



**FILO:UBA**  
Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad de Buenos Aires

A

# La antropología prospectiva tomista

Autor:

Julio Castello Dubra

Revista:

Patristica et Mediævalia

1994, 15, 59-75



Artículo



**FILO:UBA**  
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL  
Repositorio Institucional de la Facultad  
de Filosofía y Letras, UBA

## LA ANTROPOLOGIA PROSPECTIVA TOMISTA

JULIO A. CASTELLO DUBRA<sup>1</sup>

Uno de los aspectos que caracterizan la antropología de la mayor parte de los autores cristianos medievales es el hecho de que ésta se despliega en una triple consideración. En efecto, el tratamiento de la naturaleza esencial del hombre y de sus fines son abordados teniendo en cuenta la distinción entre tres estados humanos bien delimitados: a) el estado inicial del hombre según se hallaba éste en el paraíso; b) el estado actual o histórico, o de "naturaleza caída", posterior al pecado original; y c) el estado futuro y definitivo del hombre cuando alcanza su fin último y se une a Dios. Así nos encontramos con una antropología *originaria*, correspondiente a la condición primaria y original del hombre, una antropología *presente*, relativa a su estado actual, y una antropología *prospectiva*, orientada a la naturaleza final del hombre en su futura y definitiva realización.

Por cierto que la delimitación de estos tres estados se corresponde con datos de la Revelación —creación del hombre, pecado original, juicio final, etc.—, con lo cual el perfil predominante que la antropología adquiere es teológico, *i.e.*, más bien referido a una teología revelada que a un abordaje estrictamente filosófico. Ello parecería verificarse especialmente en la antropología que hemos denominado "prospectiva", relativa a la constitución final del hombre, que se halla dominada fundamentalmente por la discusión en torno del dogma de la resurrección de los cuerpos.

La antropología prospectiva que desarrolla Tomás de Aquino tampoco escapa a esta característica. De hecho, buena parte del tratamiento tomista de la naturaleza final del hombre consiste en especificaciones y observaciones en torno de este dogma fundamental.

<sup>1</sup> Sección de Estudios de Filosofía Medieval.

En tal sentido, es usual considerar que la concepción integral del hombre que domina en la antropología de Tomás de Aquino, y su consecuente rechazo del dualismo cuerpo-alma<sup>2</sup> están estrechamente relacionados con la concepción antropológica implícita en el dogma de la resurrección de la carne. La antropología prospectiva, determinada decisivamente por los contenidos dogmáticos, no haría sino prefigurar los lineamientos centrales a los que debe ajustarse la antropología filosófica relativa al estado actual del hombre. Desde este punto de vista, bien podría afirmarse que el dogma de la resurrección constituía, en palabras de Gilson, "una invitación apremiante a incluir el cuerpo en la definición de hombre; por muy paradójica que aparezca a primera vista esta tesis, ciertamente parece como si este dogma hubiera justificado de antemano el triunfo final del aristotelismo sobre el platonismo en el pensamiento de los filósofos cristianos."<sup>3</sup>

Sin embargo, es un hecho que otros autores medievales igualmente cristianos —es decir, con el mismo repertorio de datos teológicos—, pero con una mayor influencia neoplatónica, interpretaron la resurrección en un sentido diferente, sin necesidad de comprometerse con una imagen integral y natural del hombre. Pues si bien el recurso "aristotélico" del alma como forma del cuerpo facilitaba la formulación conceptual de la resurrección, al mismo tiempo ella ofrecía —como veremos— serias dificultades respecto del estado *presente* del hombre, amenazado con la disolución de esta unidad al separarse el alma del cuerpo luego de la muerte. Las variaciones en torno al significado del dogma de la resurrección muestran que éste no ofrecía de por sí un criterio concluyente y definitorio acerca de cómo debía entenderse la naturaleza definitiva humana. Por el contrario, a partir de una concepción del hombre previamente elaborada —desde un punto de vista filosófico o no— parecía posible trazar una imagen del hombre compatible con las exigencias de la Revelación.

El propósito del presente trabajo es precisamente mostrar cómo la elaboración tomista del tema de la resurrección de los cuerpos no sólo no se agota en una elucidación teológica de dicho dogma, sino que además constituye una *continuación* de los aspectos centrales de la antropología filosófica de Tomás de Aquino, particularmente en lo concerniente a la concepción integral y natural del hombre que la caracteriza. Desde esta perspectiva, la antropología prospectiva se

<sup>2</sup> Acerca del sentido en que usamos la expresión "dualismo" cf. *infra*, n. 9.

<sup>3</sup> *La filosofía en la Edad Media*, trad. cast., Madrid, 1985, vol. I, p. 32.

revelará como una *confirmación* de las líneas centrales de la antropología del estado presente del hombre, y como una *superación* de las dificultades que ésta última debe afrontar.

Con tal objetivo nos vamos a ocupar, en primer lugar, de la determinación de los aspectos filosóficos que toman parte en el tratamiento tomista de la resurrección de los cuerpos, y de la significación que ellos adquieren para la antropología tomista en general (I); luego nos ocuparemos de la condición *natural* de los cuerpos resucitados, defendida por Tomás en su polémica contra las interpretaciones neoplatonizantes del dogma (II); y por último, nos referiremos a ciertos aspectos de la condición específica de los cuerpos glorificados, donde examinaremos en qué forma dicho estado constituye una superación respecto de la naturaleza de la corporalidad humana actual, y qué consecuencias antropológicas se derivan de ello (III).

