



HACIA UNA HERMENÉUTICA TEOLÓGICA DE LA INMORTALIDAD

Towards a Theological Hermeneutics of Immortality

Antonio Ñahuincopa-Arango *

RESUMEN: El trabajo de investigación aborda cuestiones fundamentales relacionadas con la inmortalidad del alma desde una perspectiva teológica, en el contexto de la relación entre la fe y la razón. A través de un análisis del aporte filosófico, la Sagrada Escritura y los escritos de los Santos Padres, así como las enseñanzas del Magisterio, el Catecismo de la Iglesia y las contribuciones de algunos teólogos contemporáneos, se busca ofrecer una visión integral del tema. Se argumenta que la inmortalidad no es una invención helénica, sino que también tiene fundamentos en la Biblia y la tradición cristiana. Se considera que la resurrección es un aporte significativo de la Revelación, y junto con la inmortalidad, constituyen conceptos complementarios. Negar la veracidad de la resurrección dificulta sustentar la inmortalidad, la cual es imperfecta sin el cuerpo. La unión de ambos coprincipios refleja una perfección divina, acercando al hombre a la imagen de Dios.

PALABRAS CLAVES: Revelación. Resurrección. Dogma. Razón. Fe.

ABSTRACT: The research work addresses fundamental questions related to the immortality of the soul from a theological perspective, in the context of the relationship between faith and reason. Through an analysis of the philosophical contribution, Sacred Scripture and the writings of the Holy Fathers, as well as the teachings of the Magisterium, the Catechism of the Church and the contributions of some contemporary theologians, it seeks to offer a comprehensive view of the

* Facultad de Ciencias Agrarias de la Universidad para el Desarrollo Andino, Lircay, Huanavelica, Perú.

subject. It is argued that immortality is not a Hellenic invention, but also has foundations in the Bible and the Christian tradition. Resurrection is considered to be a significant contribution of Revelation, and together with immortality, they constitute complementary concepts. To deny the veracity of the resurrection makes it difficult to sustain immortality, which is imperfect without the body. The union of both co-principles reflects a divine perfection, bringing man closer to the image of God.

KEYWORDS: Revelation. Resurrection. Dogma. Reason. Faith.

Introducción

La inmortalidad y la resurrección son enigmas y misterios que el ser humano enfrenta. Mientras los enigmas pueden ser desentrañados por la ciencia y la filosofía, los misterios no se resuelven, sino que se desvelan. En este contexto, el ser humano se considera como un misterio: “un misterio que sólo se desvela en Cristo” (TORRÓ, 2017, p. 768). El hombre es un ser contingente, es decir, limitado, vulnerable y mortal (ÑAHUINCOPA-ARANGO *et al.*, 2022, p. 49). Un ser contingente “no tiene en sí mismo la razón de su existencia” (SAYÉS, 2012, p. 107). La vulnerabilidad del ser humano se debe a su “componente biofísico, el cual es expresión de caducidad” (VILA; TOBÓN, 2020, p. 202). Esto plantea algunas interrogantes: ¿qué sentido tiene la inmortalidad? ¿Quién es el sujeto de la inmortalidad, considerando que experimentamos la muerte como humanos? Platón enfatizó la inmortalidad, mientras que Aristóteles consideró el alma como forma sustancial del cuerpo. La filosofía y la teología se han esforzado por alcanzar una comprensión conceptual y análisis, considerando la inmortalidad del alma no solo como una prolongación de la existencia individual, sino también en el contexto de la resurrección corporal prometida por la fe cristiana.

El objetivo de esta investigación es explorar lo que la teología dice sobre la inmortalidad y la resurrección. Para ello, se realiza un análisis del aporte filosófico, la Sagrada Escritura y los escritos de los Santos Padres, así como las enseñanzas del Magisterio de la Iglesia, el Catecismo de la Iglesia Católica y las contribuciones de teólogos contemporáneos. Esta metodología permitirá una comprensión holística de una cuestión intrincada que ha sido fundamental en la tradición filosófica y teológica, ya que cada fuente aporta significativamente al análisis y comprensión del tema. Es importante señalar que este estudio se enmarca en la encíclica *fides et ratio*, que afirma: “la fe y la razón son como las dos alas con las cuales el espíritu humano se eleva hacia la contemplación de la verdad” (JUAN PABLO II, 1998, p. 1).

Existen importantes contribuciones sobre la inmortalidad y resurrección¹. Sin embargo, son escasos los estudios transversales sobre la inmortalidad del alma desde la perspectiva teológica como se puede visualizar en las distintas bases de datos de las revistas científicas. Esta ausencia subraya la relevancia de esta investigación, ya que busca llenar este vacío y ofrecer una contribución relevante al abordar la inmortalidad y la resurrección desde una perspectiva integral dentro del ámbito teológico.

1 El contexto histórico de la relación entre la razón y la fe

El primer encuentro de la razón, representada por la filosofía de Platón, y el cristianismo se produjo con los Santos Padres, quienes aceptaron la doctrina platónica por su concordancia con la fe. Sin embargo, tuvieron reparos con el pensamiento de Aristóteles. San Agustín fue clave en la cristianización del pensamiento platónico, mientras que el pensamiento aristotélico requirió un desarrollo más profundo, culminando en la figura de Santo Tomás de Aquino. El diálogo abierto entre el cristianismo y el paganismo fue significativo en la Edad Media, ya que Aristóteles aportó conceptos fundamentales como la ciencia, epistemología, lógica, naturaleza, ente, potencia, acto, sustancia, materia y forma, los cuales aún mantienen su relevancia en la actualidad. A su vez, el cristianismo enriqueció el conocimiento humano con ideas como la creación, libertad y el sentido sobrenatural de la vida.

Tomás de Aquino cristianizó el pensamiento del Estagirita, depurando alguna de sus teorías “a veces en contra del sentir común de los Santos Padres y teólogos” (ÑAHUINCOPA-ARANGO, 2014, p. 152). Según Berti (1975, p. 248), el Aquinate armonizó la fe y la razón, un esfuerzo iniciado por Averroes y Maimónides. Sin embargo, esta relación comenzó a decaer con el pensamiento de Ockham, ya que la fe dejó de justificarse por la razón humana. Esto llevó a que el intelecto perdiera protagonismo en la

¹ S. Offelli (1955, p. 3-17); W. Jaeger (1959, p. 135-147); F. Refoule (1963, p. 11-52); O. Cullmann (1965); S. Sutherland (1967, p. 377-389); C. Pozo (1968); T. Schneider (1973); E. Keller (1974, p. 16-44); M. Harris (1976, p. 50-55); J. Saranyana (1980, p. 593-616) ; P. Masset (1983, p. 321-344) ; J. Petuchowski (1983, p. 133-147); H. Sonnemans (1984); A. Seidel (1987, p. 223-237); G. Scherer (1995); F. Pastor (1995); N. Gillman (1997); S. Bacchiocchi (1997); M. F. Manzanedo (1999, p. 309-340); J. Alviar (2002, p. 827-846); P. Kärkkäinen (2005, p. 337-360); J. Drury (2005, p. 210-222); L. Mazzinghi (2006, p. 267-286); D. Farrow (2007); P. Blum (2007, p. 211-233); A. Gómez-Lobo (2008, p. 268-285); J. Ratzinger (2007); G. Carbone (2007, p. 13-28); M. F. Fischer (2008, p. 1-12); E. Runggaldier (2009, p. 1157-1167); F. Bovon (2010, p. 387-406); F. Corsaro (2011, p. 556-559); N. Murphy, (2011, p. 76-82); C. Solís (2012, p. 311-352); J. Granados (2012); D. Solano (2014, p. 13-28); C. Ruini (2017, p. 277-86); J. Galán (2018, p. 68-79); H. Sohn (2019, not paginated); P. A. U. L. O’Callaghan (2019); P. Ehrman (2020, p. 239-258); J. L. C. Rodríguez (2022, p. 295-309); G. Ravasi (2022).

producción del conocimiento, haciendo que las verdades trascendentales dependieran de la fe y de la voluntad caprichosa de Dios, promoviendo un enfoque voluntarista donde “la fe no necesita justificarse ni apoyarse en la razón” (VALVERDE, 2011, p. 11).

Según Kerbs (2000, p. 66), Ockham, a través de su nominalismo, argumentó que solo existen entidades individuales y concretas, mientras que los conceptos universales son meros nombres que agrupan características similares. Este enfoque privilegia la experiencia sensible sobre la abstracción, desafiando las contribuciones del pensamiento clásico. Su pensamiento cuestiona el papel fundamental de los conceptos en el conocimiento humano, planteando dificultades para entender temas complejos. Ockham marcó un antes y un después en la historia de la filosofía, señalando las bases de corrientes como el empirismo, subjetivismo, fideísmo y el relativismo. Su influencia se expandió a la ciencia, la filosofía y teología, acentuando la división entre la razón y la fe, lo que complicó la comprensión de los temas trascendentales como la metafísica y la inmortalidad. Este fenómeno es evidente como afirma Blanco (2007, p. 775): “de este modo se establece una gradación desde Lutero a Kant para acabar en el protestantismo liberal, en el que razón y fe estaban separadas por un abismo”.

