

¿POSEEMOS Y SOMOS UN ALMA INMORTAL?

Josef SEIFERT

Academia Internacional de Filosofía-Pontificia Universidad Católica de Chile.

jseifert@iap.li

“No se trata aquí de un interés ligero de cualquier persona extranjera..., se trata de nosotros mismos, de nuestro todo.

La inmortalidad del alma es algo que nos importa tanto, que nos atañe tan profundamente, que hay que haber perdido todo juicio para vivir en la indiferencia con respecto a saber de qué se trata. Todos nuestros actos y nuestros pensamientos deben seguir caminos tan distintos según haya unos bienes eternos que esperar o no, que es imposible hacer algo con discernimiento y buen juicio sin tomar como punto de referencia esta cuestión, que debe ser nuestro último objeto.

Así, nuestro máximo interés y nuestro primer deber consiste en aclarar este asunto del que depende toda nuestra conducta...”

PASCAL, *PENSAMIENTOS*, 552^a PP. 427-194. ¹

1) “Il ne s’agit pas ici de l’intérêt léger de quelque personne étrangère...; il s’agit de nous-mêmes, et de notre tout. L’immortalité de l’âme est une chose qui nous importe si fort, qui nous touche si profondément, qu’il faut avoir perdu tout sentiment pour être dans l’indifférence de savoir ce qui en est. Toutes nos actions et nos pensées doivent prendre des routes si différentes, selon qu’il y aura des biens éternels à espérer ou non, qu’il est impossible de faire une démarche avec sens et jugement, qu’en les réglant par la vue de ce point, qui doit être notre dernier objet. Ainsi notre premier intérêt et notre premier devoir est de nous éclaircir sur ce sujet, d’où dépend toute notre conduite. [...] Rien n’est si important à l’homme que son état; rien ne lui est si redoutable que l’éternité. Et ainsi, qu’il se trouve des hommes indifférents à la perte de leur être et au péril d’une éternité de misères, cela n’est point naturel. Ils sont tout autres à l’égard de toutes les autres choses: ils craignent jusqu’aux plus légères, ils les prévoient, ils les sentent; et ce même homme qui passe tant de jours et de nuits dans la rage et dans le désespoir pour la perte d’une charge ou pour quelque offense imaginaire à son honneur, c’est celui-là même qui sait qu’il va tout perdre par la mort, sans, inquiétude et sans émotion. C’est une | 554 chose monstrueuse de voir dans un même cœur et en même temps cette sensibilité pour les moindres choses et cette étrange insensibilité pour les plus grandes. C’est un enchantement incompréhensible, et un assoupissement surnaturel.”

Comentarios introductorios

¿Poseemos o somos un alma inmortal? – ésta es la cuestión. Sin duda, si hay un alma inmortal, sería más una cuestión de serla que de poseerla, no obstante el hecho de que la persona humana es evidentemente una persona encarnada, una persona que tiene un cuerpo que pertenece profundamente a su humanidad.² Los argumentos filosóficos de la inmortalidad del alma han sido desarrollados durante toda la historia de la filosofía, desde Platón hasta el siglo XX.³ En la era cristiana, en la cual muchos filósofos creyeron en la resurrección de los muertos y en la vida eterna alcanzada y revelada por Jesucristo, estos argumentos frecuentemente dejaron de ser estudiados con la gran seriedad que encontramos en Platón. Sin embargo, aunque los que somos creyentes estemos convencidos de que las respuestas de la fe a estas cuestiones son mejores y más completas que las de la filosofía, la indiferencia de los filósofos hacia los argumentos de la inmortalidad del alma no es una consecuencia necesaria ni positiva de la fe cristiana. Esto es así porque las múltiples interconexiones entre fe y razón y, al mismo tiempo, la autonomía de la filosofía exigen que también el filósofo cristiano deba estudiar con seriedad suma todo aquello que la razón humana pueda conocer de la verdad, en particular lo que atañe a Dios, al alma y su inmortalidad. No debemos usar nuestra fe como pretexto de una pereza filosófica en torno a estas materias tan profundas sino, por el contrario, debemos y podemos llegar hasta los límites mismos de lo que la razón humana pueda conocer y descubrir. Además, nos toca encontrar respuestas a las profundas objeciones hechas por muchos filósofos en contra de la existencia del alma humana y de la inmortalidad de la persona humana,⁴ lo que es posible solamente sobre una base sólida epis-

2) Sobre la diferencia entre ser y haber (tener) véanse: Gabriel Marcel, *Être et Avoir*, Roger Troisfontaines, S.J., De *L'Existence à l'Être. La Philosophie de Gabriel Marcel*, Lettre Préface de Gabriel Marcel, 2 vol. (Louvain: Nauwelaerts; Paris: Vrin, 1953; 1968). Respecto de un examen crítico de la definición clásica del hombre como animal racional y la nueva definición del hombre como persona en carnada o persona en la carne, cf. Seifert, Josef, "El hombre como persona en el cuerpo", *Espiritu* 54 (1995), 129-156. Del mismo autor, *Leib und Seele. Ein Beitrag zur philosophischen Anthropologie*, Salzburg, A. Pustet, 1973; *Das Leib-Seele Problem und die gegenwärtige philosophische Diskussion. Eine kritisch-systematische Analyse*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989; *What is Life? On the Originality, Irreducibility and Value of Life. Value Inquiry Book Series* (VIBS), ed. por Robert Ginsberg, vol 51/Central European Value Studies (CEVS), ed. por H.G. Callaway, Amsterdam, Rodopi, 1997.

3) Para un análisis posterior de estos argumentos cf. William J. Wainwright, *Philosophy of Religion*, Belmont, California, Wadsworth Publishing Co., 1988, pp. 104-111, donde se exponen y defienden cinco de los argumentos que discutiremos.

4) Cf. FEUERBACH, Ludwig, *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*, Nürnberg, 1830, en *Werke in sechs Bänden*, ed. por E. Thies, Frankfurt, 1975, I, pp. 77-349; el mismo autor, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig, 1841, ed. por W. Schuffenhauer, tomo 1-2, Berlin, 1956.

temológica realista.⁵

I. ¿Qué es la inmortalidad y qué tiene que ver con la existencia del alma? Ser o no ser –esa es la cuestión: sobre el concepto y la cuestión de la ‘inmortalidad’

“Pero Iván, ¿hay, entonces, alguna inmortalidad? ¿Cualquiera, aun cuando una pequeña, una diminuta pero real?”

“No, no existe siquiera una inmortalidad diminuta”

“Absolutamente ninguna?”

“Absolutamente ninguna.”

“¿Lo que implica una nada absoluta, o todavía algo? Quizás, a pesar de todo, ¿no habrá algo más ahí? ¡Eso sería al menos no ser nada!”

“Absolutamente nada”

“Aliosha, ¿hay alguna inmortalidad?”

“Sí, existe la inmortalidad”⁶

La inmortalidad puede ser entendida en diversos sentidos. ¿Significa la “inmortalidad diminuta”, referida en el texto, la remembranza de los grandes artistas y pensadores y de sus obras que las futuras generaciones conservarán por siempre o el recuerdo que nuestros familiares prometen sobre las placas de mármol en nuestras tumbas? Pero ¿qué inmortalidad es ésta, existir sólo como el objeto del pensamiento de otros? Y ¿qué ocurriría si un día todos ellos te olvidaran o simplemente murieran y así no vivieras en la memoria de

5) Las siguientes reflexiones se basan en una convicción que considero fundada en verdades evidentes que no cabe aquí desarrollar: que el intelecto humano es capaz de apprehender las esencias objetivas de las cosas en sí mismas y los estados de cosas inteligiblemente necesarios (leyes) enraizados en ellas, como también los entes realmente existentes, sobre todo, el sujeto real de toda nuestra experiencia. Sin tal conocimiento, ni la existencia y naturaleza del alma ni los argumentos de la inmortalidad podrían sostener su validez, coherencia y la verdad de sus premisas y conclusiones. La negación de proposiciones sintéticas a priori en el empirismo y el positivismo y la subjetivización del a priori kantiano son posiciones que hacen inasequibles las pruebas filosóficas del alma y de la inmortalidad, y las transforman en paralogismos de la razón pura, y, en el mejor de los casos, en postulados prácticos subjetivos. Por lo tanto, sería necesario mostrar que estas posiciones contienen errores fundamentales, a fin de justificar argumentos acerca de la realidad del alma frente a las objeciones humeanas, kantianas, entre otras, y para demostrar convincentemente la verdadera inmortalidad de la persona humana. En vistas a su importancia crucial, lamento no poder presentar aquí tal investigación acerca de los fundamentos ontológicos y epistemológicos de este artículo. Para ver argumentos a favor de esto cf. REINACH, Adolf, „Über Phänomenologie“, en: REINACH, A., *Sämtliche Werke*, Tomo. I, idem, pp. 531-550; cf. también VON HILDEBRAND, Dietrich, *What is Philosophy?*, 3^o es., con un Nuevo ensayo introductorio de Josef Seifert, London, Routledge, 1991; cf. también SEIFERT, Josef, *Erkenntnis objektiver Wahrheit. Die Transzendenz des Menschen in der Erkenntnis*, Salzburg, A. Pustet, 1976; el mismo autor, *Back to Things in Themselves. A Phenomenological Foundation for Classical Realism*, London, Routledge, 1987.

6) DOSTOYEVSKI, Fiódor, *Los hermanos Karamasov*, III, cap. 8.

ningún hombre? ¿O la “inmortalidad menuda” consiste en ser inmortales sólo a través de nuestros descendientes? Pero, ¿quién no ve que esto no sería nuestra inmortalidad sino la vida de otras generaciones y nuevos individuos? ¿O acaso es la inmortalidad minúscula la perennidad del pasado histórico que contendrá eternamente todas las cosas que han ocurrido alguna vez? De cualquier modo, tal pasado eterno es demasiado inactual y demasiado cercano a la nada como para merecer el título de “inmortalidad”. Solamente la vida individual e inmortal de mi ser personal y único o del tuyo es inmortalidad *actual* de una vida actualmente perenne y no la perennidad exangüe del pasado que ya no es más.

Asimismo, no cabe duda de que en su sentido propio la inmortalidad no se refiere a la mera actual existencia inacabable que también puede poseer una momia, sino a la vida racional consciente.⁷ La inmortalidad, entonces, es la vida consciente interminable de personas individuales que están capacitadas y destinadas a contemplar la verdad, amar y entrar en comunidad con otras personas.⁸

Nuestro tema aquí es, entonces, la inmortalidad de la persona humana en su absoluta insubstituibilidad e incomunicabilidad y la comunidad real de personas después de la muerte. ¿Poseeremos nosotros, poseeremos tú y yo, también si no caemos en el abismo de la nada, una vida consciente eterna después de la muerte o caeremos en el otro abismo de un sueño perenne y, aunque permaneciendo personas vivas, quedaremos dormidos para siempre? Por cierto, una vida y existencia inmortal de la persona, para tener sentido, debe ser una vida consciente.

