

LA RESURRECCIÓN, REALIZACIÓN DEFINITIVA DE LA IDENTIDAD PERSONAL

SANTIAGO SANZ SÁNCHEZ

Pontificia Università della Santa Croce, Roma

RESUMEN: Tomás de Aquino posee una visión positiva de la realidad creada material. Por eso, a primera vista, su tesis de que la identidad entre el cuerpo terreno y resucitado se funda únicamente en la continuidad del alma espiritual puede resultar chocante, como señala Ratzinger, que indica algunas objeciones al modelo hilemórfico que está en la base de la fórmula *anima forma corporis*. En realidad, ayuda a iluminar la cuestión una profundización en las nociones de *corporeitas* y *veritas naturae humanae*, tal como las plantea el Aquinate. Estas nociones muestran una cierta sintonía con algunas propuestas de la teología contemporánea.

PALABRAS CLAVE: Tomás de Aquino, Joseph Ratzinger, resurrección, *corporeitas*, *veritas naturae humanae*.

ABSTRACT: Thomas Aquinas has a positive vision of the material created reality. Therefore, at first glance, his thesis that the identity between the earthly and resurrected body is founded solely on the continuity of the spiritual soul may seem surprising, as Ratzinger points out, noting some objections to the hylemorphic model that is at the basis of the formula *anima forma corporis*. In fact, it helps to illuminate the question a deepening of the notions of *corporeitas* and *veritas naturae humanae*, as posed by Aquinas. These notions show a certain harmony with some proposals of contemporary theology.

KEYWORDS: Thomas Aquinas, Joseph Ratzinger, resurrection, *corporeitas*, *veritas naturae humanae*.

SUMARIO: *Introducción. I. La identidad entre cuerpo resucitado y cuerpo terreno. Crítica de Ratzinger a la posición de Tomás de Aquino. II. Análisis detallado del pensamiento del Aquinate. 1. La herencia de Aristóteles y de Averroes. 2. La individuación por la materia: evolución en el pensamiento de Tomás de Aquino; 3. Continuidad material de la persona humana: corporeitas y veritas humanae naturae. III. Elementos para la profundización.*

INTRODUCCIÓN

Jean Anthelme Brillat-Savarin, jurista y político francés, es conocido por haber publicado en 1825 el primer tratado de gastronomía titulado *Fisiología del gusto*. Entre los aforismos que sirven de prolegómeno puede leerse este: «Dis-moi ce que tu manges, je te dirai ce que tu es. Dime lo que comes y te diré qué eres».¹ Treinta y siete años después comenzará a hacerse célebre la segunda parte del título de la obra de Ludwig Feuerbach *El misterio del sacrificio o el hombre es lo que come* (1862).² «*Der Mensch ist was er isst*» es una expresión que estaba ya presente en la reseña que él mismo había realizado a la *Doctrina de la alimentación para el pueblo* (1850) del médico holandés Jakob Moleschott, para quien la nutrición es el principio motor de la historia e influencia la naturaleza del hombre, incluida su dimensión religiosa.³ En línea con esto, la filosofía materialista de Feuerbach otorga a la cuestión de la alimentación una importancia hasta entonces desconocida: «La comida se convierte en sangre, la sangre en corazón y cerebro, en materia del pensar y del sentir. La alimentación humana es el fundamento de la cultura y la actitud del hombre. Si quieres mejorar al pueblo, dales comida en lugar de declamaciones contra el pecado. El hombre es lo que come».⁴ No sin cierta ironía, Feuerbach se hace eco de la *Iliada* de Homero, donde se afirma que la inmortalidad de los dioses deriva del hecho de que no se

¹ J.A. BRILLAT-SAVARIN, *Physiologie du gout*, Flammarion, Paris 1879, xvii (*Fisiología del gusto*, Editorial Óptima, Barcelona 2001, 15).

² L. FEUERBACH, *Das Geheimnis des Opfers oder der Mensch ist was er isst*, en IDEM, *Samtliche Werke*, X, Frommann Verlag, Stuttgart 1960, 41-64 (*El secreto del sacrificio o el hombre es lo que come*, en IDEM, *El hombre es lo que come*, Ennegativo ediciones, Medellín 2022, 61-94).

³ J. MOLESCHOTT, *Lehre der Nahrungsmittel für das Volk*, Enke, Erlangen 1850. La reseña se encuentra en L. FEUERBACH, *Die Naturwissenschaft und die Revolution*, en IDEM, *Samtliche Werke*, X, 3-24 (*Las ciencias naturales y la revolución*, en IDEM, *El hombre es lo que come*, 33-60).

⁴ IDEM, *Las ciencias naturales y la revolución*, 58. En la expresión hay un evidente juego con el significado de las palabras *ist e isst*.

nutren de pan y vino, sino de un alimento no humano, la ambrosía, es decir, la materia de la inmortalidad.⁵

Al margen del materialismo del que se nutren estas provocadoras reflexiones, pienso que coinciden con la fe cristiana en la necesidad de afirmar la continuidad corporal como garantía de plenitud de identidad personal a la hora de abordar el estado definitivo del hombre. En este sentido, es habitual pensar que Tomás de Aquino sostiene una visión optimista de la realidad creada, incluida la materia, que está llamada de alguna manera a la transfiguración salvífica y escatológica en Cristo.⁶ Sin embargo, cuando se estudia la cuestión de la identidad entre cuerpo terreno y cuerpo glorioso, se descubre, con una cierta desilusión, que la posición de Tomás, y luego de algunos autores de su escuela, parece inclinarse por una continuidad fundada de modo puramente formal en la subsistencia del alma. El culto de las reliquias, o el misterio de la Asunción de María, no parecen recibir una justificación suficiente en una visión que pone la continuidad solamente en la forma, con exclusión de la materia. Esta denuncia ha sido expresada, entre otros, por Ratzinger en su manual de *Escatología*, su «obra más elaborada y cuidada».⁷ En este sentido, en el ámbito católico, y no solo en él, se suceden propuestas que tratan de evitar las “estrecheces” del lenguaje hilemórfico de materia/forma, para encontrar otras explicaciones más satisfactorias de la continuidad del cuerpo resucitado. Entre estas, se suele invocar con frecuencia la interesante sugerencia de Guardini, según la cual re-

⁵ «En la *Iliada* se dice explícitamente que los dioses “no comen pan ni beben rutilante vino, y por eso no tienen sangre y se llaman inmortales”. Ellos comen ambrosía; según los antiguos, ambrosía significa comida inmortal, según los modernos es un sustantivo y simplemente significa inmortalidad. Dios es lo que come; come ambrosía, o más bien inmortalidad o alimento inmortal, por lo que es un inmortal, un Dios; el hombre come pan, come frutos de la tierra, algo terrenal, no ambrosía, algo mortal, entonces es un hombre, un mortal» (IDEM, *El secreto del sacrificio o el hombre es lo que come*, 63-64). La cita interna corresponde a HOMERO, *Iliada*, Gredos, Madrid 1996, 195.

⁶ Evidentemente estas reflexiones tienen como fundamento la centralidad de la dimensión corporal de la resurrección de Jesucristo, de la que aquí no nos ocupamos explícitamente, y que ha sido tratada por el prof. M. VANZINI, de quien cabe destacar su excelente trabajo, síntesis de un estudio todavía más pormenorizado, titulado *Il corpo risorto di Gesù Cristo nel dibattito teologico recente*, «Annales Theologici» 26 (2012) 153-220.

⁷ J. RATZINGER, *Mi vida. Recuerdos (1927-1977)*, Encuentro, Madrid 2005⁷, 152.

sucita el hombre con su historia.⁸ Tratemos por orden estas cuestiones, aclarando que, al centrarnos en la identidad, dejamos fuera de nuestra consideración el otro aspecto de la fe cristiana sobre el tema, es decir, la novedad del cuerpo resucitado.⁹

I. LA IDENTIDAD ENTRE CUERPO RESUCITADO Y CUERPO TERRENO.

CRÍTICA DE RATZINGER A LA POSICIÓN DE TOMÁS DE AQUINO

La novedad del «cuerpo espiritual» (1Co 15,44) no debe interpretarse como un cambio de naturaleza de la corporeidad en favor de la espiritualidad. Nuestra resurrección será conforme a la de Jesucristo (cfr. Flp 3,20-21), el cual tuvo un cuerpo palpable, como Él mismo recordó a los Apóstoles, sorprendidos porque creían ver un espíritu (cfr. Lc 24,39). El hombre resucitado tendrá un cuerpo tangible, compuesto de carne y huesos. De otro modo, «será hombre solo en sentido equívoco».¹⁰

El cristianismo no afirma solo que el cuerpo resucitado es *cuerpo*, sino también que es *el mismo cuerpo*. En las fórmulas de fe de los primeros siglos, junto a la expresión *resurrectio mortuorum*, se difundió *carnis resurrectionem*, para subrayar la continuidad.¹¹ «De ningún modo deben ser

⁸ Para un breve balance de estas propuestas, cfr. P. O'CALLAGHAN, *Cristo, speranza per l'umanità. Un trattato di Escatologia cristiana*, Edusc, Roma 2012, 145-148.

