

Identidad del cuerpo mortal y resucitado⁽¹⁾

En el precedente artículo, después de exponer la innovación de Durando, terminábamos preguntando qué iba a suceder con una teoría que con tantos visos de sencillez, claridad y *filosofía* pretendía dar un corte radical en la áspera cuestión de la identidad del cuerpo resucitado. Por fortuna no es ya necesario para nuestro propósito, dogmático y teológico ante todo, empeñarse en una acumulación de citas que, sin dar mucha luz, fácilmente podría desagradar a muchos de nuestros lectores. Tenemos más bien de trazar ciertas líneas generales y en este sentido hacer breves observaciones.

Comencemos diciendo que hasta mediados del siglo XIX no conocemos (2) autor alguno ortodoxo que siga la teoría de Durando en términos iguales o, por lo menos, equivalentes. Esto supuesto, ocurre preguntar: 1.^º ¿Puede siquiera señalarse alguna atenuación del vigor con que hasta el siglo XIV fué defendida la sentencia tradicional? 2.^º ¿O quizás alguna concesión, a lo menos accidental, a las ideas de Durando o a otras parecidas?

En cuanto a lo primero, es preciso distinguir entre el tiempo anterior y posterior a la reforma. Los comienzos del siglo XIV marcan el término del período creador y clásico de la escolástica. Los dos siglos siguientes son tiempos en que se vive de las riquezas de lo pasado, sin que nuevos estimulantes empujen a una ascensión más alta, por lo menos en la parte

(1) Véase ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS, n. 6, págs. 113-133.

(2) Deseamos notar expresamente al principio de este artículo, a fin de que sirva para él y todo lo restante que, sobre todo desde el siglo XV en adelante, en todas nuestras afirmaciones históricas debe sobreentenderse la restricción que de una vez para siempre ponemos, a saber, «según alcanzan nuestras noticias». Pues nada nos extrañaría, dada la enorme difusión de impresos, que, no la parte propiamente dogmática en que mantenemos como objetivas nuestras afirmaciones generales, sino la parte más bien histórica, esto es, la relativa a escolásticos y autores modernos, tuviera que ser rectificada en algún punto, aunque esperamos que eso no será por aducirse autor alguno, ni de primero ni de segundo orden, sino más bien bastante secundario.

documental y positiva de la teología. Más aún, bajo este aspecto podemos notar en la generalidad una falta creciente de contacto con las fuentes dogmáticas y teológicas. Consecuencia de esto es el combatir no pocas veces la teoría de Durando, más que nada con razones filosóficas (1), con lo cual se pierde el verdadero punto de vista de la cuestión. Hay más todavía: precisamente en estos dos siglos de cierto alejamiento de las fuentes y documentos teológicos, se encuentran los dos escritores antiguos que hablan con mayor benignidad de Durando, hasta el punto de conceder a su teoría, cosa inaudita hasta entonces, cierta probabilidad. El primero y más benigno es Pedro de Palude († 1342). Hablando este autor de la opinión de Durando, escribe: «... supposito quod in homine sit tantum una forma substantialis, si anima Petri fieret in materia prima quae fuit in corpore Pauli (dubitatur) utrum esset idem Petrus qui fuit prius. Et dicunt quidam *probabiliter* quod cujuscumque materiae uniatur in resurrectione, ex quo est eadem forma secundum numerum, per consequens erit idem Petrus secundum numerum» (2). Siguen las dos razones de Durando, y a continuación añade acerca de la sentencia tradicional: «Alii *communiter* dicunt etc.;» y más abajo, con frase todavía más benigna: «Si quis ergo velit sustinere secundam opinionem, quia communior est etc.» (3) Pedro de Palude es el único escritor benigno que hallamos en todo el siglo XIV y aun el más benigno de todos hasta el siglo XIX. En cambio, la impresión causada por la primera lectura del gran Capréolo, es de severidad contra Durando. Sus frases son enérgicas: «... improbatio illarum rationum non sufficit, quia fundatur in hac falsa consequentia... Ista autem consequentia nullius est valoris.» Había dicho Durando, como vimos, que en su teoría ni siquiera tenían lugar muchas dificultades; a lo que responde Capréolo: «...illae difficultates, licet evaderentur per illam viam, non tamen sine multo inconvenienti; et, dum evaderent unam, inciderent in multas alias difficiliores. Opinio autem communis S. Thomae evadit illas difficultates

(1) Véase, por ejemplo, Pedro Aureoli, O. M., en sus *Comentarios a las Sentencias*, IV, dist. 44, q. unica, a. I, pag. 203, 204 (Roma 1605). Oiganse algunas frases que indican su modo de arguir: «Haec positio distat multum ab intentione philosophi» (ib., pag. 203, col. b.); «Sed haec opinio tollit quod materia non manet eadem in tota transmutatione contra omnem philosophiam» (ib., pag. 204, col. b.); etc.