## I

Desde un principio, todos los rasgos significativos del discurso acerca de la resurrección de los cuerpos parecen tener un carácter teológico-dogmático que va mucho más allá de un alcance estrictamente filosófico. El marco histórico y temporal en el que ella se ha de desenvolver coincide — como no podía ser de otra manera — con el fin del mundo, *i. e.*, el término de la historia y el advenimiento del Juicio Final, con la consiguiente división de la humanidad entre el grupo de los elegidos y el de los condenados. La resurrección misma se ve ligada a esta circunstancia en razón de la necesidad de asegurar el premio y castigo según los méritos y faltas cometidas en esta vida.<sup>4</sup> Por lo demás el responsable de esta espléndida transformación no puede ser sino un agente sobrenatural: la restitución del cuerpo humano constituye un suceso milagroso sólo posible para la omnipotencia de Dios.

Pero desde otro punto de vista no menos importante, la resurrección aparece íntimamente relacionada con ciertos aspectos filosóficos que se desprenden de la orientación particular de la antropología filosófica tomista. En primer lugar, la resurrección de los cuerpos constituye el momento en que se verifica la más acabada realización del fin último del hombre. En tanto substancia intelectual, Tomás considera que el fin último del hombre no puede consistir sino en el inteligir a Dios<sup>5</sup>;

<sup>4</sup> Cf. *SCG* IV 85, § 4 (en la numeración de los párrafos sigo la edición leonina).

<sup>5</sup> Cf. *SCG* III 25.

pero esta contemplación intelectual en que consiste su beatitud ciertamente no puede efectuarse en esta vida<sup>6</sup>, por lo que queda relegada a otra vida ultraterrena donde ella sea posible. Tras una suerte de anticipación relativa y parcial de esta conquista en el estado del alma separada, la felicidad plena y última del hombre se dará sólo en su estado integral y definitivo, cuando su alma se una al cuerpo resucitado.<sup>7</sup> Por tanto, el fin de la resurrección misma no es otro que el de permitir que el hombre alcance la plena posesión del fin que se le ha asignado.<sup>8</sup>

En segundo término, el tratamiento tomista de la resurrección de los cuerpos no deja de dar respuesta a ciertas cuestiones pendientes en el planteo general de su antropología filosófica, relativas a la unión de alma y cuerpo, y la defensa de la integridad humana. En efecto, uno de los aspectos más sobresalientes de la antropología tomista es, por cierto, su insistencia en una concepción unitaria y armónica de la naturaleza humana. Como es sabido, Tomás afirma, en oposición al denominado dualismo neoplatonizante, la unión natural de alma y cuerpo como un compuesto esencial de forma y materia: el alma es la forma del cuerpo, de suerte que ambos constituyen un "*unum simpliciter*", una única substancia.<sup>9</sup> Como consecuencia de ello, la persona

<sup>6</sup> Cf. *ibid.* III 47.

<sup>7</sup> La necesidad de conceder la posibilidad de la beatitud a las almas separadas antes de la resurrección final lleva a Tomás a decir que, en la medida en que la contemplación de Dios no depende del cuerpo, el alma puede adquirir la beatitud sin él ("*sine corpore potest anima esse beata*", *ST I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup> q. 4, a. 5*). Con todo, se trata de una conquista *relativa* o incompleta: la consecución del fin último del hombre implica un estado de suprema perfección; pero la "imperfección" que le cabe al estado del alma separada (cf. *infra*, p. 64) lo hace imposible. La felicidad última del hombre puede que *no consista* en una perfección del cuerpo (cf. *ST I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup> q. 2, a. 5*; *SCG III 32*), pero *no es posible* sin ella (cf. *ST I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup> q. 4, aa. 5-6*; *SCG IV 79*). Por lo demás, la *perfecta* beatitud requiere una buena disposición del cuerpo (cf. *ST I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup> q. 4, a. 6*).

<sup>8</sup> "... necessitas ponendi resurrectionem est ex hoc, ut homo finem ultimum, propter quem factus est, consequatur; quod in hac vita fieri non potest, nec in vita animae separatae" (*ST III sup. q. 79, a. 2*; cf. *q. 81, a. 4*).

<sup>9</sup> Cf. *SCG II 68*; *ST I q. 76 a. 1*; *De an. a. 1*; *De spir. creat. a. 2*. Por "dualismo neoplatonizante" entenderemos aquí la concepción antropológica que Tomás expresa como la "*positio platonis de unione animae intellectualis ad corpus*" (cf. *SCG II 57*), que básicamente sostiene (i) que alma y cuerpo son *dos* substancias completas, que se unen *accidentalmente* en la relación motor-movido (el alma está en el cuerpo "como el piloto en su navío"); y (ii) que suele asociarse a una valoración negativa del cuerpo y del estado encarnado del alma (bajo el lema "*omnis corpus fugiendum esse*": cf. *De pot. q. 5, a. 10*). Prescindiremos aquí de la cuestión de hasta qué punto esta concepción antropológica es verificable en la patristica—salvo un caso extremo como el de Orígenes—y en la Alta

humana debe identificarse con el hombre en su integridad: el alma no es el hombre sino sólo una *pars humana speciei*.<sup>10</sup> El cuerpo se convierte así en un componente inescindible de la esencia humana, y su presencia es evaluada positivamente. Lejos de ser un obstáculo o una "cárcel" para el alma —según la imagen dualista—, resulta un bien para ella, y su unión recíproca un beneficio para ambos.<sup>11</sup>