Lutero, influenciado por el nominalismo, criticó la filosofía aristotélica y desconfiaba de la razón natural en la teología, considerando que la fe, fundamentada en la *sola Scriptura* era fuente de conocimiento verdadero (KERBS, 2000, p. 67; VALVERDE, 2011, p. 22). Su escepticismo se basa en un pesimismo antropológico que veía al ser humano como totalmente corrompido por el pecado, incluyendo la libertad y razón. Esto llevó a que el teólogo protestante despreciara la filosofía, optando por una comprensión teológica que rechazaba la tradición católica. En suma, comparando con la encíclica *Fides et ratio*, se puede afirmar que Lutero optó solo por una de las alas de la verdad, la fe, despreciando la razón.

Uno de los paradigmas más influyentes es la postura de Kant, quien, con una formación protestante, aplicó el método científico de Newton, Galileo y Torricelli a la filosofía. Kant dividió la realidad en dos esferas: el “fenómeno”, que es cognoscible, y “el noumenon”, que es incognoscible. Según el filósofo de Königsberg, la metafísica no puede considerarse una ciencia porque carece de juicios sintéticos *a priori*, convirtiéndose solo en una aspiración humana. De ahí que, asumiera una postura agnóstica respecto a Dios y la inmortalidad, anclando “la fe exclusivamente en la razón práctica, negándole el acceso a la plena realidad” (BLANCO, 2007, p. 775).

El positivismo de Augusto Comte marcó una separación entre la razón y la fe, reduciendo el conocimiento a lo empírico y lo validado por el método científico. “Los positivistas tenían un punto de vista absolutista al elevar el conocimiento científico como una autoridad infalible” (RODRÍGUEZ,

2023, p. 356). Comte rechazó la metafísica y la teología como ajenas a la realidad sensible. Por otra parte, el Círculo de Viena, precursor del neopositivismo, buscó articular la ciencia y las distintas disciplinas filosóficas bajo el método científico, relegando a la filosofía a un papel subordinado. Cabe destacar que muchos miembros de este Círculo eran antimetafísicos, marxistas y ateos (AIMINO, 2024; ARTIGAS, 1994). Este enfoque ha llevado a considerar a la metafísica y la teología como pseudociencias e incluso identificándolas con mitos o supersticiones, afectando así la comprensión de realidades trascendentales. Esta forma de pensar tiene repercusiones actuales, pues, limita la trascendencia del pensamiento como la inmortalidad, dando lugar a teorías antropológicas que las explican desde perspectivas dualistas o fiscalistas (MURPHY, 2011, p. 77).

La encíclica *Fides et Ratio* representa un esfuerzo por superar las dificultades en la relación entre la fe y la razón, resaltando su papel complementario en la búsqueda de la verdad y la comprensión del mundo. Este documento promueve un diálogo enriquecedor entre la fe cristiana y el pensamiento filosófico, siendo relevante en la reflexión sobre cuestiones éticas, sociales y religiosas en un mundo diverso.

En este contexto, la inmortalidad personal se halla en la frontera entre la fe y la razón, preocupando tanto a la filosofía como a la teología. Desde la perspectiva teológica, la inmortalidad es una verdad de fe. No obstante, ¿la razón es capaz de justificar esta verdad de fe? Si el alma no es inmortal, ¿qué sentido tiene la vida y cómo se explica el destino en el más allá?

2 La inmortalidad como una cuestión filosófica

La inmortalidad ha sido un tema recurrente a largo de la historia del pensamiento, desde las primeras especulaciones presocráticas hasta las reflexiones de figuras como Platón, Aristóteles, San Agustín, Tomás de Aquino, Suárez, Descartes, entre otros. En el siglo XVI surgió una polémica acerca de si el Estagirita defendió la inmortalidad del alma humana, involucrando a pensadores como Cayetano, Ferrara, Pomponazzi, Nifo, etc. Según Manzanedo (1999, p. 330), para el cardenal Cayetano, tanto la inmortalidad como el misterio Trinitario pertenecen a las verdades revelables. Por otra parte, aunque existen actitudes negativas y dubitativas sobre la inmortalidad en el campo de la razón natural, sin embargo, existen argumentos significativos a favor como la inmaterialidad del intelecto, la felicidad y la libertad humanas. Pues, “descubrir la inmaterialidad del espíritu es descubrir su inmortalidad” (MARTÍ ANDRÉS, 2004, p. 90).

Ahora bien, podemos plantearnos las siguientes interrogantes: si hay una unión sustancial y no accidental entre el cuerpo y el alma, ¿cómo puede

la muerte ser la separación de ambos? ¿No debería el alma experimentar también la muerte debido a su unión con el cuerpo? ¿Es apropiado resolver estos problemas filosóficos en el ámbito teológico, o acaso debemos adentrarnos en la filosofía para encontrar respuestas más acertadas? Estas cuestiones han sido objeto de debate continuo sin que se haya alcanzado una respuesta definitiva. De ahí que, sus raíces se remontan al nacimiento mismo de la filosofía occidental, donde surgieron dos posturas antropológicas distintas representadas por Platón y su discípulo Aristóteles. Estas perspectivas han ejercido una notable influencia en el pensamiento filosófico y teológico posterior.

Para Platón, el ser humano es esencialmente su alma, considerando el cuerpo como una especie de prisión; la unión entre ambos es accidental, similar a la relación entre un jinete y su caballo. Además, Aristocles de Atenas sostiene que el alma preexiste al cuerpo, priorizando la doctrina de la inmortalidad sobre la unidad de la persona humana. En este contexto, la muerte se entiende como “la separación del alma del cuerpo” (PLATÓN, 1988, p. 40). En contraste, Aristóteles (2008, p. 168) define el alma como “la entelequia primera de un cuerpo natural que en potencia tiene vida”, enfatizando una unión sustancial que complica la noción de la inmortalidad. Esta doctrina aristotélica ha llevado a algunos filósofos, como Escoto, Herveo y Nifo, a considerar que Aristóteles mantuvo una postura ambigua. Mientras tanto, otros, como Cayetano y Pomponazzi, interpretaron que el pensador griego sostenía la mortalidad del alma humana (ÑAHUINCOPA-ARANGO, 2022, p. 220). Desde la perspectiva del platonismo y aristotelismo, articular la inmortalidad con la unidad sustancial de la persona humana es complicado. En el pensamiento platónico, la inmortalidad es evidente, pero reduce la unidad sustancial a una unidad accidental. En cambio, Aristóteles, sostiene una sólida unidad sustancial, pero tiene dificultades para demostrar la inmortalidad, ya que concibe el alma como la intelequia del cuerpo. Esto plantea interrogantes sobre el destino del alma tras la muerte y dificulta la conexión entre la inmortalidad y resurrección, un tema que los griegos no consideraron.

Tomas de Aquino se propone articular la inmortalidad y la unidad sustancial del ser humano mediante su teoría del acto de ser (*actus essendi*). Sostiene que el hombre es la unidad del alma y cuerpo: “no es solamente alma, sino un compuesto de alma y cuerpo” (ST. I, q. 76, a. 4). Según Lima (2012, p. 157), San Alberto, a pesar de defender la unidad del compuesto, parece tender hacia una concepción de tipo platónico al sostener la inmortalidad. No obstante, la clave de la perspectiva tomista radica en su doctrina del ser como acto supremo, diferenciándose de Aristóteles, quien considera la sustancia como el acto más perfecto. Para el Aquinate el “*esse*” es el acto fundamental. De igual forma, introduce el término “alma intelectiva”, mientras que el filósofo griego se refiere al alma en términos generales como forma del cuerpo sin considerar su individualidad. En la perspectiva

del Aquinate, el ser es el acto primero y último de todo lo existente, donde el alma recibe el ser de Dios y lo comunica al cuerpo (ST. I, q. 76, a. 1, ad. 5). Con razón, Ratzinger (2007, p. 166) destaca que la contribución de Tomás representa un cambio significativo en el aristotelismo.

A pesar de eso, cuando el Doctor Común afirma que el ser es el acto primero y último, no se refiere a una secuencia temporal, sino a que el “*esse*” es el acto supremo, más allá del cual no existe otro (MUÑOZ, 2013, p. 42). Esta concepción tomista sitúa al acto de ser como un elemento que trasciende las categorías aristotélicas. En este sentido, el alma humana es una forma simple que, sin este acto de ser, no podría existir ni animar el cuerpo. Al ser subsistente, el alma es incorruptible; su destrucción es imposible, pues, lo que le compete por esencia es inseparable de ella (ST. I, q. 75 a. 6. resp). A su vez, el Aquinate sostiene que el alma intelectual tiene por sí misma el ser de forma absoluta, sin depender del cuerpo (Q. DE ANIMA, a. 1, resp.). Junto con el cuerpo, conforma la persona, una sustancia individual de naturaleza racional. Aunque el cuerpo muere, el alma subsiste por ser de naturaleza espiritual y simple: “el alma es forma del cuerpo según su esencia, de tal modo que, destruido el cuerpo, no es destruida el alma en cuanto a aquello según lo cual es forma, sino que sólo deja de ser forma en acto” (QUODLIBET X, q. 3, a. 2, ra. 4).

Por otra parte, santo Tomás sostiene que el alma separada del cuerpo no constituye al hombre completo, sino que es solo el alma de un hombre, en un estado de carencia y violencia. De esta manera, la inmortalidad conferida al alma por su acto de ser no le otorga la condición de una sustancia completa (FILIPPI, 2012, p. 55). Aunque el alma es inmortal, continúa existiendo separada del cuerpo hasta la resurrección final, cuando se reunirá con un cuerpo glorificado. El Doctor Angélico argumenta que, siendo “inmaterial, el alma no puede ser causada por generación” (ST. I, q. 118, a. 2). En consecuencia, tiene un principio, pero no un fin y solo Dios podría aniquilarla, lo cual no sería coherente con la voluntad creadora divina.