Pero la inmortalidad significa todavía infinitamente más que la *vida consciente* inacabable. La inmortalidad o la vida eterna, para ser deseable, se refiere también, y sobre todo, a un *contenido positivo* de tal vida, el cual es mucho más importante que la sola existencia consciente eterna en cuanto tal –la cual puede ser tanto bienaventurada como espantosa cuando ella es la base de la desesperación, como lo señaló Kierkegaard: “Si no hubiese nada eterno en el hombre, éste de ningún modo podría desesperar.”⁹ La inmortalidad, como objeto de alegría y esperanza, requiere no sólo de conciencia interminable sino

7) Esto no apunta ni a negar ni a afirmar la inmortalidad de animales o de otras formas de vida.

8) La inmortalidad también puede ser atribuida a Dios. Pero entonces la inmortalidad significa algo diverso y mucho más perfecto: un presente indefectiblemente lleno en un ahora eterno que no comprende nada de la transitoriedad y de la nada, del no-ser aún en el futuro y del ya-no-ser del pasado de las cosas temporales.

9) Cf. KIERKEGAARD, Soeren, *Die Krankheit zum Tode*, Frankfurt a.M., 21986, I,A,c., pp. 20-21 (aquí y en las notas sgtes.: mi propia traducción del alemán).

también de felicidad interminable y razones eternas para ser feliz. La cuestión de si tenemos existencia inmortal puede ser llamada, en este sentido comprensivo, *la* cuestión del hombre. El Hamlet de Shakespeare dice “Ser o no ser; ésa es la cuestión”. No dice que ésta sea *una* cuestión, sino *la* pregunta. Agustín dice en sus *Soliloquia* que busca, por sobre todo, una respuesta a la pregunta de “si soy inmortal”.¹⁰ Y Blaise Pascal cree que sólo una causa sobrehumana de una locura y una estupidez humana tan inmensa que debe haber sido sobrenaturalmente causada puede explicar por qué la mayoría de los hombres no hacen de su más importante propósito vital saber si son inmortales y por qué no emprenden cada esfuerzo concebible para alcanzar la felicidad inmortal.¹¹

II. El Alma – la condición de la inmortalidad: pruebas de un alma espiritual

Si la vida consciente humana fuese idéntica al cuerpo o un mero epifenómeno de sus funciones, forzosamente sería destruida en la muerte, la cual obviamente destruye el cuerpo en cuanto unidad funcional. Por lo tanto, la existencia de un alma espiritual es la *conditio sine qua non* de la inmortalidad.¹² Pero ¿existen argumentos racionales para demostrar la existencia del alma por medio de nuestra razón?

1. Argumentos desde la unidad del sujeto consciente

En todas y cada una de las experiencias conscientes de la persona humana encontramos el *Urphänomen* del ‘yo’ como sujeto de experiencia consciente. Ahora bien, este sujeto posee diversas dimensiones de unidad que son inexplicables a través de la materia:

a) el sujeto está, como *uno y el mismo* sujeto, presente en una multitud de experiencias simultáneas tales como oír, ver, oler, pensar, entender, etc.

b) Más aún, incluso para que la experiencia más simple sea posible, como el escuchar un discurso o una obra musical, el “yo” debe *permanecer* presente como el *mismo sujeto singular* a través de innumerables momentos y fases de

10) Agustín, *Soliloquia* II, 1, 1.

11) Cf. *Pensées*, III. Serie, 552 b-554.

12) Sin embargo, algunos autores y defensores de la llamada “teoría de la muerte completa” no logran ver esto. Para una presentación y crítica de estas perspectivas cf. SEIFERT, Josef, „Das Unsterblichkeitsproblem aus der Sicht der philosophischen Ethik und Anthropologie“, *Franziskanische Studien*, H 3 (1978).

tiempo en una multitud de experiencias consecutivas.

c) El sujeto consciente es *uno* también porque es absolutamente indivisible tanto real como matemáticamente. Subyaciendo a cada percepción y a toda la corriente unificada de la conciencia hay un único sujeto que se revela a sí mismo como absolutamente incapaz de ser dividido o de tener partes en el espacio, características de todo lo corpóreo.

d) Más aún, a diferencia de otras cosas ‘simples’, tales como partículas elementales o puntos matemáticos, el ‘yo’ no posee la indivisibilidad matemática de un punto o la localización y extensión de incluso los más pequeños elementos de materia, sino que posee una clase diferente de simplicidad espiritual que no posee ni extensión, como incluso las más pequeñas partículas elementales la poseen (razón por la cual la identificación del simple ‘yo’ con una partícula elemental en el cerebro, como Chisholm lo proponía,¹³ es absolutamente insostenible), ni una localización a la manera de un puro punto sin extensión en el espacio. Por lo tanto, este ‘yo’ personal no puede ser idéntico al cerebro (materia). Porque cualquier materia, y específicamente el cerebro con sus infinitas células divisibles y sus partes, no puede de ningún modo explicar la identidad singular unificada y la simplicidad espiritual de la persona, un dato indubitable del cual no existe siquiera una débil analogía en el cerebro en cuanto centro único desde el cual toda la información podría proceder o a donde podría llegar.

El argumento basado en estas dimensiones de la unidad y simplicidad indivisible y espiritual del “yo” puede resumirse como sigue: ninguna cosa material, tal como el cerebro o una partícula elemental, puede poseer o explicar estas formas de unidad admirable que encontremos en el “yo” personal. Por lo tanto, el yo personal no puede ser idéntico con una cosa material tal como el cerebro o cualquier otro ente material.¹⁴ Para completar este argumento, deberíamos añadir que el sujeto de la vida consciente no puede ser un accidente o una propiedad de otra cosa, y es claramente un ente substancial que tiene un ser en sí mismo y no solamente un “ser en” otro ente. Además, como el sujeto simple de la conciencia tampoco puede ser explicado por la simplicidad del punto o de la partícula elemental, se muestra como un ente substancial racional o espiritual, un alma.

13) Cf. CHISHOLM, Roderick, „Is There a Mind-Body Problem?“, en: *Philosophic Exchange* 2 (1978), pp. 25-32.

14) Es más, también las elementales partículas materiales indivisibles, que aun tienen una localización específica en el espacio, no pueden explicar esta absoluta indivisibilidad, como sostiene Leibniz, cf. Leibniz, *Monadología*, 17.

2. Por la individualidad irreplicable

También hay evidentemente una absolutamente irreplicable individualidad de cada sujeto personal, de cada “yo” singular. Esta tampoco puede ser explicada por el cerebro ni por el código genético. Tanto la estructura de las células cerebrales como el código genético se hallan repetidos en cada de las billones de células en nuestro cuerpo; además, pueden repetirse en organismos diferentes tales como gemelos idénticos o clones. Además, la identidad de un ente material nunca es una identidad simple, sino siempre contiene partes non-idénticas fuera otras partes. Consecuentemente, ni el código genético ni las neuronas o partículas elementales pueden poseer o explicar la absoluta irreplicabilidad del “yo” único y simple, de la persona.

3. Argumento epistemológico del auto-conocimiento

Agustín¹⁵ desarrolla una nueva y extraordinaria prueba de la existencia del alma. La certeza cognitiva evidente de nuestra propia existencia dada en el argumento *si enim fallor, sum* sería imposible si yo fuera materia. La materia individual sólo nos puede ser dada a través de los sentidos, cuya percepción es falible y nunca podría sustentar la certeza absolutamente indubitable del conocimiento de que actualmente poseemos del “yo soy”, del *ego sum*.

Además, el modo en que es dado el ‘yo’ en un íntimo conocimiento *desde dentro*, carente de cualquier distancia entre sujeto y objeto de este conocimiento –y anterior a conocernos también como objeto en un acto de conocimiento y reflexión– y en una auto-presencia señera de la persona para sí misma (*nosse se*), sería intrínsecamente imposible para un ente material, porque éste sólo puede ser dado como un objeto *desde fuera*.

4. Argumento por la reflexión

Igualmente, la reflexión como un tipo de conocimiento y pensamiento de *uno mismo*, como una vuelta completa *supra seipsum* –no de una parte a otra, sino del ‘yo’ como un todo sobre el ‘yo mismo’ como todo– y, del mismo modo,

15) Cf. HÖLSCHER, Ludger, *Die Realität des Geistes. Eine Darstellung und phänomenologische Neubegründung der Argumente Augustins für die geistige Substantialität der Seele*, Heidelberg, Universitätsverlag C. Winter, 1999/ *The Reality of the Mind. St. Augustine's Arguments for the Human Soul as Spiritual Substance*, London, Routledge and Kegan Paul, 1986; cf. También SEIFERT, J., *Das Leib-Seele Problem und die gegenwärtige philosophische Diskussion. Eine kritisch-systematische Analyse*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989^o.

pensar en uno mismo *en cuanto sí mismo (cogitare seipsum)* son actos absolutamente impensables en una cosa material que sólo puede tocar con una parte *otras partes*, pero nunca *a sí misma* y jamás como un todo.

5. Argumentos del alma desde el conocimiento en cuanto tal

En todo conocimiento podemos encontrar un elemento que depende en su ser y que es formado en nuestra vida intencional por el objeto *en cuanto* es conocido por nosotros. Pues bien, los procesos materiales nunca pueden depender de los objetos de conciencia y de su naturaleza, sino que dependen de causas materiales, de programas, de impulsos eléctricos, software, etc., los cuales no coinciden con la naturaleza del objeto conocido.

Más aún, todo conocimiento se caracteriza por una trascendencia receptiva que nos permite ir más allá de los confines de la corriente de nuestra vida consciente hacia la naturaleza de los objetos. En el conocimiento cierto y evidente incluso llegamos a conocer *que conocemos* y así *también conocemos que el objeto de conocimiento*, que es independiente de nuestra subjetividad, realmente existe y es la *razón* del contenido de nuestro conocimiento.

Ahora bien, si nuestro conocimiento fuese determinado por la naturaleza de nuestros cerebros o por causas químicas, no podríamos poseer más conocimiento que un computador, es decir, ninguno; nuestras opiniones cambiarían de acuerdo con causas puramente materiales en el mundo y en nuestro cuerpo, y nunca sabríamos si las imágenes del mundo producidas por un espejo en nuestra vida consciente, producto del cerebro, corresponderían al mundo real o no, e incluso no podríamos hacernos esta pregunta.¹⁶ Pero nosotros *sí sabemos con evidencia ciertas cosas*, como las leyes de la lógica y de la matemática, o la validez y base evidente de los argumentos discutidos por el alma. Por lo tanto, el sujeto de este conocimiento no puede ser material ni pueden sus actos ser causados por la materia, sino que debe tratarse de un sujeto inmaterial espiritual capaz de auto-trascendencia intencional cognitiva: el alma.

