

Fernández, Víctor Manuel

*Inmortalidad, cuerpo y materia. Una esperanza
para mi carne*

Angelicum Vol. 78, Fasc. 3, 2001

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

FERNÁNDEZ, Víctor Manuel. "Inmortalidad, cuerpo y materia : una esperanza para mi carne" [en línea]. *Angelicum*, 78.3 (2001)

Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/rectorado/inmortalidad-cuerpo-materia.pdf> [Fecha de consulta:.....]

INMORTALIDAD, CUERPO Y MATERIA. UNA ESPERANZA PARA MI CARNE

VICTOR M. FERNANDEZ
Pontificia Universidad Católica Argentina
Buenos Aires

SUMARIO

La cuestión sobre el estado intermedio no desaparece del mundo teológico. Quizás porque forma parte de los interrogantes sobre nuestro futuro. Pero este artículo nos sitúa frente a la pregunta sobre el futuro de la materia de este mundo, cuyo valor permanece poco claro, no sólo cuando se habla de un alma separada, sino también cuando se niega el estado intermedio. Por eso se propone la noción de "resurrección progresiva", que deja a salvo la relación entre esta historia y la escatología. Además, permite superar el dualismo "material-inmaterial", más profundo y sutil que el dualismo "cuerpo-alma".

1. LAS DOS ANTROPOLOGÍAS DE LA ESCRITURA

La crítica a la noción de "alma separada" parecía haber alejado definitivamente de la teología la idea de un estado intermedio y la noción filosófica de inmortalidad. Sin embargo, tanto la Revelación como la conexión entre las distintas verdades teológicas nos orientan a nuevos planteos⁽¹⁾ que reclaman más atención a la materia y a la historia.

En primer lugar recordemos el sentido auténtico y la riqueza de las expresiones bíblicas que suelen traducirse como "cuerpo" y "alma", y veamos algunos textos que parecen expresar una "dualidad no dualista", en un contexto diferente al del mundo griego.

(1) J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*, Santander 1988, 88.

1.1. *Basar (sarx, soma)*

La expresión hebrea *basar* indica la "carne" de cualquier ser vivo, hombre o animal (Is. 22, 13; Lev. 26, 29), aunque cabe destacar que en griego se distingue *kreas* (animal) de *sarx*. Pero cuando se refiere sólo al ser humano en realidad expresa la *manifestación exterior* de la vitalidad orgánica (Núm. 8, 7; Job 4, 15; 1 Re. 21, 27), por lo cual suele designar a todo el hombre (Sal. 56, 5. 12: la carne del v. 5 es el hombre del v. 12; cf. Job 34, 15) en *comunión* con la vida externa con la cual se relaciona de múltiples maneras.

Por indicar "comunión" con lo externo, hace referencia también a los lazos que unen a los seres humanos, como el parentesco (Lev. 18, 16; Gén. 37, 27; Is. 58, 7). "Toda carne" indica la comunidad de todos los seres humanos, en la cual se mantiene el sentido de «principio de solidaridad y comunión».

También sugiere la debilidad y caducidad de la condición humana (Gén. 6, 12; Is. 40, 6; Sal. 78, 39), estableciendo una dialéctica Creador-criatura, y no espíritu-materia. Aunque es sumamente importante advertir que también en la relación con Dios la palabra tiene una connotación positiva de «estar abierto a la relación». Precisamente por eso, advertimos que Dios no promete al hombre un corazón "espiritual", sino más bien un «corazón (intimidad) *de carne*» (Ez. 11, 19; 36, 26), es decir, la intimidad secreta (*leb*) que sale de su inmanencia *abriéndose (basar)*¹ a una relación de amor con Dios.

Este sentido se continúa en el Nuevo Testamento. Si bien aparece una acepción negativa de "carne" (*sarx*) o "carnal", indicando lo caduco (Rom. 6, 19), cerrado en sí (1 Co. 3, 3; Gál. 5, 13-15), y por eso débil (Gál. 2, 20; Flp. 1, 22), esto no hace pensar en una visión negativa de la materia, sino, en todo caso, del hombre entero *en su inmanencia*.

"Soma" (otra traducción griega de *basar*) no es sólo el cuerpo, sino la persona. Pero en esta expresión se acentúa el sentido positivo de comunión, comunicación y solidaridad (casi lo opuesto a "corazón"). Sería entonces el yo *en cuanto unido* (Rom. 6, 6; 1 Cor. 6, 13.15-20: cuerpo de pecado,

de prostituta, de Cristo). Por eso es apto para describir a la Iglesia como un mundo de relaciones donde los miembros, haciendo de Cristo, se enriquecen unos a otros (1 Cor. 12).

En 1 Cor. 15, 44 se contrapone "soma psijikón" a "soma pneumatikón". Allí, a lo espiritual (el hombre transformado por el Espíritu: *ruaj-pneuma*) no se contrapone lo "carnal", sino lo "anímico" (*psijé*). Así queda claro, como veremos ahora, que "psijé" no es alma inmaterial sino "vida natural", ligada a las funciones biológicas (*Mt. 6, 25: psijé está en relación con el alimento como soma con el vestido; Lc. 12, 22-23*).

