma" del cuerpo y espíritu inteligente y libre, confiere al cuerpo mismo. Una explícita espiritualización del mismo cuerpo, destinado a ser deificado por la resurrección, hasta vislumbrar las mismas propiedades del cuerpo como lo vemos en nuestro Señor Jesucristo a la luz del Evangelio. El alma humana, forma del cuerpo y espíritu inteligente y libre, es, según Santo Tomás, la obra maestra de la actividad creadora de Dios en el orden de la realidad sensible.

Hoy día existen quienes tienen miedo de caer en el dualismo si habla-

<sup>48</sup> MARITAIN, J., *op. cit.*, pp. 149 y 163.

<sup>49</sup> CG IV, 54; *Summ. Theol.* I-II, 2,8 ad resp.; *Compend. Theol.* I, 108, y II, 9.

<sup>50</sup> "Cuiuslibet enim intellectualis naturae proprium bonum est beatitudo" CG. I, 100.

<sup>51</sup> GILSON, E., *op. cit.*, pp 198, 620 y 627.

mos del alma. A estos filósofos les falta una clara idea del concepto dialéctico de "trascendencia". Les falta también una profunda idea de la dialéctica exterior e interior que domina la jerarquía de la realidad creada en su totalidad. Sin estos principios y sin estas leyes es imposible comprender la obra maestra de la creación, que es el hombre; es imposible entender las dialécticas que unen entre sí los grados de lo real. Por consiguiente, es imposible comprender los dos principios (no dos seres) que vinculan la unidad y la identidad del hombre. Esta unidad de los dos principios nos brinda la clave de la totalidad creada en una síntesis maravillosa. El alma no dualiza el hombre, no lo parte en dos. Al contrario, confiere al cuerpo su mismo ser, su unidad y su identidad de persona humana.<sup>52</sup>

Todo el orden natural de las cosas y de su propia naturaleza conducen al hombre al Fin de Dios, a su gloria formal. Al obrar conforme a ella, el hombre se perfecciona, y en la cima de su ser y actividad específica alcanza la plenitud de su ser por la contemplación de la Verdad y el amor y el Bien de Dios, con lo cual glorifica a Dios. Pero precisamente para que el hombre pueda *alcanzar ese Fin*, Dios lo ha tenido que dotar de espíritu, hacerlo inteligente y libre. Y porque conoce al Bien infinito sólo de un modo finito o imperfecto, por su libertad el hombre puede quererlo o no y, consiguientemente, es capaz de preferir un bien finito al Bien infinito, es capaz de apartarse de Dios por el pecado.<sup>53</sup>



<sup>51</sup> BOGLIOLO, L.: "La persona humana, cumbre y síntesis de la creación", *Sapientia*, vol. LII, fasc. 202, p. 388.

<sup>52</sup> DERISI, O., "El orden humano", *Sapientia*, vol. XXXIV, fasc. 131/132, 1979.