

DE LA MORTALIDAD DEL HOMBRE UN CASO DE FILOSOFAR CRISTIANO

«Coram morte aenigma conditionis humanae maximum evadit [...] omnis imaginatio deficit».

Gaudium et spes, n. 18.

A tal punto parece haberse llegado a trivializar la muerte en el mundo violento que estamos viviendo, que morir ya es casi un simple hecho empírico, un mero cesar de existir y cuya importancia parece agotarse en las estadísticas o poco más: tanta es la desaprensión con que los hombres juzgan a menudo la vida del hombre; y la difusión que a ello dan los medios de comunicación masiva llegan a endurecernos al punto que sólo los «grandes números» conmueven. Situación ésta de tal modo corruptora que a poco que nos descuidemos, nos retrotrae a desolador estado, especialmente si recordamos a aquellos filósofos para quienes la misma filosofía era una «meditatio mortis» (Platón), o una «commentatio mortis» (Cicerón); o, al menos, su «genio inspirador» (Schopenhauer). Y esta importancia concedida a la muerte por la importancia que para ellos tenía la filosofía, es bien explicable.

Siendo el hombre el único ser siempre verdaderamente «nuevo bajo el sol» en el preciso sentido de ser el único que propiamente aparece y desaparece como totalidad en el universo —en tanto que los demás meramente se transforman— su advenimiento, con todo cuanto de maravilloso encierra, se muestra algo natural, biológicamente cada vez mejor explicado, dejando entre las manos del filósofo y del científico algo concreto, susceptible de estudio en el vario modo en que siglos y siglos de enfrentar este problema han logrado hacerlo, en buena parte. Y todo va aceptado: la gestación, el parto, el desarrollo posterior... sí. Pero, ¡la muerte! ¡Que el hombre haya de morir!

Mas, ¿es que *tiene* el hombre que morir? ¿Es absolutamente verdad que —apelando a una recurrida premisa lógica— *todos los hombres son mortales*? Los manuales así lo afirman para poder concluir acerca de la mortalidad del pobre llevado y traído Sócrates, sin preguntarse si aquella mayor es verdad; al cabo, nada parece urgir a ello. Pero si se lo requiriera, ¿puede demostrarse que *el hombre es mortal*, que todo hombre, por serlo, desaparece del mundo, en el sentido antes referido?

Nos permitimos proponer que, estrictamente hablando, *no puede demostrarse la mortalidad del hombre*. En otras palabras y para que, de paso, quede bien claro que estamos ahora hablando como filósofos, decimos que *no existe seguridad metafísica de que el hombre es mortal*.

Como diría Horacio: «Risum teneatis? Audiatur et altera pars».

Claro está que bien podría alguien recordarnos, en este momento, que ante las argumentaciones ingeniosas de Zenón contra la realidad del movimiento, Diógenes simplemente se largó a caminar. Pero, en todo caso y sobre no constituir ello una demostración de la realidad del movimiento, no creemos que, *mutatis mutandis*, haya quien intentara una análoga prueba empírica contra nuestro argumento; y si lo hiciera, no quedaría en condiciones de gozar de su triunfo; y lo trágico es que aun así, perdería su vida sin demostrar nada.

Vayamos ya a nuestras razones. *En primer lugar*, nada en la definición esencial de «hombre» dice de «mortalidad»; ni aun habida cuenta de lo dicho *supra* acerca de la desaparición específica del hombre, por la sencilla razón de que ese «morir» es genérico a todo «ser viviente» (sin discutir aquí lo que «viviente» quiera decir, ontológicamente hablando); al cabo, se trata de una mera negación de existencia. Es llamativo ver cómo desecha S. Tomás del modo más sucinto que «mortal» entra en la definición de «hombre»: cuando se pregunta «Utrum homo in statu innocentiae esset immortalis», a las dos primeras objeciones: la una, sosteniendo que «mortal» entra en la definición de «hombre»; y la otra, basada en que no puede darse mutuo cambio en aquello que difiere en género —como mortal e inmortal—, por donde si el hombre era inmortal no puede ser ahora mortal, responde brevísimamente que ambas objeciones «procedunt de incorruptibili et immortalis per naturam»¹.