De todo ello resulta, obviamente, una profunda revalorización de la dimensión *natural* propia del hombre —representada por la corporalidad que le es esencial—, y en la misma medida, un reconocimiento de la inclusión del hombre en el "ámbito de lo natural" —entendido como el ámbito de lo material, corporal y sensible<sup>12</sup>—, en virtud de la cual puede ser considerado, en principio, como uno más entre los seres naturales y sensibles.<sup>13</sup>

Pero esta concepción integral y natural del hombre se ve seriamente amenazada por un hecho que parece contradecirla abiertamente: el de la separación del alma respecto del cuerpo tras la muerte.<sup>14</sup> La corruptibilidad propia del cuerpo y la inmortalidad atribuida al alma desembocan inevitablemente en un estado separado del alma, que viene a comprometer gravemente la doctrina de la unidad esencial de alma y cuerpo. Ante todo, separada de su "complemento natural", el alma se encuentra en la extraña situación de una forma desprovista de su materia específica, lo que contradice su condición de forma del

---

Edad Media. Cf. Heinzmann, R., "Anima unica forma corporis. Thomas von Aquin als Überwinder des platonisch-neuplatonischen Dualismus" en *Philosophisches Jahrbuch* 93 (1986) 2, pp. 239-46; Kessler, H., "Die Auferstehung Jesu Christi und unsere Auferstehung" en Pfammater, J., Christen, E., (eds.) *Hoffnung über den Tod hinaus*, Zürich, 1990, pp. 82-83. De todos modos es evidente que lo que ha resultado decisivo desde el punto de vista histórico es el peso de la tradición que transmitió esta versión, lo cual se hace patente en la importancia adjudicada por Tomás en su polémica con ella, y la significación que esta confrontación adquiere para la definición de la propia posición tomista.

<sup>10</sup> Cf. *ST* I q. 75, a. 4; *SCG* IV 79, § 11.

<sup>11</sup> Cf. *De an.* a. 8; *ST* I q. 76, a. 5.

<sup>12</sup> Cf. Schütz, L., *Thomas-Lexicon*, Stuttgart, 1958, pp. 509-10, 515-16. Nos hemos ocupado de esta concepción integral del hombre respecto del marco de la antropología presente o del estado actual del hombre en nuestro trabajo "La dimensión natural del hombre en Santo Tomás de Aquino" *Revista de Filosofía* VIII (1993) 1/2, pp. 59-78.

<sup>13</sup> "Animal enim et homo sunt quaedam sensibilia et naturalia" (*SCG* II 57, § 5).

<sup>14</sup> La muerte no consiste en otra cosa que la separación del alma respecto del cuerpo: cf. Mateo Seco, L.F., "El concepto de muerte en la doctrina de Stó. Tomás" en *Scripta theol.* 6 (1974) p. 193. Ello implica, desde luego, la disolución de la unidad de la persona humana (cf. *ibid.* p. 196).

cuerpo y su aptitud natural para ello. A su vez, si el alma es sólo una "parte" del hombre, por principal y eminente que sea, se sigue que separada del cuerpo será relativamente "imperfecta", como lo está toda parte separada de su respectivo todo.<sup>15</sup> El estado separado del alma no puede sino ser manifiestamente *contra naturam*, y tan ajeno a su esencia que, al corromperse el cuerpo, no por ello desaparece en el alma su naturaleza de ser forma, sino que continúa con su inclinación natural a unirse al cuerpo, tal como el cuerpo liviano no deja de tender hacia arriba, por más que sea apartado de su lugar propio por la fuerza.<sup>16</sup>

Ante estas dificultades, el dogma de la resurrección de los cuerpos resultaba singularmente oportuno para restaurar la originaria integridad de la naturaleza humana. La prometida restitución del substrato natural humano bien podía interpretarse como una confirmación de la postulada unidad esencial de alma y cuerpo. Es precisamente de tal modo como Tomás se introduce con sus propios elementos filosóficos en el terreno del dogma, de manera de insinuar una cierta "racionalidad" para un evento que en última instancia sólo es posible por una intervención sobrenatural. En tanto responde a una situación antropológica que en su naturaleza se presenta como problemática, la resurrección cuenta con una cierta "*evidens ratio*":

"Manifestum est etiam ex his quae in Secundo dicta sunt, quod anima corpori naturaliter unitur: est enim secundum suam essentiam corporis forma. Est igitur contra naturam animae absque corpore esse. Nihil autem quod est contra naturam potest esse perpetuum. Non igitur perpetuo erit anima absque corpore. Cum igitur perpetuo maneat, oportet eam corpori iterato coniungi: quod est resurgere. Immortalitas igitur animarum exigere videtur resurrectionem corporum futuram."<sup>17</sup>

Como vemos, esta argumentación racional acerca de la eventualidad de la resurrección no parte sino de una extensión de dos premisas básicas de la antropología tomista: la inmortalidad del alma, y la doc-

<sup>15</sup> Cf. *SCG* IV 79, § 11; De spir. creat. a. 2, ad 5um.

<sup>16</sup> Cf. *ST* I q. 76, a. 1, ad 6um. Entre otras dificultades que presenta el alma separada, está además la paradoja —aún desde la perspectiva de Tomás— consistente en que el alma adquiriría en un "estado inferior" —el de una "parte separada de su todo"— un modo de conocimiento "superior", como lo es el de captar los inteligibles sin necesidad de abstraerlos de las imágenes sensibles. En *ST* I q. 89, a. 1, Tomás reconoce explícitamente que la dificultad deriva de admitir que el alma se une al cuerpo naturalmente: para quien opina lo contrario, como los *platonici*, "*de facili quaetio solvi possit*".