1.2 *Nefesh (psijé)*

Indica el centro vital inmanente, el núcleo personal que distingue a alguien. Pero está muy ligada a lo orgánico: con el hambre la *nefesh* está seca (Núm. 11, 6), o se identifica con el estómago (Is. 29, 8). Antiguamente indicaba la garganta (Jonás 2, 6; Sal. 69, 2), de allí pasó a indicar persona viva, y finalmente llegó a designar el centro de las actividades vitales. Es todo el hombre (Gén. 12, 10.12.15.16.17), el hombre como ser vivo que experimenta las cosas personalmente. Por expresar la vida, algunas veces se ligaba al aliento, la respiración, y otras veces a la sangre; pero el significado más generalizado es el de afán, anhelo, deseo, ganas intensas (que se sienten en la garganta).

El texto de Mt. 10, 28 evidencia una evolución que se sitúa, como veremos, en la línea del libro de la Sabiduría: "No teman a los que matan el *soma* pero no pueden matar la *psijé*, pero Dios puede llevar *psijé* y *soma* a la gehena". No cabe decir aquí que "soma" no es el cuerpo material, sino la existencia terrena, el ser temporal y mundano que se acaba con la muerte; porque en ese sentido no se entiende cómo Dios puede mandarlo también a la gehena, cosa temible. "Soma" es también el cuerpo material, y "psijé", por lo tanto, ha pasado a designar más bien la *vida* anímica —el centro vital de la persona— *que no se reduce a lo biológico, y por eso no puede morir* (vida en oposición a muerte)⁽²⁾, aun-

⁽²⁾ G. DAUTZENBERG, *Sein Leben bewahren. Psyché in den Herrenworten der Evangelien*, Munich 1966, 153.

que pueda incluir todas las funciones vitales. Esa vitalidad se salva en la relación con el Señor (Mc. 8, 35), porque él la lleva a una plenitud que no le dan las cosas.

1.3. *Incorruptibilidad*

En Sabiduría se habla precisamente de la “incorruptibilidad” del hombre, a imagen de Dios (2, 23), porque de hecho Dios no es pensado como ser material, sino como espíritu (pneuma) *incorruptible* (12, 1: *a-fzartón*). Esto evidentemente daba lugar a entender al hombre como diferente de los animales y semejante a Dios por esta participación en una realidad distinta de la materia viviente de las demás criaturas (Gén. 6, 3; Is. 31, 3; Eclo 14, 18). Y aunque se discuta el parentesco con las nociones griegas, los textos de 8, 19-20 y 9, 15 rechazan claramente el reduccionismo del hombre a una realidad material corruptible, o el primado de la apariencia sensible. De hecho, en 9, 15 el cuerpo humano se caracteriza como “*fzartón*”, a diferencia de Dios (12, 1) y del “hombre” (2, 23). Y 2, 23, que habla de la incorruptibilidad, es una respuesta a la burla de 2, 3: “el espíritu se desvanecerá como aire inconsistente”. Es evidente entonces que para Sabiduría el hombre, aunque su cuerpo sea corruptible, tiene una dimensión incorruptible, semejante a la incorruptibilidad del Espíritu divino. Algo similar vemos en Santiago 2, 26.

No cabe objetar que Sab. 1, 11 habla de la muerte “del alma”, ya que en el contexto del libro es evidente que no se refiere a la muerte biológica, sino a la muerte eterna, entendida como condenación. Es el mismo sentido de la “muerte segunda” (Ap. 20, 6).

Pero la idea de una subsistencia del ser humano luego de su muerte, a pesar de la evidencia de un cadáver que se corrompe, ya estaba presente en algunas tradiciones judías sobre el *sheol*, donde los espíritus de los muertos (los *refaim* distintos de los *nebelatam* –cadáveres–) conservan cierta conciencia de sí (Job 14, 21s), y desde donde pueden acceder a una comunicación (1 Sam. 28, 8-19)⁽³⁾. Cabe destacar que

(3) Cf. A. DIEZ MACHO, *La resurrección de Jesucristo y la del hombre en la Biblia*, Madrid 1977.

los *refaim* van al Sheol y los *nebelatam* van al sepulcro; además, en el judaísmo tardío se hablaba de pervivencia de los *refaim* (o *nefesh*) pero la resurrección se refería a los cadáveres (*nebelatam*), lo cual puede advertirse también en Isaías 26, 19: «sus cadáveres (*nebelatam*) se levantarán⁽⁴⁾. De los *refaim* nunca se dice que se corrompen, sino que perviven, pero de los *nebelatam* sí se dice que se corrompen en el sepulcro.

Esto permitiría a la teología establecer una distinción “adecuada” entre la dimensión corpórea-*material* y la dimensión incorpórea-*inmaterial*⁽⁵⁾.