⁹ Sobre este asunto me he detenido en S. SANZ, *Alfa e Omega. Breve manuale di protologia ed escatologia*, Fede & Cultura, Verona 2021, 238-242. En lo que sigue me baso en *ibidem*, 242-245. La reflexión teológica sobre el cuerpo resucitado ha de moverse, como en realidad toda la escatología en su conjunto, entre la identidad y la novedad, entre la continuidad y la discontinuidad, siguiendo el modelo de Jesucristo Resucitado, de quien, con un juego de palabras, puede decirse que es *él mismo*, pero no *el mismo* (cfr. *ibidem*, 232-233).

¹⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, lib. 4, cap. 84 (*Suma contra los Gentiles*, BAC, Madrid 1967-1968); de ahora en adelante, CG.

¹¹ Mientras la primera se halla en el Símbolo Niceno-constantinopolitano (DH 150), la segunda pertenece al Símbolo de los Apóstoles (DH 30). Fue significativa la decisión de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre la traducción del artículo *carnis resurrectionem* del Símbolo Apostólico, recomendando a las conferencias episcopales que mantuvieran la traducción literal, es decir, resurrección de la carne. Esto se razonaba diciendo que, si bien la otra fórmula no la excluye, ésta expresa de modo claro la corporalidad de la resurrección, de tal modo que subraya mejor la oposición de la Iglesia a las teorías que hablan de la resurrección en el momento de la muerte: cfr. «Notitia» 20 (1984) 180-181.

escuchados los que –ignoro en favor de qué carne– hablan de que va a resucitar un cuerpo etéreo. De acuerdo con lo que afirma la Sagrada Escritura, cada uno resucitará en el mismo cuerpo en que vive». ¹²

Tomás de Aquino funda la identidad entre cuerpo terreno y resucitado en la continuidad del alma inmortal: «como el alma sea la misma específicamente, parece que ha de tener también la misma materia específica. Luego será el mismo cuerpo específicamente antes y después de la resurrección». ¹³ La identidad del cuerpo no consiste en la continuidad material de sus partes, que cambian a lo largo de la vida, sino que es la forma la que le hace idéntico desde el inicio hasta el final. ¹⁴ «Para que resucite el mismo hombre numéricamente, no se requiere que todo cuanto estuvo materialmente en él durante la vida se tome de nuevo, sino solamente lo suficiente para completar su debida cantidad; y principalmente parece que se ha de tomar nuevamente lo que fue más perfecto, comprendido bajo la forma y la especie de la humanidad». ¹⁵

El Aquinate se aleja así de la visión origenista del cuerpo resucitado idealizado platónico, que la Iglesia nunca aceptó. ¹⁶ La recepción de Aristóteles hizo posible reformular el realismo mediante la noción de *anima forma corporis*: «ambos son realidad a partir el uno del otro y por la referencia mutua en que se encuentran». ¹⁷ Ratzinger señala dos consecuencias: primera, que «el alma jamás puede desentenderse totalmente de la relación con la materia»; ¹⁸ y luego, que «precisamente porque la corporeidad es algo tan indisoluble de la condición humana, es por lo que la identidad de la corporeidad no depende de la materia, sino del alma». ¹⁹ Ahora bien, si se aplicase esto con rigor, a juicio de

¹² JULIÁN DE TOLEDO, *Pronóstico del mundo futuro*, Ciudad Nueva, Madrid 2013, 129. 3,17.

¹³ CG, lib. 4, cap. 84.

¹⁴ Cfr. *ibidem*, cap. 81.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Cfr. J. RATZINGER, *Escatología. La muerte y la vida eterna*, Herder, Barcelona 1992³, 165-166.

¹⁷ *Ibidem*, 167.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*, 168. Más adelante nos detenemos en la noción de *corporeitas* en Tomás de Aquino. Como curiosidad podemos reseñar que, para subrayar esta compenetración profunda entre alma y cuerpo, el joven Ratzinger proponía en sus clases comple-

Ratzinger, la doctrina tomista no podría sostener la identidad entre este cuerpo y el cuerpo resucitado. Ello se debe a su dependencia de la noción aristotélica de materia prima como pura posibilidad, para evitar la cual ocurre que la materia del cuerpo muerto adquiere en seguida una nueva forma, que le hace pasar a ser un cadáver, con el sorprendente resultado de que «la doctrina tomista llevada a sus últimas consecuencias no puede probar identidad alguna entre el cuerpo antes y después de la muerte».²⁰ Es más, esta antropología pudo levantar sospechas ante el magisterio eclesiástico, ya que con ella corría peligro, entre otras cosas, la identidad del cadáver de Jesús con el resucitado. De ahí que, según Ratzinger, «el mismo Tomás se asustara de las consecuencias de su tesis, recortándola en gran medida con añadiduras en lo referente a la cuestión de la resurrección».²¹

tar la fórmula *anima forma corporis* con la fórmula complementaria *corpus quoddammodo forma animae* (cfr. J. RATZINGER, *Schöpfungslehre*, Freising 1958, 76; IDEM, *Schöpfungslehre*, Münster 1964, 180-181). Me he ocupado de este asunto en S. SANZ, *Joseph Ratzinger y la doctrina de la creación. Los apuntes de Münster de 1964 (y III). Algunos temas debatidos*, «Revista Española de Teología» 74 (2014) 453-496, aquí 475-476; e IDEM, *La dottrina della creazione nelle lezioni del professor Joseph Ratzinger. Gli appunti di Freising (1958)*, «Annales Theologici» 30 (2016) 11-44, aquí 27. Aunque con los años abandonó este modo de decir, al menos en sus publicaciones, no por ello desistió de la idea, como puede desprenderse de sus palabras en el mismo manual que estamos citando: «la materia subyace a la fuerza expresiva del alma. Lo mismo que el alma se define a partir de la materia, así también se define el cuerpo totalmente a partir del alma: cuerpo, en cuanto tal cuerpo, es lo que el alma se construye como su expresión corporal» (RATZINGER, *Escatología*, 168).

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*, 169. Con estas afirmaciones Ratzinger sigue el estudio de TH. SCHNEIDER, *Die Einheit des Menschen. Die anthropologische Formel „anima forma corporis“ im sogenannten Korrekturenstreit und bei Petrus Johanns Olivi. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Konzils von Vienne*, Aschendorff, Münster 1973, especialmente 59-63. Por lo que se refiere a la cuestión cristológica planteada conviene aclarar que, en continuidad con los Padres, Tomás defendió la peculiaridad de la muerte de Cristo, cuya divinidad nunca se separó de su cuerpo, como tampoco de su alma, aunque estos, como ocurre en toda muerte, se separaron entre sí. «Lo que se concede por gracia de Dios no se quita nunca sin que intervenga la culpa; por esto se dice en Rm 11,29 que *los dones y la vocación de Dios son sin arrepentimiento*. Pero mucho mayor es la gracia de la unión, por la que la divinidad se unió al cuerpo de Cristo en la propia persona, que la gracia de adopción, por la cual son santificados los demás; y es también más permanente por razón de su propia naturaleza, porque esta gracia se ordena a la unión personal, mientras que la gracia