En segundo lugar, e insistiendo aún en la vía empírica, nuestra experiencia directa y evidente de la muerte de «hombres» es muy reducida, si bien se mira; en todo caso nos consta que, efectivamente, algunos de nuestros parientes y amigos murieron: los hemos visto enfermos, graves, gravísimos y, al fin, difuntos. Asimismo, aceptamos todo ello para un número mayor de personas, dando fe a relatos *ad hoc* de allegados, historiadores, etc. Y no más, para ser rigurosos.

En tercer lugar, esa experiencia de la muerte (¡ajena, claro está!) sólo vale en la medida en que es *experiencia*, como indicio, pero no constituyendo *demostración* precisamente porque «si alguien probara que todo elemento es corruptible sólo por constatar que envejece con el correr del tiempo, se trataría de una prueba por indicios, no *per se* ni *propter quid*; pues saber *propter quid* es saber por la causa»².

Al cabo, nos quedamos sin poder ingresar la característica de «mortal» en la definición de «hombre»; nuestra experiencia directa o indirecta de la real muerte de hombres es tan escasa como para dejarnos desarmados ante el problema; y si pretendiéramos acudir, de todos modos y ya bastante perplejos, a la «necesidad» de la muerte porque al cabo el tiempo —ese irreal tiempo a quien tantas cosas se le atribuyen— todo lo desgasta, ni aun así demostraríamos, rigurosamente, la mortalidad del hombre.

Pero, ¿no es el hombre un ente natural habitante, un tanto peculiar, sí, de este cosmos, pero perteneciente a él, en fin, y estando sujeto así a la corrupción de todo ente natural?

¹ *Summ. theol.* I q. 97 a. 1 ad 1um et 2um.

² Así S. Tomás, *In I Post. anal.*, lect. 14, n. 126, ed. Marietti.

EL HOMBRE, ¿ENTE NATURAL?

«Murieron otros, pero ello aconteció en el pasado,
Que es la estación (nadie lo ignora) más propicia a la muerte.
¿Es posible que yo, súbdito de Yaqub Almansur,
Muera como tuvieron que morir las rosas y Aristóteles?»³

Sagaz y donoso como siempre Borges en sus observaciones. Pero, ¿pueden, sin más, considerarse a una la «muerte» de la rosa y la de Aristóteles? ¿Es el hombre un ente tan *natural* como lo es la rosa? La respuesta nos obliga a retomar las ideas que sobre lo «natural» del ente natural expusimos en un trabajo anterior⁴.

Sabido es que Aristóteles caracteriza la «natura» como un principio intrínseco de comportamiento del ente y que responde a su forma substancial⁵; mientras que en el caso del artefacto esa forma es accidental, ideada por ese artífice capaz de lograr su finalidad componiendo y ordenando entes naturales, de modo tal que el artefacto es movido a operar como tal por una causa formal que le es extrínseca⁶. Mas desde Aristóteles acá el arte se ha ido transformando por obra del hombre y ya no resulta tan sencillo, ontológicamente hablando, aplicar dicha clásica distinción pues la concreción voluntariosa de lo factible llega, en muchos casos, a aproximarse notablemente a lo «ente natural», hasta el punto de poder confundirse lo artificial y lo natural en cuanto a su principio intrínseco de operación. Veámoslo sucintamente desde el punto de vista de lo artefacto, pues será más sencilla la aproximación a nuestra propuesta.

Dos son las modalidades operativas fundamentales según las cuales puede el hombre actuar artesanalmente sobre lo natural:

1. Sometiendo, según diseños previos y operaciones adecuadas, a los entes naturales aptos para la finalidad que se propone; caso típico éste de lo clásico *artefacto* logrado en función de «composición, orden y figura».

2. Actuando ahora más en la «interioridad» de los entes naturales, puede el hombre ponerlos en circunstancias tales que se produzcan reacciones conducentes a obtener, por tales métodos, determinados cuerpos que existiendo en la naturaleza, son ahora «fabricados» en el laboratorio y aun en la industria química; más aún: por tales medios es el hombre capaz de lograr elementos químicos que no existen al estado aislado en la naturaleza (fósforo, sodio, diversos metales y no-metales, etc); o hacer que lleguen a existir sustancias que no se hallan en dicha naturaleza (p. ej., los llamados «Elementos Químicos artificiales», tan naturales que entran inmediatamente en el molde de la Tabla Periódica; las muy diversas sustancias plásticas, o farmacéuticas, etc.), y aun sintetizar sustancias que constituyen clásicamente al «ser viviente», con intención de llegar hasta ese mismo «ser viviente». A estos entes así logrados les llamaremos *naturalfactos*, puesto que siendo resultados de la actividad fáctica del

³ J. L. BORGES, «Cuarteto», de su obra *El Hacedor*.

