

## ¿TENEMOS Y SOMOS UN ALMA INMORTAL?

Josef Seifert

“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 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 552a y ss.<sup>1</sup>

### 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 tenerla, no obstante el hecho de que la persona humana sea evidentemente una persona encarnada, una persona que tiene un cuerpo que pertenece profundamente a su humanidad.<sup>2</sup> Los argumentos filosóficos de la inmortalidad del alma han

---

<sup>1</sup>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. (*Pensamientos*, en: Blaise Pascal, *Œuvres complètes*. Ed. Louis Lafuma, Éditions du Seuil, Paris 1963).

<sup>2</sup>Sobre la diferencia entre ser y haber (tener) véanse: Gabriel Marcel, *Être et Avoir*; también, Roger Troisfontaines, S.J., *De L'Existence à l'Être. La Philosophie de Gabriel Marcel*, Nauwelaerts, Lovaina; Vrin, París, 1968). Respecto de la noción del hombre como persona encarnada, véase Josef Seifert, “El hombre como persona en el cuerpo”, *Espíritu* 54 (1995), 129-156. Del mismo autor, *Leib und Seele. Ein Beitrag zur philosophischen Anthropologie*, A. Pustet, Salzburg, 1973; *Das Leib-Seele Problem und die gegenwärtige*

sido desarrollados durante toda la historia de la filosofía, desde Platón hasta el siglo XX<sup>3</sup>. 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. Las múltiples interconexiones entre fe y razón y, al mismo tiempo, la autonomía de la filosofía exigen que también el filósofo cristiano tenga como deber 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 para 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 la inmortalidad de la persona humana<sup>4</sup>, lo que es posible solamente sobre una base sólida epistemológica realista<sup>5</sup>.

---

*philosophische Diskussion. Eine kritisch-systematische Analyse.* Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1989.

<sup>3</sup>Para un análisis reciente de estos argumentos, cf. William J. Wainwright. *Philosophy of Religion*. Wadsworth Publishing Co., Belmont, California, 1988, pp. 104-111, donde son expuestos y defendidos cinco de los argumentos que se discutirán en el presente trabajo.

<sup>4</sup>See Ludwig Feuerbach, *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* (Nürnberg 1830), en *Werke in sechs Bänden*, E. Thies (Ed.), Frankfurt, 1975 ff., I, pp. 77-349; del mismo autor, *Das Wesen des Christentums* (Leipzig 1841), W. Schuffenhauer (Ed.), Berlín, 1956, 2 tomos.

<sup>5</sup>Las siguientes reflexiones se basan en una convicción que considero que está arraigada en verdades evidentes, pero que no tengo tiempo de fundamentar en esta conferencia, a saber: el intelecto humano es capaz de captar esencias objetivas de las cosas en sí mismas, lo mismo que estados de asuntos [states of affairs] (leyes) necesarios que tienen sus raíces en dichas esencias; y, también, seres realmente existentes, sobre todo, el sujeto real de toda nuestra experiencia. La negación de proposiciones sintéticas *a priori* por parte del empirismo y el positivismo y el considerar subjetivo el *a priori* por parte de Kant son posiciones que hacen inaccesibles las pruebas filosóficas del alma y su inmortalidad y las transforman en paralogismos de la razón pura o, en el mejor de los casos, en postulados subjetivos prácticos. Por tanto, se necesita que se muestre que estas posiciones contienen errores fundamentales en orden a asentar los argumentos tendentes a mostrar la realidad del alma, así como para demostrar de manera persuasiva la verdadera inmortalidad de la persona humana. Sobre estos temas, cfr. Adolf Reinach, "Über Phänomenologie", en: Adolf Reinach, *Sämtliche Werke*, Bd. I, ebd., pp. 531-550. Véase también: Dietrich von Hildebrand, *What is Philosophy?, With a New Introductory Essay by Josef Seifert*, Routledge, Londres, 1991. Igualmente, véase: Josef Seifert, *Erkenntnis objektiver Wahrheit. Die Transzendenz des Menschen in der Erkenntnis*, A. Pustet, Salzburg, <sup>2</sup>1976. Y, del mismo autor, *Back to Things in Themselves. A Phenomenological Foundation for Classical Realism*, Routledge, Londres, 1987.

## 1. Ser o no ser –ésta es la cuestión: –¿Qué es la Inmortalidad y qué tiene ésta que ver con la existencia del alma?

“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”<sup>6</sup>.

La inmortalidad puede ser entendida en muchos sentidos. ¿Significa la “inmortalidad diminuta” referida en el epígrafe, a saber, la remembranza de los grandes artistas y pensadores y de sus obras que las futuras generaciones conservarán por siempre; o en 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, de modo que tu recuerdo no subsistiera en la memoria de ningún hombre? ¿O la “inmortalidad menuda” consiste en ser inmortales sólo a través de nuestros descendientes? Pero, ¿quién no ve que esto no sería la inmortalidad nuestra, sino la vida de otras generaciones y nuevos individuos, perpetuamente sucediéndose unos a otros? ¿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 está demasiado desprovisto de actualidad y demasiado cercano a la nada como para merecer el título de “inmortalidad”. Solamente la vida individual de mi ser personal y único –o del tuyo– sería inmortalidad *actual* de una vida realmente perdurable y no la perennidad exangüe del pasado que ya no existe.

Asimismo, no cabe duda de que, en su sentido propio, la inmortalidad no se refiere a la mera existencia actual e inacabable que también puede poseer una momia, sino a la vida racional

---

<sup>6</sup> Fyodor M. Dostoyevsky, *The Brothers Karamasov*, Richard Pevear y Larissa Volokhonsky (tr.), Farrar, Strauss y Giroux, Nueva York, 1990, III, ch. 8.

consciente. La inmortalidad, entonces, es la vida consciente e interminable de personas individuales que son capaces de y están destinadas a contemplar la verdad, amar y entrar en comunidad con otras personas<sup>7</sup>.

Nuestro tema aquí es, entonces, la inmortalidad de la persona humana en su absoluto carácter de insustituible e incomunicable; así como la comunidad real de personas después de la muerte. ¿Poseeremos nosotros, poseeremos tú y yo, también, una vida consciente eterna después de la muerte o caeremos en el abismo de la nada o en el otro abismo de un sueño perenne, en el que, aun conservando el ser personal y la vida, quedaremos dormidos para siempre? Por cierto, una vida y existencia inmortal de la persona, para que tenga 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 que sea deseable, ha de referirse también, y sobre todo, a un *contenido positivo* de tal vida, que es mucho más importante que la sola existencia consciente eterna en cuanto tal –la cual puede ser tanto bienaventurada como espantosa–. Por eso, ella misma puede ser base de la desesperación, como señaló Kierkegaard:

“Si no hubiese nada eterno en el hombre, éste de ningún modo podría desesperar”<sup>8</sup>.