3 La inmortalidad desde la perspectiva teológica

Es esencial reconocer el aporte teológico que presenta al ser humano, creado por Dios a su imagen y semejanza (Gn 1,26). El libro del Génesis describe mediante un lenguaje simbólico que “Dios formó al hombre con polvo del suelo e insufló en sus narices aliento de vida” (Gn 2,7). De este modo, se subraya la íntima relación entre la creación divina, la existencia corporal y espiritual, y el llamado a reflejar la esencia de Dios. Esta perspectiva nos lleva a comprender que la vida humana tiene un origen divino y su destino final apunta hacia Dios mismo. La persona humana es una entidad

corporal y espiritual, superando enfoques materialistas y espiritualistas. El cuerpo humano, dotado de la dignidad, encuentra su vitalidad en el alma espiritual, siendo receptáculo del Espíritu en el Cuerpo de Cristo (1 Cor 6,19-20; 15,44-45).

Es preciso destacar que la inmortalidad del alma no es una tesis del he-lenismo como sostienen algunos teólogos protestantes, sino que tiene un fundamento en la Sagrada Escritura y la enseñanza de la Iglesia. Ratzinger (2007, p. 161) señala con razón que “la inmortalidad no es jamás un aserto puramente filosófico. En realidad, sólo se pudo llegar a afirmarla cuando, al mismo tiempo, entraba en juego una tradición religiosa con toda su autoridad, siendo reconocida y, luego, explicada intelectualmente”. Aunque la Biblia no desarrolla una teoría explícita sobre la inmortalidad, aborda su espiritualidad. Por ejemplo, en Ecl 12,7 se menciona que el espíritu del hombre retorna al Creador después de la muerte, sugiriendo vida más allá de la muerte y posible comunión con Dios.

La idea de la existencia continua de la persona tras la muerte estaba presente en tradiciones judías relacionadas con el *Sheol*. “La muerte no equivale simplemente a destrucción: el muerto baja al *sheol*, donde lleva una existencia vacía como una sombra” (RATZINGER, 2007, p. 100). En este contexto, los espíritus de los difuntos, conocidos como *refaim*, conservaban cierta autoconciencia y capacidad de comunicación (Job 14, 21s; 1 Sam 28, 8-19). Se creía que estos espíritus iban al Hades, mientras los cuerpos (*nebelatam*) se enterraban. En el Antiguo Testamento se insinuaba que Dios podía rescatar a alguien del *Sheol* (1 Sam 2,6; Am 9,2; Sal 49,16), no para librarlo de la muerte (Sal 49,11), sino para permitir una unión dichosa con el Señor después del fallecimiento (Sal 16,11; 73,24). Esta noción se refleja en el Nuevo Testamento como una comunión con Cristo (Lc 23,43; Hchos 7,56) (FERNÁNDEZ, 2001, p. 112), lo que permite una distinción adecuada entre la dimensión corporal-material y la dimensión incorpórea-inmaterial; ya que la persona humana posee una dimensión trascendental (BURGOS, 2013, p. 236), que le permite alcanzar su plenitud a través de sus facultades espirituales. El libro de Sabiduría menciona ‘incorruptibilidad’ del ser humano, reflejando su semejanza con Dios (Sab 2,23). Aunque el cuerpo es corruptible, el alma tiene una dimensión incorruptible. La cual distingue al hombre de los animales y sugiere la existencia de una realidad espiritual que trasciende la materia.

La Sagrada Escritura también revela la existencia de una retribución inmediata tras la muerte, como se ilustra en el pasaje de Epulón y Lázaro (Lc 16,19). Esta perícopa sugiere que el alma es inmortal y divina, justificando la aplicación de premios y castigos inmediatos a la muerte. La escatología incluye el Juicio particular, el purgatorio, el cielo y el infierno, planteando desafíos a la antropología y llevando a una reflexión sobre realidades que superan la experiencia humana (JAIME, 2022, p. 295).

En consecuencia, la inmortalidad del alma tiene teológicamente un origen dual: proviene, por un lado, del *Sheol* judío, transmitido al Nuevo testamento y purificado cristológicamente; y por otro, de la conciencia creatural del pueblo judío (RATZINGER, 2007, p. 164, 171). Esta noción está en el centro de la Antigua Alianza, al cual Cristo le otorgó su auténtico significado, puesto que el ser humano, como criatura se relaciona con Dios y su destino es la inmortalidad (JAIME, 2022, p. 306). Así, la inmortalidad no es ajena al judaísmo ni prestada del pensamiento griego, sino que refleja una verdad central en la tradición cristiana.

Por otro lado, la consideración del Magisterio de la Iglesia en torno a la inmortalidad del alma humana es fundamental para tener una visión integral del tema. A lo largo de la historia, diversos documentos papales y conciliares han explorado aspectos como el origen, naturaleza e inmortalidad del alma, enfatizando que Dios crea al ser humano en su totalidad. El Magisterio rechaza cualquier dualismo que sugiera una unión accidental entre el alma y cuerpo. En este sentido, el Concilio Vaticano II afirma que el hombre es “uno en cuerpo y alma” (GS, n. 14), superando las posturas extremas del materialismo y el espiritualismo.

La Iglesia católica afirma que el alma humana es creada por Dios y no se origina de la generación humana ni de influencias físicas (NGUYEN, 2020, p. 8). Tampoco es parte o sustancia de Dios, sino una criatura. En cuanto al número de almas, el Concilio IV de Constantinopla declaró que la persona tiene un alma racional e intelectual, condenando la idea de dos almas por individuo (DH 657)². Asimismo, el Concilio de Letrán rechazó la noción de un alma común para toda la humanidad (DH 1440). Con respecto a la naturaleza del alma, la Iglesia afirma que es espiritual o racional (DH 657). Además, es alma racional e intelectual es por sí misma y esencialmente la forma del cuerpo humano (DH 902). En cuanto a sus características, el alma está dotada de conciencia y voluntad (DH 4653). En efecto, el alma no es un producto de la evolución (SAYÉS, 2012, p. 106).

Del mismo modo, la Iglesia, al abordar la inmortalidad del alma humana, define esta verdad como dogma en la bula *Apostolici regiminis* del Concilio V de Letrán, en 1513, bajo León X. En primer lugar, este documento condenó la idea de un intelecto común entre todos los hombres y reafirmó que cada persona posee un alma racional e inmortal (KRISTELLER, 1993, p. 257). A su vez, se rechazaron las posturas que afirmaban la mortalidad del alma: “(...) acerca de la naturaleza del alma racional, a saber: que sea mortal o única en todos los hombres; y algunos, filosofando temerariamente, afirmen que ello es verdad por lo menos según la filo-

² Se refiere a los autores DENZINGER, H., y HÜNERMANN, P. del *Enchiridion* del Magisterio de la Iglesia. En el artículo se cita DH y su correspondiente número.

sofía” (DH 1440). Aunque no se establece que la inmortalidad pueda ser demostrada filosóficamente, se concede una libertad intelectual. “De este modo, posturas como las de Pomponazzi, que no niegan la inmortalidad del alma, sino que afirman que no existen argumentos concluyentes para su defensa, no quedarían vetadas” (SARALEGUI, 2014, p. 88). La postura rechazada por este documento es la idea de que existe una unidad del intelecto común a todos los seres humanos, teoría que fue interpretada por algunos neoaristotélicos del averroísmo latino, quienes aceptaban la mortalidad del alma individual.

En segundo lugar, la bula no solo nos recuerda que el alma humana es esencialmente la forma del cuerpo definida en el Concilio de Vienne como veremos más adelante, sino define que cada persona posee un alma individual. Esta alma es inmortal y multiplicable, existiendo en cada cuerpo en el que se infunde. Así, se destaca la singularidad del alma en concordancia con la multiplicidad de los cuerpos (DH 1440).

En tercer lugar, arguye que no debe existir ninguna contradicción entre el conocimiento racional y la fe, ya que se complementan y tienen a Dios como único autor: “(...) lo verdadero en modo alguno puede estar en contradicción con lo verdadero” (DH 1441). Años más tarde, esta misma idea se reafirma en la Constitución dogmática *Dei Filius* (cap. 4) del Concilio Vaticano I: no puede existir un conflicto entre la fe y la razón, aunque la fe no es irracional, sino suprarracional. En este mismo contexto, san Juan Pablo II emplea la metáfora de las dos alas (razón y fe) para alcanzar la verdad, subrayando el anhelo humano de conocer a Dios (FR, n. 1).