<sup>17</sup> *SCG* IV 79, § 10.

trina de la unidad esencial de alma y cuerpo. Tras haber referido el estado del alma separada expresamente como *contra naturam*, y admitido el principio escolástico general de que "*nihil violentum durabile*", la perpetuidad del alma humana inmortal parece requerir la restauración de su estado natural en su integración con el cuerpo.

En consonancia con lo dicho, la ligera racionalidad con la que se reviste el discurso sobre la resurrección se corresponde con el hecho de que ella misma adquiera un cierto carácter "natural". En la medida en que la resurrección de los cuerpos responde a "la naturaleza de las cosas", por más que tenga su origen en un factor sobrenatural —en cuanto sólo es realizable por la intervención de Dios—, puede considerársela "natural", en tanto se orienta a restituir la original y natural institución de las cosas, más precisamente, la natural unión entre alma y cuerpo:

"Resurrectio enim quantum ad finem naturalis est, in quantum naturale est animae esse corpori unitam: sed principium eius activum non est naturale, sed sola virtute divina causatur."<sup>18</sup>

La reconfirmación de la doctrina de la unidad esencial de alma y cuerpo que Tomás proyecta en su tratamiento del dogma de la resurrección de la carne nos permite ver, en principio, cómo la antropología prospectiva constituye el momento en el que se *corroboran* las líneas generales que adopta la antropología del estado actual del hombre, y en el que se *superan* las dificultades que ésta debe sortear. La orientación "aristotélica" de la antropología tomista, decididamente en favor de la incorporación del cuerpo como componente de la esencia humana, supera así el serio compromiso que representa el incontrovertible hecho de la separación del alma respecto del cuerpo tras la muerte. Es en la antropología prospectiva donde se consolida así el ideal de una concepción integral del hombre, cuya verificación queda en el estado presente problemática y pendiente, pero es asegurada en la promesa de su futura restitución.

<sup>18</sup> SCG IV 81, § 14 [ad 6um]. La resurrección tiene un carácter milagroso no sólo por que es realizada por un agente sobrenatural, sino en cuanto no se verifica en ella la actualización de ninguna *potentia passiva naturalis*: cf. Laporta, J., *La destinée de la nature humaine*. Paris, 1965, p. 86. Como contrapartida, la muerte misma debe ser considerada como "antinatural", pues si bien se sigue de la necesidad de la materia, no se corresponde con los requerimientos de la forma —el alma humana inmortal—. Cf. *De malo* q. 5, a. 5; Laporta, J., *op. cit.*, p. 29; Mateo Seco, L.F., "Muerte y pecado original en la doctrina de Santo Tomás de Aquino" en *Veritas et Sapientia*, Pamplona, 1975, pp. 290-1.



## II

Este acento naturalista de la visión del hombre puede advertirse también en el tratamiento que hace Tomás acerca de la condición general de los cuerpos resucitados. Por cierto que la aceptación del dogma de la resurrección, como hemos dicho, no implicaba sin más volcarse a una concepción integral del hombre: de hecho, los autores que acusaron una mayor influencia neoplatónica trataron, sin negar el dogma, de adecuarlo en lo posible a una formulación más acorde con la tendencia dualista a la que adscribían. Parte de esta estrategia consistía en relativizar el carácter "material" del cuerpo resucitado, o bien considerándolo como un cuerpo "espiritual", de naturaleza distinta a la corpórea, o bien como un cuerpo material de características distintas a las del cuerpo terrenal, ya sea por ser "más sutil" que éste, ya por carecer de "signos carnales", —*v.gr.*, sin carne ni sangre.<sup>19</sup> En franca oposición con estas especulaciones Tomás postula un cuerpo resurgente similar al de Cristo resucitado: un cuerpo palpable, con carne y huesos<sup>20</sup>; vale decir, un cuerpo *natural*, y de la misma especie que el de esta vida:

"Cum in definitione rerum naturalium, quae significat essentiam speciei, ponatur materia, necessarium est quod, variata materia secundum speciem, varietur species rei naturalis. Homo autem res naturalis est. Si igitur post resurrectionem non habebit corpus consistens ex carnibus et ossibus et huiusmodi partibus, sicut nunc habet, non erit qui resurget eiusdem speciei, sed dicetur homo tantum aequivoce."<sup>21</sup>

Sobre la base de la conocida doctrina según la cual la esencia de las sustancias compuestas estriba precisamente en su composición misma de materia y forma<sup>22</sup>, aquélla se convierte en un elemento imprescindible en la constitución de la respectiva especie de la cosa. En consecuencia, si se considera al hombre como la *res naturalis* que en verdad es, la variación de su materia implicará una variación de su naturaleza humana en cuanto tal. La materialidad específica del hombre, incorporada a su núcleo esencial, constituye un aspecto más que lo identifica: un hombre "incorpóreo", o dotado de un cuerpo "más

<sup>19</sup> Cf. SCG IV 84, § 2; ST III sup., q. 79, a. 1. La alusión a la postulación de un cuerpo espiritual parece referir a Orígenes; cf. *Peri archon* III 6.

<sup>20</sup> SCG IV 84, § 3; ST III sup., q. 79, a. 1.

<sup>21</sup> SCG IV 84, § 5.

<sup>22</sup> Anticipada ya en el opúsculo *De ente et essentia*, cap. 2.

sutil" o de una materia "más espiritualizada" ya no sería un verdadero hombre, o en todo caso sería tan hombre como el hombre "de piedra" que está representado en la estatua, *i.e.*, sólo *equivocamente*.