Sin embargo, poco después, Durando de San Porciano (1275-1334 aprox.) se atrevió a fundar «exclusivamente la identidad del cuerpo recusitado en la identidad del alma».²² Desde otra perspectiva, se ha dicho que esta posición no toma «en suficiente consideración las implicaciones escatológicas de la práctica litúrgica de venerar las reliquias corpóreas de los santos [...] y el dogma de la Asunción de Nuestra Señora al cielo».²³ Sea como fuere, Ratzinger considera inaceptable la estructura hilemórfica aristotélico-tomista, de modo que sería insuficiente la restauración de un tomismo consecuente.²⁴ En cualquier caso, reconoce

de la adopción se ordena a una cierta unión amorosa. Y, no obstante, sabemos que la gracia de la adopción nunca se pierde sin culpa. Por consiguiente, al no existir en Cristo pecado de ninguna clase, fue imposible que se deshiciese la unión de la divinidad con el cuerpo» (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q. 50, a. 2, c.; *Suma de Teología*, 5 tomos, BAC, Madrid 1988-1994; de ahora en adelante, S.Th.). Por tanto, su pensamiento estuvo lejos de caer en el error del que se habla. «El cuerpo de Cristo, vivo y muerto, fue el mismo por razón del supuesto; porque, vivo y muerto, no tuvo otra hipóstasis que la hipóstasis del Verbo de Dios, como arriba se ha dicho (a. 2)» (*ibidem*, a. 5, c.). A la vez, no puede decirse que sea totalmente el mismo, ya que eso supondría defender que Cristo no experimentó la corrupción de la muerte, lo cual sería asimismo erróneo. «El cuerpo que deja de ser vivo, no continúa siendo totalmente el mismo» (*ibidem*). Los textos de Tomás aducidos por Schneider (*Quodlibet* II, q. 1, a. 1, c.; III, q. 2, a. 2; IV, q. 5, c.; XII, q. 7, a. 1, c.) no parece que obedezcan a una especie de susto ante las consecuencias de sus tesis, sino que manifiestan más bien una clara conciencia de la singularidad de Cristo. «El cuerpo muerto de cualquier otro hombre no continúa unido a una hipóstasis permanente, como acontece con el cuerpo muerto de Cristo. Y por esto, el cuerpo muerto de cualquier otro hombre no es absolutamente el mismo, sino relativamente; porque es el mismo según la materia, pero no según la forma. En cambio, el cuerpo de Cristo continúa siendo absolutamente el mismo por la identidad del supuesto, como acabamos de decir» (S.Th. III, q. 50, a. 5, ad 1). Por tanto, «puede decirse que Dios, en su humanidad, experimentó la muerte de un modo peculiar y particularmente intenso: es decir, tuvo como propio no sólo el modo de ser del alma separada del cuerpo, sino el modo de ser del cuerpo sin vida, lo que no ocurre en la muerte de una persona humana, cuyo cadáver no es algo de la persona. En el caso singular de Jesús, la permanencia de la unión hipostática incluso en su cuerpo sin vida confiere a su muerte ya acaecida una particular plenitud sacrificial» (F. OCÁRIZ, L.F. MATEO SECO, J.A. RIESTRA, *El Misterio de Jesucristo*, Eunsa, Pamplona 2010⁴, 421).

²² RATZINGER, *Escatología*, 169.

²³ O'CALLAGHAN, *Cristo, speranza per l'umanità*, 143.

²⁴ A este respecto, cfr. R. HAIN, «Aquinas and Aristotelian Hylomorphism», en G. EMERY, M. LEVERING (eds.), *Aristotle in Aquinas's Theology*, Oxford University Press,

la validez de lo esencial de su pensamiento de «la unidad de cuerpo y alma como arranca de la creación, unidad que, por una parte, implica una referencia insoslayable del alma a la materia, significando, por otra, que la identidad del cuerpo no hay que buscarla a partir de la materia, sino de la persona, del alma».²⁵ A la raíz de este juicio negativo acerca del hilemorfismo se encuentra la noción de corporeidad, sobre la que ahora nos proponemos profundizar, junto con otra noción, clave para esta cuestión, presente en Tomás de Aquino, la verdad de la naturaleza humana.

II. ANÁLISIS DETALLADO DEL PENSAMIENTO DEL AQUINATE:

CORPOREITAS Y VERITAS HUMANAЕ NATURAE

Tomás de Aquino elabora una antropología de los resucitados que parte del paradigma cristológico y también de los principios aristotélicos, concretamente el hilemorfismo, manifestando la importancia de la integridad personal de los resucitados desde el punto de vista de la continuidad material y formal de la persona.²⁶

Oxford 2015, 48-69. En estas páginas, Hain se hace cargo de las dificultades que la asunción del esquema hilemórfico plantea a Tomás en su tarea de sostener la estrecha unión del alma con el cuerpo, y a la vez afirmar la excedencia de la primera sobre el segundo, que se manifiesta no sólo en su subsistencia sino además en un (no definitivo) estado de felicidad *post mortem* sin el cuerpo. Hain explica muy bien que hablar de cuerpo significa ya afirmar una unión de materia y forma, y que es imposible “señalar” un trozo de mi materia, puesto que cada parte de mí está informada por el alma, de modo que no existe una sola parte que sea solo material. Por eso sostiene, asimismo, que se ha de entender el alma separada como todavía unida en cierto sentido a la materia. Y así, que los seres humanos entre la muerte y la resurrección conservan su orientación hacia una plena existencia física que comporta potencialidad, y por eso pueden ser entendidos como seres materiales en un importante sentido. Al margen del valor que quiera darse a la consiguiente propuesta de Hain de considerar la muerte como un cambio no sustancial sino accidental (lo que evitaría los problemas mencionados por Ratzinger), nos limitamos por ahora a constatar que están ausentes de su explicación los conceptos de los que nos vamos a ocupar a continuación (cfr. *ibidem*, 66-69).

²⁵ RATZINGER, *Escatología*, 169.

²⁶ Cfr. A. FREZZATO, *La résurrection de la chair selon saint Thomas d’Aquin*, Cerf, Paris 2021, 20-21. Las siguientes reflexiones intentan sintetizar los elementos más destacados de esta exposición. Conviene tener en cuenta que aquí nos estamos limitando a la identidad de la dimensión personal en sí misma, dejando de lado su relación con el resto de la creación. Para una visión del pensamiento tomista sobre la continuidad escatológica

El alma es forma incorpórea, espiritual, subsistente, y por eso incorruptible, y al mismo tiempo es forma sustancial del cuerpo.²⁷ El alma comunica el ser a la materia,²⁸ y subsiste por sí misma con anterioridad no cronológica sino de naturaleza respecto de ella.²⁹ El alma es la forma que hace humano al cuerpo, cuya identidad no tiene su *ratio essendi* en la materia sino en el alma que, en virtud de su acto de ser, ininterrumpido con la muerte, es el principio formal de la identidad del cuerpo, tanto terreno como resucitado. El cuerpo es necesario al alma en orden a la plenitud de su naturaleza.³⁰ La separación del cuerpo deja al alma en un estado «contra la naturaleza».³¹ Por tanto, el hecho de que el alma continúe existiendo de modo imperfecto tras la muerte y pueda tener una cierta actividad, para Tomás, no hace sino abrir el horizonte a la resurrección.³²

de la creación en cuanto tal, cfr. P. ROSZAK, *¿Nueva creación – ex vetere or ex nihilo? El sentido de la vida terrena y la nueva creación según santo Tomás de Aquino*, «Scripta Theologica» 54 (2022) 585-606.

²⁷ Cfr. FREZZATO, *La résurrection de la chair selon saint Thomas d'Aquin*, 35-45.

²⁸ «El alma comunica el mismo ser con que ella subsiste con la materia corporal, y de ésta y del alma intelectual se forma una sola entidad de suerte que el ser que tiene todo el compuesto es también el ser del alma. Esto no ocurre en las otras formas no subsistentes. Por esto el alma permanece en su ser cuando se corrompe el cuerpo, y no, en cambio, las otras formas» (S.Th., I, q. 76, a. 1, ad 5).

²⁹ Cfr. S.Th., I, q. 75, a. 6, c.

³⁰ Cfr. FREZZATO, *La résurrection de la chair selon saint Thomas d'Aquin*, 45-57; cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Scriptum super Sententiis*, lib. 3, d. 5, q. 3, a. 2, s.c. 2 (*Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, Eunsa, Pamplona 2002-2013; de ahora en adelante, *Super Sent.*; las citas de esta obra presentes en este estudio que mantienen el original latín pertenecen al cuarto libro, que todavía no ha sido traducido; lo mismo ocurre con otras obras no traducidas del Aquinate).

³¹ S.Th., I, q. 118, a. 3, c.

³² «Se probó ya en el libro segundo (cap. 79) que las almas humanas son inmortales, pues permanecen después de los cuerpos y desligadas de los mismos. Y consta, además, por lo que se dijo en el mismo libro (cap. 83 y 68), que el alma se une naturalmente al cuerpo, porque es esencialmente su forma. Por lo tanto, el estar sin el cuerpo es contra la naturaleza del alma. Y nada “contra naturam” puede ser perpetuo. Luego el alma no estará separada del cuerpo perpetuamente. Por otra parte, como ella permanece perpetuamente, es preciso que de nuevo se una al cuerpo, que es resucitar. Luego la inmortalidad de las almas exige, al parecer, la futura resurrección de los cuerpos» (CG, lib. 4, cap. 79).