La inmortalidad como objeto de alegría y esperanza requiere no sólo de conciencia interminable, sino 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. Hamlet de Shakespeare dice “Ser o no ser; esa es la cuestión”. No dice que ésta sea *una* cuestión, sino *la* pregunta. Agustín dice en sus *Soliloquios* que busca, por sobre todo, una respuesta a la pregunta de “si soy inmortal”<sup>9</sup>. Y Blaise Pascal cree que sólo una causa sobrehumana de locura, o una estupidez humana tan inmensa que debe haber sido sobrenaturalmente causada, pueden explicar (a) por qué la mayoría de los hombres no convierten la investigación de si son o no inmortales en su más importante propósito vital y (b) por qué no emprenden todo esfuerzo concebible para alcanzar la felicidad inmortal<sup>10</sup>.

---

<sup>7</sup>La inmortalidad puede también atribuirse a Dios. Pero la inmortalidad, entonces, significa algo diferente y mucho más perfecto: una plenitud sin imperfecciones ni discontinuidades en un eterno ahora que no abarca nada de la transitoriedad ni de la nada, de lo que todavía-no-es del futuro ni de lo que ya-no-es del pasado, de las cosas temporales.

<sup>8</sup>Vid. Soeren Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, L. Richter (Ed. y tr.), Frankfurt a.M., 1986, I,A,c., pp. 20-21 (aquí y en las próximas citas, mi propia traducción del alemán).

<sup>9</sup> San Agustín, *Soliloquia* II, 1,1.

<sup>10</sup> Cfr. *Pensées*, III. Serie, 552 b-554.

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

Si la vida humana consciente fuese idéntica al cuerpo o un mero epifenómeno de las funciones corporales, forzosamente sería destruida con la muerte, que 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<sup>11</sup>. Pero ¿existen argumentos racionales para demostrar la existencia del alma por medio de nuestra razón?

### A. Argumentos desde la unidad del sujeto consciente.

En todas y cada una de las experiencias conscientes de la persona humana, encontramos el *Urphenomenon* 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 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, sin extensión (a diferencia de incluso las más pequeñas partículas elementales<sup>12</sup>), ni localización a la manera de un puro punto sin extensión en el

---

<sup>11</sup>Aún cuando algunos autores de la así llamada “*Ganztodtheologie*” (teología de la muerte total) no lo vieran. Vid., para una presentación de estas posturas y una crítica a las mismas, Josef Seifert, “Das Unsterblichkeitsproblem aus der Sicht der philosophischen Ethik und Anthropologie”, *Franziskanische Studien*, H 3 (1978).

<sup>12</sup> La identificación del ‘yo’ simple con una partícula elemental en el cerebro, como Chisholm proponía, es absolutamente insostenible. Véase Roderick M. Chisholm, “Is There a Mind-Body Problem?”, *Philosophic Exchange* 2 (1978), pp. 25-32.

espacio. Por lo tanto, este ‘yo’ personal no puede ser idéntico al cerebro (materia). Porque cualquier materia, y específicamente el cerebro con sus innumerables 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 la misma 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 encontramos en el “yo” personal. Por lo tanto, el yo personal no puede ser idéntico a una cosa material tal como el cerebro o cualquier otro ente material.<sup>13</sup>

Para completar este argumento, deberíamos añadir que el sujeto de la vida consciente no puede ser un accidente o una propiedad de otra cosa. Es claro que se trata de un ente substancial que tiene un ser en sí mismo y no sólo un “ser en” otro.

### **B. Por la individualidad irrepitable.**

También hay evidentemente una individualidad absolutamente irrepitable de cada sujeto personal, de cada “yo” singular. Ésta 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 una de las billones de células que componen 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 no-idénticas fuera de otras partes. Consecuentemente, ni el código genético ni las neuronas o partículas elementales pueden poseer o explicar la absoluta irrepitibilidad del “yo” único y simple, de la persona.

### **C. Argumento epistemológico del auto-conocimiento.**

Agustín desarrolla una nueva y extraordinaria prueba de la existencia del alma<sup>14</sup>. La certeza cognoscitiva evidente de nuestra propia existencia dada en el argumento *si enim fallor, sum*

---

<sup>13</sup> Más aún, las partículas materiales indivisibles, que tienen ubicación y extensión en el espacio, no pueden explicar esta absoluta indivisibilidad, como muestra Leibniz (*Monadología. Philosophische Abhandlungen*, 17, en G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, C.J. Gerhardt (ed.), en 7 Tomos, G. Olms, Hildesheim, 1965, VI, 607-623.

<sup>14</sup> Véase: Ludger Hölscher, *Die Realität des Geistes. Eine Darstellung und phänomenologische Neubegründung der Argumente Augustins für die geistige Substantialität der Seele* Universitätsverlag C. Winter, Heidelberg, 1999./ *The Reality of the Mind. St. Augustine's Arguments for the Human Soul as Spiritual Substance* Routledge and Kegan Paul, Londres, 1986; ver también Josef Seifert, *Das Leib-Seele Problem und die gegenwärtige philosophische Diskussion. Eine kritisch-systematische Analyse* Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1989.

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 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 al conocernos también como objeto en un acto de conocimiento y reflexión– y en una auto-presencia señera de la persona a sí misma (*nosse se*) sería intrínsecamente imposible en un ente material, porque éste sólo puede ser dado como un objeto *desde fuera*.

#### **D. 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, 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.

#### **E. Argumentos del alma desde el conocimiento en cuanto tal.**

En todo conocimiento podemos encontrar un elemento que es formado en nuestra vida intencional por el objeto *en cuanto* es conocido por nosotros, y que depende de él en su ser. Pues bien, los procesos materiales (en qué consistiría nuestro conocimiento si no tuviéramos alma) 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 del flujo 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, lo que es lo mismo que decir que no tendríamos conocimiento alguno; 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

plantearnos esta pregunta<sup>15</sup>. 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 cognoscitiva: el alma.

#### **F. Argumento desde la abstracción.**

Del mismo modo, no sería 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 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 tal 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.

#### **G. Argumento por el conocimiento de las cosas inmateriales.**

Uno podría objetar que el conocimiento de objetos físicos como del sol o del Don Giovanni de Mozart podría ser explicado por ondas luminosas o vibraciones de aire que entraron por los sentidos y que fueron transformados por el sistema nervioso, pero también, si esto no fuese evidentemente falso, podríamos argumentar: ¿Cómo podríamos actualmente 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 actualmente poseemos, si el sujeto del conocimiento de estas cosas inmateriales fuese materia? Esto es absolutamente imposible y ni siquiera tiene la mínima plausibilidad aparente. Por lo tanto, el sujeto de nuestro conocimiento de objetos inmateriales debe ser evidentemente también inmaterial: un alma racional.