En suma, la bula *Apostolici regiminis* resalta que la subsistencia del alma tras la muerte es un dogma de fe que no puede ser refutado racionalmente. Por el contrario, según Gilson (1969, p. 276), es posible demostrar filosóficamente esta inmortalidad definida y enseñada por la Iglesia. “El Lateranense V, condenando una opinión considerada filosófica, muestra con ello que la verdad sobre el hombre no puede ser prerrogativa de la filosofía y que la fe no se añade como conocimiento diferente al de la filosofía: la verdad no contradice a la verdad” (CANOBBIO, 2010, p. 67). A su vez, De Malherbe (2016, p. 175) subraya que, aunque abordemos esta cuestión desde una óptica teológica, no implica abandonar el terreno de la razón o el aporte filosófico, sino reflexionar racionalmente desde el dato revelado, que alcanza su culmen en Cristo. Por último, como señala Ñahuincopa-Arango (2014, p. 150), la contribución del documento eclesial a la comprensión del asunto dentro de la delicada frontera de la relación entre la fe y la razón. Aunque condena a quienes rechazan la doctrina de la inmortalidad, no emite juicio alguno sobre aquellos pensadores que, aun creyendo en ella, sostienen que no es demostrable racionalmente, especialmente en el contexto de la filosofía aristotélica, como Pomponazzi.

En 1979, la Congregación para la Doctrina de la Fe reafirmó la creencia tradicional en la inmortalidad del alma frente a las polémicas teológicas que cuestionaban su existencia y subsistencia:

La Iglesia afirma la supervivencia y la subsistencia, después de la muerte, de un elemento espiritual que está dotado de conciencia y de voluntad, de manera que subsiste el mismo «yo» humano. Para designar este elemento, la Iglesia emplea la palabra «alma», consagrada por el uso de la Sagrada Escritura y de la Tradición (CDF, 1979, n. 3).

Asimismo, en 1998, la “Nota doctrinal ilustrativa de la fórmula conclusiva de la *Professio fidei*” enfatiza la inmortalidad del alma como una verdad divina jerárquicamente importante. Este documento menciona que la doctrina sobre la inmortalidad del alma y la retribución inmediata tras la muerte son parte de las verdades fundamentales de la fe, junto con otros dogmas cristológicos y marianos (CDF, 1998, n. 11). Eso significa que esta enseñanza pertenece al más alto orden de las verdades de fe como las doctrinas contenidas en el credo apostólico.

Sin embargo, dos siglos antes de la definición conciliar de la inmortalidad del alma, el Concilio de Vienne (1312) definió que el alma intelectual es la forma del cuerpo humano rechazando la teoría de la pluralidad de formas de Olivi. Se condena como errónea cualquier afirmación que ponga en duda que el alma racional es forma del cuerpo. Aquellos que defiendan lo contrario serán considerados herejes, asegurando así la verdad de la fe católica sobre la relación entre el alma y el cuerpo (DH 902). El documento conciliar influirá en el pensamiento teológico posterior destacando la persona como un individuo “único e irrepetible” (NÁJERA, 2003, p. 14), superando perspectivas platónicas y cartesianas. A su vez, cabe señalar que este documento utiliza terminología aristotélica para enfatizar que el alma intelectual es la forma del cuerpo, reafirmando la profunda unidad entre ambos (CEC, n. 365).

En esta misma línea, el Catecismo de la Iglesia Católica presenta una síntesis antropológica: resalta la unidad fundamental del hombre, que “es un ser a la vez corporal y espiritual” (n. 362), el cuerpo humano “está animado por el alma espiritual” (n. 364). “El término alma designa en la Sagrada Escritura la vida humana [...]. Pero designa también lo que hay de más íntimo [...] el principio espiritual del hombre” (CEC, n. 363). El alma es la “forma” del cuerpo (CEC, n. 365), creada inmediatamente por Dios, subsiste al separarse del cuerpo es inmortal y será reunido con el cuerpo en la resurrección final (CEC, n. 366). Además, la inmortalidad del alma también es afirmada especialmente en la sección sobre la vida eterna (CEC, n. 1020-1065). Esta afirmación se destaca de manera significativa en los números 1022 y 1051 al relacionarse con la retribución después de la muerte.

De igual forma, es pertinente explorar algunas perspectivas de la teología protestante con respecto a la inmortalidad y la resurrección de la carne.

Para Jaime (2022, p. 298), la teología protestante, especialmente a través de Karl Friedrich Stange (1792-1865), ha influido significativamente en la teología católica con su noción de muerte total, donde tanto el cuerpo como el alma perecen y la resurrección es considerada como una nueva creación. Esto ha generado debates sobre la escatología intermedia, con dos posturas principales: un grupo de pensadores protestantes, influenciados por la noción luterana del “sueño de las almas”, abogaba por la continuidad del alma antes de la resurrección, como Cullmann; mientras que otros, liderados por Althaus, niegan la necesidad de un estado intermedio.

Oscar Cullmann (1902-1999) distingue entre la inmortalidad en la concepción griega y la resurrección cristiana. Argumenta que, mientras para los griegos la muerte liberaba el alma, para Cristo significaba un aislamiento extremo. Propone que la resurrección libera tanto al alma como al cuerpo de la destrucción y reconoce la presencia de un estado intermedio hasta la resurrección final, alineándose con la perspectiva luterana. Su enfoque destaca la diferencia entre las visiones griega y cristiana sobre la muerte y la vida eterna. Por otro lado, el teólogo Althaus influyó en pensadores protestantes como Barth y Bultmann, así como en teólogos católicos como Ruiz de la Peña, Greshake y Rahner. Su postura rechaza la existencia de un estado intermedio, argumentando que esta noción fue enseñada por los teólogos de su época debido a su visión dualista del cuerpo y el alma (JAIMES, 2023, p. 70).

Karl Barth (1886-1968) resalta la absoluta trascendencia de Dios como la única realidad positiva y niega la posibilidad de establecer una relación directa entre la creación y el Creador, argumentando que existen categorías temporales para Dios y que las resurrecciones ocurren simultáneamente en la Parusía, lo que lo llevó a defender una escatología de fase única. Como bien señala Ratzinger (2007, p. 69), “el concepto de la escatología ha perdido aquí su dimensión temporal, convirtiéndose en un concepto existencial que ve el cristianismo como un acto de encuentro siempre renovado”. Por su parte, Rudolf Karl Bultmann (1884-1976), promovió la desmitologización de los evangelios mediante el método histórico-crítico y adoptó un enfoque existencial influenciado por Heidegger, donde la resurrección se entiende como una experiencia que abre unas nuevas dimensiones de la existencia. Mientras tanto, el vacío que dejó el cristianismo, interpretado por Bultmann de manera escatológica, propició la atracción hacia las promesas marxistas en la teología. Una fe meramente formal no se compromete con el sufrimiento humano; cuando las dificultades del mundo afectan a una generación, esa fe se vuelve vacía y sin propósito (RATZINGER, 2007, p. 71).

El debate contemporáneo sobre la cuestión de la inmortalidad y la resurrección involucra a teólogos como J. Ratzinger, Ladislaus Boros, Gisbert Greshake y Juan Luis de la Peña. Boros (1927-1981), desafía la tradición de

la Iglesia al negar la subsistencia del alma tras la muerte (SARANYANA, 1999, p. 257), sugiriendo que el juicio particular se convierte en un autojuicio basado en las acciones individuales en lugar de la justicia divina. Esto también afecta la concepción del purgatorio, donde el alma asume una nueva corporeidad en el momento de la muerte. También sostiene que la resurrección no es un evento escatológico que ocurre al final de la historia, ya que la resurrección es una nueva creación. Estas ideas generaron tensiones con la teología tradicional y fueron abordadas por la Congregación para la Doctrina de la Fe en un documento de 1979.

Por otro lado, Gisbert Greshake, influenciado por Althaus, propone que la resurrección ocurre al morir, no como reanimación del cuerpo físico, sino como un nuevo futuro otorgado por Dios. La muerte representa la fidelidad de Dios y la entrada en una nueva vida en comunión con Cristo. La resurrección es un proceso universal que une individuo, comunidad e historia, alcanzando plenitud al final de los tiempos (GRESHAKE, 1978, p. 63).

Asimismo, Karl Rahner (1904-1984) cuestiona la existencia de un estado intermedio tras la muerte, argumentando que no se puede concebir un tiempo después de ella. Propone una escatología cristiana con un enfoque cósmico, rechazando el dualismo entre materia y espíritu. Según Rahner, la muerte no separa el alma del cuerpo, sino que culmina la vida temporal en espíritu y libertad. Sitúa la resurrección en el momento de la muerte, eliminando así la necesidad de un estado intermedio (RAHNER, 1969, p. 34).

Por último, el teólogo español Juan Luis Ruiz de la Peña (1937-1996) critica la doctrina del estado intermedio, argumentando que socava el verdadero significado de la muerte y la resurrección. Sostiene que preservar el alma trivializa la muerte y reduce la importancia de la corporeidad, puesto que un alma separada puede seguir existiendo y participando en experiencias perfectas como ver y amar a Dios, cuestionando así el papel del cuerpo (RUIZ DE LA PEÑA, 1975, p. 384). De igual forma, cuestiona la necesidad de la resurrección si el alma ya alcanza felicidad completa tras la muerte (RUIZ DE LA PEÑA, 1986, p. 335). Otros enfoques radicales incluyen, por un lado, la consideración de la escatología individual como un mito (GONZÁLEZ-RUIZ, 1969). Por otro lado, se encuentra la negación de la creencia en la vida futura (POHIER, 1975). De esta manera, las perspectivas expuestas desafían las nociones tradicionales sobre el destino del alma y la existencia después de la muerte.