(2) In IV, dist. 44, q. 1.^a, fol. CXCIX^r, col. b (París 1518).

(3) Ib., fol. CXCIX^v, col. a. y fol. CC^r, col. a.

sine quocumque inconvenienti, ut diffuse patet per ipsum, etc.» (1). Más aún: al citar el texto de Paludano, cambia el *communior* por *communem*, «Si quis ergo velit sustinere communem opinionem» (2); es decir, la opinión común. Y, sin embargo, he aquí que en una respuesta nos encontramos con esta expresión benigna: «...rationes oppositae partis (es decir, de la sentencia tradicional) sunt *probabiliores*» (3). Con esto parece Capréolo conceder probabilidad a la teoría de Durando; si ya no es que *probabiliores* no siempre tuviese entonces la significación corriente de ahora, en que, al calificar de *más probable* una sentencia, concedemos, por lo mismo, probabilidad a la opuesta.

Con de Palude y Capréolo se acaban los escritores ortodoxos y benignos que conocemos hasta mitad del siglo XIX (4). Esta gran escasez es un indicio bastante expresivo. La teoría de Durando se presentaba con unos atractivos filosóficos innegables, sobre todo dentro del tomismo; era, además, tiempo aquel en que los doctores católicos, noblemente orgullosos de

(1) In IV, dist. 44, q. I, a. III, ad argum. Durandi, ad 3.^{um} et ad 4.^{um} (edic. por los PP. Paban y Pègues, O. P., Tours 1908), t. VII, pag. 59.

(2) Ib., ad 1.^{um}, pag. 57.

(3) Ib., ad 3.^{um}, pag. 58. En el elegante y claro compendio de Capréolo, compuesto por Soncinos y completado por Isidoro de Insolanis, se omite todo el párrafo en que está dicha frase benigna (Pauli Soncinatis, epitomes quaest. Joan. Capreoli super lib. Sent. pars altera, complectens I. III et IV, per F. Isidorum de Insolanis edita et multis in locis suppleta, dist. 44, q. I, conclus. III, Lión 1580, pag. 179). Toda la distinción 44 es obra del editor (ib., pag. 77).

(4) El erudito P. Enrique Henríquez, en su *Summa de Teología Moral*, publicada por primera vez en Salamanca (1591-1593), no citaba contra la sentencia tradicional sino a tres autores: Orígenes, Durando y Juan de Nápoles, «negantes requiri ad identitatem ut resumatur eadem materia, quia sat est eadem anima» (*Summae Theol. Mor.*, II. XV, l. ult. de fine hominis, cap. XXVI, Maguncia 1613, págs. 111, 112).

No vemos claro si debe juntarse a de Palude y Capréolo el P. Juan de Salas, S. J. († 1612). Es verdad que escribe: «*Probabilius* autem judico, ad identitatem numericam hominis necesse esse ut aliquid materiae, quam habuit in hac vita, habeat etiam in resurrectione»; pero poco antes el mismo autor acababa de decirnos que «CERTUM... mihi est non fore eundem numero hominem simpliciter, si nihil habeat ejus materiae quam habuit in hac vita. Durandus autem, etc.» (In I-II^ae, t. I, tract. 2, disp. 14, sect. 12, Barcelona 1607, nn. 80 y 81, pag. 584). Verdaderamente no son fáciles de concordar estas dos expresiones, y juzgamos superfluo detenernos en averiguar si una tiene un matiz subjetivo y otra más objetivo.