6. Argumento desde la abstracción

Del mismo modo, no podría ser posible que la abstracción fuese llevada a cabo por la materia: dado que, aunque la mente en sí misma no es abstracta, sólo un sujeto espiritual y no la materia puede abstraer la naturaleza universal

16) Incluso la experiencia íntima del cuerpo es, en comparación con el conocimiento íntimo de sí, un contacto cognitivo con la cosa "desde fuera".

de las experiencias de las cosas singulares o formar un concepto abstracto; si uno medita meramente un momentito sobre el acto de abstraer de la individualidad y de la materia, es evidente que ninguna cosa material puede tener tan facultad. Pero el hombre obtiene conocimiento abstracto y, por lo tanto, el sujeto cognoscente no puede ser materia, sino que debe ser un alma espiritual.

7. Argumento por el conocimiento de las cosas inmateriales

Uno podría objetar que el conocimiento de objetos físicos como el sol o el Don Giovanni de Mozart podría ser explicado por ondas luminosas o vibraciones de aire que ingresaron por los sentidos y fueron transformadas por el sistema nervioso; aunque, si esto no fuese evidentemente falso, podemos argumentar: ¿cómo podríamos, en efecto, poseer conocimiento racional de *cosas inmateriales* (de esencias eternas, de realidades invisibles tales como la justicia, de verdades y objetos necesarios e inmateriales, de la infinitud de los puntos en una línea, etc.), que de hecho poseemos, si el sujeto del conocimiento de estas cosas inmateriales fuese materia? Esto es absolutamente imposible y ni siquiera tiene la mínima plausibilidad. Por lo tanto, el sujeto de nuestro conocimiento de objetos inmateriales debe ser evidentemente también inmaterial: un alma racional.

8. Argumentos por la libre voluntad

Si se puede mostrar que la libre voluntad existe, puede ser derivada asimismo de la esencia de ésta una prueba de la existencia y sustancialidad espiritual del alma. Esta prueba se construye sobre el hecho de la esencia de la libre voluntad, como autodeterminación espontánea, como respuesta libre a valores o a males, o como una decisión no extraída de otra cosa que del centro personal mismo. La libre voluntad en todas sus formas y actualizaciones es totalmente incompatible con su ser idéntico a procesos cerebrales o causalmente dependiente de ellos, o sea, producida por ellos.¹⁷ Esta prueba extrae su sustento del punto de partida de la esencia específica del acto libre en cuanto libre. El acto libre involucra una auto-posesión que contradice radicalmente la “dependencia causal” del mismo de leyes determinantes y de hechos del mundo material; implica un auto-gobierno de la persona que contradice la

17) Haldane, Popper y otros han desarrollado este argumento. Cf. ECCLES, Sir John; POPPER, K. / John C. Eccles, *The Self and Its Brain*, Berlin/Heidelberg/London/New York, Springer-Verlag International, 1977/ corrected printing, 1981; cf. también Josef Seifert, *Das Leib-Seele Problem und die gegenwärtige philosophische Diskussion*. Eine kritisch-systematische Analyse, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989².

posibilidad de que la persona sea regida por constelaciones cerebrales. La libertad radica en una auto-determinación de la persona, en su 'sí' o 'no' a las estimulantes "ofertas" presentadas por los objetos de posibles acciones; y tal auto-determinación claramente excluye una determinación desde fuera por parte de eventos cerebrales u otras condiciones materiales.¹⁸

Sabemos con evidencia que somos libres, lo que es un conocimiento muy diverso del conocer la esencia de la libertad, que también un negador de la libertad humana puede conocer y de hecho presupone por su negación de la existencia de la libre voluntad.

Se pueden ofrecer al menos cinco demostraciones o fundamentos de esta evidencia de que poseemos libertad y de que entonces la libre voluntad humana existe:¹⁹

1. Hay una evidencia inmediata de nuestra libre voluntad que es parte de la evidencia del *cogito* como lo explica muy bien San Agustín: podemos saber con la misma, si no una aún más grande, certeza con la cual sabemos que vivimos, que somos libres de no querer consentir el error, que es un motivo de nuestra duda, de buscar la verdad, etc.

2. Podemos también reconocer la existencia de la libre voluntad a la luz de las verdades sobre su esencia: en el mismo momento en que conocimos los rasgos esenciales de la libertad de la voluntad, reconocemos la existencia real en nosotros de aquello de lo cual comprendemos su esencia.

3. Asimismo, en la experiencia moral, de nuestra culpa o de un deber ser, de un imperativo moral, y también en actos supererogatorios, reconocemos con evidencia nuestra libre voluntad que es la *conditio sine qua non* de responder y corresponder a un deber moral y de la culpa.

4. Podemos también reconocer la libertad a través de muchos actos nuestros que se dirigen a otros actos nuestros (como el arrepentimiento, que se dirige necesariamente y solamente puede dirigirse a nuestros propios actos

18) Cf. SEIFERT, Josef, "Can Neurological Evidence Refute Free Will? The Failure of a Phenomenological Analysis of Acts in Libet's Denial of 'Positive Free Will'", *Pensamiento*. Revista de investigación e información filosófica, vol. 67, núm. 254, Ciencia, filosofía y religion. Serie especial no 5 (2011), 1077-1098.

19) Las he discutido en detalle en SEIFERT, Josef, "In Defense of Free Will: A Critique of Benjamin Libet," *Review of Metaphysics*, Volume LXV, Nr. 2, December 2011, pp. ; y en mis artículos: "Are We Free? Are We Persons? 5 Ways to Obtain Certain Knowledge About the Existence of Free Will," *Asian Perspectives in the Arts and Humanities*. Bi-annual Journal of the School of the Humanities. Ateneo de Manila University. Vol. 1, No. 2 2011, pp. 39-79; "Can Neurological Evidence Refute Free Will? The Failure of a Phenomenological Analysis of Acts in Libet's Denial of 'Positive Free Will'", *Pensamiento*. Revista de investigación e información filosófica, vol. 67, núm. 254, Ciencia, filosofía y religión. Serie especial no 5 (2011), 1077-1098.

pasados) y que implican, requieren, y manifiestan nuestra libre voluntad, cuya experiencia y ocurrencia son imposibles sin que se desvele y experimente al mismo tiempo nuestra libre voluntad.

5. A la par, experimentamos la libre voluntad de otras personas respondiendo a ellas en aquellos actos que están dirigidos a otros, de tal modo que se conoce su libre voluntad por medio de un conocimiento empático de la otra persona, a la vez que un tal entendimiento de su libre voluntad es la condición de nuestros actos que necesariamente implican la libre voluntad de estas otras personas; tal es el caso del perdonar, el agradecer, etc. La posibilidad de errores en la interpretación de actos de otras personas como libres cuando no lo son, no puede desmentir la experiencia subyacente a estos actos de la libre voluntad de otras personas, sino que la posibilidad de tales errores presupone la verdad de la experiencia de la libre voluntad de otras personas.

El hecho de que la persona sea capaz de originar y proponer actos, una habilidad que se actualiza con la libertad, excluye que estos actos sean simplemente productos de procesos cerebrales y, en general, de algo que quede fuera del yo consciente –lo que no excluye que haya motivos que se *dirijan ellos mismos* al centro libre llegando a ser *motivos reales y causas de nuestros actos* a través de nuestra libre aceptación.

La libertad incluye una autonomía y trascendencia de la persona que claramente contradice tanto la heteronomía de estar completamente sujeto a fuerzas determinantes extrañas al centro consciente como la inmanencia de ser determinado por la propia naturaleza y por el mundo material, sin ser capaz de trascender la propia naturaleza por medio de actos libres basados en la verdad acerca del carácter bueno o malo de un ser. La capacidad de la persona de originar y de poner en marcha actos, habilidad que es actualizada en la libertad, excluye que estos actos sean meros productos de procesos cerebrales y, desde luego, que cualquier cosa situada fuera del ‘yo’ consciente sea la causa del acto libre –excepto en forma de motivos que se dirigen al centro libre y se convierten en *motivos actuales y en causas de nuestros actos* sólo a través de nuestra libre aceptación.²⁰

20) Esta evidencia absoluta de la libertad humana no excluye que la libertad en un ser causado contingentemente sea profundamente misteriosa, tal como han dicho no sólo Kierkegaard y Descartes sino como también Kant vio; cf. KANT, I., *Vorlesungen über die Metaphysik* (Pölitz) PM, 205-207.

Además, este resultado, como también el resultado de la próxima prueba, se hallan en total acuerdo con los últimos resultados de las investigaciones, cf. ECCLES, Sir John, 1977, pp.275 ss. y 355 ss.

En la libertad se revela a sí misma no sólo la naturaleza inmaterial sino también el ser autónomo,

Además, ¿cómo puede un epifenómeno, un aspecto de la materia, no sólo ser libre, sino gobernar e influir causalmente el cuerpo en libertad e incluso oponerse libremente a sus tendencias, un hecho experimentado por todos, y que Platón usaba como argumento contra la idea de los pitagóricos de que el alma sería una armonía, un epifenómeno de la materia?²¹

A la luz de estos y muchos otros argumentos, concluimos que el ser humano posee un alma espiritual y subsistente.

III. Dificultades que parecen excluir cualquier argumento filosófico sobre la inmortalidad del alma.

1. La radical dependencia de nuestra vida mental de nuestro cuerpo parece probar que la muerte también termina con la vida del alma.