En síntesis, los teólogos protestantes, al abordar la inmortalidad y la resurrección, se ven influenciados por la ciencia moderna y corrientes existencialistas que cuestionan la dualidad entre el alma y el cuerpo. Esta influencia también afecta a algunos teólogos católicos. La escatología inter-

media, -común en la fe cristiana- ha sido cuestionada en el siglo XX por tres razones: la exégesis histórico-crítica rechaza el dualismo alma-cuerpo como ajeno a la Escritura; la antropología contemporánea enfatiza la unidad del ser humano; y el principio protestante “sola gratia” considera la resurrección como un don absoluto de Dios, no como una prerrogativa de un alma inmortal (JAIME, 2022, p. 298). Por último, es fundamental clarificar conceptos filosóficos como materia, corporeidad, sustancia, forma, persona y alma en el contexto teológico actual y el avance científico para una mayor comprensión del tema estudiado.

4 El problema de la inmortalidad del alma y la resurrección de los cuerpos

En este apartado, buscaremos contestar a las siguientes preguntas: ¿La resurrección se basa en la premisa de la inmortalidad del alma o es la inmortalidad la que fundamenta la resurrección? ¿Resucitamos debido a nuestra condición de inmortales, o somos inmortales como resultado de la resurrección? La inmortalidad ha sido una preocupación central de la filosofía occidental desde sus inicios. A pesar de eso, no es correcto afirmar que la inmortalidad sea solo un invento de la filosofía griega como sostienen los teólogos protestantes, ya que también está presente en las Escrituras. Sin embargo, la filosofía griega no contempló la resurrección. Un ejemplo evidente es la reacción de los oyentes de Saulo de Tarso en el Areópago: unos se burlaron y otros manifestaron su escepticismo, diciendo, “sobre esto te oiremos otro día” (Hch 17,32).

Desde la perspectiva filosófica, la resurrección de los cuerpos no puede ser demostrada racionalmente, puesto que es un acontecimiento que trasciende la razón humana, esto es, sobrenatural. No obstante, tanto la inmortalidad como la resurrección de la carne se complementan. Podemos destacar tres razones clave: en primer lugar, la inmortalidad gira teológicamente en torno a la resurrección corporal. Según santo Tomás, “si se niega la resurrección del cuerpo, no es fácil, más aún, es difícil sostener la inmortalidad del alma”. El Aquinate arguye inmediatamente: “Porque es cierto que el alma está naturalmente unida al cuerpo, pero está separada de él contra su naturaleza y por accidente. Por eso el alma, despojada de su cuerpo, mientras está sin cuerpo, es imperfecta” (SUPER I COR. [reportatio vulgata], cap. XV, lect. 2, n. 924). En segundo lugar, para que se considere una persona humana en sentido estricto, el alma debe estar unida a su cuerpo. Cuando el alma está separada de su cuerpo conserva el atributo de la unibilidad (ST. I, q. 29, a. 1, 5). La tercera razón es que el alma unida al cuerpo se asemeja más a Dios: “el alma unida al cuerpo se parece más a Dios que separada del cuerpo, porque

tiene una naturaleza propia más perfecta” (DE POTENTIA, q. 5, a. 10, ad 5.). A su vez, el pensador dominico destaca la perfección del cuerpo humano, afirmando que “es necesario aceptar un cuerpo con la máxima perfección en el género de los cuerpos, y éste es el cuerpo humano, con una complexión equilibrada” (Q. DE ANIMA, a. 7.). De este modo, la unión del alma y el cuerpo refleja una perfección que, en la perspectiva tomista, acerca al ser humano a la imagen divina.

Sin embargo, aunque el alma podría ser naturalmente inmortal, esta condición es un don otorgado por Dios. La resurrección del cuerpo es necesaria en una antropología trascendental o metafísica, ya que el alma mantiene su función formativa incluso después de la muerte. Esto resalta la interconexión entre inmortalidad y resurrección en la comprensión teológica del ser humano. En esta misma línea, los Padres de la Iglesia conciben la inmortalidad del alma en relación con la resurrección de los cuerpos, considerando incompleto sin esta última. Ambos conceptos se entienden como dos aspectos de una misma verdad, donde aquella es una etapa intermedia hacia la resurrección final, cuando el cuerpo y el alma se unirán gloriosamente. En este sentido, según Woimbée (2019, p. 5), es el ser humano integral el que se salva en virtud del amor de Dios. Aunque algunos intentan explicar esto como Pannenberg desde una perspectiva científica, la teología enfatiza la interdependencia entre inmortalidad y resurrección (YANG, 2019, p. 480).

También la inmortalidad estuvo estrechamente relacionada con la resurrección durante la época medieval. Esta idea estaba profundamente arraigada en las creencias y enseñanzas de la Iglesia. La resurrección de Cristo fue considerada el paradigma de la resurrección general de los cuerpos en la Parusía. En primer lugar, Tomas de Aquino, siguiendo el pensamiento hilemórfico de Aristóteles, elaboró una antropología basada en unidad corporal y espiritual, donde el alma intelectual es considerada como la forma sustancial del cuerpo: “no existe en el hombre otra forma sustancial fuera del alma intelectual, alma que virtualmente contiene la forma sensitiva y vegetativa, así como también contiene todas las demás formas interiores (...)” (ST. I, q. 76, a. 4.). En consecuencia, el alma sin el cuerpo es una entidad incompleta y un estado antinatural como se ha expuesto anteriormente. Por lo tanto, la resurrección del cuerpo, era necesaria para la completa realización de la naturaleza humana y su beatitud final. En segundo lugar, la liturgia medieval y la espiritualidad cristiana subrayaban la esperanza en la resurrección y la vida eterna. Prácticas litúrgicas como la celebración del Día de Todos los Santos y la oración por los difuntos reflejaban una creencia en la continuidad de la vida más allá de la muerte y la eventual reunificación del cuerpo y el alma. De esta manera, “el culto de los santos está fundado sobre la idea de que las almas de los justos están cerca de Dios, en la intimidad de Dios” (HERRERO, 2004, p. 311-312). En tercer lugar, las controversias teológicas, como las enfrentadas

contra el agnosticismo y el maniqueísmo, llevaron a la Iglesia a enfatizar la unidad del ser humano y la bondad de la creación material. Por ejemplo, san Agustín cuestiona la contradicción de la teoría de Manes y la supera mediante la doctrina de la participación (STRAUBE, 2022, p. 63). En cuarto lugar, la enseñanza sobre la resurrección se apoyaba en numerosos pasajes de la Escritura sagrada. La teología medieval, profundamente arraigada en la exégesis bíblica, veía en la resurrección una promesa fundamental de la fe cristiana.

En suma, la persona humana, con su alma y cuerpo, alcanzará la inmortalidad a través de la resurrección, gracias al poder divino. “En el último estado tras la resurrección, el alma comunicará en cierto modo al cuerpo aquellas cosas que le son propias en cuanto es espíritu, como la inmortalidad (...)” (ST I. q. 97, a. 3). Por consiguiente, el deseo natural de la inmortalidad se alcanza en la resurrección. Además, después de la muerte, el alma mantiene su condición personal, y los primeros cristianos mostraron un interés particular por esta inmortalidad ligada a su fe en la resurrección. Por ejemplo, Ireneo, Tertuliano, Gregorio de Nisa y Agustín enfatizan esta conexión entre la supervivencia del alma y la resurrección en sus enseñanzas (BOVON; MIREILLE, 2011, p. 436- 441).

Asimismo, el Concilio Vaticano II expone la inmortalidad del alma humana como “la verdad más profunda de la realidad” (GS, n. 14) y que no un espejismo ilusorio, una fantasía y un mito. En consecuencia, el tema es significativo desde el enfoque teológico, pues forma uno de los aspectos trascendentales de la persona humana: de ahí que, si el alma no es inmortal, entonces no tiene razón de hablarse de la vida eterna, de los premios o castigos, juicio particular, cielo, infierno, purgatorio, etc. Por otra parte, “la noción cristiana de resurrección no es objeto de inferencia metafísica o empírica, es objeto de pura fe” (GÓMEZ, 2008, p. 267). Es decir, es un dato revelado y una verdad suprarracional. El cuerpo humano tiene la condición de posibilidad de resucitar después de la muerte no por su naturaleza, sino por la intervención y gracia divina: “considerad que no es imposible que los cuerpos humanos, después de disueltos y esparcidos como semillas en la tierra, resuciten a su tiempo por orden de Dios y se revistan de la incorrupción” (SAN JUSTINO, 1954, p. 202). Sin embargo, la resurrección se refiere al cuerpo, ya que el alma es inmortal.

De esta manera, la resurrección de la carne que desafía las leyes físicas y biológicas es un aporte de la Revelación divina, que la Iglesia profesa en el Credo apostólico. “La resurrección es don gratuito de Dios y no iniciativa humana” (VILA; TOBÓN, 2020, p. 223). En consecuencia, la resurrección está vinculada a la Escatología, donde los muertos recibirán un cuerpo glorioso por el poder de Dios. En este sentido, Orígenes afirma que “la resurrección es de un cuerpo espiritual” (LEAL, 2014, p. 23).