El alma garantiza la continuidad de la existencia, pero no es la persona.³³ «El hombre no es su cuerpo, como tampoco su alma. *Non enim homo est suum corpus neque sua anima*».³⁴ Para la perfecta beatitud se requiere la identidad numérica de naturaleza de la persona *ante y post mortem*.³⁵ Se trata de una verdad fundada en el Nuevo Testamento, que habla de una identidad corporal y espiritual en Cristo resucitado.³⁶ El de Aquino se refiere a una frase de Juan Damasceno que, de alguna manera, sintetiza la patrística griega y latina: «La carne que padeció y resucitó es la misma. *Illud resurgere dicitur quod cecidit*».³⁷ Por tanto, «la persona resucitada es idéntica en materia, forma, especie y número».³⁸

De las reflexiones anteriores se sigue que no cabe conformarse con una explicación fundada sólo en la continuidad formal del alma, como hicieron algunos tomistas contra la opinión de la escuela franciscana, favorable a la continuidad material.³⁹ Hay que afrontar el reto de explicar la participación del cuerpo en el acto de ser de la persona resucitada. Para ello, se ha de tener en cuenta que los argumentos de Tomás sobre la continuidad material del cuerpo y su identidad numérica, en primer lugar, se fundan sobre la herencia filosófica de Aristóteles y Averroes, a quienes cita frecuentemente al tratar de este tema;⁴⁰ en segundo lugar, experimentan desarrollos en el tiempo; y, en tercer lugar, alcanzan una

³³ Cfr. FREZZATO, *La résurrection de la chair selon saint Thomas d'Aquin*, 59-69.

³⁴ CG, lib. 2, cap. 89.

³⁵ «Para que resucite el mismo hombre numéricamente, es necesario que sus partes esenciales sean las mismas numéricamente. Luego, si el cuerpo del hombre resucitado no consta de esta carne y estos huesos de que ahora se compone, el hombre resucitado no será el mismo numéricamente» (CG, lib. 4, cap. 84).

³⁶ «Fue necesario que, para que la resurrección de Cristo fuese verdadera, el mismo cuerpo de Cristo se uniese otra vez a la misma alma. Y, como la verdad de la naturaleza del cuerpo proviene de la forma, síguese que el cuerpo de Cristo, después de la resurrección, fue verdadero cuerpo y tuvo la misma naturaleza que antes había tenido» (S.Th., III, q. 54, a. 1, c.).

³⁷ JUAN DAMASCENO, *Exposición de la fe*, 4,1 (Ciudad Nueva, Madrid 2003, 234); «resucitó el mismo cuerpo pasible» (*ibidem*, 4,18; 287); «el mismo cuerpo que está corrompido y deslizado, ese mismo resucitará incorruptible» (*ibidem*, 4,27; 307).

³⁸ FREZZATO, *La résurrection de la chair selon saint Thomas d'Aquin*, 68; cfr. CG, lib. 4, cap. 81.

³⁹ Cfr. FREZZATO, *La résurrection de la chair selon saint Thomas d'Aquin*, 70-76.

⁴⁰ Cfr., por ejemplo, *Super Sent.*, lib. 4, d. 43, a. 50.

comprensión de la identidad a la luz de las nociones de “corporeidad” y de “verdad de la naturaleza humana”. Afrontemos por orden estos tres puntos.

1. *La herencia de Aristóteles y de Averroes*

En la óptica aristotélica,⁴¹ los seres naturales están compuestos de materia y forma como principios esenciales: la materia es el principio potencial que recibe determinación de la forma para constituir el sujeto o sustancia. Cada ser vivo es una sustancia compuesta por un alma (forma) y un cuerpo (materia). El cuerpo es un principio proporcionado a la forma que lo determina y distinto de ella: la forma tiene una prioridad ontológica sobre la materia. De acuerdo con este planteamiento, dos hombres son idénticos según su especie, pero cada uno es idéntico a sí mismo en cuanto a la materia y a la forma. Para el cuerpo y en él, la forma realiza la unidad sustancial. La materia es criterio para la identidad del ser humano y para su distinción respecto de sus semejantes. Cayo y Sócrates se distinguen *in his carnibus et ossibus*.

¿Cómo se mantiene durante la vida la identidad en medio de los cambios en las formas accidentales? ¿Continúa siendo la materia el principio de individuación? Aristóteles distingue el cuerpo como sujeto de crecimiento y como idéntico a través de los procesos. El cuerpo es sujeto de cambios según la especie y no solo según la materia. Por así decir, el cuerpo tiene un aspecto material, pero también uno formal. En un cambio, lo que se añade a una parte del cuerpo se hace según el aspecto formal de su materia. La materia está en un flujo permanente, como el agua del río que se renueva. La forma es ley de proporción inmanente al cuerpo, que persiste y se impone a la materia en el flujo incesante. Aristóteles no concibe un principio material de continuidad que garantice la identidad corporal del sujeto, sino que tal principio se ha de encontrar en la forma en cuanto estructura del cuerpo.

Por su parte, Averroes,⁴² cuya influencia sobre el Doctor Angélico es menor respecto a la de Aristóteles, encontró interpretaciones más convincentes de cara a la teología del cuerpo resucitado, de las que Tomás se servirá en su primera etapa. Se trata de saber cómo el individuo

⁴¹ Cfr. FREZZATO, *La résurrection de la chair selon saint Thomas d'Aquin*, 84-96.

⁴² Cfr. *ibidem*, 96-107.

permanece el mismo incluso cuando su materia corporal puede ser gradual y completamente reemplazada. El crecimiento de un miembro del cuerpo ocurre según su aspecto formal, no solo material. El individuo crece en la medida física, pero su forma o figura permanece. Esto no lo había dicho así Aristóteles. La figura para Averroes es la estructura y las proporciones que garantizan que los miembros son los mismos a través de los cambios; en ellos la materia está en constante flujo, no cambia toda de golpe.

Para Averroes, la materia, también en su estado más informe, posee una estructura inherente fundamental (*dimensiones non terminatae*), y esto es capital para hablar de la generación de un cuerpo material. «La materia prima nunca se despoja de las dimensiones interminadas. *Prima materia nunquam denudatur a dimensionibus non terminatis*». ⁴³ Estas dimensiones interminadas son un substrato fundamental de la materia prima y subsisten a cualquier cambio que sobreviene a la materia. Ahora bien, Averroes considera estas dimensiones como una forma corporal accidental del género de la cantidad, lo cual parece contradecir la prioridad de la sustancia. Él quiere respetar la anterioridad de la sustancia sobre los accidentes, pero a la vez afirma la existencia de accidentes en la sola materia, las dimensiones interminadas.

2. La individuación por la materia: evolución en el pensamiento de Tomás de Aquino

El pensamiento del Doctor Angélico sobre el principio de individuación ha evolucionado con el tiempo. ⁴⁴ Antes se ha dicho que para él lo único que garantiza la continuidad formal y material de la identidad individual es el alma racional en virtud de su subsistencia. Ahora añadimos, analizando su idea de la individuación en virtud de la materia, que el cuerpo ejerce un papel crucial en la determinación de la identidad personal.

La primera fase de su pensamiento retoma la interpretación averroísta de la individuación. La identidad numérica del cuerpo en la resurrección se funda sobre las *dimensiones non terminatae*, que permanecen

⁴³ «*Prima materia nunquam denudatur a dimensionibus non terminatis, quia, si denudaretur, tunc corpus esset ex non corpore et dimensio ex non dimensione*» (AVERROES, *De Substantia Orbis*, cap. I, 4B; en *Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis*, IX, Apud Iunctas, Venetiis 1562-1574).

⁴⁴ Cfr. FREZZATO, *La résurrection de la chair selon saint Thomas d'Aquin*, 108-130.

tras la corrupción del compuesto humano.⁴⁵ Las formas (*dimensiones terminatae*) en el sujeto completo están preconcebidas por las *dimensiones interminatae* en la materia individuada.⁴⁶

Desde el punto de vista metafísico, las dimensiones interminadas están presentes en la materia y fundan ontológicamente la diversidad numérica. En el orden del ser es imposible que la individualidad esté fundada sobre las dimensiones determinadas, que son variables. Desde el punto de vista teológico, las dimensiones interminadas permanecen tras la corrupción del compuesto humano, y por tanto algo de la identidad de la persona se mantiene para y en el cuerpo.