la altura a que habían subido la especulación filosófica, gustaban de discutir *en filósofo*, lo que a veces era ocasión de relegar demasiado a segundo término la parte documental y positiva. Ahora bien; por poco que un espíritu docto y cultivado se desoriente en la presente cuestión y coloque el problema en un plano de discusión puramente filosófico, se siente fuertemente atraído por soluciones iguales o parecidas a las de Durando. De ahí que uno *a priori* hubiera creído encontrarse con mayor benignidad y hasta con adhesiones, más o menos veladas, a dicha teoría. Por donde es muy significativo que, aun entre los más adictos al puro tomismo, adhesiones no haya en rigor ninguna, y sólo uno, o a lo más dos autores, si hemos de contar a Capréolo, hablen con cierta benignidad. Añadamos por fin que los tres teólogos, a juicio del doctor Scheeben (1), más universales y positivos de aquel tiempo, no parecen querer darse por enterados de la teoría de Durando: nos referimos a San Antonino de Florencia, a Dionisio Ryckel, el Cartujano, y al tenido en su tiempo por un prodigo, el español Alfonso Tostado (*Hic stupor est mundi, qui scibile discutit omne*). Si San Antonino no trata exprofeso la cuestión (2), en cambio el Cartujo no, y sobre todo el Tostado, tratan con gran amplitud la materia (3).

Las dos precedentes manifestaciones, diluidas en la corriente de dos siglos, XIV y XV, quedan bien contrapesadas, no sólo por un silencio consciente y glacial en no pocos autores a quienes en manera alguna es desconocido Durando, sino también por las acres censuras y enérgicas calificaciones que, así como aquél, brotan en los siglos siguientes, siglos en que, por razón principalmente de las luchas con los reformadores, se hubo de recurrir, sobre todo al principio, a un estudio intenso y a un empleo singularmente rico y bien compulsado de la Escritura y Tradición. Antes de entrar en algunos pormenores, notemos aquí una particularidad, y es

(1) *La dogmatique*. I, sur l'histoire de la théol., § 58, n. 1066 (traduct. de P. Bélet, París 1877), pag. 684.

(2) Deja ver sus ideas en su *Summa theologica*, p. IV, titul. XIV, cap. XI (Lyon 1529), págs. 148 sigs.

(3) Del Cartujano, véase, por ejemplo, In IV, dist. 43, q. I, en la que cita largos fragmentos de Santo Tomás, Guillermo de Augvernía, Enrique de Gante, Pedro de Tarantaria y otros. (*Opera omnia*, t. XXV, Tornaci 1913, págs. 243 sigs.). Del Tostado pueden verse las extensas discusiones que agita en sus Comentarios a San Mateo a propósito del cap. XXII (*Commentaria in sextam partem Matthaei*, Venecia 1596, t. 23, principalmente págs. 71 sigs.)

que de muchos no pueden citarse acusaciones expresas y formales contra la sentencia de Durando, por la razón sencillísima de que el lugar más propio de discutir la cuestión es el tratado «de Novissimis», y la mayor parte de los grandes teólogos tomistas desde el siglo XV en adelante, dejado el Maestro de las Sentencias, se cifren a comentar la Suma de Santo Tomás, la cual, como es sabido, deja imperfecta aun la parte sacramentalia. Sin embargo, claro está que las ideas tradicionales pululan incidentalmente en multitud de pasajes, como cosa aceptada y corriente, v. gr., al tratar de las reliquias o de la resurrección de Nuestro Señor Jesucristo o de la felicidad del hombre. Aun donde uno menos lo esperaría, le salen al paso observaciones que suponen la sentencia tradicional; así, por ejemplo, al discutirse la licitud de la antropofagía, no es raro hallar como uno de los argumentos en contra que el comer carnes humanas es hacer injuria o poner obstáculo a la resurrección (1). Deseará el lector oír algunas de esas censuras, y como es natural, de labios no escotistas; pues de éstos ya puede suponerse *a priori*, dadas sus opiniones filosóficas, lo que en realidad es: que generalmente o no mientan para nada a Durando y su teoría, vestida extraordinariamente bien *a lo tomista*, o la rechazan con graves cargos.

Pero ante todo recordemos, a manera de cuadro histórico de líneas generalísimas, que a partir del siglo XVI comienza un período de ascensión en las ciencias eclesiásticas: exégesis, patrística y teología escolástica, que llega a su apogeo después del Tridentino hacia 1570 y se mantiene espléndido con una riqueza y variedad de producciones gigantes, quizá única en los anales de la Iglesia, hasta la mitad del siglo XVII, 1660; tiempo en que comienza a decaer gradual e insensiblemente el espíritu genuinamente teológico, bien que conservando todavía, aunque amortiguados, bastantes rasgos de su anterior grandeza, hasta que por los años de 1780 languidece rápidamente y llega hasta la postración, de la que no comienza a levantarse establemente si no es bien entrado el siglo XIX, 1830 ó 1840. Y esto supuesto, escuchemos una voz autorizada, que suena todavía en el período de preparación que se extiende hasta 1570. Domin-