Por lo demás, la identidad de naturaleza que Tomás reclama entre el cuerpo resucitado y el actual se extiende también a un punto especialmente conflictivo, como lo es el del sexo.<sup>23</sup> Al respecto, Tomás va a admitir la presencia de órganos sexuales en los cuerpos resucitados, como así también de los alimentarios, por más que no se haga *uso* de ellos. En efecto, si bien el hombre ha de resucitar, en plena condición de "animal", es decir, como un ser viviente dotado de un cuerpo natural apto para el sentido, sin embargo no habrá de llevar una "*vida animal*", esto es, un modo de vida acorde con las funciones vitales y orgánicas. Al resucitar con un cuerpo incorruptible,<sup>24</sup> el hombre no necesitará del alimento para su conservación, y su sola actividad consistirá en la contemplación beatífica de Dios. Habiéndose completado, hacia el fin del mundo, el número de los "elegidos", la procreación, cuyo fin es la multiplicación de los individuos, carecerá absolutamente de sentido. Como para Tomás el ejercicio de la sexualidad está ordenado esencial y exclusivamente a la procreación<sup>25</sup>, al desaparecer el sentido de ésta, el uso de los órganos sexuales ya no puede tener lugar.<sup>26</sup>

Sin embargo, Tomás va a resistirse decididamente a admitir que el hombre resucitado carezca de los órganos sexuales y alimentarios, aunque el hecho de negarles un uso pudiera indicar lo contrario. En efecto, la operación constituye el fin de la cosa y su perfección segunda, de suerte que el privar a la cosa de su respectiva operación equivale a destituir la sin más, en particular tratándose de los órganos, que se ordenan a sus respectivas funciones.<sup>27</sup> Si en el estado final del hombre no subsiste su uso, su restitución parecería en vano.

<sup>23</sup> Baste recordar aquella concepción de Gregorio de Nissa según la cual la condición sexuada del hombre se identifica con la "segunda creación" del hombre, resultado de la previsión, por parte de Dios, del pecado adámico (cf. *De hom. op.* xvi, 185a; xvii, 189c).

<sup>24</sup> Cf. *infra*, p. 69.

<sup>25</sup> Cf. *SCG* III 122.

<sup>26</sup> Desde la perspectiva de Tomás es inconcebible que el goce que procuran estas actividades se constituya en un fin en sí mismo; por lo demás, la única *delectatio* admisible en el estado de gloria es precisamente la que resulta de la realización del fin último del hombre en cuanto tal: la visión de Dios. Cf. *SCG* IV 83, §§ 9-13; Hammer, F., "Bemerkungen zur Sexualanthropologie des Thomas von Aquin" en *Zeitschrift für katol. Theol.* 96 (1976) n. 1, p. 3.

<sup>27</sup> Cf. *De ente*, cap. 2: "nulla res propria operatione destituitur"; *ST I* q. 105, a. 5: "omnes res sint propter suam operationem".

No obstante, Tomás responde a esta dificultad diciendo que estos órganos —y el cuerpo humano en general— no se ordenan sólo a la vida animal del hombre, sino que contribuyen a la integridad y perfección de su naturaleza, y por ello habrán también de resucitar:

“Erunt igitur membra huiusmodi, quamvis eorum usus non sit, ad integritatem naturalis corporis restituendam.”<sup>28</sup>

“Corpus etiam hominis ordinatur ad hominem, non secundum animale vitam tantum, sed ad perfectionem naturae ipsius.”<sup>29</sup>

El poco detenimiento con el que Tomás parece responder a la mencionada dificultad, sumado a la ausencia de mayores precisiones acerca del fundamento de esta requerida integridad de la naturaleza humana parecerían indicar que lo que aquí subyace, en definitiva, es la aceptación implícita de una concepción integral del hombre, que reconoce la perfección de su constitución natural en cuanto tal. La conformación física y orgánica del hombre en su estado actual está presupuesta así como el modelo de perfección natural al que debe adecuarse toda eventual restauración de la integridad de la naturaleza humana, más allá de cualesquiera exigencias de una ulterior vida espiritual. En estas condiciones, un hombre sin órganos sexuales sería un hombre “mutilado”, imperfecto y deficiente respecto de su naturaleza específica, que es la que determina su perfección.

Con lo que acabamos de ver puede advertirse cómo aquí es el cuerpo natural del hombre presente, tal como lo describe la antropología del estado actual, el que obra como el “modelo” según el cual se determina el trazado hipotético y conjetural de la naturaleza del cuerpo resurgente, que corresponde a la antropología prospectiva. El dogma de la resurrección de los cuerpos, ciertamente preveía y prefijaba la restauración de una condición corporal para el hombre, pero dejaba cierta indeterminación fundamental en la medida en que no estaba claro *qué clase de cuerpo* era el que iba a resucitar. O al menos esta indeterminación surgía a partir de ciertas especulaciones de quienes atenuaban el carácter material y natural del cuerpo resucitado, aprovechándose de las menciones del Apóstol acerca de un “cuerpo espiritual”.<sup>30</sup> Para Tomás, el cuerpo resurgente debe ser *idéntico* —en la especie y en el número— al cuerpo presente, con lo cual la antropología prospectiva no hace sino ofrecer una continuidad

<sup>28</sup> SCG IV 88, § 2.

<sup>29</sup> De pot. q. 5, a. 10.