También solía aparecer en el A.T. la idea de que Dios puede sacar a alguno del Sheol (1 Sam. 2, 6; Amós 9, 2; Sal. 49, 16), no en cuanto lo libera de la muerte (Sal. 49, 11), sino en cuanto hay la posibilidad de una intimidad feliz con el Señor luego de la muerte (Sal. 16, 11; 73, 24). Esto se presupone en Lc. 16, 19-31, y en el Nuevo Testamento se entiende fundamentalmente como “comuni3n con Cristo” (Lc. 23, 43; Hch. 7, 56).

1.4. *Dos antropologías bíblicas*

Pero en la antropología hebrea clásica no estaba nuestra distinción *cuerpo material-alma inmaterial*, sino otra descripción del hombre, con cuatro expresiones básicas: *basar-nefesh-leb-ruaj*, donde nuestras categorías de cuerpo y alma no pueden identificarse sin más con ninguna de estas cuatro, sino que son más bien *transversales* a estas cuatro. Por eso es difícil separarlas como si fueran partes, así como es difícil separar corazón-alma-fuerzas (Dt. 6, 5; Mc. 12, 29-32). Si *basar* designa la dimensión “externa” y más comunicable del hombre, su mundo de relaciones, sus lazos con el mundo, su expresividad, tenemos que recordar que allí no inter-

(4) Aunque luego indicaremos que la fe cristiana en la resurrección no se identifica con una “revivificación del cadáver” o una mera recuperación del organismo material.

(5) Aunque por la unión sustancial alma-materia prima, sólo podemos hablar de un cuerpo “animado”.

viene sólo la materia, sino que lo material está transido de lo anímico. Lo mismo diríamos de *leb* (corazón, intimidad), donde también intervienen las pasiones y deseos corporales.

Pero en los siglos más cercanos al Nuevo Testamento el instrumental del lenguaje griego trajo necesariamente una novedad. Nadie puede decir hoy que una nueva lengua sea inofensiva, que sea sólo un conjunto de expresiones sin contenido nuevo. Con una nueva lengua se introducen también nuevas categorías. Por eso es iluso pensar que los libros escritos en griego sólo contienen vocabulario griego, pero con una mentalidad semita pura e inalterada. El lenguaje y la cultura griega han permitido al pensamiento bíblico abrirse a la noción de lo inmaterial e incorruptible, como dimensión del hombre que trasciende a la materia que se corrompe⁽⁶⁾, aunque sin asumir una concepción dualista, despectiva ante la materia y lo corpóreo.

No obstante podemos decir que nunca aparece en la Escritura una concepción del hombre donde la visión clásica llegue a una síntesis armoniosa con las novedades griegas, sino que ambas se entrecruzan; y mientras en unos textos predomina una, en otros textos predomina la otra. Hay una *yuxtaposición* que explica por qué la Escritura puede seguir alimentando dos antropologías diferentes y dando legitimidad a ambas.

De hecho, el mismo Ruiz de la Peña reconoce que es aconsejable «prudencia a la hora de considerar como definitivamente solventados –en una u otra dirección– los problemas que plantea la antropología bíblica» (*Imagen de Dios* 88).

Pero repitamos que la doctrina de la inmortalidad del alma se perfiló mejor por el influjo griego, y nada nos obliga a sostener que el único vehículo de la Revelación haya sido la cultura semita. Además, la fe en una supervivencia previa al fin de los tiempos, distante de éste, estaba presente, aunque de un modo oscuro y confuso, en el judaísmo⁽⁷⁾. Y no es cierto que el judaísmo de la época de Cristo no podía

⁽⁶⁾ Cf. M. GUERRA, *Antropologías y teología*, Pamplona 1976.

⁽⁷⁾ P. HOFFMANN, *Die Toten in Christus*, Munster 1966; H. CAVALLIN,

concebir una realidad no material, porque de hecho Dios y los ángeles no eran entendidos como seres materiales.

Por otra parte, no puede acudir-se a visiones despectivas de lo cultural –entendido sólo como límite– como si lo cultural no pudiera ser vehículo de verdad en la Revelación.

2. INMORTALIDAD Y RESURRECCIÓN

En la Escritura, la esperanza cristiana está centrada en la resurrección, que en el Nuevo Testamento halla su fundamento en la resurrección de Cristo. No obstante, aparece también la convicción de dos estadios diferentes, separados y distantes.

2.1. *Supervivencia y Parusía*

Está claro en Flp. 1, 23. Allí Pablo plantea su profundo dilema: «Desearía irme y estar con Cristo, lo que sería de lejos preferible; pero, por otra parte, quedar en la carne es más urgente para vuestro bien».

Este texto supone que hay un encuentro con Cristo inmediatamente después de la muerte, ya que si no lo hubiera no tendría sentido el dilema entre irse o no irse. Pero *en la misma carta* aparece la espera de la Parusía con la resurrección de los cuerpos (3, 20-21). Por lo tanto, se ve que para Pablo (fiel a las tradiciones de los fariseos) hay una dimensión inmaterial que se encuentra con Cristo luego de la muerte, y que se distingue de la otra dimensión, material, que se recupera en la Parusía al fin de los tiempos.