#### **H. Argumentos fundados en el libre albedrío.**

Si se puede mostrar que el libre albedrío existe, puede concluirse, a partir de ello, la esencia de esta prueba de la existencia y sustancialidad espiritual del alma. Esta prueba se construye sobre la base del hecho de la esencia del libre albedrío, 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. El libre albedrío en todas sus formas y actualizaciones es totalmente incompatible con su ser idéntico a procesos cerebrales, o

---

<sup>15</sup> Aun la íntima experiencia del cuerpo constituye un contacto con la materia “desde fuera”, comparada con el conocimiento del yo.

causalmente dependiente o sea producido por tales procesos<sup>16</sup>. 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 respecto de leyes determinantes y de hechos del mundo material; implica que aún la persona que contradice tal verdad, cuando dice que es regida por constelaciones cerebrales, lo hace como consecuencia de su auto-gobierno. 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. Tal auto-determinación claramente excluye una determinación desde fuera por parte de eventos cerebrales u otras condiciones materiales.<sup>17</sup>

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 poseer y de hecho presupone por su negación de la existencia del libre albedrío.

Se pueden ofrecer al menos 5 demostraciones o fundamentos de esta evidencia de que poseemos libertad<sup>18</sup>:

1. Hay una evidencia inmediata de nuestro libre albedrío que es parte de la evidencia del *cogito* como lo explica muy bien San Agustín: podemos saber con la misma certeza con la cual sabemos que vivimos –si no con una aún más grande– que somos libres de no querer consentir al error, que es un motivo de nuestra duda, de buscar la verdad, etc.
2. Podemos también reconocer la existencia del libre albedrío a la luz de las verdades sobre su esencia: en el mismo momento en que conocemos los rasgos esenciales de la libertad de la voluntad, reconocemos la existencia real en nosotros de aquello cuya esencia comprendemos.
3. Asimismo, en la experiencia moral, de nuestra culpa o de un debe ser, de un imperativo moral, y también en actos supererogatorios, reconocemos con evidencia nuestro libre

---

<sup>16</sup> Haldane, Popper y otros han desarrollado este argumento. Cfr. Popper, Karl R.; y Eccles, John C. *The Self and Its Brain*, Springer-Verlag International, New York, 1977/ corrected printing 1981.

<sup>17</sup> Véase Josef Seifert, “Can Neurological Evidence Refute Free Will? The Failure of a Phenomenological Analysis of Acts in Libet’s Denial of ‘Positive Free Will’”, *Pensamiento* vol. 67, núm. 254, Serie especial no 5 (2011), 1077-1098.

<sup>18</sup> Las he discutido en detalle en Josef Seifert, “In Defense of Free Will: A Critique of Benjamin Libet,” *Review of Metaphysics*, Volumen LXV, Nr. 2 (Diciembre de 2011), pp. 377-407; y en mi artículo: “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*, Vol. 1, No. 2 (2011), pp. 39-79.

albedrío 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 a nuestros propios actos pasados), y que implican, requieren, y manifiestan nuestro libre albedrío.

5. A la par, experimentamos el libre albedrío de otras personas al responderles, en aquellos actos que están dirigidos a ellas, de forma tal que se conoce su libre albedrío en un conocimiento empático de la otra persona. Ello por cuanto un tal entendimiento de su libre albedrío es la condición necesaria de nuestros actos. Tales actos son, por ejemplo, el perdonar, el agradecer, etc. La posibilidad del error en la interpretación de actos de otras personas, en el sentido de atribuirles la condición de libres cuando no la poseen, no puede desmentir la experiencia subyacente a nuestros actos. Más bien, la posibilidad de dichos errores y de nuestro percatarnos de ellos, presupone la verdad de la experiencia del libre albedrío de otras personas.

El hecho de que la persona sea capaz de originar y proponer actos, una capacidad 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 se hallen 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 encontrarse del todo 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 dicha naturaleza por medio de actos libres, basados en la verdad acerca del carácter bueno o malo de un ser.

Además, ¿cómo puede un epifenómeno, un aspecto de la materia, no sólo ser libre, sino gobernar el cuerpo e influir causalmente sobre el mismo, e incluso oponerse 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?<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> Estos argumentos no excluyen que en un ser contingente y causado (como es el hombre) la libertad sea profundamente misteriosa, como no sólo Soeren Kierkegaard y René Descartes, sino también Immanuel Kant ha mostrado. Cfr. *Vorlesungen über die Metaphysik* (Pöhlitz) PM, pp. 205-207. Por otra parte, en la libertad no sólo se revela la naturaleza inmaterial, sino también el ser autónomo, que se auto-sostiene y que es substancial y espiritual. Esto es tan evidente, que aun Kant en los años 1780s, después de haber negado la cognoscibilidad de la substancialidad del alma humana, la amite. Cfr. Immanuel Kant, *Vorlesungen über die Metaphysik*, pp.

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

### **3. Dificultades que parecen excluir cualquier argumento filosófico demostrativo de la inmortalidad del alma.**

#### **A. La radical dependencia de nuestra vida mental respecto de nuestro cuerpo parece probar que con la muerte termina también 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 respecto de la realidad física del cuerpo. ¿Cómo podría aquélla, entonces, sobrevivir a la destrucción del cuerpo? Debemos responder: muchas causas destruyen algo directamente (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 destruya la vida y el ser del alma o las condiciones necesarias de su vida consciente sólo porque ésta destruya las condiciones contingentes terrestres de sus operaciones.

#### **B. El ‘cuerpo vivido’ (*Leib*) como argumento contra la inmortalidad del alma.**

Otra objeción a la inmortalidad del alma puede extraerse señalando el papel que tiene el “*cuerpo vivido*”, sentido, en nuestra percepción de todo lo sensible y que es el “lugar” real antropológico donde la persona se halla ahora presente y accesible. 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 se alcanza a la persona en su cuerpo por medio de la presencia y de 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 el medio principal de comunicación y el “lugar” donde él o ella es actual y verdaderamente accesible. ¿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

---

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 kein Prädicat von einem andern Dinge ist [...]”.

del cuerpo”? (En un otro lugar, he distinguido cuatro sentidos diversos de este término aristotélico-tomista, usado también en una formulación del dogma católico, y he concluido 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 halla el límite de su ser meramente en cuanto forma del cuerpo)<sup>20</sup>.

### **C. Además: “¿Por qué un ser obvia y naturalmente mortal podría ser inmortal?” Dos objeciones a la aseveración de la vida inmortal del alma.**

Además, podemos plantear una pregunta aún más básica: ¿Por qué es que hemos de plantear una cuestión tal como nuestra inmortalidad personal, dada nuestra llamativamente obvia mortalidad y aún la realidad pura y dura de nuestra muerte, 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”<sup>21</sup>. El joven Feuerbach, en una línea de pensamiento similar, escribe:

Pero, ¿cómo puedes tú ahora quejarte de que eres mortal cuando no te lamentaste que alguna vez no hayas sido... absolutamente nada?<sup>22</sup>

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 vivientes, este “stirb und werde!” (¡muere y devén!), según un bello poema de Goethe,<sup>23</sup> parece aplicarse perfectamente a la persona humana en cuanto organismo viviente<sup>24</sup>. El despertar, el clímax, el ocaso de las fuerzas vitales

---

<sup>20</sup> Véanse Josef Seifert, *What is Life? On the Originality, Irreducibility and Value of Life*. Robert Ginsberg (Ed.) Value Inquiry Book Series, vol 51/ H.G. Callaway (Ed.), Central European Value Studies (CEVS), Rodopi, Amsterdam, 1997; y *Das Leib-Seele Problem und die gegenwärtige philosophische Diskussion. Eine kritisch-systematische Analyse*.