La inmortalidad, al menos la de un alma separada del cuerpo, parece excluirse si consideramos la estrechísima conexión entre alma y cuerpo. Los procesos fisiológicos pueden destruir la capacidad de tener experiencias psíquico-espirituales y causar enfermedades mentales. Nos enfrentamos a una terrorífica dependencia de la vida mental con respecto a realidad física del cuerpo. ¿Cómo podría aquélla, entonces, sobrevivir a la destrucción del cuerpo? Debemos responder primero que nada: del hecho de que ciertas causas (bombas, causas fisiológicas) pueden destruir otra realidad (un palacio, la capacidad de pensar) no se puede inferir que el mismo tipo de causa puede producir positivamente las realidades en cuestión. Las bombas pueden destruir un palacio Farnese en Roma, pero se debe requerir de arquitectos y genios para construirlo. Segundo, muchas causas destruyen algo directamen-

independiente y sustancial del alma (persona). Nunca podría realizar actos libres un mero accidente de otra substancia. Esto es tan evidente que incluso Kant lo admite en la década de 1780 luego de haber negado efectivamente toda cognoscibilidad de la substancialidad del alma humana. Cf. KANT, Immanuel, *Vorlesungen über die Metaphysik* (Pöhlitz) PM 201-202: „Wir werden also von der Seele a priori nichts mehr erkennen, als nur so viel, als uns das Ich erkennen läßt. Ich erkenne aber von der Seele: 1) daß sie eine Substanz sey; oder: Ich bin eine Substanz. Das Ich bedeutet das Subject, sofern es //PM 202// kein Prädicat von einem andern Dinge ist. Was kein Prädicat von einem andern Dinge ist, ist eine Substanz. Das Ich ist das allgemeine Subject aller Prädicate, alles Denkens, aller Handlungen, aller möglichen Urtheile, die wir von uns als einem denkenden Wesen fällen können. Ich kann nur sagen: Ich bin, Ich denke, Ich handele. Es geht also gar nicht an, daß das Ich ein Prädicat von etwas andern wäre. Ich kann kein Prädicat von einem andern Wesen seyn; mir kommen zwar Prädicate zu; allein das Ich kann ich nicht von einem andern prädiciren, ich kann nicht sagen: ein anderes Wesen ist das Ich. Folglich ist das Ich, oder die Seele, die durch das Ich ausgedrückt wird, eine Substanz.“

El cuerpo como lugar actual del ser alcanzado por otro también se encuentra, desgraciadamente, cuando una persona humana es insultada o torturada por otras personas.

21) El cuerpo como lugar actual del ser alcanzado por otro también se encuentra, desgraciadamente, cuando una persona humana es insultada o torturada por otras personas.

te (como las bombas que destruyen una catedral) o bien su condición absolutamente necesaria, mientras que otras causas destruyen sólo condiciones contingentes o empíricas de una cosa y de su manifestación. Por lo tanto no se puede concluir lógicamente que la muerte destruye la vida y el ser del alma o las condiciones necesarias de su vida consciente simplemente porque ésta destruye las condiciones contingentes terrestres de sus operaciones.

2. El 'cuerpo vivido' [*Leib*] como argumento contra la inmortalidad del alma

Objetando que el alma sea inmortal se puede, sin embargo, igualmente señalar el rol del cuerpo vivido, sentido, por medio de lo cual nosotros percibimos todo lo sensible que percibimos y que es el real "lugar" antropológico donde la persona es actualmente presente y accesible en muchísimas maneras, por ejemplo a través del amor. En el apretón de manos de un amigo que nos da y asegura sus condolencias; en el beso, en el cual la persona nos transmite su amor; en la esfera sexual donde la persona es alcanzada en su cuerpo a través de la presencia y la expresión del amor esponsal, o en el lenguaje, por el cual nos comunicamos con nuestros hijos y amigos, el cuerpo humano vivido (el *Leib*) es asimismo lugar de la encarnación de la persona y se transforma también en el medio principal de comunicación y en un "lugar" donde él o ella es actual y verdaderamente accesible.²² ¿Cómo podemos, entonces, defender argumentos de la inmortalidad del alma si consideramos seriamente este rol fundamental del cuerpo vivido y el carácter del alma humana como "forma del cuerpo"? (En otro lugar he distinguido cuatro sentidos diversos de este término aristotélico-tomista, usado también en una formulación del dogma católico, afirmando que el profundo sentido en el cual el alma humana es *forma corporis*, puede entenderse únicamente si se comprende su propia realidad substancial y su vida interior que es forma del cuerpo *personal humano* precisamente porque no se agota siendo forma del cuerpo).²³

3. Además, ¿por qué un ser obvia y naturalmente mortal podría ser inmortal? Dos objeciones en contra de una vida inmortal del alma.

Además, podemos formular una pregunta aún más básica: ¿por qué he-

22) Aristóteles, Física III, cap. 4, 203 b 9. Cf. también Aristóteles, *De Caelo et mundo VII*, xvi, 282 b 4, donde, como sostiene Duns Scotus, "Aristóteles parece considerar imposible que nada pueda haber llegado a la existencia y ser aún eterno e imperecedero". Cf. también WOLTER, Allan (traductor y editor), *Duns Scotus, Philosophical Writings*, Indianapolis/New York, Bobbs-Merrill, 1962, pp. 156-157.

23) Cf. SEIFERT, Josef, *What is Life? On the Originality, Irreducibility and Value of Life*, Value Inquiry Book Series (VIBS), ed. por Robert Ginsberg, vol 51/Central European Value Studies (CEVS), ed. por H.G. Callaway, Amsterdam, Rodopi, 1997 y *Das Leib-Seele Problem und die gegenwärtige philosophische Diskussion. Eine kritisch-systematische Analyse*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 19892.

mos de plantear una cuestión tal como nuestra inmortalidad personal, dada nuestra llamativamente obvia mortalidad y muerte actual que parece ser enteramente natural para un ser que comienza a existir en el tiempo?

1. De hecho, la afirmación de la inmortalidad parece contradecir la esencia misma del hombre y el principio aristotélico: "Cualquier cosa que tiene un principio tiene un fin".²⁴ El joven Feuerbach, en una línea de pensamiento similar, escribe: "Pero ¿cómo puedes tú ahora quejarte de que eres mortal cuando no te lamentaste de que alguna vez hayas sido... absolutamente nada?"

2. Más aún, el hombre parece ser mortal y temporal de punta a cabo. El ritmo del "morir y devenir" que caracteriza a todos los seres vivos, este "*stirb und werde!*" (¡muere y devén!), según un bello poema de Goethe,²⁵ parece aplicarse perfectamente a la persona humana en cuanto organismo viviente.²⁶ El despertar, el clímax, el ocaso de las fuerzas vitales y finalmente el sueño caracterizan nuestro diario ritmo de vida; similarmente, nacer, crecer, la adolescencia, la adultez, la vejez y el decaimiento simplemente parecen ser la ley de todos los seres vivos. El hombre parece ser un "ser para la muerte," como lo llamó Heidegger, no solamente moviéndose hacia la muerte (*vers la mort*), sino implicando que el hombre tiene la muerte como fin natural (que él es un ser para la muerte; *un être pour la mort*).²⁷

¿Existen razones que atraigan al intelecto humano y que nos inciten a sostener que la persona humana (el alma) es inmortal? El mero hecho de que

24) FEUERBACH, Ludwig, (1830), *Thoughts on Death and Immortality. Along with an appendix of theological-satirical epigrams, edited by one of his friends*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, 1980, p. 118. El texto continúa: "How can you be frightened of death since you have already undergone and passed through it, since you have already been what you will be once again? Look back at what you were before life and at what existed before your life; no longer will you tremble before that which you will become after your life." Cf. también la obra de Feuerbach escrita once años más tarde (1841), *The Essence of Christianity*, traducida del alemán por George Eliot, New York/Hagerstown/San Francisco/London, Harper & Row, 1957, pp. 170 ss.

25) Johann Wolfgang von Goethe: „Keine Ferne macht dich schwierig, / Kommst geflogen und gebannt, / Und zuletzt, des Lichts begierig, / Bist du, Schmetterling, verbrannt. / Und solange du das nicht hast, / Dieses: Stirb und werde! / Bist du nur ein trüber Gast / Auf der dunklen Erde. / Tut ein Schilf sich doch hervor, / Welten zu versüßen! / Möge meinem Schreibe-Rohr / Liebliches entfließen!“ [Goethe: *West-östlicher Divan*, p. 21. Digitale Bibliothek, p. 20549 (cf. Goethe-BA Tomo 3, p. 22)]

26) Mucho antes Max Scheler ya había hecho un excelente análisis de esta orientación fundamental hacia la muerte de esta vida sobre la tierra. Cf. SCHELER, Max, „Tod und Fortleben“, *Schriften aus dem Nachlaß I* (19863). De hecho, filósofos anteriores, incluido Ludwig Feuerbach en sus *Thoughts on Death and Immortality*, pp. 17-21, han presentado análisis muy similares a aquellos de Heidegger. Acerca del ritmo orgánico de la vida, cf. también VON HILDEBRAND, D., "Die Unsterblichkeit der Seele", en: el mismo autor, *Die Menschheit am Scheideweg*, 1955.

27) Cf. HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 2006, y MARCEL, Gabriel, *Présence et immortalité*, Paris, Flammarion, 1959; *The Mystery of Being*, trad. Rene Hague, 6^o ed., Chicago, 1970, y Roger Troisfontaines, S.J., cit.

todos los hombres estén convencidos en su inconsciencia de su inmortalidad es de poco valor. Tanto la religión como la creencia en la inmortalidad personal podrían ser una gran ilusión. El consenso universal subconsciente del que habló Freud acerca de que todos somos inmortales podría ser un consentimiento en lo que es falso, como el mismo Freud afirmaba.²⁸ Todo lo que importa es si acaso es verdadero o no que el hombre es inmortal –a pesar de su obvia mortalidad.

IV. Pruebas de la inmortalidad del alma

En lo sigue voy a presentar varios argumentos de la inmortalidad del alma, de los cuales algunos van a mostrarse como insuficientes y otros como válidas pruebas.

1. Argumentos ontológicos abstractos

Hay una serie de argumentos ontológicos muy abstractos a favor de la inmortalidad del alma. Uno de ellos se encuentra en el *Fedón* de Platón, donde Sócrates argumenta que la simplicidad del alma excluye la muerte o destrucción que implicaría siempre una disolución de partes, un argumento bello no obstante sus serios límites que discutiremos luego.

2. Argumentos ontológicos personalistas

A. El dominio libre sobre el cuerpo contradice el triunfo de la materia en la muerte

Hay otro argumento profundo por la inmortalidad del alma desarrollado por los maestros franciscanos del siglo XIII, un argumento que tiene sus raíces en el *Fedón* de Platón:²⁹ contradiría a la naturaleza de un alma personal, esto es, a la esencia de un ser que se determina a actuar libre y personalmente y se hace buena o mala según su propia elección, el que sea mortal, puesto que la muerte, como total destrucción, significaría que las fuerzas inertes son más poderosas que el sujeto viviente matado por ellas. Pero un alma humana dotada de libertad, y, por tanto, que posee una fuente más profunda de auto-movimiento, no puede morir, puesto que es imposible que el alma, que es libre y domina en libertad las fuerzas inertes de la materia y su propio cuerpo a lo largo de la vida humana, al final (en la muerte) sea dominada por ellas. Es imposible que un agente libre muera si aquello que lo mataría, el universo material, no sólo es infinitamente inferior en dignidad al alma, sino que también es dominado

28) Cf. FREUD, Sigmund, *Die Zukunft einer Illusion*, 1927.