El Nuevo Testamento tiene claramente una escatología de doble fase, presente también en el judaísmo tardío, que confiaba en un premio inmediatamente posterior a la muerte (Lc. 16, 22-25; 23, 42-43; *Flp. 1, 21-23*), pero esperaba también la venida plena del Reino de Dios y la resurrección de

los muertos al final de los tiempos (1 Tesal. 4, 13-17; 1 Cor. 15, 22-29; Ef. 1, 9-10; Rom. 8, 11-23; también *Flp.* 3, 20-21).

2.2. *Un futuro para la materia de mi cuerpo*

En coherencia con esto, el Magisterio de la Iglesia siempre ha entendido que antes de la resurrección de los cuerpos en la Parusía, hay un encuentro inmediato con Cristo después de la muerte que se explica por la supervivencia del alma incorruptible. Este lenguaje sigue siendo utilizado y defendido hasta hoy en los textos magisteriales⁽⁸⁾.

Por honestidad intelectual, hay que diferenciar esta postura del "dualismo" platónico y llamarla más bien "dualidad"⁽⁹⁾, porque aquí no se trata de un desprecio del cuerpo ni de un deseo de abandonarlo, y, por otra parte, queda claro que la separación cuerpo-alma no es definitiva ni deseable en sí misma.

Algunos insisten que "cuerpo" en la Biblia debe entenderse sólo como "sujeto de relaciones", relaciones que pueden estar llenas de límites y de pecado (Rom. 6, 6; 1 Cor. 6, 13-20; 1 Cor. 15, 43), y que se abandonan en la muerte, siendo *sustituidas* por una nueva corporeidad. Pero en ese sentido no se entiende por qué sería preferible no morir antes de la parusía para no ser "desvestido" de la tienda del cuerpo (2 Cor. 5, 4). No negamos que "cuerpo" incluye ese sentido amplio, pero eso no basta para rechazar la idea de una separación del alma en la muerte y explicar el encuentro inmediato con Cristo luego de la muerte como una "resurrección inmediata", trasladando al momento mismo de la muerte lo que en la Escritura se espera para la Parusía. Esta postura establece una distinción exagerada entre "corporeidad", como "mundo de relaciones" que es transfigurado en la resurrección, y "materia", que es abandonada. Para ello acude a la descripción de 1 Cor. 15, 40-50, que habla de un cuerpo celeste, incorruptible, espiritual, sacando de esto consecuencias que no se derivan claramente del texto.

⁽⁸⁾ Particularmente exigido en la carta de la S. Congregación para la Doctrina de la Fe, *Recentiores Episcoporum Synodi*, 1979.

⁽⁹⁾ C. Pozo, *La venida del Señor en la gloria*, Valencia 1993, 107.

En ese sentido, el tema del sepulcro vacío en la resurrección de Cristo, o la Asunción de María en cuerpo y alma no tendrían relevancia alguna, y se desligaría completamente el cuerpo de lo *material* (la "carne"), lo cual vuelve a ser un velado desprecio de la materia. Nuestro cuerpo físico como parte de este mundo material bueno, creado por Dios, estaría llamado al olvido y al menosprecio. No coincide esto con la insistencia de la Iglesia desde los primeros siglos, que siempre habló de "resurrección de la *carne*", no sólo de los cuerpos, opción que la Iglesia quiere mantener. Debe reconocerse el sentido bíblico *más amplio* del término, pero *sin eliminar la distinción, entre alma inmaterial inmortal y cuerpo material mortal* (CEC 990; 997; 1.001). Algunos autores en los últimos años se han detenido a mostrar cómo en el Nuevo Testamento la expresión *soma* designa también –no exclusivamente– el cuerpo material, la dimensión física distinta de la dimensión inmaterial del hombre⁽¹⁰⁾.

De hecho, al hablar de la resurrección, la Iglesia siempre evitó una interpretación espiritualista. La resurrección será "en esta carne en que ahora vivimos" (*Fides Damasi*; Dz 16). Así, el *Concilio de Toledo XI* (675) negaba que la resurrección ocurra «en una carne aérea o en otra cualquiera»; es «en esta carne en la que vivimos, subsistimos y nos movemos». La *Comisión Teológica Internacional*⁽¹¹⁾ decía que entenderlo como una "nueva creación" que prescinde de la materia no sería coherente con las afirmaciones bíblicas sobre el sepulcro vacío; la conexión entre muerte-sepultura-resurrección (1 Cor. 15, 3-4) implica la identidad corpórea, y es claro que Hch. 2, 31, al hablar de la corrupción de la «carne», la entiende como «organismo material corruptible».

⁽¹⁰⁾ El mismo Ruiz de la Peña resume los aportes de R. H. GUNDRY en *Soma in Biblical Theology*, Cambridge 1976. La crítica de Ruiz de la Peña a algunos detalles del artículo no alcanza para descalificarlo por completo, como él mismo lo reconoce: *Imagen de Dios*, Santander 1988, 84-88.