<sup>21</sup> Aristóteles, *Física* III, Ch. 4, 203 b 9. Véase también: Aristóteles, *De Coelo et mundo* VII, xvi, 282 b 4, donde, como lo expresa Duns Scoto, Aristóteles parece considerar imposible que nada pudiera haber venido a la existencia y aún ser imperecedero. Vid. además: Allan Wolter (trad., ed.), *Duns Scotus, Philosophical Writings* (Indianápolis: Bobbs-Merrill, 1962), p. 156-157.

<sup>22</sup> Ludwig Feuerbach, (1830), *Thoughts on Death and Immortality. Along with an Appendix of Theological-satirical Epigrams, Edited by One of His Friends*, James A. Massey (Ed. y tr.), University of California Press, Berkeley, 1980, p. 118. Cfr., también, el trabajo de Ludwig Feuerbach escrito 11 años después (1841), *The Essence of Christianity*, George Eliot (tr.), Harper & Row, Nueva York, 1957, pp. 170 y ss.

<sup>23</sup> Johann Wolfgang von Goethe. *West-östlicher Divan*, p. 21. Digitale Bibliothek, p. 20549 (vgl. Goethe-BA, Tomo 3, p. 22).

<sup>24</sup> Mucho antes, Max Scheler había hecho ya un excelente análisis de esta orientación fundamental de la vida sobre la tierra hacia la muerte. Véase Max Scheler, „Tod und Fortleben” (1911-1914), *Schriften aus dem Nachlaß* I, en *Gesammelte Werke*, por Maria Scheler y Manfred Frings (ed.), Francke Verlag, Bern, 1954-79

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 que se mueve hacia la muerte (*vers la mort*), sino que tiene la muerte como fin natural (un *ser para la muerte*; un *être pour la mort*)<sup>25</sup>.

¿Existen razones que atraigan el intelecto humano y que nos inciten a sostener que la persona humana (el alma) es inmortal? El mero hecho de que 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 asentimiento a lo que es falso, como sostenía el mismo Freud<sup>26</sup>. Todo lo que importa es si acaso es verdadero o no que el hombre es inmortal –a pesar de su obvia mortalidad.

#### **4. Pruebas a favor de la Inmortalidad del alma**

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

##### **A. Argumentos ontológicos abstractos.**

Hay una serie de argumentos ontológicos muy abstractos tendentes a demostrar la inmortalidad del alma. Un argumento semejante se encuentra en el *Fedón* de Platón, donde Sócrates arguye que la simplicidad del alma descarta la muerte o destrucción, que implicaría siempre una disolución en las partes. Se trata de un argumento bello, no obstante sus serios límites, que discutiremos luego.

---

(tomo X). De hecho, filósofos anteriores (Ludwig Feuerbach incluido, en sus *Thoughts on Death and Immortality*, pp. 17-21), han presentado análisis muy similares a aquéllos de Heidegger. Sobre el ritmo orgánico de la vida, compárese también con Heidegger a: D. v. Hildebrand, “Die Unsterblichkeit der Seele”, en *Die Menschheit am Scheideweg*, Habel, Regensburg, 1955.

<sup>25</sup> Véanse Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen, 2006; Gabriel Marcel, *Présence et immortalité*, Flammarion, París, 1959 y *The Mystery of Being*, Rene Hague (Ed. y tr.), Chicago, 1970; y Roger Troisfontaines, S.J., cit.

<sup>26</sup> Véanse Sigmund Freud, *Die Zukunft einer Illusion* (1927). *El provenir de una ilusión*, en Sigmund Freud. *Obras completas*, Amorrortu, Buenos Aires, 1992, volumen XXI.

## **B. Argumentos ontológicos personalistas.**

### **a. El dominio libre sobre el cuerpo contradice el triunfo de la materia en la muerte.**

Hay un otro argumento profundo para probar la inmortalidad del alma, desarrollado por los maestros franciscanos del siglo XIII, pero que tiene sus raíces en el *Fedón*<sup>27</sup>: 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 bueno o malo según su propia elección, el que fuera mortal, puesto que la muerte, como total destrucción, significaría que las fuerzas inertes son más poderosas que el sujeto viviente muerto 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 terrena, al final (en la muerte) sea dominada por ellas. Es imposible que un agente libre muera si aquello que produciría su muerte, el universo material, no sólo es infinitamente inferior en dignidad al alma, sino que también es dominado libremente por el alma personal. 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 *República* de Platón, libro X: todo lo que es destructible, es destruido por el mal más dañino que exista para él, que sería el mal propio de esta cosa y, a la vez, el 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 alma que la muerte, incluso. Por consiguiente, si este gran mal que es el más opuesto al alma, la injusticia, no puede matar el alma, entonces nada puede matarla.

Kierkegaard desarrolla un argumento semejante, a partir de la desesperación:

Es sumamente evidente que uno puede probar también lo eterno en una persona a partir del hecho mismo de que la desesperación no puede devorar su ‘sí misma’, su mismidad... Si no hubiera nada eterno en una persona, ella no podría desesperarse por nada.

Este argumento tan original e interesante, al tiempo que se apoya en profundas intuiciones, es problemático:

---

<sup>27</sup> Sofia Vanni Rovighi, *L'Immortalità dell'anima nei maestri francescani del secolo XIII* (1936).

En primer lugar, un argumento análogo aplicado a la fealdad no funcionaría. No es verdad, simplemente, que, porque la fealdad sea el mayor mal para un objeto material y no por eso destruya el pedazo de piedra o de metal en que se encuentra, nada pueda destruir la materia.

En segundo lugar, por la razón que se acaba de exponer, no debe considerarse un principio objetivamente verdadero 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.

Por consiguiente, para hacer de este argumento una auténtica prueba de la inmortalidad, habría que buscar, como fundamentación más apropiada, 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 tal fundamentación más profunda del argumento platónico: porque incluso el mal más opuesto al alma no solamente no la mata, sino exige su inmortalidad y la implica, el alma no puede ser mortal.

### **c. Argumento ontológico platónico por la inmortalidad del alma, reformulado.**

Platón argumenta en el *Fedón* que, porque cada alma, por su misma naturaleza, vive como alma, y no puede haber ningún ‘alma muerta’, 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, de la misma manera 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, como la que se da en Dios, en Quien, de hecho, se da una absoluta inseparabilidad entre su vida (existencia) y su esencia, que es el fundamento del argumento ontológico de la existencia de Dios<sup>28</sup>.

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.