⁴ Resumimos aquí lo expuesto en «Ente natural, artefacto, naturalfacto»: *Revista de Filosofía* (México) XX (1987) 262ss.

⁵ Cfr. ARISTÓTELES, *Phys.*, 192 b 21.

⁶ Cfr. *Phys.*, 188 b 15.

hombre, guardan una similitud de comportamiento tan semejante a los entes naturales que no se trata de simples artefactos.

Pero, ¿son estos naturalfactos tan naturales como los clásicos entes naturales? Con una aplicación inmediata de la exigencia aristotélica, la respuesta debería ser por la afirmativa: existe en esos naturalfactos un principio intrínseco de comportamiento, tales como en los correspondientes entes naturales. Sin embargo y a fuer de rigurosos, reparemos en que para responder a la cuestión dependemos del saber científico, pues debemos tener en cuenta, en primer lugar, que esos naturalfactos podrán ser considerados «naturales» en función de la teoría científica subyacente a la interpretación de los resultados de la inter-acción, ya sea en cuanto al método de obtención, ya sea en cuanto a la constatación empírica del comportamiento de lo obtenido, y recurriendo a los análisis físico-químicos necesarios como para definir comportamientos y estructuras tanto de entes naturales cuanto de esos naturalfactos. ¿Quién nos dirá si los diamantes obtenidos por síntesis de laboratorio son tan naturales como... los naturales? En este y en tantos otros ejemplos, todo cuanto rigurosamente podrá afirmarse con relación a esta comparación será la semejanza *científicamente comprobada* —esto es: según teorías vigentes e instrumentos al uso— entre tales tipos de entes.

No nos dejemos engañar por los ejemplos corrientes cuando se hace referencia a la definición aristotélica de «natura»; pues en todos los casos se echa mano de entes denominados «vivientes» —vegetales o animales— donde *la naturalidad* se expresa de modo domésticamente claro, dentro de los límites de la experiencia común; porque en cuanto se exige un criterio ontológico surge el tema de las «especies», con toda su enorme complejidad.

Por ello es que a pesar de que bajo las condiciones científicas dichas no existe diferencia alguna entre entes naturales y naturalfactos, con la ventaja a favor de los naturalfactos de verse incrementados indefinidamente en cuanto a número y clase, aun queda sin definir si podrá lograrse un criterio *ontológico y no sólo científico* que, sin necesidad de apelar al concepto de «especie», llegue a distinguir definitivamente al ente natural no tanto del artefacto (lo cual es sencillo) sino del naturalfacto (lo cual no lo es tanto). En este sentido nos permitimos proponer que *esa certeza ontológica sólo puede estar fundada materialmente en la evidente prioridad existencial del ente natural*, en cuanto definido como preexistente al hombre y su accionar. De modo que, según esta evidencia, el ente natural goza de un *status* único e incompartido, jamás alcanzado por naturalfacto alguno.

Mas caracterización tal de la *naturalidad* del ente resulta ontológicamente muy pobre, y sólo puede ser mejorada desde una visión creacionista de lo natural; pues desde esta perspectiva el *status* ontológico de tales entes naturales queda claramente definido ya que los tales aparecen materializando las *ideas* que el Creador ha querido tengan existencia concreta⁷; y aquella prioridad ontológica del ente natural, descubierta desde el estudio primero de lo artefacto y de lo naturalfacto, adquiere toda su

⁷Cfr. nuestra exploración de una nueva vía: «A la busca del Absoluto. La vía de la indigencia»: *Filosofía Oggi* XVII (1994) 223ss.

fuerza al aparecer ahora originado *ex nihilo*, cual *productio alicui rei secundum suam totam substantiam, nullo præsupposito quod sit vel increatum ab aliquo creatum*⁸, mientras que todo lo «facto» presupone lo creado⁹. Desde el punto de vista de la producción, resulta que *omnes res naturales sunt quodammodo artificiatæ ipsius Dei*¹⁰.

En resumen: la precisa distinción entre lo natural y lo «facto» reside en el autor y en el modo de producción: Dios, en el primer caso y por creación estrictamente dicha; el hombre, en el segundo, y por fabricación (por *ars*).