En la segunda fase de su reflexión, considerando el cuerpo en cuanto materia individual a partir de su única forma sustancial, o sea el alma, y dejando de lado la cuestión de las *dimensiones non terminatae*, Tomás mantendrá firmemente el principio aristotélico de la prioridad de la sustancia sobre los accidentes. El alma en cuanto forma sustancial única dona a la materia todas las formas necesarias para constituir un cuerpo humano. La forma sustancial dona el ser a la materia. Por tanto, no hay dimensiones materiales previas a la acción de la forma. El alma es acto de una materia propia y no de un cuerpo ya constituido por otras dimensiones. No hay intermediarios entre el alma y la materia: «el alma, en cuanto es la forma que da el ser, no tiene ningún otro medio entre ella y la materia prima. *Anima secundum quod est forma dans esse, non*

⁴⁵ «*Illud quod intelligitur in materia ante formam, remanet in materia post corruptionem: quia remoto posteriori, remanere adhuc potest prius. Oportet autem, ut Commentator dicit in 1 Physic., et in Lib. de substantia orbis, in materia generabilium et corruptibilium ante formam substantialem intelligere dimensiones non terminatas, secundum quas attendatur divisio materiae, ut diversas formas in diversis partibus recipere possit; unde et post separationem formae substantialis a materia adhuc dimensiones illae manent eadem; et sic materia sub illis dimensionibus existens, quaecumque formam accipiat, habet majorem identitatem ad illud quod ex ea generatum fuerat, quam aliqua pars alia materiae sub quacumque forma existens; et sic eadem materia ad corpus humanum reparandum reducetur quae prius ejus materia fuit*» (*Super Sent.*, lib. 4, d. 44, q. 1, a. 1, q1a. 1, ad 3).

⁴⁶ «Conviene, pues, a la materia individuar todas las demás formas, porque se somete a aquella forma que tiene por sí misma la razón de individuación; de modo que también las mismas dimensiones terminadas, que sólo las posee el sujeto ya completo, se individúan, de algún modo, gracias a la materia individuada por las dimensiones interminadas preconcebidas en la materia» (TOMÁS DE AQUINO, *Super Boetium De Trinitate*, pars 2, q. 4, a. 2, ad 3; *Exposición del “De Trinitate” de Boecio*, Eunsa, Pamplona 1986).

habet aliquid aliud medium inter se et materiam primam». ⁴⁷ El lenguaje de Averroes corresponde al orden de la razón y no según el ser. ⁴⁸

La evolución del de Aquino en la cuestión de la individuación según la materia se debe a su profundización en las nociones de forma sustancial y de alma racional. ¿Cuáles son las consecuencias de ello para la identidad del cuerpo resucitado? Hablando de la individuación por la materia en el contexto de la eucaristía, ⁴⁹ Tomás afirma que el hecho de que la cantidad dimensiva llega a ser el sujeto de los accidentes es propio del milagro de la eucaristía, pero normalmente no es así, porque la cantidad dimensiva es una forma accidental, mientras que el sujeto es la sustancia. En efecto, el prodigio de la eucaristía es la subsistencia de los accidentes sin su sustancia. En la naturaleza, las cantidades dimensionales de la materia son posteriores al ser sustancial: «como por el hecho de que la materia se constituye en el ser corpóreo por la forma, inmediatamente se sigue que existan en ella las dimensiones por las que se entiende materia divisible en diversas partes, para que así según sus diversas partes pueda ser receptiva de diversas formas». ⁵⁰ No hay formas accidentales presentes en la materia previas a la recepción de la forma sustancial que confiere el acto de ser al ente. ⁵¹

Lo mismo sucede en la persona humana: el alma concede a la materia el ser principio de individuación. La materia es ciertamente principio de individuación de la persona humana en virtud de la cantidad dimensiva, pero la materia, por sí misma, no es individual. Es el alma, única forma sustancial, la que provee “corporeidad” a la materia y le confiere la individualidad. La razón de individuo compete a la sustancia, compuesta de materia y forma, y no solo a la materia. ⁵²

Aquí radica el núcleo de la evolución del pensamiento del Aquinate acerca del principio de individuación: la identidad corpórea de la persona depende ontológicamente de la corporeidad, que es idéntica al

⁴⁷ IDEM, *Quaestio disputata de anima*, a. 9, c. (*Opúsculos y cuestiones selectas*, I, BAC, Madrid 2003); de ahora en adelante *Q. d. de anima*.

⁴⁸ Cfr. IDEM, *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, a. 3, ad 17.

⁴⁹ Cfr. S.Th., III, q. 77, a. 2, c.

⁵⁰ *Q. d. de anima*, a. 9, c.

⁵¹ Cfr. S.Th., I, q. 76, a. 6, c.

⁵² Cfr. FREZZATO, *La résurrection de la chair selon saint Thomas d'Aquin*, 128-129.

alma racional, única forma sustancial del compuesto hilemórfico individual.⁵³ Así se distancia de lo que había dicho anteriormente siguiendo a Averroes, y nos introduce en la noción de corporeidad, de la que por fin pasamos a ocuparnos.

3. *Continuidad material de la persona humana: corporeitas y veritas humanae naturae*

La identidad numérica del cuerpo *ante y post mortem* requiere una explicación que se plantee en qué sentido la materia corporal participa de la incorruptibilidad del acto de ser de la persona. Dicho de otro modo, ¿hay algo de la identidad personal que subsista en la materia corporal después de la corrupción del compuesto humano? ¿Cuál sería su estatus ontológico? ¿Efectuará Dios la resurrección a partir de aquí? En su respuesta a estas cuestiones, Tomás de Aquino usa dos nociones. La primera es la *corporeidad* del compuesto humano, que sirve para captar lo que subsiste del acto de ser personal tras la muerte. La segunda es la *verdad de la naturaleza humana*, una noción de síntesis, tomada de Pedro Lombardo y de otros maestros del siglo XII, que le sirve para explicar la continuidad de la identidad material a lo largo de la vida terrena.

Por lo que se refiere a la noción de corporeidad, Tomás recurre a ella principalmente en dos lugares, el *Compendium* y la *Contra Gentiles*,⁵⁴ con el fin de defender la identidad numérica de la persona resucitada, no sólo en virtud de su esencia sino también de su cuerpo.⁵⁵ El Angélico

⁵³ Cfr. CG, lib. 4, cap. 81.

⁵⁴ Cfr. FREZZATO, *La résurrection de la chair selon saint Thomas d'Aquin*, 133-139.

⁵⁵ «Si entendemos por corporeidad la forma sustancial por la que algo se ordena en el género de la sustancia corpórea, como cada ente sólo tiene una forma sustancial, esta corporeidad no es otra cosa que el alma, pues este animal por esta alma no sólo es animal, sino también cuerpo animado, y cuerpo, y algo determinado que subsiste en el género de la sustancia. De lo contrario el alma habría llegado a un cuerpo ya existente en acto, y sería así una sustancia accidental [...]. La corporeidad entendida así permanece numéricamente idéntica, pues subsiste un alma racional incorruptible. Pero si con el nombre de corporeidad entendemos la forma por la que nos referimos al cuerpo que se pone en el género de la cantidad, así es una forma accidental, pues únicamente significa que tiene tres dimensiones. Por eso, aunque no retorne numéricamente idéntica, no desaparece la identidad del sujeto, para la que es suficiente la unidad de los principios esenciales» (TOMÁS DE AQUINO, *Compendium theologiae*, lib. 1, cap. 154; *Compendio de Teología*, Folio, Barcelona 2002; de ahora en adelante, CTh).

distingue dos sentidos del término. En un primer sentido, la corporeidad se identifica con la única forma sustancial de la persona, es decir, el alma. Desde este punto de vista, no existe ningún problema con la identidad numérica en la resurrección, puesto que el alma es subsistente, y así esta corporeidad, en cuanto acto del cuerpo, no es nunca interrumpida. En consecuencia, la corporeidad asegura la continuidad (formal o espiritual) de la persona. En un segundo sentido, corporeidad significa una forma accidental en la materia del género de la cantidad, es decir, las tres dimensiones que constituyen la razón de cuerpo. Aquí la corporeidad es un accidente del sujeto sustancial, que es la persona, y deriva, por una parte, de la forma sustancial, y por otra, como forma accidental del cuerpo, sus tres dimensiones manifiestan la cantidad inscrita en la materia corporal. Como el principio de individuación de los accidentes es la materia signada por la cantidad dimensiva, la segunda acepción de corporeidad se identifica con la cantidad dimensiva de la materia como principio de individuación. Cuando se trata de la continuidad material de la persona antes y después de la muerte, según la segunda acepción de corporeidad, es claro que, para el Angélico, esta no es principio de identidad ni de continuidad material. La corporeidad en el segundo sentido se disuelve con la muerte, y no reaparece numéricamente idéntica con la resurrección. Esto no impide que se resucite con identidad numérica porque, en cuanto forma accidental, no es esencial para la identidad numérica de la persona, que viene sobre todo de la corporeidad en el primer sentido: «aun cuando tal corporeidad, al corromperse el cuerpo humano, vaya a parar a la nada, ello no es impedimento para que pueda resucitar idéntico numéricamente; porque la corporeidad,

