

EDUCACION Y TRASCENDENCIA

"Muchas cosas son extraordinarias,
pero ninguna más que el hombre".
(SÓFOCLES, *Antígona*, coro)

Una meditación continuada sobre el ser de la educación nos ha conducido, paulatinamente y a través de los hábitos y la inmortalidad del alma, a considerar el sentido más trascendente de la educación. En estas condiciones, estimamos poder proponer con derecho un nuevo argumento congruente en pro de la resurrección personal.

Oportuno nos ha parecido ahora dar a conocer esta conclusión tanto porque son escasísimos los argumentos naturales que de algún modo manifiesten la conveniencia de la resurrección final, cuanto porque el tema de la educación, con haber adquirido hoy un excepcional interés hasta haber crecido casi explosivamente la literatura que directa o indirectamente tiene que ver con él, casi exclusivamente se lo trata en un contexto técnico y pragmático tan absorbente que presto lleva a creer que sólo en ello consiste la problemática y resolución del tema: esto es tomar el rábano por las hojas y, consecuentemente, servir una mala ensalada, haciéndola aceptable sólo bajo el pseudo aderezo de la "necesidad actual", del "cambio", la "actualización", etc. De una urgencia en fin, por llevar así la educación al contexto de la sociedad de consumo sin reparar demasiado en esa sutileza que es el ser del hombre y su fin último.

EL SER DE LA EDUCACION

Con lo cual, claro está, la educación pierde todo sentido y se transforma en una simple instrucción, en una vía de enseñarle al hombre ciertos conocimientos útiles que le permitirán —si es el caso— pasar más o menos airosamente por el tiempo que le toque vivir en su contexto actual. Y por cuanto este contexto actual es la sociedad de consumo, la instrucción consistirá en última instancia en prepararlo para que sea consumidor y fautor de consumo. Porvenir muy halagador, en verdad.

Por nuestra parte y en oposición diametral a esta concepción de la educación como simple preparación del hombre para *hacer*, sostenemos que la misma debe conducirlo a *ser* para que su posterior hacer tenga la necesaria consistencia y sentido.

El proceso de la educación.

El error fundamental puede hallarse —si dejamos momentáneamente de lado la concepción misma que se tenga del hombre, y donde reside precisamente la cuestión— en la confusión generalizada que existe entre el proceso a que necesariamente está sometida la educación, y la educación misma conceptualizada como proceso. En otro lugar hemos intentado demostrar que si bien existe un proceso de la educación¹, la educación misma no es un proceso sino un resultado². Se trata de un tener, de un hábito³; es aquello gracias a lo cual se dirá “educada” una persona; es decir que “educación” es un sustantivo que quiere expresar en abstracto precisamente lo que se atribuye como posesión a la persona educada: puesto que “agere sequitur esse”, a un obrar “educadamente” le corresponde un “ser educado”.

Todo movimiento intenta un fin, un llegar a poseer algo; porque *de sí* un proceso indica doblemente imperfección: a) en cuanto el móvil *necesariamente* debe someterse a él si ha de lograr una nueva perfección, saliendo de su relativa estabilidad original y sometándose a causas extrínsecas; b) en cuanto es el movimiento mismo un estado de permanente desequilibrio y riesgo de no lograr el fin por interposición de otros móviles. Por ello es que S. Tomás niega que en el orden natural sea el movimiento un fin: lo es, sí, el reposo justificante del movimiento⁴. Así, la educación es el fin del proceso educativo, y cual punto final queda excluida ella misma del movimiento.

Sin entrar en mayores detalles acerca de nuestro pensamiento, los cuales pueden consultarse en los trabajos citados, será suficiente ahora quedarnos con la conclusión que la educación es un hábito, esto es, “una disposición conforme a la cual un ser está bien o mal dispuesto, ya sea con relación a sí mismo, ya sea con relación a otra cosa”⁵; precisamente un hábito perteneciendo formalmente a las potencias del alma —especialmente inteligencia y voluntad—, pero materialmente a la persona⁶.

¹ J. E. BOLZÁN, “El proceso de la educación”, *Educadores*, 1972, V, 514.

² J. E. BOLZÁN, “La educación, ¿proceso o resultado?”, *Educadores*, 1972, XV, 203.

³ J. E. BOLZÁN, “El concepto de educación”, *Educadores*, 1972, XV, 403.

⁴ III C. G., 23: “Es imposible que la natura intente el movimiento en cuanto tal. Lo que sí intenta mediante el movimiento es la quietud, que es con relación al movimiento lo que la unidad respecto de la multitud, pues se dice que está quieto «aquello que se encuentra igual ahora que antes»”.

⁵ ARISTÓTELES, *Met.*, 1022 b 10.

⁶ Para el tema en general del hábito: *S. Theol.*, I-II, 49 ss.