29) ROVIGHI, Sofia Vanni, *L'Immortalità dell'anima nei maestri francescani del secolo XIII*, 1936.

libremente por el alma personal.

Es imposible que en la muerte las mismas fuerzas materiales sobre las cuales el alma libre gobernó durante su vida, y que le estaban sujetas, ahora resulten ser más fuertes y se conviertan en lo que determina y domina el alma y la mata. Este argumento merecería sin duda una reflexión más amplia de la que puede presentar aquí.

B. Si el “mal propio” y más grave del alma no puede matarla, nada puede destruir a un alma

Otro argumento de la inmortalidad del alma, que de una forma muy llamativa es ontológico y negativo y a la vez profundamente personalista, fue formulado en la Política de Platón, X: Todo lo que es destructible, es destruido a través del mal para él más hostil que haya, cómo sería éste el mal propio de esta cosa y más radicalmente opuesto al bien que le es propio. Ningún mal, sin embargo, es más hostil al alma y más directamente opuesto a su naturaleza más profunda que la injusticia, el mal moral. La injusticia y todo tipo de inmoralidad (el pecado) es un mal inmensamente mayor para el hombre incluso que la muerte. Por consiguiente, si incluso este gran mal, que es el más opuesto al alma, la injusticia, que es un mal para el hombre peor que la enfermedad y hasta que la muerte, no puede matar el alma, entonces nada puede matarla.

Kierkegaard desarrolla un argumento similar de la inmortalidad a partir de la desesperación: “Tan uno puede probar también el eterno en una persona del hecho de que la desesperación no puede devorar a su ‘ella misma’, a su mismidad... Si no había nada eterno en una persona, ella no podría desesperarse para nada.”

Este argumento, que es tan original e interesante, a la vez que se apoya en profundas intuiciones, es problemático. En primer lugar, un argumento análogo aplicado a la fealdad no funcionaría. No es verdad que, porque la fealdad sea el mayor mal para un objeto material y que, porque no destruya el pedazo de piedra o de metal en que se encuentra, nada pueda destruir la materia. En segundo lugar, por esta razón la tesis de Platón que subyace a este argumento, a saber, que el mayor mal (el mal propio) de una cosa sea siempre el mal que la destruye, no debe considerarse un principio objetivamente verdadero. Por consiguiente, para ser una auténtica prueba de la inmortalidad, habría que buscar, como una fundamentación más apropiada a este argumento, otra razón distinta y más profunda a partir de la esencia tanto de la inmoralidad como de la indestructibilidad de la persona, que se descubre por el hecho de que no se destruye el alma por la injusticia. En el contexto de nuestros argumentos

morales vamos a buscar una fundamentación tal más profunda que el argumento platónico: porque incluso el mal más opuesto al alma no solamente no la mata, sino que exige su inmortalidad y la implica, el alma no puede ser mortal.

C. Argumento ontológico platónico de la inmortalidad del alma y su reformulación

Platón argumenta en el *Fedón*: así como cada alma, por su misma naturaleza, vive como alma, y no puede haber ningún ‘alma muerta’, así la vida es completamente inseparable del alma. Platón compara esto con un ejemplo matemático: así como la paridad es inseparable del número 2, y el ser impar lo es del número 3, así la vida es inseparable del alma. Y debido a este vínculo esencial entre la vida y el alma que excluye la posibilidad de un alma muerta, el alma siempre debe vivir y poseer la inmortalidad.

Por muy magnífico y hermoso que sea este argumento de la inmortalidad del alma humana, tenemos que plantearnos en primer lugar si la inseparabilidad entre la vida y el alma de la que Platón habla es absoluta, igual que en Dios hay, de hecho, una absoluta inseparabilidad entre su vida (existencia) y su esencia, que es el fundamento del argumento ontológico de la existencia de Dios.³⁰

Platón no considera que la posibilidad de la inseparabilidad de la existencia y vida respecto del alma sea sólo condicional: *si hay alma, y mientras exista*, debe vivir, porque, aunque si bien puede haber un hombre muerto, no puede haber un alma muerta. Este hecho, evidente e inteligible, que se apoya en la esencia necesaria del alma, de que no puede haber una alma muerta y de que el alma debe vivir mientras exista, hace verdaderamente del alma una imagen de la absoluta inseparabilidad entre alma y vida, y forma una verdadera analogía con Dios que existe y vive con absoluta necesidad. Pero el lazo esencial entre la vida y el alma que excluye ‘almas muertas’, no es igual, no obstante, a la vida y existencia de Dios, que es completamente necesaria. Sólo a Dios la existencia real y la actualidad de la vida le pertenecen tan inherentemente que Él es esencial y necesariamente existente, viviente e inmortal.

30) Cf. ANSELMO DE CANTERBURY (Aosta), *Prosligion y Ad Prosligion*, en: Anselm of Canterbury (Aosta), S. *Anselmi Opera Omnia*, Franciscus Salesius Schmitt (Hg.), 2 tomos, Stuttgart-Bad-Cannstatt, Friedrich Frommann/Günter Holzboog, 1968, tomo I, pp. 89 139; cf. también, SEIFERT, Josef, “Kant y Brentano contra Anselmo y Descartes. Reflexiones sobre el argumento ontológico” en *Thémata* 2, Universidades de Málaga y Sevilla, 1985; y *Gott als Gottesbeweis. Eine phänomenologische Neubegründung des ontologischen Arguments*, Heidelberg, Universitätsverlag C. Winter, 1996, 2000².

Por otro lado: no es objetivamente necesario que el alma humana exista. Éste es un hecho metafísico muy llamativo: no es en absoluto necesario que yo exista y así tampoco es absolutamente necesario que mi alma o la tuya vivan, puesto que es contingente y podría no existir. Esto es así porque el alma humana es creada (lo cual Platón mismo admite en el *Timeo*).³¹ Pero entonces la prueba de Platón es inválida en esta forma, como Duns Escoto insistió, una objeción que se dirige con igual fuerza en contra del argumento de que sustancias simples no podrían ser destruidas porque no tienen partes que podrían separarse. Este argumento no vale para seres que tienen una existencia no-necesaria que podría serle robada, al menos por Dios.

Sin embargo, podríamos defender el argumento de Platón de otra forma, diciendo: mientras que, de hecho, el alma humana no posee existencia y vida necesariamente sino que es contingente, en cambio, una vez que existe ya no puede morir. Puesto que la vida le pertenece tan esencialmente que, desde *el momento en que es creada*, la vida ya nunca puede abandonarla; no puede vivir y luego morir. Siendo verdaderamente análoga a la inseparabilidad última que hay en Dios entre su vida y su naturaleza divina, su existencia y su esencia, la vida es *análogamente inseparable* del alma humana una vez que existe. Por consiguiente, no tiene sentido hablar ni de un alma muerta ni de la muerte del alma.³² Puesto que una vez que un alma existe, la vida mora en ella y nunca puede ya dejarla.

Para que este argumento sea convincente, empero, habría que clarificar muchas otras cosas. Por ejemplo, tendríamos que mostrar que en el alma racional del hombre se descubre una posesión de la vida más profunda e intrínseca si se la compara con la de la vida y alma en el animal, que es menos profunda. Y esto podría parecer difícil de mostrar. Así, este argumento que prefigura el argumento ontológico de la existencia de Dios –que según mi opinión es válido y lo defiendo como tal– y que tiene, además, la ventaja de que se orienta a demostrar la inmortalidad de la vida del alma y no la simple existencia, encuentra numerosas dificultades que nosotros no podemos resolver, por lo menos aquí.

31) Cf. REALE, Giovanni, *Verso una nuova interpretazione di Platone*, 20° ed., Milano, Jaca Book, 1997, “La seconda navigazione”; también REALE, G., *Zu einer neuen Interpretation Platons. Eine Auslegung der Metaphysik der großen Dialoge im Lichte der “ungeschriebenen Lehren”*, trad. por L. Hölscher, con una introd. de H. Krämer, editado y epilogado por J. Seifert, Paderborn, Schöningh, 1993. El mismo autor, *Storia della filosofia antica*, 5 vols, 10° ed., Milano, Vita y Pensiero, 1995, vol. 2.

32) Si uno, en el contexto del Evangelio o de la teología cristiana, habla de la muerte del alma (el infierno), o sea, de la “segunda muerte,” uno tiene en mente otro sentido cualitativo de muerte, la muerte en cuanto el opuesto de una vida buena y de una vida dichosa.

3. Argumentos antropológicos, metafísicos y morales de la inmortalidad del alma por el sentido de la existencia personal

Hay tres razones principales de por qué los siguientes argumentos, aún más específicamente personalistas, que se mueven exclusivamente al nivel de una metafísica del ser personal, son superiores a los argumentos ontológicos más generales como el de la indestructibilidad de las sustancias simples:

A. En primer lugar, vemos que, en cuanto a su ser y a su vida en sí mismos, el ser inmortal no tiene un sentido profundo; que el césped en mi patio o las piedras en un camino existan eternamente o sean aniquiladas, no tiene gran importancia. Lo mismo vale para las partículas elementales de la materia; si ellas son indestructibles, esto no tiene gran importancia. Ellos no reclaman una existencia inmortal. Sólo los seres libres y racionales capaces de la contemplación de la verdad, de la justicia e injusticia, de amar y odiar, son los que constituyen el ser que, en el sentido más elevado, reclama la inmortalidad. Así pues, cualquier argumento que se mueva en el nivel de categorías ontológicas generales (como la indivisibilidad) que también podrían en principio aplicarse a átomos en el sentido filosófico, de las partículas elementales e indivisibles más simples en el cosmos físico, o a los cuantos de energía del mundo material, o a otros seres no-personales, no alcanza el nivel apropiado desde el que hablar significativamente de la inmortalidad.

B. Una ventaja aún más importante de los argumentos personalistas de la inmortalidad es ésta: todos los argumentos personalistas de la inmortalidad llevan no meramente a la conclusión de alguna indestructibilidad ontológica del ser de las almas, sino a un reconocimiento de su inmortalidad *consciente y viviente*. Y como hemos visto, sólo esta inmortalidad real merece el nombre de una vida inmortal o vida eterna. Cuando hablamos aquí de vida, nos referimos específicamente a la vida personal, espiritual que está fundada tanto en el punto de partida como en la conclusión en estos argumentos personalistas de la inmortalidad y que es vida en un sentido esencialmente superior al de la vida puramente biológica e incluso animal. Una consideración de esta vida específicamente personal y espiritual refuta la objeción de que la muerte y aniquilación serían naturales para el hombre y que el ser humano sería, en última instancia, un *Sein zum Tode* (un ser para la muerte).