---

<sup>28</sup> Véanse Anselmo de Canterbury (Aosta), *Proslogion* y *Ad Proslogion*, en: Anselm of Canterbury (Aosta), *S. Anselmi Opera Omnia*, Franciscus Salesius Schmitt (Ed.), Friedrich Frommann/Günter Holzboog, Stuttgart-Bad-Cannstatt, 1968, tomo I, pp. 89-139. Véanse también, Josef Seifert, “Kant y Brentano contra Anselmo y Descartes. Reflexiones sobre el argumento ontológico”, en *Thémata* 2 (Universidades de Malaga y Sevilla, 1985); y *Gott als Gottesbeweis. Eine phänomenologische Neubegründung des ontologischen Arguments*, Universitätsverlag C. Winter, Heidelberg, 2000.

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 esencia y vida que se da en Dios. Pero el lazo esencial entre la vida y el alma que excluye ‘almas muertas’, no es igual, no obstante, a la unión de vida y esencia que se da en 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.

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 es admitido por el mismo Platón en el *Timeo*)<sup>29</sup>. Pero, entonces, la prueba de Platón es inválida en esta forma, como mostró Duns Escoto. Ojección semejante podría dirigirse con igual fuerza contra el argumento de que las sustancias simples no podrían ser destruidas porque no tienen partes que podrían separarse. Este argumento no vale para seres que tengan una existencia no-necesaria, que podría serles quitada, al menos por Dios.

Sin embargo, podríamos defender el argumento de Platón, reformulándolo: mientras que, de hecho, el alma humana no posee existencia y vida de manera necesaria, sino que es contingente, sin embargo, una vez que existe, ya no puede morir. Puesto que la vida le pertenece tan esencialmente que, desde *el momento en que es creada*, ya nunca puede perderla, no puede vivir y luego morir. Por consiguiente, no tiene sentido hablar ni de un alma muerta ni de la muerte del alma<sup>30</sup>.

Para que este argumento sea convincente, empero, habría que aclarar 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. Así, este argumento que prefigura el argumento ontológico de la existencia de Dios –que yo tengo por válido–, y que tiene, además, la ventaja de que se orienta a demostrar la inmortalidad de la *vida* del alma y

---

<sup>29</sup> Véanse Giovanni Reale, *Verso una nuova interpretazione die Platone* Jaca Book, Milán, 1997, “La seconda navigazione”; Giovanni Reale, *Zu einer neuen Interpretation Platons. Eine Auslegung der Metaphysik der großen Dialoge im Lichte der "ungeschriebenen Lehren", übers. v. L. Hölscher, mit einer Einleitung von H. Krämer, hrsg. und mit einem Nachwort von J. Seifert*, Schöningh, Paderborn, 1993. Del mismo autor, *Storia della filosofia antica*, 5 vols., Vita y Pensiero, Milán, 1995, vol. 2.

<sup>30</sup> Si uno, en el contexto del Evangelio o de la teología cristiana, habla de la muerte del alma (el infierno), o sea la “segunda muerte,” uno tiene en mente un otro sentido cualitativo de muerte, la muerte que es el opuesto de una vida buena y de una vida dichosa.

no la simple existencia, encuentra numerosas dificultades que nosotros no podemos tratar aquí.

## **5. ARGUMENTOS ANTROPOLÓGICOS, METAFÍSICOS Y MORALES DESDE EL SIGNIFICADO 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:

1. En primer lugar, vemos que el ser o el vivir inmortales no tienen un sentido profundo en sí mismo; 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. Estas cosas 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 y 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.

2. 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, que es vida en un sentido esencialmente superior al de vida puramente biológica e incluso animal. Una consideración de esta vida específicamente personal y espiritual refuta la objeción 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 base 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.

3. 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.

Los argumentos personalistas que presentaré tienen la siguiente estructura lógico-formal (en donde la variable X se refiere siempre a una realidad o un acto fundamentalmente personal, el conocimiento, el amor, etc.):

1. Sin la inmortalidad de la persona, el mundo (la realidad) contradiría el sentido que X (la búsqueda de la verdad, la vida moral, el amor, etc.) evidentemente posee, y así haría a X en cierto modo absurdo (en el sentido de una trágica contradicción con su significado inherente; esta absurdidad no consistiría en una ausencia de valor de X, sino más bien en una “continuación absurda” del segundo capítulo del libro del mundo al primero). Además, porque la persona está íntimamente conectada con el sentido del universo, la falta de la inmortalidad de la persona contendría una contradicción absurda en el centro metafísico del cosmos mismo, y así implicaría una absurdidad del mundo entero.

2. X y el mundo entero no pueden ser absurdos (en este sentido de una trágica contradicción a su sentido inherente)

3. (Conclusión) Por lo tanto, hay la inmortalidad de la persona (el alma/la persona es inmortal).

La primera premisa puede devenir auto-evidente por reflexión. La segunda puede ser reconocida de dos modos (por dos argumentos adicionales):

a. La verdad intrínseca de estos Xs (conocimiento, amor, moralidad etc.) anuncia de un modo fuerte y profético la inmortalidad, y nos asegura de la verdad de su promesa. Sería una traición a estos fenómenos y a la persona querida el no creer su “anuncio ontológico” de la inmortalidad. Esta razón para afirmar la verdad de la segunda premisa puede fundar una convicción, de fe y “gran esperanza” (como la llama Platón), racional y cierta, pero no dar la última prueba de que la promesa de la inmortalidad no pueda ser ilusoria o mentirosa.

b. Dios existe y entonces es cierto que X y el mundo entero no pueden ser absurdos.

Si las dos premisas de estos argumentos pueden ser aclaradas y firmemente establecidas, entonces estos argumentos son del todo convincentes, porque su forma lógica es válida, aunque podría formularse de manera más precisa. Este tipo de argumentos ha sido presentado de muchas formas y con respecto a muchas realidades de la vida humana:

a) Un primer argumento personalista toma como punto de partida la cognición de *ideas* o esencias necesarias y atemporales (eternas): entre el alma humana y las ideas eternas existe una afinidad y ordenación tal que Platón a veces las confunde con una semejanza entre las dos. Lo cierto es que el alma encuentra el alimento de la mente sólo en la contemplación de las esencias y verdades eternas e inteligibles. Pero la unión cognoscitiva con la verdad eterna sólo puede llegar al cumplimiento de su realidad y valor en una visión perenne. Como la persona encuentra el verdadero hogar de su intelecto sólo en la contemplación de la verdad eterna, debe ser inmortal, a fin de que pueda hallar cumplimiento la misión más profunda de su inteligencia.

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, sino que la mente humana desea un matrimonio espiritual y contemplativo con el ser y la verdad, porque está dirigida hacia su posesión permanente en el conocimiento. Por estas razones el deseo del alma sólo puede llevarse a cabo en una vida inmortal.

El filósofo, por lo tanto, se encuentra ante la siguiente alternativa: 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.