Necesidad de los hábitos

Ahora bien, cabe preguntarse acerca de por qué son necesarios los hábitos. Al caso responde S. Tomás⁷ en términos generales y citando a Aristóteles⁸, que “los hábitos son perfecciones. Pero la perfección es sumamente necesaria a la cosa puesto que tiene razón de fin. Luego es necesario que existan hábitos”; dando en la respuesta tres condiciones para que un ser tenga necesidad de disposición: 1) que entre el disponiendo y aquello a lo cual se dispone haya una relación como de potencia a acto; 2) que ese sujeto así considerado potencial pueda ser determinado por diversas vías y a diversos objetos; 3) que a tal disposición concorra una pluralidad de elementos, los cuales, a su vez, puedan acordarse de diversos modos “disponiendo así bien o mal (al sujeto) en orden a la forma o a la operación”, en lo cual consiste el hábito. Y la aplicación al alma es inmediata: respondiendo a la primera objeción, según la cual el hábito no es necesario si ha de concebirse como disposición, pues toda cosa está ya dispuesta por su forma, aclara el Angélico que “si la forma es tal que pueda obrar de diversos modos, como ocurre con el alma, es preciso que sea dispuesta a sus operaciones por algunos hábitos”.

Porque, efectivamente, el alma es sujeto de hábitos en cuanto a su operación dado que, por un lado, está ordenada no a una sino a muchas operaciones; y por otro, es principio de operación por las potencias. Por todo ello “los hábitos existen en el alma según sus potencias”⁹, siendo las cualidades del alma las únicas difícilmente mudables, en sentido riguroso, “por la inmovilidad del sujeto”¹⁰.

Tal vez pueda agregarse aquí una razón que es previa y fundamental a esa necesidad de obrar de diversos modos, y es que necesariamente el alma debe habituarse primordialmente a operar a través de un cuerpo; por donde los actos de saber y querer —para centralizarnos en nuestro interés—, ambos formalmente espirituales, se alcanzan a través de operaciones primeramente corpóreas y en función de otros cuerpos (*nihil est in intellectu*). A esta primera habituación sigue aquella resultante de la repetición de las cualidades que permite no ya hacer —que esto corresponde a la potencia— sino hacer bien o mal las cosas¹¹ y hasta alcanzar esta facilidad el nivel de una como segunda natura.

Ahora bien, siendo la educación un hábito gracias al cual la persona es capaz de asumir, finalmente, su destino¹², es claro que se trata

⁷ S. Theol., I-II, 49, 4.

⁸ ARISTÓTELES, *Phys.*, 246 a 11.

⁹ S. Theol., I-II, 50, 2.

¹⁰ S. Theol., I-II, 50, 1, 2um.

¹¹ IV C. *Gent.*, 77.

¹² Hemos justificado esta caracterización de la educación en el artículo citado en nota 3.

de un hábito que, siendo de la persona, reside formalmente en su alma y por consiguiente, en buscando un sentido de trascendencia a la educación, será necesario hacerlo primordialmente a través de la trascendencia misma del alma.

TRASCENDENCIA DEL ALMA

Inmortalidad

El primer punto a señalar, sin extendernos por razones obvias, es la inmortalidad del alma. Por supuesto que S. Tomás se ha ocupado largamente del tema no sólo dando los correspondientes argumentos metafísicos y morales que lo demuestran¹³, sino aún exponiendo una serie de argumentos en pro de la corrupción conjunta de cuerpo y alma¹⁴ y proponiendo sus soluciones¹⁵. Y en tanto que inmortal, el alma es separable del cuerpo corrompido, como ya lo había señalado Aristóteles en función de la operación de intelección como exclusiva del alma, pues de otro modo "si el alma no poseyera alguna operación que le fuera exclusiva, no se separaría"¹⁶.

Sin embargo, pues ha de decirse que le es natural al alma estar unida al cuerpo, "porque es esencialmente su forma"¹⁷, queda esta alma situada "en el confín de los cuerpos y de las substancias incorpóreas, como existente en el horizonte de la eternidad y del tiempo"¹⁸. Es así que una vez separada, liberada queda del tiempo, pero ya no es la misma; al menos no exactamente pues al separarse luego de haber sido alma de una determinada persona, dicha alma queda *individuada y habituada*; o bien, especificando esta habituación según nos importa aquí, queda *individuada y educada*.

Individuación

Detengámonos un tanto aquí, en este problema de la individuación de las almas, porque nos es fundamental tras ser a menudo mal comprendido. Problema que no se plantea propiamente en tanto la persona vive, aplicándose aquí perfectamente la doctrina general de individuación de las formas por la materia, puesto que la individuación —entendida ésta como acción y efecto del principio de in-

¹³ Q. disp. De Anima, a. 14 y paralelo en II C. gent., 79.

¹⁴ II C. gent., 80.

¹⁵ II C. gent., 81. Cfr. también las puntualizaciones de E. GILSON, *Elementos de filosofía cristiana*, cuarta parte, cap. 9, Rialp, Madrid, 1969.

¹⁶ ARISTÓTELES, *De anima*, 403 a 11.

¹⁷ IV C. gent., 79.