El ritmo de vida que mueve a los seres vivos, que primero asciende en una curva de vitalidad hasta un clímax y luego desciende hacia su debilitamiento y que encuentra su fin natural en la muerte, es sólo una cara de la vida humana que liga al hombre al resto de los seres vivos orgánicos. Pero hay también

un ritmo de vida completamente diferente que caracteriza al hombre como una persona espiritual consciente y que descubriremos como la fundación de todos los argumentos personalistas de la inmortalidad del alma humana. Este ritmo espiritual y racional de la vida humana apunta a una vida consciente perenne y no a un mero sueño eterno.

C. La ventaja más importante de los siguientes argumentos personalistas de la inmortalidad es, sin embargo, un hecho más: algunos de estos argumentos llevan al reconocimiento de un *contenido positivo* de la vida después de la muerte, que los argumentos puramente ontológicos de la inmortalidad del alma ignoran por completo, pero sin el cual la inmortalidad sería un sinsentido o incluso causa de desesperación, como hemos visto anteriormente en Kierkegaard.

V. Argumentos antropológicos, metafísicos y morales desde el significado de la existencia personal

En lo que sigue abordaré algunos argumentos personalistas³³ que tienen la siguiente estructura lógico-formal (en donde la variable X se refiere siempre a una realidad o a un acto fundamentalmente personal):

1. X (la búsqueda de conocimiento, la bondad moral, etc.) posee un sentido metafísico último en sí mismo, pero sería trágico y en un cierto sentido absurdo, si la persona (al menos el alma) no conllevara una vida consciente inmortal: sólo en una existencia inmortal el sentido de la existencia racional personal puede ser verdadera y completamente realizado (que esta vida consciente debe ser feliz para lograr el cumplimiento del significado de la persona humana está también implicado en algunos argumentos filosóficos personalistas de la inmortalidad).

2. X posee un sentido metafísico último y no es absurdo (lo que sabemos sea por su “verdad interior”, o sea porque sabemos que Dios existe y garantiza la no-absurdidad de estos actos).³⁴

3. (Conclusión) Por lo tanto, el alma humana es inmortal y tendrá vida consciente inmortal.

Si las dos premisas de estos argumentos pueden ser clarificadas y firme-

33) Esto presupone, en última instancia, el dominio del sentido y del bien, y, en consecuencia, la existencia de Dios. Esta verdad fue expresada bellamente en las palabras de Stefan Trofimovich en “Los endemoniados” de Dostoyevski: “Si Dios existe, soy inmortal”.

34) Tiene un papel central en el *Fedón* de Platón.

mente establecidas, estos argumentos son absolutamente convincentes, porque su forma lógica, que podría ponerse en una forma más precisa técnica lógica, es válida. Estos tipos de argumentos han sido presentados de muchas formas:

a) Un primer argumento personalista toma como punto de partida la cognición de *ideas* o esencias necesarias y atemporales (eternas):³⁵ entre el alma humana y las ideas eternas existe una afinidad y ordenación tal que el alma encuentra el alimento de la mente solamente en el conocimiento y en la contemplación de las esencias y verdades eternas e inteligibles. Pero la unión cognitiva con la verdad eterna sólo puede tener cumplimiento de su realidad y valor en una visión perenne. En virtud de esta afinidad metafísica que ordena a la persona hacia la contemplación eterna de la verdad eterna, y que Platón confunde a veces con una semejanza de las dos, la persona encuentra el verdadero hogar de su intelecto solamente en la contemplación de la verdad eterna y, por lo tanto, debe ser inmortal a fin de que la misión más profunda y el alimento de su intelecto pueda hallar cumplimiento. Más aún, la sed de conocimiento está dirigida a la totalidad de la verdad y, por tanto, nunca podrá ser realizada en el tiempo. No sólo en ningún momento en un tiempo finito la mente conocerá *todo* lo que desea saber; la mente humana desea un matrimonio con el ser y la verdad que conoce; desea una unión cognitiva con la verdad porque está dirigida hacia su posesión permanente en el conocimiento.

Por estas razones la búsqueda de conocimiento sólo puede llevarse a cabo en una vida inmortal. El filósofo, por lo tanto, se encuentra ante la siguiente alternativa:³⁶ o bien su vida está afectada por una absurda contradicción de significado, o bien hay una vida eterna de cognición en la cual el fin de toda búsqueda cognitiva se ve cumplido. Entonces, el hombre es inmortal. Así, en la consideración de si tiene sentido emprender la investigación de la verdad, el hombre presupone en lo más íntimo que es inmortal.³⁷

35) Como señala Platón.

36) Agustín, De Trinitate, XIII, Migne, P.L., XLII, 1022: "*And if life quits him by his dying, how can a blessed life remain in him? And when it quits him, without doubt it either quits him unwillingly, or willingly or neither. If unwillingly, how is the life blessed which is so within his will as not to be within his power? And whereas no one is blessed who wills something that he does not have, how much less is he blessed who is quitted against his will, not by honour, not by possessions, not by any other thing, but by the blessed life itself, since he will have no life at all...But neither is that a blessed life which is such as to be unworthy of his love whom it makes blessed?*" Cf. también los comentarios de Duns Scoto en WOLTER, Allan, trad. y ed., *Duns Scotus, Philosophical Writings*, Indianapolis/New York, Bobbs-Merrill, 1962, pp. 143-44, 165 ss.

37) Cf. sobre la filosofía de Gabriel Marcel en cuanto tal y sobre su filosofía acerca del homo viator y de la esperanza TROISFONTAINES, Roger, S.J., *De l'Existence à l'Etre. La Philosophie de Gabriel Marcel*, Paris, Namur, 1953.

La frustración de los fines que proceden de la esencia y de la dignidad de las personas, del conocimiento, del orden moral, etc., podrían poner en cuestión el completo orden del mundo; el que permanezcan eternamente incumplidos podría constituir una objeción metafísica del mundo. Los ateos consideran esto cuando plantean el problema del dolor y el problema del mal. Un cargo en contra del Creador podría ser derivado de una violación del alto orden personal de los valores con el que se relacionan los argumentos de la inmortalidad. No es que los meros deseos fácticos o meramente triviales de la naturaleza (tales como el deseo que la araña tiene de su víctima) ni mucho menos las inclinaciones perversas (tales como las ambiciones del hombre ambicioso o tendencias sádicas), a las cuales nos referimos aquí, ni siquiera con los más sublimes y buenos deseos que a veces terminan en tragedias humanas tal como ellas suelen ocurrir y –si la existencia de Dios es aceptada– sean obviamente permitidas por Dios. Antes bien, si no hay vida después de la muerte, el orden último y los fundamentos del mundo espiritual se derrumban. Hasta aquí hemos dicho suficiente acerca de la primera premisa de este argumento.

Pero también la segunda premisa resulta ser verdadera. Hay un sentido último en nuestra búsqueda de la verdad que simplemente contraviene la opinión de que terminará abrupta y absurdamente en la muerte. Y no sólo la existencia de Dios lo prueba. El valor intrínseco de la búsqueda de la verdad es prueba, además, del propio sentido de la inmortalidad. Además de la primera premisa, a saber, que el cumplimiento del sentido de la vida cognitiva humana exige la inmortalidad, también la segunda premisa puede ser llevada a la evidencia: que ni la contradicción más absurda, ni al significado último y al cumplimiento de la búsqueda y el amor por la verdad por medio de su destrucción en la muerte, puede existir. Este argumento tiene un sentido mucho más personalista y profundo si uno entiende que el máximo objeto del deseo del hombre de conocer lo eterno no está dirigido a meros objetos y esencias abstractas e impersonales, sino a conocer la última realidad que debe ser eterna y al mismo tiempo plenamente individual, real, y personal. Volveremos a este aspecto cuando hablemos de los argumentos desde el amor.

b) Agustín basa un argumento similar en la búsqueda de la felicidad :³⁸ todas las personas desean la felicidad. Una persona feliz, sin embargo, nunca estará libre y voluntariamente de acuerdo con ser privada de la felicidad que ella experimenta. Pero si su felicidad le es arrebatada contra su voluntad,

38) Cit. en: TROISFONTAINES, Roger, S.J., *De l'Existence à l'Etre. La Philosophie de Gabriel Marcel*, Paris, Namur, 1953, p. 141. También dice: "Le mystère de la mort n'est pas séparable du mystère de l'amour".

entonces la persona es ciertamente infeliz por la siguiente razón: parte de la felicidad es que aquello que yo quiero que me pase, me pase, y no lo que yo aborrezco o que me disgusta. Por lo tanto, la felicidad desea y requiere, para realizarse, inmortalidad, como claramente Friedrich Nietzsche reconoció al escribir: “El pesar dice: ‘¡pasa! (¡Acaba!)’; todo deleite, empero, quiere eternidad, desea profunda, profunda eternidad”. Debido a que el deseo de felicidad no es un deseo puramente subjetivo privativo de un valor objetivo, sino una expresión de la esencia ontológica y de la verdad de la persona, tal deseo profetiza de un modo ontológicamente bien fundado que, efectivamente, el alma es inmortal. Ya por la verdad interna del deseo de la felicidad esencial para ser persona, y de la esperanza humana que es, como dice Marcel, “la tela de la cual el alma es hecha”, podemos concluir por las razones expuestas, que esta profecía es verdad. Pero, si Dios existe como garantizador de la victoria del bien y del sentido en el cosmos, el argumento desde la felicidad se vuelve en una prueba de la inmortalidad del alma.

c) Otro argumento personalista es tomado de la naturaleza del amor. El amor quiere el bien y la felicidad de la persona amada y, así, realiza la misma verdad acerca de la felicidad y de la inmortalidad del amado que está contenida en el deseo por la propia felicidad. Al mismo tiempo, el amor desea una unión que sólo puede ser cumplida en una comunión de personas que se aman unas a otras; porque no existe verdadera unión entre personas si no es a través del amor. Esta unión y comunión querida por el amor como fuente tanto de mi propia felicidad como de la de la otra persona, es necesariamente querida como una comunidad eternamente inacabada. Así Gabriel Marcel puede decir:³⁹ “Amar a alguien es decirle ‘tú no morirás’”.⁴⁰ Si el amor apunta a una comunidad indestructiblemente fiel y sólo es cumplida si hay inmortalidad,⁴¹ la cuestión consiste en que, si acaso lo más noble y sagrado en la vida humana, amor y fidelidad, puede prometer por su misma esencia algo que no existe en la realidad. Según Marcel, aceptar la identificación materialista de la persona

39) “*L’amour exige une survie réelle d’autrui; il la découvre dans l’acte de transcendance*”.

40) “*Accepter l’identification matérialiste ce serait trahir*”, TROISFONTAINES, Roger, op. cit., p. 144.