(1) Por ejemplo, el inmortal Victoria, O. P., en su reelección *De temperantia* amontona razones contra la antropofagía, las cuales expone con singular vigor y brevedad. Una de ellas es: «Item fieret injuria resurrectio- ni, cum confunderentur corpora hominum.» (El ejemplar que poseemos no lleva fecha de impresión; le falta al final alguna hoja y quizás la portada principal; está numerado por folios; el último, antes de los dos índices correspondientes a dos tomos, es 423; el de la cita, 266 r).

go Soto, O. P., lumbre del Concilio de Trento, varón moderado y ecuánime en sus juicios, dice así: «Cada cual ha de resucitar con el mismo cuerpo en que vivió; el cual no sólo sea el mismo extrínsecamente, a saber, en cuanto esté informado y animado por la misma alma racional, sino también en cuanto ha de reconstituirse de los mismos despojos y partes de elementos en que se había convertido. Esta conclusión no es tan expresamente de fe como la primera; sin embargo, el que la negase no podría menos de incurrir en nota de *temeridad y aun quizá peor*» (1). Esa nota peor la darán después otros autores pertenecientes ya al período cumbre de la gloriosa época teológica que abraza las dos mitades, segunda y primera, de los siglos XVI y XVII. Estio, en sus egregios comentarios al libro de las Sentencias, da a la opinión de Durando el calificativo de *errónea*: «Se ha de evitar en este lugar cierta opinión de Durando singular y errónea» (2). Su sucesor en la cátedra, y bien conocido como tomista, Sylvio, al llegar a la cuestión de la resurrección, insiste en la misma censura de Estio: «Respondo que esa opinión de Durando es errónea» (3).

Significativas son estas censuras; pero quizás no lo es menos el gesto de desdén que descubrimos echando una ojeada sobre los años que median entre 1660 y 1680, y que marcan un período de calma, glorioso todavía, principalmente en la parte positiva, aunque con tendencias crecientes a la disolución. Calmet, O. B., el mayor exégeta quizás de este período, y el Cardenal Gotti, O. P., uno de sus mejores teólogos y de filiación genuinamente tomista, tratan con no pequeña amplitud la cuestión de la resurrección. El lector se quedará un tanto maravillado al saber que ni el uno ni el otro se dan por enterados de Durando; y eso que Calmet, además de las veces que trata el asunto en sus comentarios a la Escritura, tiene una disertación expresa acerca de la materia, intitulada «*De mortuorum resurrectione*» (4); y el Cardenal Gotti desciende a no pequeñas

(1) In IV, dist. 44, q. unica (Salamanca 1560), pág. 440.

(2) In IV, dist. 44, § 3 (París 1662), pág. 198.

(3) In suppl. S. Thom., q. 79, a. 1, ad 10 (Amberes 1714), pág. 768.

(4) *Prolegomena et Dissertationes in omnes et singulos S. Script. lib.*, colección arreglada por Mauri (Lucae, 1729), t. II pág. 244, sgs.—En su *Dictionarium historicum etc. S. Script.* (Venecia, 1734), palabra *Resurrect.*, Calmet con mal gusto no se entretiene sino en minucias,

minuciosidades (1). Sobre Calmet y sobre Gotti y sobre todos los demás de este período encúmbrase por la serenidad de juicio y santidad de vida el Doctor de la Iglesia San Alfonso M.^a de Ligorio († 1787). El Santo Doctor llega hasta citar a Durando en la cuestión de la resurrección; como se ve, la ocasión era oportunísima; mas a pesar de todo para nada hace mención de la teoría del *doctor Resolutissimus*, y constantemente discurre en el supuesto de la explicación tradicional (2).