¹⁸ II C. gent., 81.

dividucción— significa la simultánea y necesaria ordenación de la materia a la cantidad y a la forma¹⁹. Tampoco reside la dificultad en la individuación de las almas separadas *antes* de su incorporación, pues entonces vale aquí el principio también general según el cual “todas las cosas que, teniendo su ser creado, se distinguen, tienen causa de su distinción; pues la razón por la cual una cosa es, es la misma por la cual es indivisa en sí y distinta de cualquier cosa”²⁰.

No; el verdadero problema reside en la individualidad de las almas una vez separadas de las personas de las cuales fueron oportunamente co-principios formales. Tema éste que está inmediatamente relacionado con el de la resurrección personal, pero que admitida ésta, al menos como hipótesis de trabajo, puede hallar respuesta natural.

En efecto, debe considerarse, en primer lugar, que “la multitud de las almas separadas de los cuerpos es diversa según la diversidad substancial de las formas, puesto que una es la substancia de esta alma, y otra la de aquélla”²¹. Y si bien es cierto que “tal diversidad no procede de la diversidad de los principios esenciales del alma ni de su diversa razón formal sino que obedece a la diversidad de adaptación de las almas a los cuerpos”²², debe tenerse en cuenta que en puridad no son las formas por razón de la materia sino a la inversa²³ y de tal modo que “la distinción material lo es a su vez por la distinción formal (. . .) de lo cual se deduce que es más principal la distinción formal que la material”²⁴. Equivale esto a decir que la individuación de las formas no se hace *necesariamente* por la materia sino sólo en el caso de los seres físicos²⁵; pero vale en general el principio citado (“todas las cosas . . .”): todo ser es y es uno por la misma razón.

Ahora bien, “el alma se une naturalmente al cuerpo porque es esencialmente su forma”; pero considerando que se trata de “una forma independiente de la materia en cuanto al ser”²⁶, puede concluirse que “en cuanto forma del hombre está en la materia, y está separada de la materia. Está en la materia según el ser que da al cuerpo, y así es causa de la generación; mientras que está separada de la materia según la virtud que es propia del hombre: según el entendimiento”²⁷. Por ello es que se sigue de aquí “que si bien las almas

¹⁹ Cf. nuestro trabajo: “Individuación, analogía y participación en el plano físico”, *SAPIENTIA*, 1971, XXVI, 173 ss.

²⁰ *II C. gent.*, 40.

²¹ *II C. gent.*, 81.

²² *Ibid.*

²³ Por ej. *S. Theol.*, I, 47, 1, c. y muchos otros lugares.

²⁴ *S. Theol.*, I, 47, 2, c.

²⁵ Por ej., *S. Theol.*, III, 77, 2, c.

²⁶ *II C. gent.*, 81.

²⁷ *De unit. intellectus*, n. 192.

se multiplican en realidad multiplicándose los cuerpos, no obstante la multitud de los cuerpos no es causa de la multiplicación de las almas (...). La multitud de las almas separadas de los cuerpos es diversa según la diversidad substancial de las formas”²⁶.

Esto no obstante, no ha de perderse de vista que esta forma es un alma *humana*, destinada a dar corporeidad y humanidad conjuntamente; esto es, unidad específica de ser, y que si bien se puede hablar de ella separada de todo cuerpo, imposible es hablar de un *cuerpo humano* separado de ella²⁹ Cuando Aristóteles define el alma como “el acto primero de un cuerpo natural organizado que tiene la vida en potencia”³⁰, no quiere significar con ello que existe *sin alma* un cuerpo natural organizado *con vida* en potencia sino que el alma existe como principio formal de ser ese cuerpo así organizado y que puede operar según se espera de un denominado viviente (vida tomada en acto segundo). Sólo en tratándose de la vida *humana* puede tal cosa ocurrir, puesto que en tal caso el alma *humana* podría, sí, ser incorporada a un ser ya viviente y que entonces podría decirse “con vida humana en potencia”. Un hombre no lo es porque sobrenaturalmente se le insufla un alma: un hombre *naturalmente* es un hombre.

Por ello es que, agregado todo esto al principio fundamental de adecuación entre forma y materia, es posible concluir que existirá una diversidad —ciertamente no esencial— entre las almas según la diversidad de los cuerpos informados, de modo que puede decirse con verdad que “esta alma está adaptada a este cuerpo, y la otra a aquél, y así todas las demás”³¹. Porque si “conforme al orden de la naturaleza un alma no es superior a otra”³², sostiene no obstante S. Tomás que “cuanto mejor constituido está el cuerpo, tanto mejor es el alma que le cabe en suerte”³³. Todo lo cual obliga concluir que tal adaptación permanece una vez corrompido el cuerpo, pues “si se dijera que por cuanto las almas se multiplican según los cuerpos, una vez destruidos los cuerpos no permanecerían siendo muchas almas, respondemos que la solución salta a la vista según lo que dijimos”³⁴. Pues cada cosa es ente en el mismo sentido en que es una, según

²⁶ II C. *gent.*, 81.