Asimismo, la resurrección de Jesús es un acontecimiento que marca la historia y revela una nueva forma de existencia corporal (TUŁODZIECKI, 2021, p. 168). Es el camino por el cual Cristo recobra su poder y majestad, que le fueron arrebatados durante la crucifixión y muerte. Por eso, sin esta resurrección, la fe sería vana: “Si no hay resurrección, tampoco Cristo resucitó. Y si Cristo no resucitó, vana es nuestra enseñanza, vana es también vuestra fe” (1 Cor 15,13-14) u otro pasaje paulino: “Pues sabemos que la creación entera gime hasta el presente y sufre dolores de parto. Y no solo ella; también nosotros, que poseemos las primicias del Espíritu, nosotros mismos gemimos en nuestro interior anhelando el rescate de nuestro cuerpo” (Rom 8,22-23). “La novedad determinante que distingue al cristianismo del judaísmo es la fe en el Señor Resucitado” (RATZINGER, 2007, p. 143). Un aspecto importante a considerar es que, aunque San Pablo emplea con frecuencia el término “persona” (*prosopon*) (Rom 2,11; Ef 6,9; Col 3,25; Gál 2,6; 2 Cor 1,11; 1 Cor 10,15), curiosamente, nunca lo utiliza al referirse a la muerte y resurrección de los hombres (SAYÉS, 2012, p. 129-130).

Sin embargo, esta complementariedad entre las dos doctrinas fue cuestionada por Cullmann. El teólogo protestante argumenta que el tema de la inmortalidad carece de fundamento en la Biblia y es una invención griega (CULLMANN, 1970, p. 7). Asimismo, “el principio protestante *sola gratia* lleva a considerar la resurrección como un don absoluto y gratuito de Dios, una nueva creación, no una prerrogativa de un alma inmortal” (JAIME, 2022, p. 298). No obstante, esta postura no concuerda con la perspectiva bíblica de la inmortalidad del alma, ya que las ideas sobre la supervivencia del hombre entre muerte y resurrección se basan en tradiciones judías y se transmitieron en el Nuevo Testamento (RATZINGER, 2007, p. 164)

Ahora bien, rechazar la inmortalidad del alma como una infiltración griega plantea preguntas importantes: ¿Qué sucede en el intervalo entre la muerte y la resurrección? ¿Cómo se entiende la doctrina del juicio particular? ¿Qué sucede con la realidad del purgatorio, la práctica pastoral de la Santa Misa por los fieles difuntos o las almas benditas del purgatorio? La inmortalidad del alma respalda la creencia en un juicio inmediato tras la muerte, donde las almas se destinan al cielo, purgatorio o infierno. Además, las oraciones por los difuntos se fundamentan en la creencia de que estas almas continúan existiendo. Ignorar la inmortalidad del alma sin considerar estos aspectos crea un vacío teológico y pastoral que impacta las creencias cristianas.

La Comisión Teológica Internacional de 1990, en primer lugar, señala que “algo de los seres humanos mortales subsiste después de la muerte” (CTI, 1990, n. 3.1). Segundo, distingue entre la enseñanza católica y el pensamiento platónico sobre la situación del alma tras la muerte, subrayando

que: “en la tradición cristiana el estado de pervivencia del alma después de la muerte no es definitivo ni ontológicamente supremo, sino «intermedio» y transitorio, y ordenado, en último término, a la resurrección” (CTI, 1990, n. 5.1). Tercero, se menciona que el alma separada del cuerpo no es “la persona entera”, aunque todavía “realiza actos personales de entendimiento y voluntad” (CTI, 1990, n. 5.4).

En resumen, la resurrección y la inmortalidad son dos conceptos distintos, pero complementarios: “por la muerte, el alma se separa del cuerpo, pero en la resurrección Dios devolverá la vida incorruptible a nuestro cuerpo transformado, reuniéndolo con nuestra alma” (CEC, n. 1016). Esta complementariedad refleja la visión integral del ser humano en la teología cristiana, donde cuerpo y alma constituyen una unidad sustancial. De esta manera, la resurrección enfatiza la restauración de esta unidad, mientras que la inmortalidad garantiza la continuidad de la vida más allá de la muerte, en sintonía con los aportes de la fe cristiana y el pensamiento filosófico. Además, este enfoque refleja un debate teológico que sigue siendo relevante en la actualidad.

Conclusión

El estudio de contexto histórico de la relación entre la razón y la fe es fundamental para enmarcarse en el problema de la inmortalidad del alma, ya que este tema se encuentra en la frontera de ambas esferas. La armonía entre las dos verdades ha fluctuado desde Ockham hasta el neopositivismo del Círculo de Viena, donde la separación se intensificó aún más, dificultando la comprensión objetiva del asunto. Asimismo, el materialismo y el neopositivismo, que interpretan la realidad de una forma unidimensional, impiden concebir la inmortalidad del alma, al afirmar que la vida del ser humano termina taxativamente con la muerte, es decir, cuando el cerebro deja de funcionar. En efecto, para superar estas limitaciones, es esencial trascender las posturas unidimensionales de pensadores como Ockham, Lutero, Kant y Comte.

El aporte filosófico es fundamental para comprender la inmortalidad, un tema constante desde el nacimiento de la filosofía. Esta cuestión ha ocupado un lugar importante en el siglo XVI y sigue teniendo repercusiones actuales en el campo de la metafísica, epistemología y de la ética. La razón y la fe no deben contradecirse, ya que ambas provienen de una única fuente de verdad: Dios. Por lo tanto, lo que se conoce por fe puede ser justificado por la razón, como el caso de la subsistencia tras la muerte. No obstante, es necesario contar con una razón robusta, abierta y sin complejos que no esté debilitada por el naturalismo, materialismo y el cientificismo, que rechazan los aportes metafísicos.

Desde el enfoque teológico, la inmortalidad personal del alma humana es un dogma de fe. La enseñanza del Magisterio sostiene que todos seres humanos poseen un alma racional, creada por Dios como principio de vida y forma inmediata del cuerpo. La inmortalidad ocupa un lugar central en la jerarquía de las verdades divinas; al morir, el alma subsiste y sobrevive a la muerte corporal, esperando la resurrección al fin de los tiempos. Esta creencia no es un invento de la filosofía griega, como sostienen algunos teólogos protestantes representado en la figura de Cullmann, sino que tiene un fundamento bíblico y una sólida tradición cristiana. Por otra parte, Tomás de Aquino desempeñó un papel crucial al dialogar con el pensamiento aristotélico y abordar la unidad sustancial de la persona humana. A través de su teoría del *actus essendi*, perfeccionó la doctrina hilemórfica del Estagirita y explicó que el alma recibe de Dios el acto de ser, compartido con el cuerpo, y que, al corromperse este último, el alma mantiene su existencia debido a su naturaleza espiritual y simple.

Es crucial considerar la influencia significativa de la teología protestante, especialmente en la noción de muerte total, donde tanto el cuerpo como el alma perecen y la resurrección es considerada como una nueva creación. Esta perspectiva cuestiona la inmortalidad y ha generado una polémica sobre la escatología intermedia. Existen dos posturas: una sostiene que el alma continúa existiendo antes de la resurrección, mientras que la otra postura argumenta que la muerte sitúa a cada individuo al final de la historia, eliminando la necesidad de un estado intermedio. Teólogos católicos contemporáneos, como Boros y Greshake, han desafiado la doctrina tradicional al negar la subsistencia tras la muerte y concebir la resurrección como una nueva creación. Rahner cuestionó la existencia de un estado intermedio, sugiriendo que la escatología cristiana debe incluir un aspecto cósmico. Ruiz de la Peña argumentó que la doctrina del estado intermedio socava el verdadero significado de la muerte y la naturaleza comunitaria de la salvación. En este contexto, el aporte de Ratzinger, junto con la intervención de la Congregación para la doctrina de la fe y el Catecismo de la Iglesia católica, ha sido fundamental para profundizar y clarificar el tema.

Finalmente, la resurrección de la carne obedece a la Revelación divina, algo que los pensadores griegos ni siquiera pudieron concebir. No obstante, la inmortalidad ha sido una preocupación central de la filosofía occidental desde sus inicios y cuenta también con un fundamento bíblico. Por otro lado, los Padres de la Iglesia nunca conciben la inmortalidad del alma sino en relación con la resurrección de los cuerpos, considerando que esta última define la verdadera concepción del ser humano. La salvación abarca al ser humano integral, cuerpo y alma. La inmortalidad del alma y la resurrección se complementan teológicamente: la primera tiene sentido solo en el contexto de la resurrección corporal.

Negar la resurrección del cuerpo hace difícil sostener la inmortalidad del alma, ya que el alma, naturalmente unida al cuerpo, es imperfecta sin él y no puede ser considerada una sustancia individual completa en el sentido de hipóstasis. La unión del alma y el cuerpo reflejan una perfección divina, acercando al ser humano a la imagen de Dios. Además, la inmortalidad del alma se justifica porque mantiene su condición personal o el yo tras la muerte, lo cual da sentido a la esperanza en la gloria eterna. Esta complementariedad proporciona una visión integral del ser humano, donde la vida eterna abarca no solo el alma, sino todo el ser humano en su plenitud.

Siglas

ST = *Suma Teológica*, Tomás de Aquino.

GS = Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*.

DH = *Enchiridion symbolorum definitionum [...]*, H. Denzinger e P. Hünermann.

FR = Encíclica *Fides et Ratio*.

CDF = Congregación para la Doctrina de la Fe.

CEC = Catecismo de la Iglesia Católica.

CTI = Comisión Teológica Internacional.

Q. DE ANIMA = *Cuestiones disputadas sobre el alma*, Tomás de Aquino.

DE POTENTIA = *Cuestiones disputadas acerca del poder de Dios*, Tomás de Aquino.

Referencias

AIMINO, M. Actitud tardo-ilustrada y optimismo científico en La Viena Roja. *Diánoia*, [s.l.], v. 69, n. 92, p. 25-49, 2024.