Y comienza a decaer la teología hasta descender a un bajísimo nivel. Sobre un fondo obscuro, en que confusas se agitan ideas sanas teológicas con otras muchas de sabor impuro aportadas por el jansenismo, galicanismo y filosofismo, campean solamente algunos nombres ilustres, reliquias más bien de lo pasado. Claro está que la obra teológica más importante de este período, «el único tratado completamente correcto, que lucha con una gran firmeza y con la conciencia clara del fin que se propone» (3), las *Institutiones theologicae* (4) de Liebermann, tratan la cuestión de la resurrección en sentido netamente tradicional; además ni una vez siquiera citan a Durando. Pero el fenómeno singular está en la persistencia de los apologetas en las explicaciones tradicionales frente a las burlas mismas de los filósofos. Nada parecía tan obvio como el que aquellos que habían de combatir el filosofismo, evitasen sus sarcasmos con el fácil expediente proporcionado por Durando. Cuando Voltaire, renovando dificultades siempre viejas y siempre nuevas, preguntaba: «Un soldado bretón viaja por el Canadá; acontece que por una casualidad harto ordinaria se encuentra sin comida; y vese obligado a comer de un Iroqués que había matado la víspera. Este Iroqués se había alimentado de jesuitas durante dos o tres meses: una gran parte de su cuerpo se había transformado en jesuita. He ahí el cuerpo de este soldado compuesto de Iroqués, de jesuita y de todo lo que antes ha comido. ¿Cómo cada uno volverá a tomar aquello preci-

(1) *Theologia scholastico-dogmatica juxta mentem D. Thomae*, t. III, in III p. et suppl., tract. XV, q. V, dub. I, et sqs. (Venecia, 1781), página 625 sgs.

(2) *Opera dogmatica*, edit. Walter, SS. R., t. II, tract. VIII, dissert. V. pág. 560 sgs. (Romae, 1903).

(3) Scheeben, o. c., § 59, n. 1.111, pág. 717.—Cfr. Hurter, *Nomenclator*, t. V, cols. 919-922.

(4) T. II, l. 7, cp. III (Maguncia, edit. 8.^a, 1858), pág. 816 sgs.—Salieron a luz por primera vez las *Institutiones* de Liebermann en Maguncia, 1819-1827 (Cfr. Hurter, l. c.).

samente que le pertenece? y ¿qué será lo que le pertenece como propio?» (1): cuando esto preguntaba Voltaire, hubiérasele podido responder que todos sus sarcasmos y regocijos carecían de base sólida, puesto que nada importaba para la resurrección tomar una u otra materia. No hubiera sido la primera vez sino una de las veces en que nuestros apologistas de entonces, empeñados en suavizar las doctrinas tradicionales, entraban por caminos nuevos que no se habían permitido nuestros mayores. Sabido es cuán laxos se mostraron en varios puntos, aun varios de los apologistas más ortodoxos, como Bergier y Feller, v. gr. en el problema de la salvación de los infieles, en lo tocante al fuego del infierno y así en otras materias. Y no obstante ni Bergier (2) ni Feller (3), para no citar al egre-gio Muzzarelli (4), ni otro apologista contemporáneo *que sepamos*, abandonó la posición tradicional. Como los Santos Padres frente a las burlas de los gentiles se mantuvieron impertérritos en guardar, cual sagrado depósito, que el cuerpo resucitado será el mismo precisamente por la reunión del alma a la misma materia, sin recurrir jamás a las sencillas y obvias explicaciones de una igualdad sensible de facciones u otras semejantes: así los apologistas católicos del siglo XVIII frente a los nuevos gentiles de aquel siglo, más perversos aún y refinados, conservaron substancialmente en este punto las posiciones antiguas y su pensamiento es hijo genuino de la Tradición. Algunos ni siquiera se espantan de recurrir a verdaderos extremos para dejar incólume la explicación tradicional. Feller, por ejemplo, al resolver la objeción tomada de los antropófagos, no muestra arredrarse, aun cuando hubiera de recurrirse a la hipótesis, horri-

(1) *Dictionnaire philosophique, résurrect.*, sect. IV, «Oeuvres complètes», t. 19 (París, libr. Hachette, 1876), págs. 265, 266.

(2) Entre otras obras del notable apologista puede verse *Dictionnaire de théol. dogmat. liturg.* etc. «Résurrect. génér.», t. IV (a. 1851), editado por Migne en su *Encyclopédie théol.*, t. 33.

(3) *Catechisme philosoph. ou recueil d'observations*, etc., quatrième édition corrigée et considérablement augmentée, (Paris, chez les libraires associés, 1804); t. III. 1. 4, ch. V, art. VI, nn. 464-472, págs. 71-91.—Citamos precisamente esta edición como curiosidad bibliográfica; pues no se encuentra mencionada ni siquiera en la larga lista de Sommervogel. (Biblioth. de la C.º de Jésus, t. III, nouv. édit., 1892). Es propiedad de la biblioteca de la Universidad de Barcelona.