²⁹ Recuérdese la famosa querrela acerca de la “forma cadáver”. ¡Como si pudiera existir un cadáver! Por ello dice muy bien Sto. Tomás, en pos de Aristóteles, que “cada una de las partes del hombre dependen del alma; por eso, desaparecida el alma, el ojo, la carne y los huesos del hombre muerto se dicen tales equívocamente”, IV C. *gent.*, 32.

³⁰ ARISTÓTELES, *De anima*, 412 a 27.

³¹ II C. *gent.*, 81.

³² S. *Theol.*, I, 64, 4, 2um.

³³ S. *Theol.*, I, 85, 7, c. Tema que bien vale la pena profundizar, por su importancia actual frente a la psicología experimental.

³⁴ En líneas anteriores del mismo texto, n. 249, donde dice que “las substancias separadas se individualizan porque no están destinadas a existir en otro” de aquel ser en el cual existen.

Met. IV. Por consiguiente, así como el ser del alma está en el cuerpo en cuanto es forma del cuerpo y no existe antes del cuerpo, sin embargo una vez destruido el cuerpo todavía permanece en su ser, y así también cada una de las almas permanece en su unidad y, por consiguiente, las almas permanecen en su multitud³⁵, y en su multitud afectada cada alma por la adaptación primera de haber sido necesariamente alma de tal cuerpo, porque “la misma diversidad de proporciones permanece en las almas separadas”³⁶.

Al fin de cuentas ya el mismo Aristóteles hubo de enfrentarse con análoga dificultad al hacerlo con los pitagóricos y su mito de la metemempsis³⁶, según el cual “cualquier alma puede ser revestida de cualquier cuerpo; lo cual es absurdo puesto que cada cuerpo posee una especie y una forma propias”³⁶. Y Santo Tomás, comentando este paso, apela a una de sus no frecuentes pero reales humoradas, diciendo que “es como si aconteciera que el cuerpo de un elefante fuera animado por el alma de una mosca”³⁶” (téngase en cuenta que S. Tomás no conoció el caso de Dumbo).

Individuación y hábitos

El alma es, pues, personal; ha quedado signada por la persona cuya fue y, en tanto ella como alma lo sufra, con las virtudes y defectos de la persona según eran en el momento de la muerte. La verdadera cuestión reside en el alcance del “en tanto ella como alma lo sufra”. En sentido general, S. Tomás es claro al caso cuando señala que “permanecen (en el alma) aquellas operaciones que no se ejercen a través de órganos; tales el entender y el querer. Pero no permanecen aquellas que se ejercen gracias a órganos corpóreos, cuales son las operaciones de las potencias nutritiva y sensitiva”³⁷. Es decir que permanecen las virtudes intelectuales y morales. Precisamente, al referirse el Angélico al modo de permanencia de estas últimas, hace una aclaración que luego aplicará a las virtudes intelectuales: distingue entre el elemento formal —el orden a la razón— y el elemento cuasi-material —la inclinación de la facultad apetitiva hacia las pasiones y operaciones—. De este modo las virtudes morales permanecerán en la vida futura sólo en cuanto al elemento formal y “perfectísimamente en los bienaventurados, en cuanto que la razón será

³⁵ *De unit. intell.*, n. 250.

³⁶ *II. C. gent.*, 81.

³⁶ Según la nomenclatura más precisa de L. ROBIN, *El pensamiento griego y los orígenes del espíritu científico*, trad. castell., México, 1956, p. 65.

³⁶ ARISTÓTELES, *De anima*, 407 b 23 ss.; y de acuerdo con la doctrina general de que las materias deben ser adecuadas a las formas, *Phys.*, 194 b 9.

³⁶ S. TOMÁS, *In I De anima*, lect. 8, n. 131.

³⁷ *II C. gent.*, 81.

en cada uno rectísima en todo aquello que le pertenece según aquel estado”³⁸.

Pasando ahora a las virtudes intelectuales³⁹, vuelve a hacer análoga distinción, jugando aquí el papel de elemento cuasi-material las imágenes sensibles —las cuales desaparecerán al corromperse el cuerpo—, constituyendo el elemento formal las especies inteligibles; y éstas sí se conservarán.

Todo lo cual no es sino una consecuencia de la doctrina asentada poco antes en la misma obra: “Hábitos existen que si bien es cierto se hallan principalmente en un sujeto incorruptible, secundariamente lo hacen en uno corruptible, tal como ocurre con el hábito de la ciencia, el cual está principalmente en el intelecto posible y secundariamente en las facultades aprehensivo-sensitivas. Luego, de parte del intelecto posible no puede corromperse *per accidens* el hábito de la ciencia sino sólo por parte de las facultades sensitivas inferiores”⁴⁰.