Examinemos la primera premisa de este argumento. 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 contra el mundo. Los ateos consideran esto cuando plantean el problema del dolor y el problema del mal. Podría derivarse un cargo en contra del Creador si se violara el alto orden personal de los valores con los que se relacionan los argumentos de la inmortalidad. No negamos que la frustración de los deseos meramente fácticos o triviales de la naturaleza (tales como el deseo que la araña tiene de su víctima) o de las inclinaciones perversas (tales como las ambiciones del hombre ambicioso o tendencias sádicas), o aun de los más sublimes deseos que a veces terminan en tragedias humanas, sea obviamente permitida por Dios –si se acepta su existencia–. Pero la frustración de los deseos más esenciales para el ser y la esencia misma de la persona en que basamos nuestros argumentos implicaría un derrumbe del orden último y de los fundamentos del mundo espiritual. Este argumento, en su primera forma tomada del conocimiento, tiene un sentido mucho más personalista y profundo si uno entiende que el deseo del hombre de conocer lo eterno no está dirigido a meros objetos y esencias abstractos e impersonales, sino

a conocer la última realidad que debe ser eterna y al mismo tiempo plenamente individual, real, y personal. Volveremos sobre esto cuando hablemos de los argumentos basados en el amor.

Examinemos ahora aún más brevemente la segunda premisa, que no puede ocurrir un tal derrumbe absurdo del orden último de la vida cognoscitiva personal. Esta premisa puede fundarse sobre el valor intrínseco de la búsqueda de la verdad que promete y “prueba” que debe excluirse la aniquilación de la persona en la muerte que negaría ese valor y su promesa metafísica y buena noticia. La segunda premisa deviene totalmente cierta si podemos conocer la existencia de Dios y, en consecuencia, la última e inseparable unidad entre el ser y el bien.

b) Agustín basa un argumento similar en la búsqueda de la felicidad<sup>31</sup>: 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, 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 privado 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 felicidad (que es esencial a la persona), y la verdad interna 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 verdadera. Pero, si Dios existe como garantizador de la victoria del bien y del sentido en el cosmos, el argumento desde la felicidad se transforma 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, en relación con la felicidad y la inmortalidad del amado, exige lo mismo que exige el deseo de la propia felicidad en relación con uno mismo. Además, 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<sup>32</sup>. Así Gabriel Marcel<sup>33</sup> puede decir: “Amar a alguien es decirle tú no

---

<sup>31</sup> Cfr. san Agustín, *De Trinitate*, XIII, (Migne, P.L., XLII, 1022). Cfr., también, los comentarios de Duns Scotus *Duns Scotus, Philosophical Writings*, Allan Wolter (trad., ed.), Bobbs-Merrill, Indianápolis, 1962, pp. 143-44, 165 y ss.

<sup>32</sup> “L'amour exige une survie réelle d'autrui; il la découvre dans l'acte de transcendance”.

<sup>33</sup> Cfr., sobre la filosofía de Gabriel Marcel y especialmente sobre su filosofía del *homo viator* y de la esperanza, Roger Troisfontaines, S.J., *De l'Existence à l'Etre. La Philosophie de Gabriel Marcel*.

morirás”<sup>34</sup>. Si el amor apunta a una comunidad indestructiblemente fiel, que sólo es cumplida si hay inmortalidad, se plantea la cuestión de si acaso lo más noble y sagrado que hay en la vida humana, el amor y la fidelidad, puede por su misma esencia prometer algo que no existe en realidad. Según Marcel, aceptar la identificación materialista de la persona amada que muere con el cadáver, sería una traición a la persona amada<sup>35</sup>. 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 recordar otra vez 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<sup>36</sup>.

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.<sup>37</sup> De otra manera, el argumento se reduce a una esperanza bien fundada que se basa en la voz profética del amor. En un universo concebido desde el ateísmo, tal esperanza carecería de su fundamento último y de su justificación, aunque inspiraría, por sí misma, una confianza y expectación, en contra su propia *weltanschauung*. Sin embargo, sólo si un bien infinito existe

---

<sup>34</sup> La cita está tomada de Roger Troisfontaines, S.J., *De l'Existence à l'Etre. La Philosophie de Gabriel Marcel*, p. 141. También dice: “Le mystère de la mort n'est pas séparable du mystère de l'amour”. Esto nos trae a la memoria las palabras de Tristan y la música aun más bella en el Segundo Acto de la ópera de Richard Wagner, *Tristán e Isolda*:

“¿Nuestro amor? ¿El amor de Tristán? ¿El mío y el tuyo? ¿El amor de Isolda? ¿Qué golpe de la muerte podría hacerlo desaparecer nunca? Si ante mí estuviese la poderosa muerte y amenazase mi cuerpo y mi vida, que tan de buen grado daría yo por el amor, ¿cómo alcanzaría su golpe al amor mismo? Y si yo muriese por amor, muerte que gustosa me sería, ¿cómo podría el amor morir conmigo? ¿Cómo podría el que vive eternamente acabar al mismo tiempo que yo? Y si el amor de Tristán no muere nunca, ¿cómo podría Tristán, amando, morir?”

<sup>35</sup> “Accepter l'identification matérialiste ce serait trahir”. Troisfontaines, *ibid.*, 144.

<sup>36</sup> Kant habla en este contexto de un “postulado de la razón pura práctica”, que exige la inmortalidad y la existencia de Dios. Pero tal postulado tendría un carácter puramente subjetivo. Si Kant hubiera reconocido la naturaleza objetiva de la justicia misma, y nuestra habilidad para comprenderla, no habría afirmado un mero requerimiento subjetivo de la inmortalidad, sino que habría visto el valor metafísico último de este argumento.

<sup>37</sup> Yo defiendo que puede alcanzarse un conocimiento filosófico cierto de Dios. Véanse: Josef Seifert, *Gott als Gottesbeweis. Eine phänomenologische Neubegründung des ontologischen Arguments*; y *Erkenntnis des Vollkommenen. Wege der Vernunft zu Gott*, Lepanto Verlag, Bonn, 2010.

y está dotado del poder de gobernar el universo, se puede afirmar apodícticamente que el bien metafísico más profundo no puede prometer ilusiones o mentir.

d) Anselmo de Canterbury (Aosta) 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 posible por el acto supremamente bueno, el amor de Dios, 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 una recompensa distinta a la unión indestructible con él. Cualquier otra recompensa sería dolorosa para la persona que ama a Dios, por la separación del Amado. 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. Entonces, cualquier ser que es capaz de amar a Dios libremente debe ser inmortal<sup>38</sup>.

e) Un quinto 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, es esencialmente requerida por la esfera moral (la cual prohíbe cualquier satisfacción con nuestro imperfecto estado moral) y nunca se completa en

---

<sup>38</sup> Este profundo argumento de la inmortalidad basado en el amor de Dios también lo formula Stefan Trofimovitsch en *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 el amor? ¡Si Dios existe, yo soy inmortal!”