Los dos sentidos del término son distinguidos también en IDEM, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 10, a. 4, ad 3 (*Cuestiones disputadas sobre la verdad*, Eunsa, Pamplona 2016): «si la corporeidad se toma del cuerpo en cuanto está en el género de la cantidad, entonces la corporeidad no es la esencia de la cosa material sino un accidente suyo, a saber, la tridimensionalidad; si, en cambio, se toma del cuerpo en cuanto está en el género de la sustancia, entonces la corporeidad designa la esencia de la cosa natural. Y sin embargo no se sigue que toda esencia sea corporeidad, y menos puede decirse que a la esencia, en cuanto es esencia, le conviene ser corporeidad»; e IDEM, *Quodlibet XIII*, q. 7, a. 1, c.: «Si dicatur corporeitas forma corporis, corporeitas dicitur dupliciter: quandoque tres dimensiones: et hoc non est forma substantialis, sed accidens; aliquando dicitur quaedam forma, ex qua provenit trina dimensio: et haec non est alia forma specifica».

tomada en el primer sentido, no se aniquila, sino que permanece la misma». ⁵⁶ Precisamente por esto, la resurrección viene solo de Dios (*sola virtute divina*), pues la restauración del cuerpo no puede provenir de una operación de la naturaleza. ⁵⁷

Veritas humanae naturae es una expresión que Tomás hereda de Pedro Lombardo y de Anselmo, que la forjan a partir de Agustín. ⁵⁸ Con ella pretende reunir los principios aristotélicos con el dogma cristiano. Para Lombardo se trata de un núcleo ínfimo de materia que Adán ha transmitido a todos los seres humanos, una porción de materia incorruptible que garantiza la identidad de la persona durante su vida y luego en la resurrección. La noción aparece en dos contextos: la continuidad material del individuo durante la vida terrena y la búsqueda de un principio material de identidad corporal del individuo en la resurrección.

En *Quodlibet VIII* el Aquinate afirma que la verdad de un ser es la propiedad de lo que es en cuanto existe, es decir, designa la naturaleza (esencia) y razón específica (definición) en su orden, aquello por lo cual el ente es y recibe el ser. En el hombre, la verdad de la naturaleza es un alma racional sustancialmente unida a un cuerpo, una carne humana animada. ⁵⁹ Esto puede ser entendido de dos modos: como la naturaleza humana específica común a todos los hombres y como la naturaleza humana individualizada. Tomás piensa que la materia proveniente de la alimentación entra a formar parte de la verdad de la naturaleza humana junto al núcleo de materia proveniente de la generación, desde el punto de vista tanto de la especie como del individuo. ⁶⁰ Con esto se

⁵⁶ CG, lib. 4, cap. 81.

⁵⁷ «La resurrección de los hombres no se realiza por acción de la naturaleza, según afirmaron algunos, porque vuelvan los hombres numéricamente idénticos después de que retornaran los cuerpos celestes a la misma posición, pasados muchos años; sino que la reparación de los cuerpos que resucitan la realizará sólo la virtud divina» (CTh, lib. 1, cap. 154).

⁵⁸ Cfr. FREZZATO, *La résurrection de la chair selon saint Thomas d'Aquin*, 140-160.

⁵⁹ Cfr. *Quodlibet VIII*, q. 3, c.

⁶⁰ «*Alimentum convertitur in id quod est principaliter de veritate humanae naturae et quantum ad speciem et quantum ad individuum [...]; utrumque, scilicet et quod ex alimento generatur, et quod a parentibus trahitur, indifferenter et aequaliter forma humana perficitur, et utrumque indifferenter manet vel consumitur; manet quidem secundum speciem, consumitur autem et restauratur secundum materiam*» (*Quodlibet VIII*, q. 3, c.); cfr. *Super Sent.*, lib. 2, d. 30, q. 2, a. 1, c.

pone en contraste con algunos de sus contemporáneos, para los cuales hay una materia común transmitida a todos por el primer hombre. En síntesis, «el cuerpo proveniente de la generación y el que crece con la alimentación son la misma carne»,⁶¹ lo cual concuerda con los dos sentidos de *veritas naturae humanae*, el que proviene de la especie, de la forma recibida, y el que surge del ser individual constituido por la materia de sus miembros.

El cuerpo permanece idéntico desde el punto de vista de la especie, es decir, según el primer sentido de *veritas naturae humanae*, mientras que la materia, en flujo constante, se corrompe y es reemplazada sucesivamente por otra materia. Como en una república pasan los individuos, pero la república es siempre la misma, así también los elementos del cuerpo humano se corrompen y se suceden, pero el cuerpo es siempre el mismo.⁶² Permanece idéntico en número según la forma, no según la materia: «aquello que pertenece a la especie y la forma de la carne permanecerá siempre, aunque aquello que recibe esta forma se consuma y restaure continuamente».⁶³ Permanece la verdad de la naturaleza humana según la especie, de modo que lo que se añade con el alimento no afecta a la identidad numérica del individuo.

Parecería que, con estas reflexiones, Tomás se ha quedado en la interpretación averroísta de Aristóteles, en el sentido de que un núcleo de materia corporal, que pertenece a la verdad de la naturaleza humana según la especie, permanece durante la vida terrena y asegura así la identidad numérica. Pero, como hemos dicho antes, hay una evolución en su pensamiento que influye también en su modo de entender la *veritas humanae naturae*. En la *Summa Theologiae* añade algo que modifica radicalmente la noción: «de la verdad de la naturaleza humana en abstracto son el alma y el cuerpo, pero de la de la naturaleza humana en

⁶¹ Cfr. FREZZATO, *La résurrection de la chair selon saint Thomas d'Aquin*, 148.

⁶² «Sicut in aliqua republica diversi homines numero ad communitatem pertinent, quibusdam morientibus, et aliis in locum eorum succedentibus; et sic non manet una respublica secundum materiam, quia sunt alii et alii homines; manet tamen una numero quantum ad speciem sive formam, propter ordinis unitatem in officiis distinctis: ita etiam in corpore humano manet caro et os unaquaqueque partium eadem numero quantum ad speciem et formam quae consideratur in determinato situ et virtute et figura; non autem manet quantum ad materiam: quia illa materia carnis, in qua talis forma erat, prius consumpta est, et alia in locum eius successit» (*Quodlibet VIII*, q. 3, c.)

⁶³ *Super Sent.*, lib. 2, d. 30, q. 2, a. 1, c.

Pedro o en Martín son esta alma y este cuerpo».⁶⁴ Manteniendo la doble perspectiva (común e individual), Tomás dice ahora que la *ratio* del ser humano en común es la composición de alma y cuerpo, mientras que, en sentido individual, designa tal hombre compuesto por su alma y por su cuerpo. Sin mencionar ahora la materia signada individualmente, llega a la misma conclusión, es decir, que el alimento se integra en la verdad de la naturaleza humana tanto según la especie como según este individuo. El cambio está en considerar que *veritas humanae naturae* significa no ya solamente la materia corporal sino también el compuesto de alma y cuerpo.