(4) Véase el opúsc. 17 de su obra *Il buon uso della Logica in materia di Religione* (Fuligno 1787-1789.)

blemente difícil, ideada ya por algún antiguo escolástico (1), de suponer que una misma materia constituya a la vez varios cuerpos. Sus palabras son dignas de citarse, porque muestran al mismo tiempo cuán unidas estaban en su concepto las ideas de resurrección con el mismo cuerpo y resurrección con la misma materia en el sentido tantas veces indicado. Después de cinco observaciones, todas menos una muy atinadas, propone por fin como último recurso la siguiente: «60. Aun cuando debiésemos reconocer la existencia de una sola y una misma materia en muchos cuerpos, esta hipótesis no iría tan fuera de razón como el desprecio de una verdad confirmada por todas las luces de la revelación y estrechamente conexa con el dogma consolador de la inmortalidad. Pero esta reproducción, aunque muy posible, lo repito, es aquí absolutamente inútil. El que crió el mundo, y por la virtud de su palabra sacó de la nada todas las cosas, no puede jamás perder de vista todas las partes de materia que forman nuestro cuerpo. Estén separadas y dispersas en mil diferentes lugares del mundo; hállense ocultas en los profundos abismos del mar o en las entrañas de la tierra; hayan servido de alimento a las plantas, a los animales o a los hombres; háyanse introducido en una infinidad de substancias: siempre están bajo su mano y delante de sus ojos, siempre presentes a su inteligencia infinita; y El sabrá bien impedir la enajenación y conservarlas para sus primeros poseedores, a pesar de las transformaciones que hayan experimentado en la serie y transcurso de los siglos... Negar la posibilidad de nuestra futura resurrección, sería negar la extensión infinita de la omnipotencia y sabiduría de Dios; sería negar su existencia» (2). ¡Egregiadamente! Así se expresaron en todos tiempos los Santos Padres y Doctores de la Iglesia.

Vengamos a lo segundo que propusimos al principio: ¿puede señalarse alguna concesión, a lo menos accidental, a las ideas de Durando, o tal vez a parecidas explicaciones distintas de la tradicional? No hablamos de mera variedad de matices, pues claro está que la hay, ni es posible pedir a todos los autores la misma corrección y claridad. Esto supuesto, alguna concesión, aunque tímida, nos parece hallar digna de ser mencionada. Y ante todo en Guillermo Ockam. Maravilla hubiera sido que el fundador del nominalismo no hubiera dejado vestigios de sí en la presente cuestión.

(1) Por ejemplo, Egidio Romano. V. ESTUDIOS ECLESIASTICOS, n. 6, página 128.

(2) L. c., § II, n. 467, págs. 77-78.

Ockam insiste mucho en que la voluntad, causa principal de las obras meritarias, permanece idéntica y en que el premio esencial de la bienaventuranza, que es la fruición de Dios, es propio de sola la voluntad; de donde concluye que poco importa que la voluntad sea premiada en este o en otro cuerpo. A pesar de todo, sostiene que *de hecho* el cuerpo será el mismo, puesto que la materia de sus partes principales no varía, a lo menos totalmente; sin embargo añade que, si la renovación fuese completa, el cuerpo no sería el mismo: «Quantumcumque fieret novum corpus per augmentationem et diminutionem, quia tamen partes speciales (1) et principales manent eadem sicut cor, etc., propter identitatem illarum partium potest dici idem corpus, sicut prius in bruto, *et aliter non*» (2). Retengamos estas últimas palabras y vengamos a la última dificultad que Ockam se propone acerca de la identidad del cuerpo mortal y resucitado: es la suposición de uno que «nutritus ex carnibus humanis generet alium hominem». Comienza repitiendo la regla general que le ha servido de solución para las anteriores dificultades, a saber, que la materia de los miembros principales comidos resucitará en aquel de quien fueron. Pero se insta él a sí mismo: multiplicadas las generaciones, puede venir a suceder que una misma materia pertenezca a miembros principales de distintos hombres; y entonces, ¿a cuál de ellos retornará? Ockam admite el caso; dice que Dios distribuiría la materia como le pluguiere, pero añade que quizás resucite en aquel solo de cuyos miembros principales fué primeramente (3). Si combinamos esta solución con aquellas palabras suyas, citadas antes, que el cuerpo es el mismo por la permanencia de la materia en las partes principales *et aliter non*, resulta que Ockam admite como regla general que los hombres resucitarán con sus mismos cuerpos por la reunión del alma a la misma materia, en parte a lo menos; pero que en algún caso extraordinario no habrá en el cuerpo resucitado porción alguna de materia que haya