⁽¹¹⁾ COMISION TEOLOGICA INTERNACIONAL, *Algunas cuestiones acerca de la Escatología* (1990) 1.1. En adelante CTI en texto.

S. Ireneo sostenía que si no fuese en los mismos cuerpos que habían muerto (identidad corporal) no resucitarían los que habían muerto (identidad personal); lo cual está en conformidad con la visión de Santo Tomás, que afirma que el alma separada propiamente no es *persona* (*STh* I, 29, 1, ad 5).

El cuerpo no se entiende sin una materia, resultante de la unión sustancial alma-materia prima. Ese cuerpo también procede del «polvo del suelo» (Gén. 2, 7; CEC 362), es materia (CEC 365). Y es *toda* la creación –también esta materia– la que será liberada de la esclavitud de la vanidad (GS 39).

De cualquier modo, hay que aclarar que no estamos sosteniendo una suerte de «revivificación del cadáver» –como sería el caso de Lázaro, narrado en Juan 11–. Y no lo es por dos motivos. Primero, porque en el cuerpo resucitado la corporeidad entrará en otro nivel y la materia será transfigurada, liberada de sus límites actuales, y llevará la imagen de Cristo, el Adán celeste (1 Cor. 15, 49; Flp. 3, 21). Segundo, porque no supone la recuperación de las *mismas* partículas materiales. La Iglesia «no ha enseñado nunca que se requiera la misma materia para que el cuerpo sea el mismo» (CTI 1.2.5); basta la llamada «identidad numérica» (pero no de la materia orgánica, sino *animada*)(¹²). Ya Orígenes explicaba que la materia concreta de nuestro cuerpo está sometida a un constante fluir, de manera que la identidad de nuestro cuerpo a través de los años no se constituye de la misma materia(¹³). Nosotros no esperamos del Señor otra existencia terrena semejante a ésta, sino una muy diferente. Es su propia resurrección la causa de la nuestra (1 Cor. 15, 21),

(¹²) Cf. H. WEBER, *Die Lehre von der Auferstehung der Toten in der Haupttrsktaten der scholastischen Theologie*, Friburgo de Br. 1073, 225s: «El cuerpo humano no es la materia ofrecida al alma, sino que es materia del cuerpo humano en cuanto está determinado por la forma. Por eso si en la resurrección el alma se une con una *materia* cualquiera, que ciertamente sólo puede darse como materia segunda, pero que al ser asumida por una nueva forma se comporta como materia prima que puede transformarse en materia segunda de otra naturaleza, entonces surge de nuevo *el mismo* cuerpo y el mismo hombre».

(¹³) H. CROUZEL, *Les critiques adressés par Méthode et ses contemporains à la doctrine origénienne du corps ressuscité*, en *Gregorianum* 53 (1972) 679-714.

y la nuestra es extensión de la suya; no un don natural, sino gratuito y sobrenatural, además de comunitario y eclesial. Pero, por eso mismo, sólo a partir de nuestra resurrección corpórea al final de los tiempos, la comunión con el Señor Jesús será plena (1 Tes. 4, 16).

Por lo tanto la materia de los resucitados no es la misma materia, los mismos corpúsculos físicos que tenían sus cuerpos antes de morir (por eso no es el mismo "organismo físico"). Pero hay que decir también que se trata de la misma identidad corpórea *que es material, como lo son las criaturas de esta tierra*, aunque esa materia sea transfigurada, liberada de los límites de esta tierra. Es la materia plenificada en las posibilidades comunicativas que tiene cuando integra un cuerpo humano, y que por eso será plenamente —más que nunca— "cuerpo"; pero, digámoslo una vez más, es *materia*. De otro modo (la teoría de la resurrección en la muerte) caemos en un desprestigio velado de esta materia, de este mundo, y de "este" cuerpo. Por eso sostenemos con la Escritura que la muerte es una ruptura, es dolorosa, es un agujón.

2.3. *Solidaridad con la tierra en camino*

El hombre tiene algo que esperar mientras no recupere la materia, lo cual será cuando también este mundo físico alcance su plenitud (Rom. 8, 19-23; CEC 1.042-1.050); y por eso a los hombres glorificados no les resulta indiferente que este mundo alcance o no la plenitud, y trabajan con Cristo para acercarlo a esa perfección (Apoc. 6, 9-11; 2 Mac. 15, 13-15), participan en la construcción de esta historia que transcurre en la materia.

Esto obliga entonces a corregir cierta visión de la muerte entendida como liberación de problemas o preocupaciones, como desentendimiento del peso de este mundo. Al morir no nos liberamos de toda tensión ni de todo interés por esta historia, ya que seguimos siendo solidarios con este mundo en camino, cuya plenitud nos interesa realmente. Después de la muerte seguimos construyendo, de otro modo,

esta tierra en camino que no dejamos de amar; y no dejamos de desear la plenitud de este mundo⁽¹⁴⁾.