EL HOMBRE, ¿TAN NATURAL COMO LA ROSA?

Retomando el cuarteto de Borges, ¿es el hombre —Aristóteles, para su caso— tan natural como la rosa? En un sentido fundamental, la respuesta ha de ser por la afirmativa: ambos gozan de aquella prioridad existencial que reclamamos para todo ente natural siendo, asimismo, *artefacta Dei*, creaturas de Dios; pero aun así cabe una aclaración provocada precisamente por el énfasis que pusimos en el adverbio *tan*, pues si bien puede ser que llegue el hombre a fabricar rosas, nos tememos que ya la cosa no sea factible cuando de fabricar hombres se trate, tropezándose aquí con la insalvable valla del alma.

Finalmente, si retornamos a la estructura esencial del hombre, en un trabajo anterior¹¹ hemos caracterizado el cuerpo del hombre —su aspecto material— como producto de una *μῆξις* en sentido aristotélico¹²; y al alma como la causa radical eficiente-estructurante de un cuerpo que no pre-existe sino como posibilidad de ser en función de la existencia cósmica de las diversas sustancias químicas ordenadamente asimiladas gracias a la actividad hegemónica del alma, el todo llevado según una estructuración de complejidad creciente sin solución de continuidad desde la fecundación en más, hasta la completitud de *ser hombre* en sentido pleno.

De este modo el hombre, en su unidad de ser, *no lo es* por una fusión o unión de un cuerpo y de un alma, ni de la materia prima y el alma cual forma substancial, sino que *llega a ser* por esa disponibilidad de materias capaces de *μῆξις* y susceptibles de ser determinadas *ad unum* por la actividad causal directriz de un alma que se pone de manifiesto *ipso facto* de la primerísima combinación (fecundación) desde la cual y por una constante e ininterrumpida acción asimilativa provocará, al cabo, la aparición empírica de un hombre y su mantenimiento como *una persona* hasta la muerte.

Ahora bien: si el alma es, como lo es, de orden inconmensurablemente superior a lo material y causa de la conformación y existencia del hombre, ¿cómo es posible que acabe perdiendo su hegemonía, que se deje «desnaturalizar» al perderla —porque

⁸ S. TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 65 a. 3 resp.

⁹ Cfr. S. TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 45 a. 8. Puede verse una aplicación a los problemas actuales del Big Bang en nuestro trabajo «Big Bang y creación», de próxima aparición.

¹⁰ S. TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 91 a. 3 resp.; cfr. I-II q. 13 a. 3 ad 3um.

¹¹ Cfr. «Hilemorfismo y corporalidad»: *Sapientia* XL (1985) 25ss.

¹² Cfr. nuestro trabajo «Chemical Combination According to Aristotle»: *Ambix* (London) XXIII (1976) 134 ss.

compete al alma estar en el cuerpo¹³— y todo ello tal vez por una simple bacteria, un mísero virus, o una insolente célula hipertrofiante? Aquella dicha escasísima experiencia directa de la muerte de algunos hombres nos deja aquí en la perplejidad acerca de la desproporción entre las diversas causas materiales que parecen provocar aquellas muertes y el valor hegemónico de ese principio espiritual que es el alma eficiente-organizante. Piénsese en todas las explicaciones biológicas y clínicas por las cuales se da por muerto a un hombre (ivida en acto segundo!): siempre subsistirá la pregunta: ¿Cómo es que ello ha superado la capacidad unificadora del alma (ivida en acto primero!)?

La conclusión que aquí se impone es que el hombre no debe morir, o bien algo se nos está escapando de entre las manos en cuanto a *la verdadera causa de la muerte*; causa que deberá ser *proporcionada a la natura del alma*.

Puestas así las cosas, aparece una impotencia del hombre para demostrar que el hombre es mortal. Lo cual no debe ser tan sorprendente como a primera vista pudiera parecer, puesto que si el individuo, como tal, es inefable y lo es *a fortiori* toda persona —donde la individualidad substancial alcanza su culminación— parece que todo cuanto le queda a la filosofía por hacer con ese individuo-persona que muere, que deja de ser, es, al cabo, señalarlo y callar. Quien *muere* no es el hombre en general, sino esa tal o cual persona que en concreto *sabemos* que ha muerto; mas esa muerte no puede señalarse, estrictamente, como surgiendo de la natura humana, como no sea por similitud general de comportamiento de los hombres y ayudados por la multiseccular experiencia dicha de que «los hombres son mortales». Incluso un poeta como Borges ha comprendido claramente cuánto de empírico hay en el «morir»:

«Un hombre trabajado por el tiempo,
un hombre que ni siquiera espera la muerte
(las pruebas de la muerte son estadísticas
y nadie hay que no corra el albur
de ser el primer inmortal)...»¹⁴

El hombre, por su alma, por esa forma tan especial que depende no-intrínsecamente de la materia, no es *tan* natural como la rosa; pues si en cuanto a su cuerpo es tan natural como cualquier otro ente creado, en lo que respecta al alma: ésta debe ser objeto de un acto especial de creación, dada su condición de espiritual. Y ante el hecho de su muerte el filósofo tiene dos caminos: o hace algunas reflexiones morales con relación a la vida humana y su finalización; o bien, si quiere entrar por los terrenos de la ontología, acabará de un modo u otro por aceptar una ignorancia invencible, puesto que desde el conocimiento que por sus vías haya alcanzado del hombre sólo podrá permitirse afirmar que aquella muerte no puede haber afectado esencialmente al alma, en cuanto ésta no es susceptible de corrupción alguna. Pero no podrá pasar de allí, pues carece de elementos de juicio como para decidir positivamente cuál es el destino de esa alma. De aquí que para la filosofía sea el hombre un ente peculiar acotado entre dos misterios: ¿De dónde el alma? ¿Adónde el alma?

¹³ «El alma se une naturalmente al cuerpo en cuanto es su forma» (S. TOMÁS, *Summ. c. Gent.* IV 79).

¹⁴ J. L. BORGES, «Alguien», en *El otro, el mismo*.

EXCURSUS TEOLÓGICO

Precisamente, cuando encontramos en los filósofos —de Sócrates en más— algunas consideraciones sobre el destino del alma, nos hallamos necesariamente en predios de lo religioso o, para decirlo más precisamente, en el plano de las creencias y —en cristiano— de lo revelado. Y si bien filosóficamente debe considerarse esta recurrencia como espuria, no lo ha de ser completamente para un filósofo que acepta, como punto de partida general, la experiencia, toda experiencia, del orden que fuere; aun la experiencia mística puede estar comprendida en esta aceptación.

Porque, quiéralo o no, siempre el hombre enfrenta la realidad según su propia historia personal, con toda la experiencia que ha recogido a través de su vivir y pensar; y ha de esforzarse por encarrilar esa experiencia según una ascesis que lo mantenga estrictamente dentro de los cánones metodológicos que se imponga según el modo de saber que quiera lograr. En el caso de la filosofía, claro está que *en todo caso* la *argumentación que quiera hacerse* deberá ser absolutamente filosófica, según el pensar natural del hombre, o será inválida.

Ahora, en base a aquella experiencia total, y ante la incapacidad de la filosofía para dar razón de la mortalidad del hombre, nos iremos por otros campos, no para lograr a toda fuerza una respuesta a la razón de aquel morir del hombre, sacando de la galera teológica una solución que quiera pasar por filosófica; sino solamente para dar una respuesta extra-filosófica, sí, pero que si se la acepta dentro de sus límites por razones de fe, pueda tal vez motivar a una busca de razones rigurosamente filosóficas. Este modo de pensar es lo que llamamos filosofar en cristiano, y por eso hemos subtitulado este trabajo como lo hicimos. Insistimos, para no ser mal interpretados: lo que se siga de aquí *no es filosofía* pero puede motivar al filósofo. Y con eso nos basta.

Si el filósofo debe detenerse en el hecho concreto de la muerte, y sólo puede hacer conjeturas con relación al destino del alma, la revelación viene en ayuda del hombre, de ese hombre total a quien no pueden conformar vitalmente soluciones coartadas por razones metodológicas. Esa revelación, en cristiano, le hace ver que ya en *Gén.*, II,17 aparece la muerte como castigo —condicional— de una desobediencia: Yahvé dirá al hombre, entre otras cosas, que «con el sudor de tu rostro comerás el pan hasta que vuelvas a la tierra, pues de ella has sido tomado; ya que polvo eres y al polvo volverás» (*Gén.*, III,19); y dada la especial representatividad de Adán, «en Adán hemos muerto todos» (*I Cor.*, XV,22), de modo tal que «por un solo hombre entró el pecado en el mundo; y, por el pecado, la muerte» (*Rom.*, V,12), esa muerte que acaba así siendo «el salario del pecado» (*Rom.*, VI,23).