ALVIAR, J. Dimensión salvífica de la resurrección de los muertos. *Scripta theologica*, [s.l.], v. 34, n. 3, p. 827-846 2002.

ARISTÓTELES. *Acerca del alma*. Madrid: Gredos, 2008.

ARTIGAS, M. *El desafío de la racionalidad*. Pamplona: Eunsa, 1994.

BACCHIOCCHI, S. *Immortality or resurrection: A Biblical Study on Human Nature and Destiny*. Berrien Springs, MI: Biblical Perspectives, 1997.

BERTI, E. Aristotele. En: MATHIEU, V. (Ed.). *Questioni di storiografia filosofica*. Brescia: La scuola, 1975. p. 247-317.

BIBLIA de Jerusalén. Bilbao: Desclée De Brouwer, 1997.

- BLANCO, P. Fe, razón y amor. Los discursos de Ratisbona. *Scripta theologica*, [s.l.], v. 39, n. 3, p. 767-782, 2007.
- BLUM, P. The immortality of the soul. In: HANKINS, J. (Ed.). *The Cambridge companion to renaissance philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. p. 211-233.
- BOVON, F. ; MIREILLE, H. Retour de l'âme: immortalité et résurrection dans le christianisme primitif. *Etudes théologiques et religieuses*, [s.l.], v. 86, n. 4, p. 433-453, 2011.
- BURGOS, J. M. *Antropología: una guía para la existencia*. Madrid: Palabra, 2013.
- CANOBBIO, G. *Sobre el alma más allá de mente y cerebro*. Salamanca: Sígueme, 2010.
- CARBONE, G. L'anima è nel corpo o il corpo è nell'anima?. *Divus Thomas*, [s.l.], v. 110, n. 1, p. 13-28, 2007.
- COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONA. *Algunas cuestiones actuales de escatología*, 1990. Disponible en: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1990_problemi-attuali-escatologia_sp.html. Acceso en: 5 may. 2022.
- CONCILIO VATICANO I. *Constitución Dei Filius*. El Vaticano, 1870. Disponible en: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/i-vatican-council/documents/vat-i_const_18700424_dei-filius_la.html. Acceso en: 5 may 2022.
- CONCILIO VATICANO II. *Constitución Pastoral Gaudium et Spes*. El Vaticano, 1965. Disponible en: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html. Acceso en: 5 may 2022.
- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE. *Carta sobre algunas cuestiones referentes a la Escatología*. 1979. Disponible en: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19790517_escatologia_sp.html. Acceso en: 10 may. 2022.
- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE. Nota doctrinal ilustrativa de la fórmula conclusiva de la *Professio fidei*. 1998. Disponible en: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_1998_professio-fidei_sp.html. Acceso en: 10 may 2022.
- CORSARO, F. Gregorio di Nissa, Sull'anima e la resurrezione. *Augustinianum*, [s.l.], v. 51, n. 2, p. 556-559, 2011.
- CRUZ RODRÍGUEZ, M. Filosofía del siglo XIX. Una visión sanmarquina de la historia de la filosofía. *Tesis*, Lima, v. 16, n. 23, p. 353-360, Jul./Dic. 2023.
- CULLMANN, O. Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead? London: Epworth Press, 1965. (*Immortality and resurrection*, 46).
- CULLMANN, O. *La inmortalidad del alma o la resurrección de los cuerpos*. El testimonio del Nuevo Testamento. Madrid: Studium, 1970.
- DE MALHERBE, B. Quelle immortalité? Un regard théologique. *Gerontologie et societe*, [s.l.], v. 38, n. 151, p.171-181, 2016.

- DENZINGER, H.; HÜNERMANN, P. *El Magisterio de la Iglesia*. Enchiridion symbolorum et declarationum de rebus fidei et morum. Barcelona: Herder, 2017.
- DRURY, J. Gregory of Nyssa's Dialogue with Macrina: The Compatibility of Resurrection of the Body and Immortality of the Soul. *Theology today*, [s.l.], v. 62, n. 2, p. 210-222, 2005.
- EHRMAN, P. Joseph Ratzinger's Debates with Gisbert Greshake: An Argument for the Resurrection of Matter. *Modern Theology*, [s.l.], v. 36, n. 2, p. 239-258, 2020.
- FARROW, D. Resurrection and immortality. In: TANNER, K.; WEBSTER, J.; TORRANCE, L. (Eds.). *The Oxford Handbook of Systematic Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2007. p. 212-235.
- FERNANDEZ, V. La inmortalidad del alma y el estado intermedio: en diálogo con Ruiz de la Peña. *Ciencia Tomista*, [s.l.], v. 128, n. 414, p. 108-135, 2001.
- FILIPPI, S. El alma unida al cuerpo es más semejante a Dios: Reflexiones sobre el rol de la corporeidad en la antropología tomista. *Enfoques*, [s.l.], v. 24, n. 2, p. 53-62, 2012.
- FISCHER, M. F. Karl Rahner and the Immortality of the Soul. *Saint Anselm Journal*, [s.l.], v. 6, n. 1, p. 1-12, Fall 2008.
- GALÁN, J. La inmortalidad en las religiones. *Fronteras de la Ciencia*, [s.l.], v. 3, p. 68-79, 2018.
- GILLMAN, N. *The death of death: Resurrection and immortality in Jewish thought*. Jewish Lights Publishing, 1997.
- GILSON, E. *Elementos de la filosofía cristiana*. Madrid: Rialp, 1969.
- GÓMEZ, A. Inmortalidad y resurrección. Problemas filosóficos y respuestas actuales. *Estudios Públicos*, [s.l.], n. 112, p. 267-284, 2008.
- GÓMEZ-LOBO, A. Inmortalidad y resurrección. Problemas filosóficos y respuestas actuales. *Estudios Públicos*, [s.l.], n. 112, p. 268-285, 2008.
- GONZÁLEZ-RUIZ, J. M. Verso una demitizzazione dell'anima separata. *Concilium*, [s.l.], v. 1, p. 98-111, 1969.
- GRANADOS, J. *Teología de la carne: el cuerpo en la historia de su salvación*. Burgos: Didaskalos, 2012.
- GRESHAKE, G. *Breve trattato sui novissimi* Brescia: Queriniana, 1978.
- HARRIS, M. Resurrection and Immortality: Eight Theses. *Themelios*, [s.l.], v. 1, n. 2, p. 50-55, Spring 1976.
- HERRERO, J. Desde el cristianismo sabio a la religiosidad popular en la Edad Media. *Elio & Crimen*, [s.l.], n. 1, p. 301-335, 2004.
- IGLESIA CATÓLICA. *Catecismo de la Iglesia Católica*. Lima: Ediciones paulinas, 2011.
- JAEGER, W. The Greek Ideas of Immortality: The Ingersoll Lecture for 1958. *Harvard Theological Review*, [s.l.], v. 52, n. 3, p. 135-147, 1959.
- JAIME, L. C. Escatología, una de las encrucijadas para la teología del siglo XX. Principales retos para la antropología. *Ecclesia*, [s.l.], v. 36, n. 3, p. 295-309, 2022.

- JAIMES, N. A. "Mit fried und freud ich fahr dahin!": La inmortalidad del alma en los escritos de Martín Lutero de 1517 a 1522. *DavarLogos*, [s.l.], v. 22, n. 1, p. 60-95, 2023.
- JUAN PABLO II. *Encíclica Fides et Ratio*. El Vaticano. 1998. Disponible en: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html. Acceso en: 15 may. 2022.
- KÄRKKÄINEN, P. Theology, philosophy, and immortality of the soul in the late Via Moderna of Erfurt. *Vivarium*, [s.l.], v. 43, n. 2, p. 337-360, 2005.
- KELLER, E. Hebrew thoughts on immortality and resurrection. *International Journal for Philosophy of Religion*, [s.l.], v. 5, n. 1, p. 16-44, 1974.
- KERBS, R. El problema fe-razón (II). *Enfoques: revista de la Universidad Adventista del Plata*, [s.l.], v. 12, n. 2, p. 65-82, 2000.
- KRISTELLER, P. O. *El pensamiento renacentista y sus fuentes*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- LEAL, J. Las dos almas de la Teología del siglo III: Tertuliano, De anima-Orígenes De principiis. *Teología y vida*, [s.l.], v. 55, n. 1, p. 7-27, 2014.
- LIMA, J. Introducción al problema del hombre en el pensamiento de Alberto Magno. *Studium. Filosofía y Teología*, [s.l.], v. 15, n. 29, p. 145-157, 2012.
- MANZANEDO, M. F. La inmortalidad del alma humana según Cayetano. *Angelicum*, [s.l.], v. 76, n. 3, p. 309-340, 1999.
- MARTÍ ANDRÉS, G. *La inmortalidad como sempiternidad*. Un estudio sobre el ser del espíritu humano en Tomás de Aquino. [s.l.]: Universidad de Málaga, 2004.
- MASSET, P. Immortalité de l'âme, résurrection des corps. Approches philosophiques. *Nouvelle Revue Théologique Louvain*, [s.l.], v. 105, n. 3, p. 321-344, 1983.
- MAZZINGHI, L. Morte e immortalità nel libro della Sapienza: alcune considerazioni su Sap 1,12-15; 2,21-24; 3,1-9. *Vivens homo*, [s.l.], v. 17, n. 2, p. 267-286, 2006.
- MUÑOZ, C. El aporte de Étienne Gilson al problema de la inmortalidad del alma humana en Cayetano. *Studia Gilsoniana*, [s.l.], v. 2, p. 33-49, 2013.
- MURPHY, N. Immortality versus resurrection in the Christian tradition. *Annals of the New York Academy of Sciences*, [s.l.], v. 1234, n. 1, p. 76-82, 2011.
- NÁJERA, E. *Del ego cogito al vrai homme*. La doble mirada de Descartes sobre el ser humano. Valencia: Universidad politécnica, 2003.
- NGUYEN, K. H. The immortality of the soul: a relevant doctrine for contemporary Christianity? Tesis (S.T.L) - Escuela de Teología y Ministerio de Boston College Brighton, Massachusetts, mayo, 2020. Disponible en: <http://hdl.handle.net/2345/bc-ir:108874>. Acceso en: 15 may. 2022.
- ÑAHUINCOPA-ARANGO, A. Historia de la inmortalidad del alma según Comentariorum De anima y Summa theologiae de Suárez. *Areté*, [s.l.], v. 34, n. 1, p. 206-241, 2022.
- ÑAHUINCOPA-ARANGO, A. La inmortalidad del alma en Aristóteles según la escolástica barroca: Báñez, Toledo, Suárez. *Cuadernos de Filosofía. Excerpta e dissertationibus in philosophia*, Pamplona, v. 24, p. 95-197, 2014.