41) Nos recuerda el texto de las palabras de Tristán y de la incluso más bella música en el segundo acto del *Tristán e Isolda* de Richard Wagner: “*Aye, our love! Tristan’s love? Thine and mine, Isolde’s love? How could death alloy it, weaken or destroy it? Came he to me, this mighty Death, threatening to end forever my breath which I would gladly for love relinquish if e’en his stroke descended, would Love itself - then be ended? Died I for that - which I fain would die for, how could that love with me be ended? The Pow’r immortal within me perish? If love can never die in Tristan, how then can Tristan die in loving?*”

ANSELMO DE CANTERBURY (de Aosta, que alude al lugar de nacimiento de Anselmo en el norte de Italia), Monologion, 68 ss.

amada que muere con el cadáver, sería una traición a la persona amada.⁴² Por lo tanto, la esperanza de inmortalidad e incluso una cierta afirmación victoriosa de inmortalidad se construye sobre la estructura ontológica esencial del amor mismo. La voz profética del amor, su verdad interna, no admite aceptar como ilusión lo que proclama el misterio ontológico del ser y del amor: “tú no morirás”. El amor se niega a cometer semejante infidelidad y traición.

Aquí es importante entender la diferencia entre incontables deseos incumplidos y esperanzas vanas y aquellos requerimientos metafísicos de significado sin el cumplimiento de los cuales el mundo como un todo contendría una absurda contradicción con su sentido más profundo. Estos deseos y esperanzas se fundan sobre la verdadera esencia de la persona y sobre altos valores, y, por ende, son incomparables con deseos malos, arbitrarios, etc., con cualquier tipo de sueños ilusorios (*wishful thinking*). En el amor, entonces, la inmortalidad es afirmada como una consecuencia natural de la verdad intrínseca y de la naturaleza del amor.⁴³

Si la existencia de Dios es conocida como la última garantía de la verdad de la voz del ser y de todos los verdaderos bienes, este argumento obtiene estricta consistencia.⁴⁴ De otra manera, el argumento se reduce a una esperanza bien fundada basada en la voz profética del amor. En un universo concebido ateamente, tal esperanza carecería de su fundamento último y de su justificación, aunque inspiraría, por sí misma, también en la vida del ateaista, una confianza y expectación, y al menos una sublime esperanza en contra de su propia *Weltanschauung*, que ya rompe implícitamente con el propio ateísmo. Sin embargo, sólo si un bien infinito existe y está dotado del poder de gober-

42) ¿Son, pues, sólo las personas buenas inmortales las que aman a Dios?, pregunta Anselmo. Y responde: no, pues incluso si la persona pervierte su vocación y deber más altos y rechaza libremente el supremo Bien, retiene la misma naturaleza humana que conlleva la inmortalidad y merece castigo eterno. Sería, en consecuencia, injusto aniquilar a la persona mala –pues también las infinitas personas posibles que nunca existirán y que nunca pecaron se hallan en aquel estado de no-ser. Por ello, no-ser en cuanto tal no puede ser un castigo apropiado para la peor culpa que el hombre pueda contraer cuando rechaza a Dios.

43) Kant se refiere en este contexto al “postulado de la razón pura práctica” que demanda la inmortalidad y a Dios como necesariamente exigidos por la moralidad. Pero semejante postulado de la razón pura práctica tiene un carácter meramente subjetivo. Si Kant hubiera reconocido el carácter objetivo de la justicia en sí misma y nuestra capacidad para entenderlo, no habría afirmado una exigencia meramente subjetiva de la inmortalidad, sino que habría visto el valor metafísico último de este argumento. Pues así, esta exigencia de inmortalidad en cuanto condición de realización de la moralidad no es sólo un postulado subjetivo sino un requisito metafísico para la culminación y realización del sentido.

44) Yo defiendo que puede alcanzarse un conocimiento filosófico cierto de Dios. Cf. SEIFERT, Josef, *Gott als Gottesbeweis. Eine phänomenologische Neubegründung des ontologischen Arguments*, Heidelberg, Universitätsverlag C. Winter, 1996, 2^a ed. 2000; y *Erkenntnis des Vollkommenen. Wege der Vernunft zu Gott*, Bonn, Lepanto Verlag, 2010.

nar el universo, se puede afirmar apodócticamente que el bien metafísico más profundo no puede prometer ilusiones o mentir.

d) Anselmo de Canterbury (Aosta)⁴⁵ desarrolló un argumento similar al de Gabriel Marcel pero lo fundamentó enteramente en el amor de Dios. Es el supremo deber de la persona amar el bien infinito sobre todo lo demás. Cualquier ser racional es capaz de conocer que existen bienes y que hay una jerarquía entre ellos y que el bien más alto, Dios, debe ser amado más allá todo otro bien. El cumplimiento de esta llamada suprema y del deber de amar a Dios sobre todas las otras cosas, merece alabanza y recompensa y no merece castigo. Sin embargo, la única recompensa, la cual es para el alma que ama a Dios efectivamente una recompensa antes que el peor de los castigos, es la visión eterna y la unión amorosa con el Bien supremo, con Dios. Esto sólo es posible si la persona existe y no cesa de existir. La bondad infinita de Dios y su justicia exigen de él que no destruya a la persona racional que lo ame; y prohíbe, también, que Dios otorgue al alma que lo ama, lo cual es la virtud moral suprema, una recompensa distinta a la unión indestructible con él. Cualquier otra recompensa sería dolorosa para la persona que ama a Dios. Si Dios ofreciera una existencia inmortal colmada de placeres y alegrías incontables, o bien de amor puramente humano, tal mundo sin visión de Dios y unión con él sería un castigo y la más dolorosa separación del amado para la persona que ama a Dios. Más aún, en tanto la persona ame a Dios, ella nunca querría dejar de existir y dejar de amar libremente. Por lo tanto, su destrucción sería una cosa horrible y un castigo, porque sería separar al alma del objeto de su amor. Vivir y cumplir el deseo del amor de perfecta unión con Dios toma toda la eternidad. Por tanto, el amor de Dios exige inmortalidad y contradice profundamente la muerte. Una persona que ama a Dios no puede ser mortal sino que debe ser inmortal si el bien y la justicia se preservan.⁴⁶ Entonces, cualquier ser que es capaz de amar a Dios libremente, debe ser inmortal.⁴⁷

45) El Cardenal Newman dio a este argumento un giro especial relacionándolo enteramente con la voz de la conciencia, CARDINAL NEWMAN, John Henry, *An Essay in Aid of A Grammar of Assent*, Westminster, Md., Christian Classics Inc., 1973, pp. 389 ss., especialmente pp. 390, 394, 407. Entonces escribe: "If there is any truth brought home to us by conscience, it is this, that we are personally responsible for what we do, that we have no means of shifting our responsibility, and that dereliction of duty involves punishment..." NEWMAN, J. H., op. cit., p. 394., cf. también su "The Immortality of the Soul", cit., p. 17 ss., donde, en la p. 19 Newman utiliza la expresión "to realize our own individual accountableness and immortality" como si en la conciencia ambos fueran dados inmediatamente. Cf. el camino aun más fenomenológico de presentar este punto en Max Scheler, "Repentance and Rebirth", en: SCHELER, Max, *On the Eternal in Man*, trad. Bernard Noble, Hamden, Archon Books, 1972, p. 35.

46) Kant se refiere en este contexto a la exigencia de un progreso moral infinito que supone una vida inmortal.

47) Anselmo aplica esta verdad metafísica también al alma que no ama actualmente a Dios.

Este profundo argumento de la inmortalidad por el amor de Dios también es formulado por Stefan Trofimovitsch en *Los Demonios* de Dostoievski:

Yo debo ser inmortal por la razón de que Dios no hará injusticia y puesto que en mi corazón se inflamaron incendios de amor por él, él no los extinguirá. ¿Y qué es más precioso que el amor? El amor está incluso por sobre la existencia, el amor es la corona de la existencia, y ¿cómo es posible que la existencia no esté subyugada por amor? ¡Si Dios existe, yo soy inmortal!

e) Otro argumento es el siguiente: la justicia que nunca puede ser realizada perfectamente en la tierra exige para su cumplimiento recompensa o castigo después de esta vida. Pero la justicia y la moralidad no pueden ser ilusiones. La majestad, el valor del orden moral, y especialmente la voz de la conciencia prueban la absoluta realidad de la moralidad cuya condición ontológica debe existir y cuyo contenido debe ser cumplido.⁴⁸ La justicia de la recompensa y del castigo prohíbe que un Hitler y un santo sean igualmente reducidos a cadáveres y nunca tengan que ser juzgados según la responsabilidad de sus acciones. Si ambos mueren como ratas, el orden metafísico de la justicia permanecerá eternamente incumplido: la justicia no puede ser cumplida sin inmortalidad. La segunda premisa de este argumento afirma que, desde luego, la justicia será cumplida,⁴⁹ y dado que hay una necesidad metafísica evidente de que la justicia sea cumplida, las almas humanas deben ser inmortales. Kant habla en este contexto de un “postulado de la razón pura práctica” que exige la inmortalidad y Dios como algo que la moralidad necesita necesariamente. Pero tal postulado de la razón pura práctica tiene un carácter meramente subjetivo. Si Kant hubiera reconocido la naturaleza objetiva de la justicia en sí misma y la capacidad de comprenderla, no hubiera afirmado una exigencia meramente subjetiva de inmortalidad sino que hubiera visto el valor metafísico último de este argumento. Ya que esta necesidad de inmortalidad, como condición para lograr lo que la moralidad anuncia, es no sólo un postulado subjetivo sino una exigencia metafísica para la perfección y cumplimiento del sentido.

48) Desde los tiempos de Jesús y la división entre fariseos, que aceptan la vida eterna, y saduceos, que rechazan la resurrección y la inmortalidad personal, hasta hoy, existen dos creencias diversas entre los judíos: aquellos que creen en una vida eterna y en la resurrección del cuerpo y aquellos que rechazan esta fe.