Lo importante de todo esto para nosotros es su respuesta a la objeción tercera de la cuestión citada⁴¹ la cual, apelando a Aristóteles, señala que “el alma nada entiende sin imágenes”⁴²; respondiendo S. Tomás: “el alma separada posee, *post mortem*, otro modo de inteligir que por conversión a las imágenes”⁴³. En efecto, partiendo del principio general: “el modo de obrar de una cosa corresponde a su modo de ser”, y teniendo el alma “un diferente modo de ser cuando está unida al cuerpo y cuando está de él separada, conservando, sin embargo, la misma natura resulta que cuando está unida le corresponde un modo de entender por conversión a las imágenes corpóreas que existen en los órganos; en cambio, en estado separado le compete un modo de inteligir por conversión a aquello que es *simpliciter intelligible*, tal como es el caso de las demás substancias separadas”⁴⁴.

³⁸ S. Theol., I-II, 67, 1, c.

³⁹ S. Theol., I-II, 67, 2.

⁴⁰ S. Theol., I-II, 53, 1, c.

⁴¹ S. Theol., I-II, 67, 2, 3um.

⁴² ARISTÓTELES, *De anima*, 431 a 16, y la lectio 12 del Angélico. Para esta necesidad vid. también *II C. gent.*, 83.

⁴³ Cfr. *Q. disp. De Anima*, a. 15, donde se pregunta: “Utrum anima separata a corpore possit intelligere”, lo cual parece imposible, pues “potentiae sensitivae sunt necessariae animae ad intelligendum (...) ut repraesentantes animae intellectivae proprium obiectum, ut dicit Philos. in III de Anima”. Sin embargo, “anima ergo humana, quae est infima (...) utpote cognoscens res in quadam universalitate et confusione”, al menos, si bien debe admitirse que “ad perfectionem igitur intellectualis operationis necessarium fuit animam corpori uniri”.

⁴⁴ S. Theol., I, 89, 1, c. Conocimiento que se extiende hasta conocer las substancias separadas, ya que “simile a simili cognoscitur”, por cuanto “sua [del alma] autem essentiam pertinet ad genus substantiarum separatarum intellectualium”; y pues “una aliquarum aliarum substantiarum separatarum cognoscit aliam intuendo substantiam suam”, así ocurre con el alma, la cual “non tamen ita perfecte cognoscet substantias separatas naturali cognitione, sicut ipsae cognoscunt se invicem; eo quod anima est infima inter eas, et infimo modo recipit intelligibilis luminis emanationem”, *Q. disp. De Anima*, a. 17.

Pero el conocimiento que logran las sustancias separadas lo es por especies recibidas por influjo divino el cual, connatural como les es, no lo es al alma humana, ni aún separada. De aquí que el conocimiento que alcanza esta alma sea sólo como general y confuso⁴⁵; y en lo que respecta al singular, sólo puede conocer aquellos que de algún modo le están relacionados “por un conocimiento anterior, por alguna afección, por alguna inclinación natural, o bien por disposición divina”⁴⁶.

Esto indica claramente la importancia del conocimiento adquirido por el alma mientras estuvo unida al cuerpo. De aquí el valor de la pregunta: ¿Permanece el hábito de la ciencia adquirido en este mundo? Citando a San Jerónimo: “Aprendamos en la tierra aquellas cosas cuya ciencia permanecerá con nosotros en el cielo”, responde S. Tomás afirmativamente, “pues así como el acto del intelecto está principal y formalmente en el mismo intelecto, material y dispositivamente lo está en las facultades inferiores; y lo mismo se diga del hábito”⁴⁷.

Mas no sólo el hábito: la misma ciencia permanecerá, ya que “pues permanecen en el alma separada las especies inteligibles, según se ha dicho (...) se sigue que según las especies inteligibles aquí adquiridas, el alma separada puede entender lo que antes entendía; pero no del mismo modo, esto es: por conversión a las imágenes sensibles, sino del modo adecuado al alma separada”⁴⁸. Este “modo adecuado” es, una vez que se ha admitido la naturalidad de unión del alma y cuerpo y la necesidad de entender por medio de imágenes, necesariamente “*praeter rationem suae naturae*”⁴⁹. ¡Pero es que el mismo estado de separación lo es! Por consiguiente es lógico concluir que tendrá otro modo de operar.

Cual sea, al detalle, su nuevo modo de obrar quede para aclaración posterior pues nos basta con lo dicho para reafirmar, en términos de educación ahora, que en las condiciones dichas *cada alma queda individualmente educada al nivel logrado hasta el momento de su separación.*

LA RESURRECCION DESDE EL PUNTO DE VISTA NATURAL

El tema de la futura resurrección personal tiene rancia historia pues siempre se ha constituido en preocupación esencial a poco que el hombre pudo meditar en su destino. En tal perspectiva no han

⁴⁵ “*Quasi in communi et confusam*”, *S. Theol.*, I, 89, 3, c.

⁴⁶ *S. Theol.*, I, 89, 4, c.

⁴⁷ *S. Theol.*, I, 89, 5.

⁴⁸ *S. Theol.*, I, 89, 6, c.