Lo que hace que el alimento llegue a ser verdad de la naturaleza humana, y por tanto cuerpo humano, es que esta carne es viviente, y un cuerpo es viviente debido a su alma. «En consecuencia, no se ha de entender que el alma es acto del cuerpo y que el cuerpo sea su materia y sujeto, como si el cuerpo estuviese ya constituido por una forma que lo hace ser cuerpo y que le sobreviene el alma que lo hace ser cuerpo vivo, sino que por el alma no sólo es, sino que también es cuerpo vivo».⁶⁵ Lo que garantiza la continuidad de la identidad individual es la materia corporal animada, es decir, la carne según su aspecto formal (y no la materia signada ni el núcleo recibido en la generación). En continuidad con el cambio sobre el principio de individuación, Tomás modifica su posición sobre la *veritas humanae naturae* adhiriéndose íntegramente a la teoría aristotélica. Por contra, Pedro Lombardo, Buenaventura y otros, están convencidos de que la continuidad material viene del núcleo de materia común que recibimos en la generación, y que está conectado con las *dimensiones non terminatae*. Tomás piensa que *veritas naturae humanae* incluye el alma juntamente con el cuerpo; como la materia se corrompe y el alma subsiste, la realidad que garantiza la identidad numérica y la

⁶⁴ S.Th., I, q. 119, a. 1, c. Interesa reproducir la frase inmediatamente anterior: «La naturaleza puede tomarse en dos sentidos: 1) *Uno*, universalmente, tomándolo por la esencia específica. 2) *Otro*, según que está en un individuo determinado. A la esencia de una naturaleza tomada en sentido universal pertenecen su forma y su materia concebidas en abstracto. Pero al constitutivo de la naturaleza considerada en un individuo particular pertenece la materia así particularizada y la forma individualizada por tal materia» (*ibidem*).

⁶⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Sentencia libri De anima*, lib. 2, l. 1, n. 15 (Comentario al “Libro del alma” de Aristóteles, Ed. Arché, Buenos Aires 1979).

continuidad material no es otra que el alma racional, única forma sustancial del hombre.

Aplicando esto a la resurrección, Tomás dice que la integridad del resucitado se ha de tomar según la verdad de la naturaleza humana;⁶⁶ lo que permanece y asegura la continuidad son las formas de las partes corporales según su especificidad propia, que caracterizan tal cuerpo como humano.⁶⁷ Las partes del cuerpo dependen en su permanencia y existencia del alma racional que da el ser al cuerpo y a todas sus partes.⁶⁸ El principio que funda la identidad numérica del cuerpo resucitado no es distinto del que le hace ser hombre según la perfección de su naturaleza, es decir, el alma racional: «en la resurrección reaparece el mismo hombre numéricamente y la misma humanidad numéricamente, en virtud de la permanencia del alma racional y de la unidad de materia».⁶⁹

Es interesante, a este respecto, el comentario del Aquinate a la aseveración de Jesucristo según la cual «los cabellos de tu cabeza están contados» (Mt 10,40). Tras señalar que solemos contar las cosas que apreciamos y que nos gustaría salvar, Tomás se refiere al concepto de verdad de la naturaleza humana para afirmar que el cuerpo humano resucitará en cuanto a la especie, no en cuanto a la materia. Como la resurrección es lo más perfecto, señala que los pelos se cuentan y no se pesan y, por tanto, «*non resurgent in pondere, sed in forma*. No resucitarán en cuanto al peso, sino en cuanto a la forma».⁷⁰

⁶⁶ «Lo que hemos dicho de la integridad de los resucitados puede aplicarse a lo que pertenece a la verdad de la naturaleza humana» (CTh, lib. 1, cap. 159).

⁶⁷ «En el cuerpo del hombre, mientras vive, no siempre están las mismas partes según la materia, sino sólo según la especie; pues según la materia, desaparecen y vuelven a aparecer; cosa que no impide que el hombre sea el mismo numéricamente desde el principio al fin de su vida. [...]. Pues la forma y la especie de sus partes especiales permanecen por toda la vida; pero la materia de estas se resuelve por la acción del calor natural y se engendra de nuevo por el alimento» (CG, lib. 4, cap. 81).

⁶⁸ «En cuanto da el ser al cuerpo, inmediatamente da el ser sustancial y específico a todas las partes del cuerpo» (*Q. d. de anima*, a. 9, c.).

⁶⁹ CG, lib. 4, cap. 81.

⁷⁰ IDEM, *Super Evangelium S. Matthaei lectura*, cap. 10, l. 2; cfr. ROSZAK, ¿Nueva creación – ex vetere or ex nihilo? *El sentido de la vida terrena y la nueva creación según santo Tomás de Aquino*, 602.

La permanencia del alma es causa tanto de la identidad corporal específica (*humanitas*) como de la identidad corporal individual (*homo*) de la persona en la resurrección. La identidad personal íntegra será donada de nuevo al hombre por intermediación del alma, que comunicará a su cuerpo, en el caso de los bienaventurados, su incorruptibilidad y su gloria. «Así como al disfrutar el alma de la visión divina se llenará de cierta claridad espiritual, así también, por cierta redundancia del alma en el cuerpo, se revestirá éste a su manera de la claridad de la gloria».⁷¹

Puede concluirse, entonces, con Frezzato, que, en la óptica de Tomás de Aquino, así como en nuestro estado peregrino la fe es preparación para la visión, así también la nutrición y la generación sirven a la vida y a su conservación en vista de la vida eterna. Y como en el cielo ya no habrá fe en cuanto ésta cederá el paso a la visión, así tampoco habrá nutrición ni generación, sino que ambas cederán el paso a un cuerpo incorruptible, espiritual.⁷²

III. ELEMENTOS PARA LA PROFUNDIZACIÓN

El estudio de las nociones de *corporeitas* y *veritas naturae humanae* en el Aquinate se ha revelado, en mi opinión, iluminante a la hora de redimensionar las críticas de Ratzinger al esquema hilemórfico por considerarlo insuficiente para dar cuenta de la identidad del cuerpo terreno y resucitado. En realidad, ambos autores van en la misma dirección, al considerar necesario referirse a la corporeidad. Esto significa, en efecto, que la continuidad no es solamente formal, como tampoco puede serlo, incluso en esta vida, solo material. Se trata, más bien, de una continuidad a la vez material y formal.⁷³ A esta misma conclusión llega el análisis

⁷¹ CG, lib. 4, cap. 86.

⁷² Cfr. FREZZATO, *La résurrection de la chair selon saint Thomas d'Aquin*, 214.

⁷³ A este respecto es interesante la reflexión de Vanzini: «Si intuisce nell'argomentazione di Ratzinger una via di soluzione al problema dell'identità tra corpo terreno e corpo di risurrezione, mediante la distinzione tra "unità fisiologica" e "corpo", e l'affermazione dell'anima come nucleo spirituale e forma del corpo. La materia è plasmata per essere "corpo" dall'anima. L'anima è dunque la responsabile della "corporeità", e pertanto è anche il "luogo" dell'uomo in cui la materia viene interiorizzata, integrata nella personalità. È necessario intendere bene di cosa si tratta di preciso. L'anima non può evidentemente trattenere con sé la materia in senso proprio. Ma in qualche modo può integrarla in sé. Si tratta in realtà, per usare l'espressione di

sis de la noción de verdad de la naturaleza humana, como hemos visto.

De todos modos, si estas terminologías no convencieran, ¿se podrían recorrer otras vías para tratar de comprender la identidad entre cuerpo resucitado y terreno?⁷⁴ Tomás ofrece una pista tratando la cuestión sobre la edad con que resucitaremos: «es conveniente que todos resuciten en la edad de Cristo, que es la edad juvenil, por el estado de perfección que tiene la naturaleza en esa edad. Porque la edad pueril todavía no ha conseguido la perfección natural mediante el crecimiento, y la edad senil ya se ha alejado de ella por el desgaste».⁷⁵ La base es el pasaje paulino que manifiesta la esperanza de llegar «al Hombre perfecto, a la medida de Cristo en su plenitud» (Ef 4,13). El Aquinate precisa: «la edad de la ancianidad tiene el ser respetada, no a causa de la condición del cuerpo, que está en defecto, sino a causa de la sabiduría del alma [...]. Por lo que en los elegidos subsistirá la reverencia de la ancianidad a causa de la plenitud de la divina sabiduría que existirá en ellos, pero no permanecerá el defecto de la ancianidad».⁷⁶

El esquema hilemórfico parece aquí abrirse a una óptica más amplia, cercana a la idea agustiniana de la memoria. Esta es una perspectiva característica de la teología de Ratzinger.⁷⁷ Según él, en la memoria el ser humano «descubre reunidos de un modo original pasado, presente y futuro». La memoria ayuda a «conocer la vinculación especial del hombre con el tiempo y la ventaja que sobre este tiene».⁷⁸ «Tiempo no representa meramente una cualidad física del hombre que le afectaría de modo puramente externo. Más bien, lo que ocurre es que le afecta en su condición de humano, que en cuanto tal es temporal por el cono-

Ratzinger, della “materia fatta corpo”, durante la vita dell’uomo. Tale modo di persistenza del corpo nell’anima, in attesa della risurrezione, dovrebbe costituire l’anello di congiunzione tra il corpo terreno e quello glorioso. Non si tratterebbe pertanto né di un’identità strettamente materiale, né della sola identità formale» (VANZINI, *Il corpo risorto di Gesù Cristo nel dibattito teologico recente*, 188).