49) Esta diferencia, que una filosofía de la religión debe indagar en detalle, no excluye que muchos judíos y musulmanes piadosos, como también la Iglesia Católica, Lutero, Calvino y otros reformadores hayan estado y estén convencidos de la validez e importancia de los argumentos filosóficos de la inmortalidad. Otros creyentes, por ej., Rudolf Bultmann y muchos “teólogos de la muerte completa” como P. Althaus disputaron y rechazaron no solo tales argumentos filosóficos sino también la inmortalidad del alma misma antes de la resurrección del cuerpo. Para una discusión crítica de esta perspectiva, cf. SEIFERT, Josef, “Das Unsterblichkeitsproblem aus der Sicht der philosophischen Ethik und Anthropologie”, *Franziskanische Studien*, H 3 (1978).

f) Un sexto argumento personalista de la inmortalidad, igualmente basado en la moralidad, es el siguiente: la vida moral apunta a un progreso en la perfección moral e incluso a la adecuación completa de la voluntad a la ley moral y a todos los valores y bienes moralmente relevantes. Esta conformidad completa de la voluntad al bien es la santidad. Ningún progreso terreno finito en nuestra vida moral puede cumplir esta tendencia esencial de la vida moral a una perfección trascendente, la cual es constantemente amenazada por nuestros pecados. Más aún, la santidad en cuanto completa conformidad de nuestra voluntad libre a todos los bienes y en cuanto perfecto amor de Dios, está esencialmente requerida por la esfera moral (la cual prohíbe cualquier satisfacción con nuestro imperfecto estado moral) y nunca es completa en esta vida, sino que sólo puede serlo en la vida eterna.⁵⁰ Y una vez que la santidad existe y es realizada, ella clama por inmortalidad a través del aliento de eternidad que habita en su valor supremo.

Por lo tanto, el sentido metafísicamente fundado de la vida moral exige inmortalidad. Si este sentido triunfa en la realidad (lo que puede probarse rigurosamente, si Dios existe), la persona es inmortal.

Los argumentos de la inmortalidad basados en el sentido de la existencia personal poseen, por sobre los ontológicos más abstractos, la gran ventaja de concluir que la vida eterna debe ser una vida consciente y que debe tener un contenido feliz, siempre y cuando las condiciones morales que el hombre está llamado a realizar y todas las otras condiciones de la vida beatífica se cumplan. Dejando abiertas dos opciones posibles y con éxitos contrarios, el argumento moral abre una perspectiva totalmente nueva: ser persona y alcanzar una vida beata no es una simple posesión cierta y automática de la vida humana sino una conquista y un drama entre el bien con su consecuencia de felicidad y el mal con la posibilidad de una vida inmortal desesperada. Precisamente en este punto es donde también se revelan los límites de la respuesta filosófica a la pregunta respecto de la vida eterna.

VI. Inmortalidad y Fe Religiosa (Cristiana)

Cuáles son las relaciones y las diferencias entre los argumentos filosóficos de la inmortalidad del alma y la fe religiosa en una vida eterna conectada, en el caso de la religión cristiana, con la fe en la resurrección del cuerpo. Claramente la revelación religiosa de la vida eterna, el mensaje cristiano de redención y el de la pascua de resurrección van mucho más lejos de lo que cualquier filoso-

50) Cf. 1Cor 12-28.

fía pueda decir en torno a la inmortalidad. La estructura y el contenido de las pruebas filosóficas de la inmortalidad difieren en al menos cinco aspectos de las creencias judías⁵¹ o cristianas en la vida eterna:

1. La fe cristiana no descansa en pruebas racionales. Los creyentes religiosos no creen en virtud de evidencias filosóficas, sino que fundan su creencia en la vida eterna sobre una revelación divina que vino al hombre en la historia. Específicamente el cristiano basa su fe en la vida eterna en un milagroso evento histórico, del cual los primeros cristianos fueron testigos y, aquéllos de nosotros que no lo vimos, creemos por la fuerza de su verdad interna y por la fuerza del testimonio convincente de los testigos. Las palabras fuertes de la Sagrada Escritura lo dicen claramente: si la resurrección de Jesucristo no hubiese ocurrido, como dice el apóstol San Pablo, volvería vana la fe de los cristianos.⁵² La fe cristiana no se confirma con argumentos sino con milagros, los cuales, tal como los creyentes aceptan, corroboran el testimonio interior de la verdad dicha por Cristo.

2. La creencia religiosa en la vida eterna no consiste solamente en una evidencia racional de que la revelación ocurrió y que la realidad de ésta sería simplemente evidente para la razón por sus pruebas (milagros, etc.), sino en un acto de fe en la palabra de Dios dicha directamente por Él, una fe que ni la pura razón filosófica y teológica ni la razones racionales pueden sustituir.⁵³ Este extra y diferencia de la fe religiosa en relación con sus objetos comparada con una creencia fundada sobre meras probabilidades, se desvela particularmente en la incondicionalidad de su consenso que va hasta el martirio y tiene un carácter de “absoluto” esencialmente diferente de consentir su contenido como una mera probabilidad. Así, la fe religiosa en la vida eterna es esencialmente diferente de una creencia fundada sobre probabilidades racionales, como Swinburne y otros interpretan la fe religiosa. La creencia cristiana en la vida eterna está basada en la libre y al mismo tiempo gratuitamente recibida fe en la persona de Cristo, en un acto de amorosa confianza y no en demostraciones filosóficas o evidencias científicas o en un consentimiento a meras probabilidades.

3. El acto de fe se dirige no solamente a la inmortalidad sino también a la salvación eterna y a la vida eterna que son aceptadas y creídas como regalos

51) Como a Moisés en la zarza ardiente o por medio de profetas. La fe viene del oído.

52) Cf. SCHELER, Max, „Probleme der Religion“, en: Max Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, 5ª ed., Bern und München, Francke Verlag, 1968, pp. 101-354.

53) Sin embargo, los católicos aceptan que hay un alma que vive separada del cuerpo después de la muerte (el *anima separata*).

gratuitos de Dios, y, en cuanto tales, son filosóficamente indemostrables. De acuerdo con la fe cristiana, la salvación es el fruto de la pasión y muerte de Cristo en la Cruz y del amor de Dios, quien ha amado tanto al mundo que envió a su único Hijo al mundo y lo entregó a la muerte en la Cruz a fin de salvar al mundo. Es evidente que tal fe en una salvación que brota de un generoso acto libre de Dios no puede ser reemplazada por argumentos filosóficos; y su objeto –la salvación y la gracia sobrenatural– al ser un libre regalo de Dios exceden todo lo que la filosofía puede demostrar. A la luz de la fe en la salvación nos percatamos del siguiente gran límite de las pruebas filosóficas de la inmortalidad: aun cuando el filósofo puede argumentar lo que se sigue de la naturaleza del amor o de la justicia, no puede excluir la posibilidad de que, a consecuencia del pecado, la humanidad haya perdido el acceso a los bienes para los cuales ella ha sido hecha por naturaleza. Así, la filosofía no puede excluir que sólo a través de un acto libre de redención, aquellos bienes y esa vida inmortal positiva, a la cual los más profundos argumentos filosóficos apuntan, puedan ser alcanzados por el hombre en su estado actual. Y éste es el abrumador mensaje que las puertas cerradas al cielo y la salvación han abierto nuevamente a la humanidad, el cual nos revela el misterio pascual, como creen los cristianos. Ellos conciben la salvación como un evento comprensivo y profundo, como un estado que nos es otorgado por medio de una gracia libremente dada y como algo inalcanzable por argumentos puramente racionales. Max Scheler arguye correctamente que los actos divinos libres y sus consecuencias *esencialmente y en cuanto tales* no pueden ser conocidos por la filosofía como tal sino que solamente pueden ser revelados.

4. Los cristianos creen que no solamente el objeto de sus creencias sino también su propia fe en la vida eterna no es simplemente un efecto de su libertad o de sus méritos, o de evidencias filosóficas o probabilidades, sino que esta misma fe, que es necesaria para la salvación, es un regalo de la gracia divina (aun cuando la mayoría de las religiones monoteístas, y en particular la fe Católica, insisten en la necesidad de nuestra libre cooperación con la gracia divina). Por lo tanto, la misericordia de Dios, quién nos ha de conducir de tal modo que lleguemos al acto de fe, es el origen último de esta fe y no las puras demostraciones racionales. Incluso en nuestra experiencia de fe religiosa sentimos que su existencia en nosotros no es solamente una consecuencia de nuestro propio poder y de nuestra reflexión racional.

5. Los cristianos no creen solamente en la mera inmortalidad del alma, sino también en la resurrección del cuerpo.⁵⁴ Este contenido de la fe es inaccesible

54) Cf. Platón, *Fedón*, 85 c-d.

mediante la sola filosofía. Sin embargo, la fe religiosa en la resurrección no excluye, sino que incluye, la inmortalidad del alma separada.⁵⁵ De este modo, la creencia en la resurrección del cuerpo no constituye un contraste, sino, más bien, un complemento de los argumentos filosóficos de la inmortalidad, puesto que resuelve el profundo rompecabezas en torno al cuerpo vivido mencionado arriba. Los argumentos filosóficos de la inmortalidad del alma pueden ser vistos como una “propedéutica de la salvación” como el filósofo mexicano Agustín Basave los interpreta en su *Metafísica de la Muerte*,⁵⁶ o como un primer paso del camino que sólo puede ser recorrido con ayuda divina y con una palabra divina venida desde el otro lado, tal como Platón mismo confiesa en la más grande obra filosófica escrita acerca de la inmortalidad del alma, el *Fedón*:

(85c) Pues a mí me parece, Sócrates, acerca de estos temas, seguramente como a ti, que el saberlos de un modo claro en la vida presente o es imposible o algo difícilísimo, pero, sin embargo, el no comprobar a fondo lo que se dice sobre ellos, por cualquier medio, y el desistir de hacerlo hasta que uno concluya de examinarlos por todos lados es propio de un hombre muy cobarde. Acerca de esos temas hay que lograr una de estas cosas: o aprender cómo son, o descubrirlos, o, si eso resulta imposible, tomando la explicación mejor y más difícil de refutar entre las humanas, (85d) embarcarse en ella como sobre una balsa para surcar navegando la existencia, si es que uno no puede hacer la travesía de manera más estable y menos arriesgada sobre un vehículo más seguro, o con una revelación divina.

El autor es Profesor y Rector Fundador de la Academia Internacional de Filosofía en el Principado de Liechtenstein y en la Pontificia Universidad Católica de Chile.

55) δεῖν γὰρ περὶ αὐτὰ ἐν γέ τι τούτων διαπράξασθαι, ἢ μαθεῖν ὅπῃ ἔχει ἢ εὐρεῖν ἢ, εἰ ταῦτα ἀδύνατον, τὸν γοῦν βέλτιστον τῶν ἀνθρωπίνων λόγων λαβόντα καὶ δυσεξελεγκτότατον, 85d ἐπὶ τούτου ὀχοῦμενοι ὡς περὶ σχεδίας κινδυνεύοντα διαπλεῦσαι τὸν βίον, εἰ μὴ τις δύναιτο ἀσφαλέστερον καὶ ἀκινδυνότερον ἐπὶ βεβαιωτέρου ὀχήματος, ἢ λόγου θείου τινός, διαπορευθῆναι.

56) Cf. BASAVE, Agustín, *Metafísica de la muerte*, México, Limusa, 1983