<sup>30</sup> Cf. I Cor. xv, 44. Cf. *infra* p. 72.

respecto de la institución natural del cuerpo actual, el cual es concebido de tal modo que no es preciso atribuirle ninguna modificación *esencial*.

Sin embargo, esto no significa que la resurrección no comporte *ninguna* modificación respecto del estado actual del cuerpo: el hecho de que los cuerpos resuciten, como dice Tomás, con una "idéntica naturaleza" (*eiusdem naturae*) no significa negar que haya ciertas modificaciones relativas a su *disposición* general. En efecto, como ya hemos anticipado, por la índole misma de la nueva condición que le habrá de caber al hombre en su estado final, los cuerpos han de resucitar con distintas "cualidades", *i.e.*, con algunas características diferentes a las que presenta el cuerpo humano actual. De entre ellas, la principal y la que alcanza a *todos* los cuerpos resucitados es la incorruptibilidad,<sup>31</sup> aparte de que la resurrección suprimirá y corregirá todos los defectos de naturaleza. Pero más allá de esta característica general de todos los cuerpos, la resurrección hará diferencias según el mérito entre el grupo de los "elegidos", los que han de participar de la beatitud eterna, y el de los "condenados", a quienes se les ha de infligir el eterno castigo. En el tratamiento de las cualidades que le han de corresponder a los primeros es donde encontraremos nuevas implicancias antropológicas que permitan revelar el sentido y la función de la antropología prospectiva tomista.

### III

Una de las características de las consideraciones de Tomás acerca de la condición de los cuerpos glorificados reside en que la asignación de nuevas cualidades a los mismos es derivada de la peculiar significación que tiene para el alma humana el hecho de haber conquistado su fin último en la visión beatífica de Dios. Es así como la adquisición de ciertas propiedades singulares es interpretada como el "influj" o la repercusión producida en el cuerpo del nuevo estado en que se halla el alma. En razón de ello, se atribuye a los cuerpos de los elevados a la gloria de Dios una especial "agilidad" respecto de los movimientos dictados por el alma, una peculiar "claridad" o refulgencia, y desde luego, una absoluta "impasibilidad" en cuanto a la corrupción, defecto o alteración de su naturaleza.<sup>32</sup>

<sup>31</sup> Cf. SCG IV 85.

<sup>32</sup> Cf. SCG IV 86. Como contrapartida, los cuerpos de los condenados resultarán

Del conjunto de estas cualidades que caracterizan al cuerpo glorificado resulta una nueva perspectiva en las relaciones entre el cuerpo y el alma humanos. La renovación de la naturaleza corporal asegura el "perfecto sometimiento" de ésta respecto del alma, y un "absoluto dominio" del principio espiritual, todo lo cual es descrito por Tomás en los términos de una auténtica "victoria" sobre la materia:

"... sicigitur et corpus perfecte subdetur animae, et eius proprietates participabit quantum possibile est, in perspicuitate sensuum, in ordinatione corporei appetitus, et in *omnimoda perfectione naturae*: tanto enim aliquid perfectius est in natura, quanto eius materia perfectius subditur formae."<sup>33</sup>

"... anima rationalis ex perfecta unione ad Deum, omnino super materia victoriam habebit."<sup>34</sup>

Ahora bien, esta nueva relación entre el cuerpo y el alma humanos implica una cierta superación respecto de las condiciones en las que ésta se desenvuelve actualmente. La "docilidad" y la "absoluta sujeción al espíritu" presente en el cuerpo renovado es ciertamente una ganancia en comparación con las condiciones del cuerpo actual. Sin necesidad de adherir a un extremo dualismo que coloque al cuerpo como una "cárcel" o un obstáculo para el alma, Tomás puede reconocer que el estado del alma unida al presente cuerpo corruptible y limitado —unión que por otra parte le es *natural* en cuanto es esencialmente forma de tal cuerpo— comporta inevitablemente algunas desventajas en la medida en que la consecución del fin y la perfección última del alma implica una suerte de *retracción* respecto de *algunos compromisos* a los que la obliga su vinculación con la corporalidad:

"Perfectio autem animae humanae consistit in abstractione quadam a corpore. Perficitur enim anima scientia et virtute: secundum scientiam autem tanto magis perficitur quanto magis immaterialia considerat: virtutis autem perfectio consistit in hoc quod homo corporis passiones non sequatur, sed eas secundum rationem temperet et refrænet."<sup>35</sup>

---

singularmente "pesados", opacos o "tenebrosos", y "pasibles" —aunque no en cuanto corruptibles, sino respecto de cualquier tipo de afección sensible—: cf. *SCG* IV 87.

<sup>33</sup> *SCG* IV 86, § 5 (subr. orig.).

<sup>34</sup> *De pot.* q. 5, a. 10. ad 3um.

<sup>35</sup> *SCG* II 79, § 3.