(1) Partes *speciales* o secundum speciem no son lo mismo que partes *formales*, en la terminología de Ockam. Organízase sus definiciones: «... philosophus intelligit per partes materiales non materiam sive formam; sed per partes materiales intelligit partes quibus non competit agere; per partes secundum speciem intelligit partes quibus competit agere. Primae partes fluunt et refluunt, secundae non.» (Super 4 II. Sentent. annotat., etc., Lugduni 1495; I. IV, q. XI, respuesta al tercer argum. de la 2.^a opinión; no están numerados los folios.)

(2) Ib., ad Dub. II.

(3) Ib., ad Dub. nonum.

permanecido idéntica toda la vida y, por tanto, no resucitará uno con su mismo cuerpo. Conclusión ésta mal sonante y temeraria, que hubiera podido evitar Ockam negando uno u otro de los extremos que a ella le condujeron; pero de todos modos, como Ockam la reduce a una excepción de la regla general, puede decirse que, salva una imprudente concesión, la explicación de Ockam queda todavía en la sustancia dentro de la tradición (1).

Por muy distinto camino viene también a hacer, según parece, una concesión a ideas parecidas a las de Durando un notable teólogo del siglo XVI, el P. Gregorio de Valencia, S. J. (1603). En Gregorio de Valencia hay un conjunto de asecciones sutiles a la vez y extrañas. Censura ante todo acremente a Durando [*Erravit Durandus intolerabiliter*] (2); pero no por lo que le suelen censurar más generalmente otros, sino porque niega que una cosa aniquilada pueda ser reproducida numéricamente la misma, y en consecuencia, porque admite como suficiente para la resurrección la identidad del alma y de la materia (3). Pues, ¿qué requiere él más? La identidad del cuerpo, pero explicada a su modo: «*Quae corporis identitas requirit omnino easdem dispositiones ultimas materiae ad animam, per quas materia prima habeat peculiarem habitudinem ad hanc animam informantem hoc corpus, atque adeo reddatur materia haec secunda*

(1) Quizá no anda lejos de Ockam el *doctor Illuminatus* Francisco Mayron, O. M., si bien su respuesta a la misma dificultad resulta obscura por lo muy breve. No dice sino estas palabras: «*Ad tertium difficile videtur quod totum novum corpus oporteat fieri; sed identitas est quoad animas.*» Parece deducirse de estas breves frases que, de ocurrir ese caso *difícil*, sólo habría identidad de alma y diversidad o *novedad* de cuerpo. (In IV Sent., dist. 44, «*Tertio quaeritur*», ad 3.^{um}. Venetiis 1507, fol. 49v.)

(2) *Comment. theol.*, t. IV complectens materias III partis et suppl. D. Thomae, disp. XI, q. 3.^a, punct. III (Lugduni 1619), col. 1763.

(3) La identidad de la materia, a que se refiere aquí el P. Valencia, creemos que es solamente identidad, o en el sentido de Durando, o, por lo menos, en el sentido aquél de los escolásticos cuando dicen que la materia prima es *una* y, por tanto, *la misma en todos los cuerpos*. Este último sentido lo indica el P. Valencia cuando, refutando a Durando con aquella razón, aducida por muchos otros, de que en su sentencia la metempsícosis sería verdadera resurrección, escribe: «... alias ex migratione animarum ex aliis corporibus in alia... contigisset vera resurrectio eorumdem hominum; siquidem... superesset eadem anima hominis antea mortui, etc., *eadem ubique esset materia prima quorumcumque corporum*. (Ib.)