Por eso decimos que hay en la Biblia una distinción entre una dimensión corpórea-mortal y una dimensión inmateral-inmortal; pero que nunca aparece en la Escritura al modo griego, achacándole lo negativo a lo material-corpóreo, como si el crecimiento del hombre consistiera en liberarse de los límites y deficiencias de lo corpóreo. El hombre «espiritual» en la Biblia es el hombre entero en su apertura a Dios y al hermano; pero en esa apertura se incluye lo corpóreo, que precisamente –en el lenguaje bíblico– es instrumento de comunión, de encuentro con lo externo a nosotros, de solidaridad.

De cualquier manera, el tema de la futura resurrección de la carne siempre fue defendido por la Iglesia, a pesar de la oposición que provocaba, y provoca, en el mundo griego (el nuestro). Ya lo vemos en Hch. 17, 32. Agustín constataba esta oposición: «*En ningún punto la fe cristiana encuentra más oposición que en la resurrección de la carne*»⁽¹⁵⁾. Pero el tema de la resurrección corporal era defendido desde los comienzos como un tema específicamente cristiano. Porque sin la resurrección se eliminaba la obra salvífica de Cristo en nosotros, que era presentada como participación de su resurrección corpórea: «¿Cómo andan diciendo algunos de ustedes que no hay resurrección de los muertos? Si no hay resurrección de los muertos, entonces tampoco Cristo resucitó... Él resucitó como primicias» (1 Cor. 15, 12. 20). Por eso Tertuliano no sólo dijo «*caro cardo salutis*», sino que los cristianos nos caracterizamos por esa fe: «*La resurrección de los muertos es esperanza de los cristianos; somos cristianos por creer en ella*»⁽¹⁶⁾. En nuestra fe se integra el futuro del mundo material.

⁽¹⁴⁾ Esta actitud adecuada se expresó en S. Teresa de Lisieux, que deseaba pasar su cielo «haciendo el bien en la tierra», y no le interesaba tanto su gozo como seguir participando en la salvación del mundo.

⁽¹⁵⁾ S. AGUSTIN, *Enarrat. in Psalmos* 88, 2, 5.

⁽¹⁶⁾ TERTULIANO, *De resurrectione carnis* 1, 1.

2.4. *¿Una resurrección sin demora?*

No se puede ignorar que Pablo habla de la resurrección de los muertos con fórmulas en futuro (1 Tes. 4, 13-18). Sin embargo, esto es considerado como «categorías pasadas de moda» por las teorías que afirman la resurrección como algo ya realizado en la metahistoria. Puesto que allí habría una duración discontinua (no como el tiempo histórico) pero sucesiva (no como el Acto puro), entonces la resurrección sería diferente de la muerte, pero *no distante* de ésta en sentido cronológico. Así lo afirma, por ejemplo, Ruiz de la Peña⁽¹⁷⁾, quien sostiene acertadamente que la muerte es un acontecimiento individual e histórico, mientras la resurrección es comunitaria y escatológica. Pero en su teoría se evidencia la obsesión por negar la posibilidad de un “alma separada”, posibilidad que permitiría hablar de una distinción “adecuada” entre el cuerpo material (animado) y el alma espiritual. Y él puede mantenerse en su postura diciendo que la resurrección, si bien sucede en un *ésjaton* distinto al de la muerte, no es *distante* de esta, porque en el más allá no hay un antes y un después. Veamos.

En *La otra dimensión* (Santander 1986) asume la opinión de Althaus, quien destaca que la consumación del individuo sólo es posible «en el horizonte de la consumación de la sociedad y del mundo» (219). Eso es cierto, y hoy nadie lo discute. Pero es un paso indebido concluir diciendo que «la teoría del estado intermedio, en suma, es espiritualista y acósmica; habla de una felicidad puramente espiritual, sin cuerpo y sin mundo, sin conexión con el cosmos, que entre tanto suspira bajo su destino mortal. La dogmática debe rechazar con decisión una tesis que ha servido de guarida secular a las desviaciones platónicas, dualistas e individualistas de la escatología helenizante. Si se quiere acabar con estas desviaciones, es preciso despedirse para siempre del estado intermedio» (335-336). «Para los que vivimos todavía en la historia terrena la muerte del individuo está separada del úl-

⁽¹⁷⁾ J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La Pascua de la creación*, Madrid 1996, 277.

timo día por un espacio temporal indeterminado. Pero más allá de la muerte... el último día se cierne sobre cada uno de nuestros días y *el morir nos conduce inmediatamente al término de la historia*, a la parusía, a la resurrección y al juicio... El día de la resurrección es el mismo para todos, y sin embargo no está separado de la muerte por ningún intervalo temporal» (336-337). Se dice entonces que todo hombre muere el último día, en el acontecimiento de la consumación universal.