¿Quiero esto decir que sólo las buenas personas que aman a Dios son inmortales?, se pregunta Anselmo. Y responde: No, porque aun si la persona perversa su vocación y su deber más altos, y rechaza libremente el Bien supremo, ella retiene la misma naturaleza humana que entraña la inmortalidad y merece el castigo eterno. Sería injusto aniquilar a la persona perversa. –Porque también las infinitas posibles personas que nunca existirán y que nunca pecaron se encuentran en ese estado de no-ser. Luego, el no ser como tal no puede ser un castigo apropiado para el peor de los pecados que comete el hombre, el rechazo de Dios

esta vida, sino que sólo puede serlo en la vida eterna<sup>39</sup>. 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.

f) 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. 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, y dado que hay una necesidad metafísica evidente de que la justicia sea cumplida, las almas humanas deben ser inmortales<sup>40</sup>. 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.

Porque deja abiertas dos opciones posibles, 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 una lucha dramática entre el bien y el mal. Precisamente en este punto es donde también se revelan los límites de la respuesta filosófica a la pregunta respecto a la vida eterna.

---

<sup>39</sup> Kant habla en este contexto de la exigencia de un progreso moral indefinido, que requiere de una vida inmortal.

<sup>40</sup> El Cardenal Newman dio un giro especial a este argumento al conectarlo enteramente con la voz de la conciencia. John Henry Cardinal Newman, *An Essay in Aid of A Grammar of Assent*, Christian Classics Inc., Westminster, Md., 1973, pp. 389 y ss., particularmente pp. 390, 394, 407. Cfr., también, “The Immortality of the Soul”. Newman conecta la evidencia de que la justicia debe ser satisfecha, la segunda premisa de este argumento, con la evidencia de que existe Dios, Quien es la garantía de que han de cumplirse las exigencias metafísicas del sentido del mundo, como que la justicia debe ser satisfecha. Y él atribuye a la conciencia no sólo el mostrar que hay castigo, sino también evidenciar que Dios existe y cuáles son sus atributos. Entonces, Newman intenta establecer las dos premisas de los argumentos personalistas simultáneamente, por medio de la voz de la conciencia (cfr. Newman, *ibid.*, pp. 390-391).

Cfr. el camino aún más fenomenológico de presentar este punto en Max Scheler, “Repentance and Rebirth”, en: Max Scheler, *On the Eternal in Man*, trad. Bernard Noble, Anchor Books, Hamden, 1972, p. 35.

## 6. 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?<sup>41</sup> 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 filosofía 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 judías 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 que aquellos 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 poderosas de la Santa Escritura lo dicen con claridad: si la Resurrección de Jesucristo no hubiese ocurrido, como dice el Apóstol San Pablo, se vaciaría la fe de los cristianos<sup>42</sup>. 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 (milagros, etc.) de que la revelación ocurrió, sino en un acto de fe en la palabra de Dios, un acto de amorosa confianza, una fe que ni la pura razón filosófica y teológica ni los argumentos a favor de la fe pueden sustituir. La fe religiosa no es, por tanto, una creencia fundada sobre meras probabilidades, como se revela particularmente en la incondicionalidad del asentimiento que puede llegar al martirio y tiene un carácter de “absoluto”, esencialmente diferente de aceptar su contenido como una mera probabilidad. Por ello, la fe religiosa en la vida eterna es esencialmente distinta de una creencia fundada sobre probabilidades racionales, que es como la interpreta Richard Swinburne.

3. El acto de fe se dirige no solamente a la inmortalidad sino también a la salvación y a la vida eternas, que son aceptadas y creídas como regalos gratuitos de Dios y que, 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. Es evidente que tal fe en

---

<sup>41</sup> Esta diferencia que una filosofía de la religión debe explorar en detalle no excluye que muchos judíos y musulmanes religiosos, tanto como la Iglesia católica, Lutero, Calvino, y otros protestantes, estén y estuvieran convencidos de la validez e importancia de los argumentos filosóficos a favor de la inmortalidad.

<sup>42</sup> Sin embargo, los católicos aceptan que hay un alma viviente separada del cuerpo después de la muerte (el *anima separata*).

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, excede todo lo que la filosofía puede demostrar. 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<sup>43</sup>.

A la luz de la fe en la salvación nos percatamos del siguiente gran límite de las pruebas filosóficas de la inmortalidad: aún cuando el filósofo pueda argumentar a partir de 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 había sido ordenada 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 cristiano, que las puertas cerradas del cielo se han abierto nuevamente a la humanidad, gracias al Redentor.

4. Los cristianos creen que no solamente el objeto de sus creencias sino también su propia fe en la vida eterna son un regalo de la gracia divina, y no un efecto de su libertad o de sus méritos, o de evidencias filosóficas o probabilidades.

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

Sin embargo, la fe religiosa en la resurrección no excluye, sino que incluye, la inmortalidad del alma separada<sup>44</sup>. De este modo, la creencia en la resurrección del cuerpo no contiene 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 que mencionamos arriba. Los argumentos filosóficos de la inmortalidad del alma pueden ser vistos como una “propedéutica de la salvación”, según los interpreta el filósofo mexicano Agustín Basave en su *Metafísica de la Muerte*<sup>45</sup>, 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

---

<sup>43</sup> Cfr. Max Scheler, „Probleme der Religion”, en Max Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, Francke Verlag, Bern, 1968, pp. 101-354.

<sup>44</sup> Sin embargo, P. Althaus y la *Ganztodtheologie* en las comunidades protestantes y católicas del siglo XX no están de acuerdo con la enseñanza clásica de que el alma separada vive antes de la resurrección del cuerpo, sino que oponen la creencia en la resurrección a la creencia en la inmortalidad. Quieren decir que el cristiano debe suponer que la persona se destruye totalmente con la muerte y es por entero re-creada en la resurrección. Sin embargo, tal nueva creación de la misma e idéntica persona (y el que sea juzgada por los pecados de una persona previamente destruida) es imposible en sí misma, y tornaría imposible toda inmortalidad, que requiere la identidad de la persona terrena y la persona resucitada. –Todo esto puede decirse, aun aparte del hecho de que sin un alma espiritual no se darían la libertad u otras condiciones de una vida eterna.

<sup>45</sup> Cfr. A. Basave, *Metafísica de la muerte*, Editorial Jus, México, 1973.

confiesa en la más grande obra filosófica antigua escrita acerca de la inmortalidad del alma, el *Fedón* (cfr. 85c-d).

## BIBLIOGRAFÍA

Agustín, San. *De Trinitate*, XIII, (Migne, P.L., XLII, 1022).

Anselmo de Canterbury (Aosta). *Proslogion y Ad Proslogion*, en: Anselm of Canterbury (Aosta), *S. Anselmi Opera Omnia*, Franciscus Salesius Schmitt (Ed.), Friedrich Frommann/Günter Holzboog, Stuttgart-Bad-Cannstatt, 1968, 2 Tomos.