⁴⁹ *S. Theol.*, I, 89, 1, c.

faltado en la escolástica algunos —muy pocos— argumentos naturales que, sin ser demostrativos, al menos se constituyen en argumentos de conveniencia o congruencia en pro de la aceptación de la resurrección. Sólo de congruencia, porque si ya hemos podido demostrar que el alma humana no es exactamente la misma antes, durante y después de su unión corporal (especialmente luego de haberlo estado, queda no sólo individuada sino también habituada) y también que es necesario para su perfección aquel estado de unión con el cuerpo, lamentablemente no puede demostrarse la necesidad de que vuelva a unirse una vez separada por la muerte, pues si bien hubo menester “del cuerpo para su perfección y naturaleza específica, y para ejercer los actos o funciones que son del compuesto humano como sujeto de las mismas. Carecer, empero, de estas últimas funciones no es contra la naturaleza y perfección individuales del alma”⁵⁰.

Santo Tomás se ha ocupado en varias oportunidades del problema de la resurrección desde una argumentación natural, pero reconociendo sin dudas que “resurrectio, simpliciter loquendo, est miraculosa. non naturalis, nisi secundum quid”⁵¹. Mas, conforme a que “Dios, al instituir la natura humana, dotó al cuerpo humano de algo superior a lo que debía por razón de sus principios naturales, a saber, de cierta incorruptibilidad por la cual se sometiese al alma, para que así como la vida del alma es perpetua, también el cuerpo pudiera vivir perpetuamente mediante el alma”⁵², mostrará la aceptabilidad de la resurrección.

Así, en la *S. contra Gent.* dirá que “el alma se une naturalmente al cuerpo en cuanto es su forma. Por lo tanto es contra la natura del alma estar sin el cuerpo, y nada contra natura puede ser perpetuo. Luego, el alma no estará perpetuamente separada de su cuerpo; y por cuanto ella permanece perpetuamente, es necesario que de nuevo se una al cuerpo, en lo cual consiste resucitar. Consecuentemente, la inmortalidad del alma exige, al parecer, la futura resurrección de los cuerpos”⁵³.

Es decir que la fuerza demostrativa del argumento finca en la contra-naturalidad e imposibilidad de un perpetuo estado de separación, lo cual no puede demostrarse porque no existe una concomi-

⁵⁰ Así dice en nota 125 el comentarista de la ed. B.A.C. de la *S. Theol.*, vol. III (2), p. 1114.

⁵¹ *S. Theol.*, suppl., 75, 3, c.

⁵² *IV C. gent.*, 81.

⁵³ *IV C. gent.*, 79. Dejamos de lado los argumentos basados en el deseo de felicidad, y en la necesidad de premio y castigo eternos, que aparecen también aquí. Textos paralelos pueden hallarse en varios lugares, por ej. *Comp. Theol.*, c. 151, n. 300 (deseo natural), n. 301 (necesidad de unión perfeccionante cuerpo-alma), n. 302 (accidentalidad de separación); además, dada la resurrección, el alma asumirá el mismo cuerpo que poseía, específica y numéricamente considerada (c. 153), pero será “non per actionem naturae (...) sed (...) sola virtute divina” (c. 154).

tante *necesidad* de parte del co-principio que es el cuerpo⁵⁴. En efecto en tanto el alma es espiritual y por ende incorruptible, le acontece al cuerpo *naturalmente* una vez separado de su alma, de su forma unificante, corromperse, perder sus componentes químicos aquella armonía unitiva en que quedaban asumidos permaneciendo —como tales componentes— sólo virtualmente presentes en el cuerpo humano.

No queremos con ello decir que haya una estricta necesidad de que el alma se separe del cuerpo —nada en la natura humana obliga afirmar la infalible muerte de la persona—, mas como de hecho ocurre esta separación según lo muestra una experiencia bastante generalizada, la consiguiente corrupción del cuerpo sí es necesaria por carecer de su forma: la existencia virtual de sus componentes se hace actual y, en consecuencia, entran éstos en el interdinamismo corruccio-generante universal.

Otro cantar sería si, por absurdo, luego de la separación continuara existiendo un alma humana —que sí lo hace— y además el cuerpo humano que antes informara; porque entonces sí existiría de hecho el absurdo de un cuerpo humano sin alma humana. Si se diera la “forma cadáver” persistiendo entonces el cadáver (cuerpo) como tal, habría exigencia natural y positiva a la re-uniión del alma con el cuerpo porque existiría efectivamente tal cosa como “el alma separada del cuerpo”. Negando, obviamente, la “forma cadáver”, no queda ya “el alma separada del cuerpo” sino, estrictamente, “el alma separada”, por cuanto no existe “el cuerpo” excepto cual término negativo solamente.