⁷⁴ Cfr. SANZ, *Alfa e Omega*, 245-246.

⁷⁵ CG, lib. 4, cap. 88.

⁷⁶ S.Th., *Suppl.*, q. 81, a. 1, ad 1; cfr. *Super Sent.*, lib. 4, d. 44, q. 1, a. 3.

⁷⁷ Cfr. C. AYOXELÁ, *Nella memoria di Dio. Contesto e portata di un motivo strutturale dell’escatologia di Joseph Ratzinger*, Tesi di Dottorato, Pontificia Università della Santa Croce, Roma 2022; para lo que sigue, cfr. *ibidem*, 451.

⁷⁸ RATZINGER, *Escatología*, 170-171.

cimiento, el amor, el desgaste y la maduración»;⁷⁹ más que un tiempo físico, existe para nosotros un tiempo antropológico que podría denominarse «tiempo de la memoria».⁸⁰

Para Ratzinger, «el hombre, en toda su vida, “interioriza” la materia [...]; por consiguiente, tampoco abandona esta relación en la muerte, sino que la porta en sí».⁸¹ Esta interiorización constituye una superación del presente efímero hacia el presente permanente, y es, en definitiva, una *memorización* de lo vivido en el presente interior, que, después de la muerte, perdura en el alma subsistente, «que mantiene interiorizadamente a la materia de su vida en sí y mantiene así su tensión hacia el Cristo resucitado».⁸² Esta relación indestructible de la vida humana con la historia, y por tanto con su sociabilidad, se basa sobre la perenne relación de Dios con la historia humana, que en la Encarnación encuentra su fundamento último.⁸³

El hecho de que Jesús resucitado conserve las heridas de la pasión desvela su identidad, e indica que la gloria del Resucitado no es incompatible con la ascensión de la historia de su pasión.⁸⁴ El Concilio IV de

⁷⁹ *Ibidem*, 171-172.

⁸⁰ *Ibidem*, 172.

⁸¹ IDEM, *Entre muerte y resurrección*, «Revista Católica Internacional Communion» 2 (1980) 273-286, aquí 285.

⁸² *Ibidem*. La cercanía con la noción de corporeidad de Tomás de Aquino es explícita en la nota a pie de página que acompaña estas reflexiones: «La permanente referencia del cuerpo al alma, que se “temporaliza” en el cuerpo y así ha integrado en sí la corporalidad la he predicado siempre de la fórmula *anima forma corporis*» (*ibidem*, nota 20). Véase asimismo este pasaje: «Los distintos átomos y moléculas no son “el hombre”, ni depende de ellos la identidad de la “corporeidad”. Ésta depende más bien de que la materia subyace a la fuerza expresiva del alma. Lo mismo que el alma se define a partir de la materia, así también se define el cuerpo totalmente a partir del alma: cuerpo, en cuanto tal cuerpo, es lo que el alma se construye como su expresión corporal. Precisamente porque la corporeidad es algo tan indisoluble de la condición humana, es por lo que la identidad de la corporeidad no depende de la materia, sino del alma» (IDEM, *Escatología*, 168).

⁸³ Cfr. *ibidem*, 175 y 172.

⁸⁴ «Las cicatrices, que aparecerán en su cuerpo, no pertenecerán a debilidad alguna, sino que serán indicios de la virtud máxima, con que Cristo, por su pasión y debilidad, triunfó de sus enemigos» (S.Th., *Suppl.*, q. 90, a. 2, ad 2). Para Agustín, las cicatrices de los mártires pertenecen a la gloria de los resucitados: cfr. AGUSTÍN DE HIPONA, *La ciudad de Dios*, 22,19,3.

Letrán enseña que «todos los cuales [réprobos y elegidos] resucitarán con sus propios cuerpos que ahora llevan, para recibir según sus obras, ora fueren buenas ora fueren malas; aquéllos, con el diablo, castigo eterno; y éstos, con Cristo, gloria sempiterna» (DH 801). El Apocalipsis declara bienaventurados a aquellos que mueren en el Señor, deseando «que descansen de sus fatigas, porque sus obras los acompañan» (Ap 14,13).

Estas reflexiones permiten afirmar que quien resucita es el hombre con su historia, una idea desarrollada por algunos autores en el siglo XX, de los cuales fue pionero Guardini, quien escribió:

El “cuerpo” no es solo una forma espacial que está ahí parada, sino que también tiene historia. En su camino desde el nacimiento hasta la desintegración final pasa por un inconcebible número de formas. ¿Cuál de ellas es la suya auténtica? ¿La del niño, la del hombre maduro o la del anciano? La respuesta solo puede decir que cada una de ellas es esencial [...]. Así, “el cuerpo” del hombre es en realidad un infinito número de formas, todas las cuales tienen que estar contenidas en el cuerpo resucitado [...]. Así pues, la “resurrección” significa que resucita no solo la forma del hombre, sino también su historia; no solo la sustancia, sino también la vida.⁸⁵

* * *

Con esto, la nueva vía que hemos propuesto al final de nuestra argumentación nos devuelve, de alguna manera, a los conceptos de corporeidad y de verdad de la naturaleza humana que Tomás de Aquino usó, y que han sido puestos de relieve por Frezzato, de tal modo que, en mi opinión, muestran que el hilemorfismo tomista no está tan superado como pensaba Ratzinger en su *Escatología*, es más, hemos mostrado que existen múltiples puntos de contacto entre ambos planteamientos. Todo ello nos permite responder a la provocación de Feuerbach con la que iniciábamos estas páginas. Quizás sin darse cuenta, el filósofo materialista ha dicho algo profundamente verdadero desde el punto de vista teológico. Desde el inicio, la vida que Dios concede al hombre está ligada a la alimentación.⁸⁶ El hombre es creado para nutrirse de los frutos

⁸⁵ R. GUARDINI, *El tránsito a la eternidad*, PPC, Madrid 2003, 82-83.

⁸⁶ Cfr. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, «¿Qué es el hombre?» (*Sal 8,5*). *Un itinerario de antropología bíblica*, 30-IX-2019, nn. 76-102 (BAC, Madrid 2022, 83-107).

de los árboles del paraíso, también del árbol de la vida.⁸⁷ Comiendo el fruto del árbol del conocimiento del bien y del mal, que le había sido prohibido, nuestros primeros padres se alejaron de Dios y de la vida (cfr. Gen 2,17; 3,6-19). Cristo, cuyo alimento es hacer la voluntad del Padre (cfr. Jn 4,32-34), vino a darnos de comer el pan de vida, que es él mismo.⁸⁸ Con su sacrificio nos vuelve a donar el alimento de la vida eterna: «tomad, comed» (Mt 26,26). La institución de la eucaristía es una renovada invitación a sus apóstoles a dar de comer a las multitudes (cfr. Lc 9,13). De este modo, podemos concluir que, así como el alimento común es garantía de la continuidad de nuestra vida en esta tierra, de un modo análogo se podría decir que, alimentándose de la eucaristía, el cristiano prepara su cuerpo para la resurrección.⁸⁹

⁸⁷ Sobre el árbol de la vida, cfr. J.P. HINOJOSA, *The Theological Interpretation of the Tree of Life Throughout History*, Thesis ad Doctoratum in Sacra Theologia, Pontifical University of the Holy Cross, Rome 2024.

⁸⁸ «Yo soy el pan de la vida. Vuestros padres comieron en el desierto el maná y murieron; este es el pan que baja del cielo, para que el hombre coma de él y no muera. Yo soy el pan vivo que ha bajado del cielo; el que coma de este pan vivirá para siempre. Y el pan que yo daré es mi carne por la vida del mundo [...]. Este es el pan que ha bajado del cielo: no como el de vuestros padres, que lo comieron y murieron; el que come este pan vivirá para siempre» (Jn 6,48-51.58).

⁸⁹ «El realismo eucarístico y el de la resurrección están estrechamente unidos. Sólo vinculados el uno al otro es como pueden entenderse» (RATZINGER, *Escatología*, 166-167). «Lo que está en juego en el hombre no es el alma sino el todo viviente que, a su vez, frente a todas las volatilizaciones, tiene su punto decisivo en lo corpóreo, en el “comer” y el “beber”. Y el fruto de ese sagrado “comer y beber” es “la resurrección en el último día”» (GUARDINI, *El tránsito a la eternidad*, 90).