Aristóteles. *Física*

----- *De Coelo et mundo*

Chisholm, Roderick M. "Is There a Mind-Body Problem?", *Philosophic Exchange* 2 (1978), pp. 25-32.

Dostoyevsky, Fyodor M. *The Brothers Karamasov*, Richard Pevear y Larissa Volokhonsky (tr.), Farrar, Strauss y Giroux, Nueva York, 1990.

Feuerbach, Ludwig. *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* (Nürnberg 1830), en *Werke in sechs Bänden*, E. Thies (Ed.), Frankfurt 1975. Tomo I, pp. 77-349.

----- *The Essence of Christianity*, George Eliot (tr.), Harper & Row, Nueva York, 1957.

----- *Thoughts on Death and Immortality. Along with an Appendix of Theological-satirical Epigrams, Edited by One of His Friends*, James A. Massey (Ed. y tr.), University of California Press, Berkeley, 1980.

Freud, Sigmund. *Die Zukunft einer Illusion* (1927). *El provenir de una ilusión*, en Sigmund Freud. *Obras completas*, Amorrortu, Buenos Aires, 1992, volumen XXI.

Goethe, Johann Wolfgang von. *West-östlicher Divan*, Digitale Bibliothek, p. 20549 (vgl. Goethe-BA Tomo 3, p. 22).

Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tubinga, 2006.

Hildebrand, Dietrich von. *What is Philosophy?, With a New Introductory Essay by Josef Seifert*, Routledge, Londres, 1991.

----- "Die Unsterblichkeit der Seele", en *Die Menschheit am Scheideweg*, Habel, Regensburg, 1955.

- Hölscher, Ludger. *Die Realität des Geistes. Eine Darstellung und phänomenologische Neubegründung der Argumente Augustins für die geistige Substantialität der Seele*, Universitätsverlag C. Winter, Heidelberg, 1999)
- *The Reality of the Mind. St. Augustine's Arguments for the Human Soul as Spiritual Substance*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1986.
- Kant, Immanuel. *Vorlesungen über die Metaphysik* (Pölitz) PM , 205-207
- Kierkegaard, Soeren. *Die Krankheit zum Tode*, L. Richter (Ed. y tr.), Frankfurt a.M., 1986.
- Leibniz, Gottfried W. *Monadología. Philosophische Abhandlungen*. in G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, C.J. Gerhardt (ed.), en 7 Tomos, G. Olms, Hildesheim, 1965, VI, 607-623.
- Marcel, Gabriel. *Présence et immortalité*, Flammarion, París, 1959.
- *The Mystery of Being*, Rene Hague (Ed. y tr.), Chicago, 1970.
- Newman, John Henry Cardenal. *An Essay in Aid of A Grammar of Assent*, Christian Classics, Westminster, Md., 1973.
- Pascal, *Pensamientos*, en: Blaise Pascal, *Œuvres complètes*. Ed. Louis Lafuma, Éditions du Seuil, Paris 1963.
- Popper, Karl R.; y Eccles, John C. *The Self and Its Brain*, Springer-Verlag International, New York, 1977/ corrected printing 1981.
- Reale, Giovanni. Giovanni Reale, *Verso una nuova interpretazione die Platone*, Jaca Book, Milán, 1997.
- *Zu einer neuen Interpretation Platons. Eine Auslegung der Metaphysik der großen Dialoge im Lichte der "ungeschriebenen Lehren", übers. v. L. Hölscher, mit einer Einleitung von H. Krämer, hrsg. und mit einem Nachwort von J. Seifert*, Schöningh, Paderborn, 1993.
- *Storia della filosofia antica*, Vita y Pensiero, Milán, 1995, 5 vols.
- Reinach, Adolf. "Über Phänomenologie", en Adolf Reinach. *Sämtliche Werke*, Tomo I, pp. 531-550.
- Scoto, Duns. *Duns Scotus, Philosophical Writings*, Allan Wolter (trad., ed.), Bobbs-Merrill, Indianápolis, 1962.
- Scheler, Max. *On the Eternal in Man*, Bernard Noble (tr.), Anchor Books, Hamden, 1972.
- "Probleme der Religion", en: Max Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, Francke Verlag, Bern und München, 1968, pp. 101-354.

- „Tod und Fortleben” (1911-1914), Schriften aus dem Nachlaß I, en *Gesammelte Werke*, por Maria Scheler y Manfred Frings (ed.), Francke Verlag, Bern, 1954-79 (tomo X).
- Seifert, Josef. Josef Seifert, “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*, Vol. 1, No. 2 (2011), pp. 39-79.
- *Back to Things in Themselves. A Phenomenological Foundation for Classical Realism*, Routledge, Londres, 1987.
- “Can Neurological Evidence Refute Free Will? The Failure of a Phenomenological Analysis of Acts in Libet’s Denial of ‘Positive Free Will’”, *Pensamiento* vol. 67, núm. 254, Serie especial no 5 (2011), 1077-1098.
- *Das Leib-Seele Problem und die gegenwärtige philosophische Diskussion. Eine kritisch-systematische Analyse*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1989.
- “Das Unsterblichkeitsproblem aus der Sicht der philosophischen Ethik und Anthropologie”, *Franziskanische Studien*, H 3 (1978).
- *Das Wesen des Christentums* (Leipzig 1841), ed. by W. Schuffenhauer, Berlin, 1956, 2 tomos.
- “El hombre como persona en el cuerpo”, *Espíritu* 54 (1995), 129-156.
- *Erkenntnis des Vollkommenen. Wege der Vernunft zu Gott*, (Bonn: Lepanto Verlag, 2010).
- *Erkenntnis objektiver Wahrheit. Die Transzendenz des Menschen in der Erkenntnis*, A. Pustet, Salzburg, <sup>2</sup>1976.
- “In Defense of Free Will: A Critique of Benjamin Libet” *Review of Metaphysics* Volumen LXV, Nr. 2 (Diciembre de 2011), pp. 377-407.
- *Gott als Gottesbeweis. Eine phänomenologische Neubegründung des ontologischen Arguments*, Universitätsverlag C. Winter, Heidelberg, 1996.
- “Kant y Brentano contra Anselmo y Descartes. Reflexiones sobre el argumento ontológico”, en *Thémata* 2 (Universidades de Malaga y Sevilla, 1985).
- *Leib und Seele. Ein Beitrag zur philosophischen Anthropologie*, A. Pustet, Salzburg, 1973.
- *What is Life? On the Originality, Irreducibility and Value of Life*, Robert Ginsberg (Ed.) Value Inquiry Book Series, vol 51/ H.G. Callaway (Ed.), Central European Value Studies (CEVS), Rodopi, Amsterdam, 1997).

Troisfontaines, Roger, S.J. *De L'Existence à l'Être. La Philosophie de Gabriel Marcel*,  
Lovaina, Nauwelaerts; París, Vrin, 1953.

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

William J. Wainwright. *Philosophy of Religion*. Wadsworth Publishing Co., Belmont,  
California, 1988