et designata huic formae.» Y esta identidad, ¿requiere la identidad de materia? No. Porque... «diligenter animadvertisendum est, non aliter oportere intelligi et defendi, quod idem homo numero, qui antea vixit, resurrecturus et revicturus post mortem sit, quam constat jam, unumquemque hominem dum hanc vitam degit in alia licet et in alia sui aetate, et aliis quantumlibet atque aliis accidentibus affectum, esse eundem numero. Est autem quoad haec et alia in uno et eodem homine, dum vivit, magna varietas. Nam unus et idem homo aliter se habet cum est puer, aliter cum est juvenis, vir, et senex... Ac praeterea etiam non semper retinet easdem partes primae materiae... Et tamen non obstante hac omni varietate unus et idem homo est quisque per totam vitam, hoc ipso nimirum quod retinet et eandem numero animam, et eandem praeterea determinatam rationem unius et ejusdem corporis humani, connexam nimirum cum eodem temperamento nativo qualitatum et accidentium, quo continentur dispositiones ultimae ad hanc numero animam, atque adeo etiam peculiaris habitudo materiae ad illa, qualescumque tandem sint partes hujus materiae per supra dictum fluxum et refluxum...» (1). Si el P. Valencia no añadiese nada más, la fecha de aparición de otra voz en contra de la explicación tradicional habría de adelantarse unos tres siglos. Pero el P. Valencia no se contenta con lo dicho y añade una restricción, que le mantiene todavía suficientemente dentro de los límites tradicionales, aunque en actitud orientada hacia otras concepciones: «Dixi etiam notanter resurrectura corpora justorum integra quoad omnes partes corporis; non autem dixi quoad omnes partes materiae... Quamquam ordinarie quidem, hoc est, plerisque omnibus resurrecturis, eaedem etiam materiae partes restituentur, ut communiter tradunt Theologi» (2). Explica luego los casos particulares en el único supuesto de la identidad de materia y con las soluciones ordinarias, si bien al dar la razón de la identidad del cuerpo recurre, como es natural, más o menos explícitamente a su explicación filosófica, según la cual no se requiere de suyo para dicha identidad que el cuerpo conste de la misma materia. Mas llega por fin al caso más difícil, verdadera pesadilla de muchos antiguos teólogos: es el caso fantástico y casi ridículo de un antropófago que durante toda la vida no haya comido sino carne humana, y por añadidura haya nacido de padres que, a su vez, toda la vida no hayan comido sino carne humana. ¡Reserva su explicación el P. Valencia si-

(1) Ib. cols. 1764, 1765.

(2) Ib. col. 1767.

quiero para esta fantasía? No está claro (1); pero en último caso resultaría que el P. Valencia, concediendo que la resurrección se verificará de hecho para la generalidad de los hombres mediante la reunión del alma a la misma materia, admite la posibilidad de algún caso extraordinario en que no sea así y en que, sin embargo, según sus explicaciones, el hombre resucite con el mismo cuerpo, numéricamente el mismo.

Ockam había dicho antes que los hombres resucitarán, por regla general, con sus mismos cuerpos mediante la reunión del alma a la misma materia, que permaneció idéntica todo el curso de la vida mortal; pero añadía que quizás en algún caso no resucitarán con esa misma materia y, por tanto, en algún caso podrá resucitar el hombre *con otro cuerpo*. Valencia más cautamente establece que siempre resucitarán los hombres con sus mismos cuerpos, y, por regla general, con la misma materia; mas que en algún caso podrán resucitar con el mismo cuerpo, aunque *con otra materia*.

Y estas son las tímidas concesiones, dignas de mención, que hallamos hasta entrado el siglo XIX. Como se ve, ellas no rompen todavía en rigor la unidad moral de consentimiento entre los mismos escolásticos. Resumiendo: Durando y Juan de Nápoles quedan dos figuras solitarias. Si una o dos veces se les impugna con relativa benignidad, muchas más se les trata con dureza, o se les aparta con frialdad, o se les deja en el olvido. Rarísimas son también las concesiones, aun accidentales, y siempre de una manera o de otra se mantiene firme, y según el sentido de la tradición, la regla general de que todos han de resucitar con los mismos cuerpos mediante la reunión del alma a la misma materia informada antes. En el siguiente artículo entraremos en un rápido bosquejo de la tercera y última fase, y por fin en la solución de las dificultades que han hecho fuerza a varios modernos para dejar el camino marcado por la tradición.

F. SEGARRA, S. J.

(Continuará.)

(1) Ib., col. 1768. Decimos que no está claro, porque todavía en ese caso parece indicar que la materia recibida de los padres resucitará en dicho antropófago y sólo será nueva la restante: «*Quod si ponas aliquem, per omnem vitam, etc., cui proinde nihil materiae superfuturum sit, cum materia, quae per NUTRITIONEM ei ACCESSIT, alis quorum primo fuit, restituetur, respondeo, etc.*» (Ib., col. 1768).