Asimismo, aplicando ahora las conclusiones de nuestro estudio acerca de la naturalidad del ente, podemos afirmar —en este contexto de revelación— que si lo estrictamente natural es lo creado por Dios, el hombre natural es el hombre-Adán tal cual salió de las manos de su Creador: éste es el hombre «ideado» y «hecho» por Dios, culminando Su obra del modo tan intimista que expresa el *Hagamos...* Siendo esto así, es claro que en este contexto la consecuencia del pecado original es haber dejado al hombre en estado de sub-naturaleza, cual simple animal racional, «*spoliatus gratuitis, vulneratus in naturalibus*», frase que debe ser entendida aquí como signifi-

cando el «spoliatus» la referencia a la gracia, y abarcando el «naturalibus» todo otro don de que Adán fuera dotado. Vale decir que como consecuencia de aquel pecado el hombre fue dejado con lo mínimo necesario como para constituir una especie realmente diferente de toda otra y esencialmente superior a todo lo creado, esto es: con su cuerpo espiritualizado y con ello capaz aun de conocer y decidir.

El hombre fue creado naturalmente inmortal: «Dios creó inmortal al hombre y formóle a Su imagen y semejanza» (*Sap.*, II,23); sobre ello, «Dios no hizo la muerte ni se goza en que perezcan los vivientes; pues Él creó todas las cosas para la existencia» (*Sap.*, I,13), para *ser*.

Cuando Santo Tomás comenta a San Pablo, distingue *dos modos de natura humana* con relación a la muerte, a saber: «uno modo secundum principia intrinseca et sic mors est ei naturalis [...] Alio modo potest considerari natura hominis secundum quod per divinam providentiam fuit ei per iustitiam originalem provisum. Quae quidem iustitia erat quaedam rectitudo, ut mens homini esset sub Deo, et inferiores vires essent sub mente, et corpus sub anima [...] Sed quia corpus quod est ex contrariis compositum [...] talis corpus secundum naturam suam incorruptibile esse non potest, supplevit potentia divina quod deerat naturae humanae, dans animae virtutem continendi corpus incorruptibiliter [...]»¹⁵.

Ahora bien: debe tenerse en cuenta que ese «uno modo» está pensado claramente en función del hilemorfismo extendido desde la naturaleza (cosmos) al hombre, sin solución de continuidad; teoría hilemórfica casi universalmente aceptada por los tomistas y que ahora no discutiremos¹⁶, restringiéndonos a señalar que eso supone ya al hombre colocado precisamente en el estado actual, como un ente más del cosmos, aun con su peculiaridad. Precisamente esta posibilidad «reductivista» es filosóficamente factible porque el hombre ha caído en ese estado sub-natural propuesto, que permite sea asimilado a una teoría general de los entes generables y corruptibles; pero aun así queda en pie la objeción —que consideramos decisiva— de la pérdida de la hegemonía del alma debida a factores materiales.

Mas en su origen originalísimo la natura del hombre fue tal cual lo señala ese «alio modo» de S. Tomás y donde, entre otras cosas, «quamdiu mens hominis Deo subderetur, vires inferiores subderentur rationi, et corpus animae, indeficienter ab ea vitam recipiens...»¹⁷. A mayor abundancia aclaratoria, el ya citado «sed quia corpus...» insiste en mostrarnos al hombre como juzgado de abajo arriba: desde lo cósmico y desde el cuerpo, el todo; lo cual es pura metafísica aristotélica, construida necesariamente desde la actual condición sub-natural del hombre. Por lo cual sí es correcto decir: «...mors, in quantum es poena originalis peccati, causatur ex hoc quod anima amisit virtutem qua posset suum corpus immune a corruptione: et sic etiam ista poena principaliter pertinet ad animam»¹⁸, por cuanto la situación del hombre pecador es

¹⁵ S. TOMÁS, *Ad Rom.*, cap. V, lect. 3, n. 416, ed. Marietti.

¹⁶ Vease nuestra crítica al hilemorfismo en nuestro trabajo «Materia prima y cambio substancial, hoy»: *Revista de Filosofía* (México) XXVII (1994) 405ss.