- ÑAHUINCOPA-ARANGO, A.; CHANCA, A.; CASO, J. G.; ARANGO, R. Contingencia epistemológica de la persona humana en el contexto de la COVID-19: Epistemological Contingency of the Human Person in the Context of COVID-19. *Revista de Filosofía*, [s.l.], v. 39, n. 101, p. 47-58, 17 jun. 2022.
- O'CALLAGHAN, P. A. U. L. Immortality and the Truth of Christian Hope. In: AYRES, L.; ANN VOLPE, M. (Eds.). *The Oxford Handbook of Catholic Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2019. p. 239-258.
- OFFELLI, S. Il pensiero del Concilio Lateranense V sulla dimostrabilità razionale dell'immortalità dell'anima umana. *Studia Patavina*, [s.l.], v. 2, p. 3-17, 1955.
- PASTOR, F. *Antropología Bíblica*. Pamplona: Verbo Divino, 1995.
- PETUCHOWSKI, J. "Immortality: Yes; Resurrection: No!" Nineteenth-Century Judaism Struggles with a Traditional Belief. *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, v. 50, p. 133-147, 1983.
- PLATÓN. *Diálogos III: Fedón, Banquete y Fedro*. Madrid: Gredos, 1988.
- POHIER, J. M. Un caso di fede post-freudiana nella risurrezione?. *Concilium*, [s.l.], v. 5, p. 140-161, 1975.
- POZO, C. *Teología del más allá*. Madrid: BAC, 1968.
- RAHNER, K. *Sentido teológico de la muerte*. Herder: Barcelona, 1969.
- RATZINGER, J. *Escatología. La muerte y la vida eterna*. Barcelona: Herder, 2007.
- RAVASI, G. *Breve storia dell'anima*. Milano: Il Saggiatore, 2022.
- REFOULE, F. Immortalité de l'âme et résurrection de la chair. *Revue de l'histoire des religions*, [s.l.], v. 163, n. 1, p. 11-52, 1963.
- RODRÍGUEZ, J. L. C. Escatología, una de las encrucijadas para la teología del siglo XX. Principales retos para la antropología. *Ecclesia*, [s.l.], v. 36, n. 3, p. 295-309, 2022.
- RUINI, C. L'anima e la sua immortalità tra teologia e approccio sistemico. *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, [s.l.], v. 109, n. 2, p. 277-286, 2017.
- RUIZ DE LA PEÑA, J. L. *La otra dimensión, Actualidad teológica española*. Madrid: Rialp, 1975.
- RUIZ DE LA PEÑA, J. L. *La otra dimensión. Escatología cristiana*. Santander: Sal Terrae, 1986.
- RUNGGALDIER, E. Immortality and the Human Soul. *Revista Portuguesa de Filosofia*, [s.l.], v. 65, p. 1157-1167, 2009.
- SAN JUSTINO. *Padres Apologistas Griegos (s. II)*. Madrid: BAC, 1954.
- SARALEGUI, M. La inmortalidad del alma: historia de un argumento político. *Ideas y valores*, [s.l.], v. 63, n. 155, p. 85-106, 2014.
- SARANYANA, J. I. La Escatología en España (II). 1999. Disponible en: <https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/9156/1/233635.pdf>. Acceso en: 18 may 2022.
- SARANYANA, J. Sobre la muerte y el alma separada. *Scripta Theologica*, [s.l.], v. 12, n. 2, p. 593-616, 1980.

- SAYÉS, J. A. *Síntesis filosófica. Claves para una reforma*. Valencia: Editorial cultural y espiritual popular, 2012.
- SCHERER, G. *Il problema della morte nella filosofia*. Brescia: Queriniana, 1995. (Giornale di teologia)
- SCHNEIDER, T. Die Einheit des Menschen: Die anthropologische Formel "anima forma corporis" im sogenannten Korrektorienstreit und bei Petrus Johannis Olivi, Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Konzils von Vienne. Münster: Aschendorff, 1973.
- SEIDEL, A. Post-mortem Immortality or the Taoist Resurrection of the Body. In: SEIDEL, A. *Gilgul: Essays on Transformation, Revolution and Permanence in the History of Religion*. Leiden: E. J. Brill, 1987. p. 223-237, 1987.
- SOHN, H. Singularity theodicy and immortality. *Religions*, [s.l.], v. 10, n. 3, not paginated, March 2019.
- SOLANO, D. Resucitados resucitantes: la resurrección de los muertos en la actualidad. *Reflexiones Teológicas*, Bogotá, v. 13, p. 13-28, Jul./Dic. 2014.
- SOLÍS, C. La ciencia de la resurrección. *Asclepio*, [s.l.], v. 64, n. 2, p. 311-352, 2012.
- SONNEMANS, H. *Seele, Unsterblichkeit-Auferstehung: zur griechischen und christlichen Anthropologie und Eschatologie*. Freiburg-Basel: Herder, 1984.
- STRAUBE, G. La noción de participación como elemento clave de la refutación agustiniana del maniqueísmo. *Revista chilena de estudios medievales*, Santiago, n. 22, p. 55-65, dic. 2022.
- SUTHERLAND, S. Immortality and resurrection. *Religious Studies*, [s.l.], v. 3, n. 1, p. 377-389, 1967.
- TOMÁS DE AQUINO. *Cuestiones disputadas sobre el alma*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1999.
- TOMÁS DE AQUINO. *Quaestiones disputatae de potentia a quaestione V ad quaestionem VI*. 2013. Disponible en: <https://www.corpusthomicum.org/qdp5.html>. Acceso en: 18 may. 2022.
- TOMÁS DE AQUINO. *Quodlibet X*. 2013. Disponible en: <https://www.corpusthomicum.org/q10.html>. Acceso en: 22 may. 2022.
- TOMAS DE AQUINO. *Summa Theologica*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 2011.
- TOMÁS DE AQUINO. *Super I Epistolam B. Pauli ad Corinthios lectura – a capite XI ad caput XVI [reportatio vulgata]*. cap. XV, lect. 2. 2013. Disponible en: <https://www.corpusthomicum.org/c1v.html>. Acceso en: 30 may. 2022.
- TORRÓ, L. M. Vulnerabilidad humana en tiempos del poshumano: una reflexión teológica. *Pensamiento. Revista De Investigación E Información Filosófica*, [s.l.], v. 73, n. 276, S. esp., p.767-771, 2017. Disponible en: <https://doi.org/10.14422/pen.v73.i276.y2017.039>. Acceso en: 30 may. 2022.
- TUŁODZIECKI, T. Traktat o rzeczach ostatecznych św. Pawła Apostoła w 1 Kor 15. *Biblica et Patristica Thoruniensia*, [s.l.], v. 14, n. 2, p. 165-192, 2021.
- VALVERDE, C. *Génesis, estructura y crisis de la modernidad*. Madrid: BAC, 2011.

VILA, C.; TOBÓN, J. S. Resurrección: una lectura antropológica en clave relacional. *Revista Perseitas*, Medellín, v. 8, p. 199-226, 2020.

WOIMBÉE, G. Cette mort n'est pas à la fin. Penser l'immortalité d'après les eschatologies de Romano Guardini et Joseph Ratzinger. *Bulletin de Littérature ecclésiastique*, [s.l.], v. 120. n. 1, p.45-79, 2019.

YANG, J. Pannenberg's Doctrine of Resurrection as Science. *Open Theology*, [s.l.], v. 5, n. 1, p. 466-481, 2019.

Artículo presentado en 31.01.23 y aprobado en 01.06.24.

Antonio Ñahuincopa Arango es Doctor en Filosofía por la Universidad de Navarra (España), profesor de la Facultad de Ciencias Agrarias de la Universidad para el Desarrollo Andino – Lircay, Huancavelica, Perú. Orcid.org/0000-0002-8292-8296 E-mail: antonio3560@gmail.com

Dirección: Av. Ricardo Fernandez, 103, Pueblo Nuevo
Lircay, Huancavelica, Perú.