El perfeccionamiento del alma, si bien no significa una *negación* de la corporalidad humana, implica la culminación de la orientación *trascendente* que caracteriza al alma humana, dirigida esencialmente hacia lo superior e inmaterial.<sup>36</sup> Por ello es que el cuerpo humano, en verdad, puede ser considerado desde un *doble* punto de vista: de un lado, contribuye al perfeccionamiento del alma en tanto constituye el complemento natural al cual está unida esencialmente; del otro, no puede evitar decirse que presenta ciertos aspectos que comprometen la *acabada* perfección del alma:

“corpus enim hominis *dupliciter* potest considerari: *uno modo*, secundum quod est ab anima perfectibile: *alio modo*, secundum quod est in eo aliquid repugnans animae in suis operationibus, prout non perfecte corpus per animam perficitur. Secundum autem primam considerationem corpus, conjunctio ipsius ad animam addit animae aliquam perfectionem, quia omnis pars imperfecta est, et completur in suo toto; [...] Sed unio corporis quantum ad secundam ipsius considerationem impedit animae perfectionem; unde dicitur, *quod corpus quod corrumpitur aggravat animam* [Sabid. IX 15].”<sup>37</sup>

Aquí vemos cómo en este pasaje se resume, por una parte, la concepción integral característica de Tomás, para la cual la unión con el cuerpo resulta un bien para el alma, y por la otra, un reconocimiento de que ciertos factores corporales de algún modo impiden el *acabado* perfeccionamiento del alma, sin comprometerse por ello con un extremo dualismo que haga del cuerpo un obstáculo del cual sea preciso desligarse. Se trata precisamente de admitir que las limitaciones de la naturaleza corporal no se adecuan perfectamente a los fines superiores del alma, tanto más cuanto que estos fines implican, en último término, una trascendencia absoluta respecto de los límites de lo material.<sup>38</sup> Por ello la intervención sobrenatural que será responsable de la resurrección de los cuerpos atenderá precisamente a estas limitaciones de la naturaleza corporal, para transformarlas en un cuerpo *renovado* que responda adecuada y absolutamente a la perfección

<sup>36</sup> “... quanto magis mens nostra ad contemplanda spiritualia elevatur, tanto magis abstrahitur a sensibilibus. Ultimus autem terminus quo contemplatio pertingere potest, est divina substantia. Unde oportet mentem quae divinam substantiam videt, totaliter a corporalibus sensibus esse absolutam ...” (SCG III 47, § 2).

<sup>37</sup> ST III sup. q. 93, a. 1, (subr. orig.). Cf. In IV Sent. d. 49, q. 1, a. 4.

<sup>38</sup> “Finis autem animae humanae et ultima perfectio eius est quod per cognitionem et amorem transcendat totum ordinem creaturarum et pertingat ad primum principium, quod Deus est.” (SCG II 87, § 6).

última del alma. En los hechos, la renovación de la naturaleza corporal realizada por la resurrección, es interpretada estratégicamente por Tomás como la *remoción* de aquellos aspectos del cuerpo que significan una resistencia para los fines del alma. El estado final del hombre posterior a la resurrección se revelará así como superior a los precedentes desde todo punto de vista (*simpliciter*): será más perfecto que el estado actual del hombre, que cuenta con un cuerpo corruptible y limitado, y más perfecto que el estado del alma separada, imperfecta como toda parte separada de su respectivo todo:

“si ergo a corpore removeatur omne illud, per quod animae actioni resistit, simpliciter anima erit perfectior in corpore tali existens [...]. Huiusmodi autem corpus erit corpus gloriosum, quod omnino subdetur spiritui”<sup>39</sup>

La renovación de la naturaleza corporal exigida por la conquista plena del fin último del hombre, lejos de desconocer el valor de su aspecto natural, se orienta, por el contrario, a asegurar su definitiva incorporación a la esencia humana. La constitución final del hombre no plantea un abandono de su condición en tanto *ser natural*, sino que proyecta una elevación de esta naturaleza a un estado superior, en condiciones “ideales” y con atributos magníficos. El glorioso destino espiritual del hombre no comporta que se transforme en un ser espiritual, sino que su ser natural reciba el influjo y la excelencia de la espiritualidad. Es en este sentido en que Tomás replica a quienes cometieron el *error* de interpretar la nueva condición de los cuerpos glorificados como una *sustitución* de la naturaleza corporal del hombre en favor de una “transmutación” de índole espiritual. En la *exégesis* de Tomás, la espiritualidad que el Apóstol atribuye al cuerpo resurgente no se refiere a su *naturaleza*, sino justamente a las nuevas disposiciones que lo hacen perfectamente adecuado a la *vida* espiritual, en tanto sometido al dominio del espíritu:

“Et propter hoc dicit apostolus: *Seminatur corpus animale, surget corpus spirituale*. Spirituale quidem corpus resurgentis erit: non quia sit spiritus, ut quidam male intellexerunt, sive per spiritum intelligatur spiritualis substantia, sive aer aut ventus: sed quia erit omnino subiectum spiritui.”<sup>40</sup>

\* \* \*

<sup>39</sup> ST III sup. q. 93, a. 1.

<sup>40</sup> SCG IV 86, § 4. Cabe agregar que la renovación de la naturaleza corporal que

El desarrollo que nos ha exigido estas consideraciones en torno de la resurrección muestran ya el grado de elaboración filosófica que alcanza a la antropología prospectiva tomista, y que excede la mera formulación conceptual de una verdad revelada. La antropología prospectiva plantea así una continuidad respecto de la problemática de la antropología relativa al estado actual del hombre: tanto que es en aquélla donde ésta logra la definitiva confirmación de sus premisas básicas y generales, en particular en lo concerniente a la concepción integral y natural del hombre. La restauración definitiva de la integridad humana no sólo confirma que el hombre está esencialmente compuesto de alma y cuerpo, sino que además resuelve las implicancias problemáticas que se derivan de esta composición, en la reconstitución de la unidad de la persona humana disuelta en la muerte y comprometida por el estado del alma separada. Por su parte, la proyección de una nueva naturaleza corporal, la naturaleza renovada, asegura la superación de las dificultades a las que están expuestas actualmente las relaciones entre el alma y el cuerpo humanos, al delinear una nueva corporalidad fácilmente adaptable y sometida a las condiciones del espíritu. Por tanto, es a la antropología prospectiva a la que le cabe verdaderamente la "última palabra" respecto de las conclusiones acerca de la naturaleza y la condición del hombre..