* EXCURSUS TEOLÓGICO. Una mirada hacia la teología puede venir muy al punto en nuestra ayuda. En tanto N. S. Jesucristo murió verdaderamente, se separó realmente el alma de su cuerpo, por lo cual “dicere Christum in triduo mortis hominem fuisse, simpliciter et absolute loquendo, erroneum est” (*S. Theol.*, III, 50, 4, resp.), porque quien es hombre es, propiamente hablando, el cuerpo que tiene vida humana; de aquí que “consequens est quod corpus quod desinit esse vivum, non totaliter idem remaneat” (a. 5, resp.) puesto que “corpus mortuum cuiusque alterius hominis non remaneat unitum alicui hypostasi permanenti, sicut corpus mortuum Christi, et (...) non est idem simpliciter, sed secundum quid: quia est secundum materiam, non autem secundum formam” (a. 5, ad I). Volvemos a que no existe “forma cadáver”: la permanencia es según la materia “numerosa” —no “una” sino según los varios compuestos formados— y sólo *praeter naturam* podría permanecer unificada o ser posteriormente unificada.

Cuando el salmista asegura: “No dejarás que tu santo experimente la corrupción” (*Ps. XVI*, 10), se está refiriendo, claro es, especialmente al cuerpo y en tanto de algún modo Dios lo preservará de la descomposición, a diferencia

⁵⁴ Por ello es que si “ad naturam corporis respiciatur, mors naturalis est; si vero ad naturam animae et ad dispositionem quae propter animarum supernaturaliter humano corpori a principio indita fuit, est per accidens et contra natura, cum naturale sit animae corpori esse unitam”, *Comp. Theol.*, c. 152.

con los demás hombres. Seguramente no sabría el autor sagrado cómo ocurriría ello; lo cual podemos explicar hoy nosotros tras la Revelación: el cuerpo de Cristo pudo mantenerse incorrupto como Su cuerpo porque, en realidad, nunca dejó de estar informado no ya por el alma humana del Señor sino por la Persona misma del Verbo. Ha sido la misma y única realidad subsistente inmortal de la hipóstasis del Verbo la que se mantuvo como "puente" unificador entre Cristo vivo y Cristo muerto, ya que en la muerte la divinidad no se separó ni de la carne (a. 2) ni del alma (a. 3) de Cristo. Y por cuanto "dicitur enim aliquid esse idem numero simpliciter, quia est supposito idem", en este sentido Su cuerpo "simpliciter fuit idem numero" pero no "omnino vel totaliter (...) cum vita sit aliquid de essentia corporis viventis, est enim praedicatum essentiali" (a. 5, resp.), y entonces N. Señor no hubiera muerto. Pero basta lo sea en el primer sentido para que la muerte haya sido real y la resurrección milagrosa *simpliciter*, pero *secundum quid* natural; según que se dio la hipóstasis del Verbo y por consiguiente se mantuvo el mismo cuerpo vivo y muerto.

Sin embargo, si no hay exigencia sí existe posibilidad de resurrección porque al fin de cuentas el cuerpo no se diluye en la nada sino en compuestos materiales que *podrían* ser re-unidos y re-informados hasta constituir la persona original, en tanto su forma sigue siempre existente e individuada.

Precisamente en la realidad de sola esta *potencia pasiva* del otrora cuerpo humano desmembrado ahora en los compuestos químicos formados —potencia pasiva de una materia existente diversificadamente— reside la debilidad del argumento citado de *IV C. G.*, la consiguiente posibilidad de un perpetuo estado separado, y el prudente "exigere videtur" de la conclusión de S. Tomás.

Por ello mismo el Angélico, al ocuparse expresamente "acerca de si la resurrección es natural"⁵⁵ y referir los argumentos persuasivos —no demostrativos— de S. Juan Damasceno ("Lo que descubrimos como común a todos, caracteriza la natura de cada uno de los individuos"), de S. Gregorio Magno ("Quienes no creen en la resurrección por obediencia, debieran realmente aceptarla por la razón. Pues, ¿qué hace el mundo cotidianamente en sus elementos sino imitar nuestra resurrección?") y otros⁵⁶, llega, en el cuerpo del artículo y luego de una cuidadosa distinción de operaciones naturales según el principio y el término del movimiento, a que la resurrección no puede ser natural, ya que "no existe en la naturaleza principio activo alguno de la resurrección: ni con respecto a la unión del alma y del cuerpo, ni con respecto a la disposición necesaria para tal unión, pues dicha

⁵⁵ *S. Theol.*, suppl., 76, 3.

⁵⁶ En la objeción tercera recoge la sentencia según la cual "illa quae sunt praeter naturam, non multo tempore manent, quia sunt quasi violenta. Sed vita quae per resurrectionem reparatur in aeternum manebit. Ergo resurrectio erit naturalis", a la cual responde, en función de cuanto ha dicho en el cuerpo del artículo, "quod illa ratio procedit de operatione illa quae terminatur ad illud quod non est secundum naturam, sed naturae contrarium. Hoc autem non est in resurrectione". Cabría aquí también una extensión de la respuesta con relación a aquella no necesidad relativa al cuerpo, que señalamos antes.

disposición sólo podría provenir de la naturaleza según un modo determinado: por vía de la generación seminal. Por donde, aun cuando se admitiera la existencia de alguna potencia pasiva de parte del cuerpo, o aún cierta inclinación a unirse al alma, no sería ello suficiente para dar razón de un movimiento natural". Concluyendo entonces con las palabras ya citadas: "En sentido riguroso, la resurrección es milagrosa y sólo bajo cierto aspecto natural".