Lo único en que Ruiz de la Peña difiere de Althaus es en que prefiere no hablar de eternidad a secas en el más allá, sino de "eternidad analógica" (338) o participada (350), distinta de la extratemporalidad de Dios:

*«La muerte supone para el hombre el término de su situación histórica y, por tanto, la salida de la doble coordinada espacio temporal que caracteriza a aquella y la entrada en una forma de duración que, ciertamente, no es el tiempo de la existencia histórica (duración continua y sucesiva) ni la eternidad propia de Dios (duración del ser que se posee siempre en plenitud, sin ningún tipo de sucesión)... Saliendo del tiempo, el muerto **llega al final de los tiempos** ... El instante de la muerte es distinto para cada uno de nosotros, pues se emplaza en la sucesividad cronológica de nuestros calendarios; el instante de la resurrección, en cambio, es el mismo para todos»* (350).

En la crítica al estado intermedio se dice que «potenciando al máximo el objeto de la expectación inmediata, liquida la del ésjaton» (336). Pero, aunque reconozcamos las debilidades de una noción parcial de "estado intermedio", advirtamos que esa expectación inmediata es aún más potenciada por esta idea de una plenitud escatológica inmediata a la muerte. De hecho Ruiz de la Peña reconoce que el modo de duración en la vida eterna es «altamente enigmático» (350). Porque no se ve cómo puede hablarse de *sucesividad* si no hay un antes y un después. Y además, parece un indebido dominio de la filosofía sobre la teología la relativización de las afirmaciones bíblicas a partir de una «filosofía del tiempo extraña al pensamiento bíblico» (CTI 2.2). Luego nos detendremos a explicitar las dificultades variadas

que presenta esta teoría. Ahora, reconociendo la legítima crítica de Ruiz de la Peña, y profundizándola, veremos las dificultades de ciertos modos de entender lo que llamamos «alma separada».

3. DIFICULTADES DE LA DOCTRINA DE UN ALMA SEPARADA

Nos preguntamos si es posible establecer una distinción tal entre cuerpo y alma que permita pensar la posibilidad del alma separada del cuerpo.

3.1. *Distinción adecuada e inmortalidad*

Ruiz de la Peña reconoce que el hombre dista cualitativamente de lo infrahumano, y que entonces vale más; además, afirma que vale más porque *es* más; tiene algo distinto, un *plus* de ser. Pero cree que la noción de alma se entiende más existencialmente que ontológicamente, en cuanto no se la puede entender como separada o como yuxtapuesta.

La pregunta es «¿qué hay en el hombre que puede dialogar con Dios mientras los otros seres no?». Y la respuesta exige una apoyatura ontológica. Pero él explícitamente renuncia a pensar esta apoyatura ontológica. En el fondo, pensarla le obligaría a sostener la realidad de un principio no reducible a la materia y que por lo tanto podría subsistir sin ella, precisamente por ser inmaterial. J. A. Sayés, en cambio, se detiene largamente a dar argumentos sobre la inmaterialidad del alma, porque eso hace posible hablar de una supervivencia sin acudir a la noción revelada de resurrección, a partir de la cual no sería posible un diálogo con un no creyente⁽¹⁸⁾.

Ruiz de la Peña propone más bien que en lugar de considerar la inmortalidad como una realidad natural, se la considere como un don que Dios decide dar en el momento de

(18) J. A. SAYES, *Más allá de la muerte*, Madrid 1996.

la muerte para que haya una continuidad de un mismo yo, y para que la resurrección (creación de un nuevo cuerpo) no implique una novedad absoluta. En definitiva su problema parece referirse a esta inmaterialidad absolutamente irreductible a la materia, y que abre la posibilidad de hablar de un alma incorruptible, por lo cual critica también la afirmación magisterial de una creación directa e inmediata del alma por parte de Dios (*Imagen* 254-255). El Concilio Vaticano II, en cambio, se refiere expresamente a lo no reducible a la materia:

«Reconociendo en sí mismo un alma espiritual e inmortal, el hombre no se engaña con una ilusión falaz, que fluya sólo de las condiciones físicas y sociales» (GS 14).

«La semilla de eternidad que lleva en sí, al ser irreductible a la sola materia, se subleva contra la muerte» (GS 18).

Afirmamos que la distinción cuerpo-alma es «adecuada», lo cual implica decir que, a pesar de la unión sustancial, Dios puede sostener al alma sin el cuerpo material; puede sostenerla en el cuerpo resucitado de Cristo, sin que se una sustancialmente a él⁽¹⁹⁾. No podemos negar esta posibilidad diciendo que alma y cuerpo están unidos sustancialmente, porque mayor todavía es la unión entre el Padre y el Hijo, que son una única naturaleza, y sin embargo sólo el Hijo se encarnó, y la teología ha encontrado el modo de mostrarlo razonablemente.

Pero hay que reconocer claramente que la doctrina del alma, entendida como una parte del hombre que puede separarse del cuerpo para alcanzar un estado de felicidad, presenta también serias dificultades.