En esta elaboración filosófica ciertamente tienen una influencia decisiva ciertos contenidos teológicos y dogmáticos que se intentan preservar, pero que no bastan para explicar la especificidad de una determinada toma de posición al respecto. El dato escriturario de la resurrección de los cuerpos ciertamente condicionaba pero no alcanzaba a determinar el perfil definitivo de la concepción del hombre: antes bien, según la concepción del hombre que se tuviera, era posible interpretarlo de modo diverso, sin perjuicio de que en un momento histórico determinado dicho dato —o una de sus interpretaciones— se haya constituido en dogma. El hecho histórico de que el dato revelado haya sido interpretado de diverso modo según las concepciones antropológicas dominantes, y la importancia que Tomás mismo otorga a la polémica con las opiniones divergentes son una prueba de ello.

Pero si la antropología prospectiva de Tomás no se reduce a una

---

acontecerá con la resurrección no se limitará sólo al cuerpo humano, sino que se extenderá también a los cuerpos físicos elementales y los cuerpos de los astros, los cuales recibirán también una especial "claridad" o refulgencia como reflejo de la gloria que ha de alcanzar el mundo en instante final (cf. *SCG* IV 97).



mera elucidación del dogma o la explicitación de un contenido teológico supuestamente transparente, la concepción integral y natural del hombre que ella contribuye a confirmar tampoco parece explicarse como el simple e inmediato resultado de la adhesión a ciertos compromisos filosóficos, en este caso, la adopción de un punto de vista "aristotélico" en el plano de la antropología filosófica. Pues este compromiso filosófico —sin lugar a dudas decisivo en Tomás, no menos que la previsión de la adecuación al dogma— no ofrece menores dificultades que otros en cuanto a la contrastación de sus principios con la realidad actual o futura del hombre, como puede apreciarse en las singulares dificultades que al respecto representa el estado del alma separada. El reconocimiento de la corruptibilidad inherente al cuerpo —en razón de la materialidad de su composición—, y al mismo tiempo, de la inmortalidad del alma humana —fundada en similares razones *filosóficas*— deriva en una consecuencia problemática que más bien pone en duda las bases de una concepción integral y natural del hombre. La firmeza con la que Tomás insiste en ella pese a estas dificultades, y la falta de razones explícitas sobre la "perfección" de la integridad natural del hombre parecen poner de manifiesto que se trata de un dato anterior a los objetivos teológicos que se pretende resguardar, e incluso a los principios filosóficos a los que se acude para lograrlos: la especificidad de la posición de Tomás no parece poder entenderse sin reconocer esta implícita y tácita aceptación de una concepción integral y natural del hombre, la cual obra como un presupuesto subyacente que guía todo el desarrollo de la especulación antropológica. Por lo demás, tal imagen del hombre se encuadra perfectamente dentro de la nueva apreciación de la naturaleza que surge en el siglo XIII, y que, por cierto, concuerda con un naturalismo que en modo alguno resulta ajeno a los rasgos generales del pensamiento de Tomás.

Sin embargo, podría interpretarse que en esta valoración de lo natural por parte de Tomás se esconde una cierta tensión. Por una parte, la dimensión natural del hombre —su corporalidad— es reafirmada como un elemento constitutivo de su esencia, y reclamada *de derecho* por la antropología prospectiva, más allá de que sea negada *en los hechos* por el estado separado del alma. Del mismo modo, a la hora de determinar el modelo al que habrá de ajustarse la futura restauración de la integridad humana, éste no será sino la constitución física del cuerpo actual con todas sus propiedades naturales, entre ellas, la condición sexuada. Pero por otra parte, la naturaleza a restaurar

deberá ser de una índole superior a la actual, una naturaleza "renovada", *i.e.*, despojada de las limitaciones a las que ahora está sujeta. Ciertamente, la nueva naturaleza corporal habrá de ser no sólo incorruptible, a fin de asegurar que la restauración de la integridad humana sea definitiva y no precedera, sino también con nuevas y extraordinarias disposiciones que le permitan someterse perfectamente al dominio del espíritu, condiciones todas que exceden el marco de la institución original de esta naturaleza corporal.

Pero la nueva naturaleza no surgirá de una *nueva creación*, sino precisamente de una *renovación* de esta misma naturaleza. Tal como "la gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona", lo mismo puede decirse de la "glorificación" de la naturaleza que acontecerá hacia el fin de los tiempos, debida a una similar intervención sobrenatural. La renovación de la naturaleza corporal constituye, pues, una continuación y un acabamiento de la naturaleza corporal actual, que es apreciada en su institución originaria. Si esta naturaleza justamente valorada en sí misma requiere de una renovación, es porque está incluida, desde la perspectiva tomista, en un orden más amplio que la abarca, el cual está orientado en su conjunto hacia una cúspide que lo trasciende. La misma naturaleza que actualmente observamos tiene la posibilidad de su plenitud en el "contacto" con esta esfera trascendente, y por ello esta naturaleza que "ha sido hecha buena" habrá de convertirse, sin embargo, en una "naturaleza superior".

#### ABSTRACT

The article deals with some aspects of Aquinas's treatment of the resurrection of the bodies. The anthropology concerning the final condition of man is viewed as a confirmation of the anthropology of the present condition, especially in what concerns with the comprehensive conception of man as a natural being, which is characteristic of St. Thomas.