¹⁷ S. TOMÁS, *Ad Rom.* cap. V, lect. 3, n. 416, ed. Marietti.

¹⁸ S. TOMÁS, *De malo* q. 4 a. 3 ad 4um.

juzgada ahora de arriba abajo, *en función del alma*, que es donde reside formalmente la peculiaridad del hombre, «*vulneratus in naturalibus*» hasta dar en esa sub-naturaleza que lo aproxima más a lo simplemente natural cósmico. Y de este modo —de paso sea dicho— queda ahora justificada aquella pérdida de hegemonía del alma, inexplicable desde la filosofía¹⁹.

Así, pues, «*absque omni dubio secundum fidem catholicam tenendum est, quod mors et omnes huiusmodi defectus praesentis vitae, sunt poena peccati originalis*»²⁰; y el hombre que ahora conocemos y del cual podemos tener conocimiento natural, es el hombre «*infra sanctitatem et iustitiam, in qua constitutum fuerat*»²¹; ese hombre que «*siente en sí mismo la división*»²², mas siempre con un alma que es «*principio de trascendencia e integración*»²³.

EN RESUMEN...

La filosofía nos ha acostumbrado inevitablemente a conceptualizar al hombre «de abajo arriba», aceptando que lo natural es todo aquello que es ahora como es, que existe antes de toda laboración del hombre sobre esa naturaleza. En punto a la muerte del hombre hemos debido detenernos, al cabo, ante su inexplicabilidad, al menos desde el punto de vista de la pérdida de hegemonía del alma. No pretendemos ahora que el problema filosófico sea resuelto desde la revelación; pero, por otra parte, tampoco queremos deshacernos de ella, pues constituye una parte decisiva en nuestra experiencia de vida —tan compleja— desde la cual filosofamos en la medida en que por una vía verdaderamente ascética intentamos que nuestra argumentación sea precisamente filosófica. Mas la revelación marcha necesariamente «de arriba abajo»; de ella hemos obtenido esa imagen del hombre-Adán como el hombre «natural», pues así ha salido de las manos de Dios; y gracias a ella hemos propuesto el estado de sub-naturaleza del hombre en función de una obligada reconsideración de la problemática sobre lo natural, lo artefacto y lo natural-facto, problemática que se presenta hoy bajo una perspectiva muy diferente y más rica que lo clásicamente admitido. Incluso esa caracterización del hombre actual como hombre sub-natural puede ser de interés para el psicólogo.

En realidad, la finalidad de este trabajo que proponemos al lector no ha sido tanto hallar una solución filosófica al problema que nosotros mismos hemos planteado: la inteligibilidad ontológica del morir del hombre, cuanto aportar algunos datos que, originados en otro ámbito muy diferente del saber, muestren una solución que incite

¹⁹ Vale decir que en nuestra opinión el alma de Adán cumplía naturalmente con la condición que S. Tomás exige para la permanencia del hombre: «...si aliqua forma esset cuius vigor semper remaneret ex impressione suae causae, numquam sequeretur corruptio per actionem qualitatum activarum et passivarum» (*De malo* q. 5 a. 5 ad 6um).

²⁰ S. TOMÁS, *De malo* q. 5 a. 4 resp.

²¹ Según la conocida expresión del Concilio de Trento; cfr. Denz 788.

²² *Gaudium et Spes*, n. 10.

²³ K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, trad. cast., BAC, Madrid 1982, p. 300.

a repensar filosóficamente el tema tratando de inspirarse —pero no de resolverse— desde «más allá» del campo filosófico.

Tal vez esta caracterización del hombre por el hombre y desde más allá del hombre sea mejor aceptada si se considera que su situación como ente-límite en la escala de lo natural —y por aquello que, al cabo, un límite es siempre un inter-límite— abre la expectativa de «lo otro» con lo cual limita²⁴. Aun psicológicamente nuestra avidez por «saber-nos» nos debe hacer proclives a romper los moldes metodológicos en pos de un incremento de experiencia. Después vendrá la austeridad del *modo pensante* a que nos queramos o debamos ajustar.

JUAN ENRIQUE BOLZÁN

Universidad Católica de La Plata.
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas
y Técnicas.

²⁴ Para una justificación de esta afirmación, véanse nuestro trabajos «El contacto natural»: *Filosofía Oggi* X (1987) 423ss; y «Hombre, espíritu, transcendencia»: *Estudios Paraguayos* XV (1987) 27ss.