Otras dos opiniones merecen citarse al caso, pues agregan lo suyo. Para S. Buenaventura han de considerarse tres cosas en cuanto atañe a la resurrección: a) la reconstitución del cuerpo a partir de sus restos, y esto lo considera contra natura; b) la unión del alma al cuerpo reconstituido, y esto es según natura; c) la perpetuidad misma de esta unión, y esto está por sobre la natura. Por todo lo cual concluye que la resurrección no es natural⁵⁷.

Según el sutil Duns Scoto, para poder hablar de resurrección natural deben cumplirse tres condiciones: a) que el alma intelectual sea forma del cuerpo, y esto es cierto para él; b) que ella sea rigurosa y realmente inmortal, hecho que estima sólo probable; c) que ella exija su reunión con el cuerpo que en vida animó, lo cual en modo alguno es cierto. Conclusión: no existe argumento cierto en pro de la resurrección natural⁵⁸.

UN NUEVO ARGUMENTO

Sobre poco más o menos, eso es todo cuanto se ha dicho argumentativamente acerca de la naturalidad de la resurrección, y en conclusión sólo pueden darse argumentos plausibles, todos los cuales se reducen en general al citado de *IV Contra Gent.*, 79.

Pues bien, estimamos que desde el concepto mismo de educación como hábito puede agregarse un nuevo argumento de congruencia con respecto a la naturalidad de dicha resurrección. No decimos que nuestro argumento sea totalmente novedoso, ya que está implícito en la sostenida permanencia de los hábitos, según señalamos; pero sí que al menos agrega el valor de la oportunidad, por cuanto estamos hoy siendo testigos de un amplio, sostenido —y a veces muy desviado— interés por la temática educativa.

En efecto, cuando se repara en el proceso a que está sometida, como todo hábito, la educación, se llega a una conclusión asombrosamente, en vía puramente natural; situación que bien puede considerarse, según se mire, desesperante: la educación, que es un hábito perfec-

⁵⁷ S. BUENAVENTURA, *In IV Sent.*, d. 43, a. 1, q. 6, concl. 6; apud *Dict. Théol. catholique*, t. 13 (2), col. 2550.

⁵⁸ Cfr. *Dict. Théol. catholique*, cit.

tible y que como tal está sometida necesariamente a un proceso de perfeccionamiento, sólo alcanza su estadio más perfecto precisamente cuando arriba al final del proceso el cual, a su vez, no comporta menos que la muerte de la persona. Por otra parte, la educación es un instrumento para esta persona, y por cuanto dicha educación debe atribuirse formalmente al co-principio espiritual inmortal de esa persona que *de hecho* muere en algún momento, la consecuencia se impone y doblemente: la educación en cuanto proceso da como resultado *almas educadas ahora definitivamente*, imperturbablemente; mas en cuanto es la educación una habituación de la persona en pro de un mejor uso mejorable de las virtudes intelectuales y morales, ¿qué sentido tiene aceptar la real existencia de almas separadas educadas? Porque a esta altura, no existe ya vida de la persona, ni perfectibilidad e instrumentación de hábitos; es decir, no existen los presupuestos esenciales de la educación.

Argumentación exigente, si la hay; pero que en función de cuanto hemos venido desarrollando acepta una respuesta bajo la disyuntiva —y aquí va nuestro argumento—: *o la vida toda del hombre y el hombre mismo es un absurdo, o se hace necesario afirmar la conveniencia de la re-uniión personal de alma y cuerpo como única salida a la desatinada situación en que la muerte coloca al alma educada.*

Se puede aceptar el primer término de la disyuntiva: el hombre es un absurdo; pero entonces debe aceptarse —entre otras dificultades—⁵⁹ para la educación un criterio crudamente pragmático y miserable, haciendo de aquélla una simple instrucción que sirva al hombre para pasar mejor o peor los pocos años de vida que le correspondan en “el gran teatro del mundo”; siguiéndose inflexiblemente, tras el error, las consecuencias lógicas hasta la degradación y sumisión de la personal al más fuerte (en general, al estado).

Aceptando la alternativa, todo se hace más claro y glorioso, pues se afirma —indirectamente, al menos— un fin trascendente y personal, y se ilumina con la máxima intensidad el sentido de la educación como posesión, como algo que le pertenece íntimamente a la persona, resultando concomitantemente elevado el papel trascendente del maestro.

Que todo ello supone sumergirse en el misterio, va de suyo. Pero, ¿quién habrá tan pusilánime que nunca se atreva a hacerlo?

J. E. BOLZAN

*Pontificia Universidad Católica
“Santa María de los Buenos Aires”*

⁵⁹ Si el hombre es un absurdo, absurdos pensará; y entonces será absurdo pensar que es un absurdo. ¡Vaya situación más absurda!