3.2. *La inmortalidad feliz como don sobrenatural*

Conviene recordar que en la visión de la unidad sustancial de santo Tomás, el alma no puede ejercitar sus funciones espirituales sin el cuerpo; y ya que es sólo una «parte», no tiene las características de la persona, en la cual

(19) Más adelante explicaré esta afirmación.

cuerpo y alma sólo se entienden como dimensiones referidas la una a la otra:

«Entre el alma y el cuerpo viviente no hay una plena distinción real, porque el alma es precisamente la forma sustancial del cuerpo, y así el cuerpo es cuerpo animado. Plena distinción real hay sólo entre alma separada y cadáver»⁽²⁰⁾.

Por eso podemos decir que la separación del alma, sobreviviendo sin un cuerpo, no se explica claramente de modo natural, y que la mejor razón que tenemos para hablar de una supervivencia del alma separada del cuerpo es el querer poderoso de Dios.

De hecho Santo Tomás rechaza el platonismo que sostenía que *«suprimiendo el obstáculo del cuerpo volvería el alma a su estado natural, conociendo las cosas inteligibles sin tener que referirse a las imágenes... Pero si fuera así tal unión no sería en beneficio propio... El modo de entender volviéndose a las imágenes es natural al alma como lo es su unión al cuerpo; en cambio, estar separada de él y entender sin recurrir a las imágenes está fuera de su naturaleza (praeter naturam). Por eso se une al cuerpo para existir y obrar conforme a su naturaleza»* (STh. I, 89, 2).

Por eso el alma separada sólo puede conocer y amar gracias a una intervención peculiar de Dios que hace posible lo que para el alma sola sería imposible, ya que está hecha para conocer y amar *en, por y con el cuerpo*. Sin el cuerpo el alma ni siquiera podría conocer las demás realidades espirituales:

«El alma separada conoce a los ángeles por medio de semejanzas infundidas por Dios, las cuales, sin embargo, no los representan de un modo perfecto» (STh I, 89, 2, ad 2).

Por eso mismo de ninguna manera puede pensarse que el alma sin el cuerpo alcanza una liberación y se equipara así a la perfección de los ángeles. Su naturaleza fue hecha para actuar en el cuerpo, hasta el punto que *no sería posible ni conveniente* crear un alma sin el cuerpo:

⁽²⁰⁾ C. TRESMONTANT, *Le problème de l'âme*, París 1971.

«Efectivamente, si es natural al alma unirse al cuerpo, será contra su naturaleza estar separada de él y no podrá tener sin él la perfección que pide su naturaleza... Dios no podría hacer al alma sin el cuerpo» (STh I, 118, 3).

«El alma separada del cuerpo no puede hallarse en la última perfección de la especie humana» (Supl. 75, 2).

En ese sentido, decimos que los argumentos filosóficos sobre la inmortalidad del alma (pensamiento abstracto, capacidad de reflexión, libertad, arte, progreso, religiosidad, etc.) se refieren en realidad sólo a su inmaterialidad o incorruptibilidad, indicando que hay en el alma una capacidad, una potencia obediencial que hace congruente que ella, y no el cuerpo, pueda sobrevivir separada. Pero es indispensable una acción peculiar de Dios para que la supervivencia implique alguna *actividad* (y por lo tanto una felicidad) sin el cuerpo, y no sólo una suerte de "dormitorio". En ese sentido, evidentemente, la *inmortalidad "feliz"* sólo puede entenderse como don divino *sobrenatural*.

El Catecismo refiere la omnipotencia de Dios sólo al tema de la resurrección de los cuerpos (997), indicando que hay en el alma una disposición natural, ausente en el cuerpo, para la supervivencia. De todos modos, vemos que son razonables las teorías que hablan de la supervivencia del alma como *don* y no sólo como una exigencia de su naturaleza. Pero hay que advertir a esas teorías que no se puede negar que hay mayor congruencia en el alma que en el cuerpo en orden a la supervivencia, aunque veamos que siempre se hace necesario acudir a una intervención de la voluntad divina haciendo posible lo que la naturaleza por sí misma no puede lograr ni exigir. Esta apelación a la voluntad divina hace que en realidad —con respecto al *modo* de la felicidad después de la muerte— debamos someternos a lo que Dios quiera hacer, lo cual no se nos ha revelado de un modo claro y detallado. Por eso, quizás la actitud más adecuada sea la de la confianza expresada en los Salmos místicos (16, 49, 73), dejando a la decisión de Dios el *cómo* de la vida futura, confiando que su creatividad supera la nuestra, y dejando a salvo la enseñanza de la Iglesia con respecto a temas conexos que no deben ser ignorados, como veremos luego.

3.3. Dificultad de la expresión "separada" y noción de "resurrección progresiva"

De cualquier manera, no aparece como deseable una vida después de la muerte que sea exclusivamente espiritual (inmaterial), desligada de este mundo material. Por eso cabe sostener que, desde la comunión con Cristo glorificado, que es hombre entero —alma y cuerpo— los que mueren participan de la relación con el universo que tiene él en su cuerpo resucitado. Las almas de los bienaventurados, a partir de esta «comunión con Cristo, resucitado de modo verdaderamente corpóreo, no pueden considerarse sin alguna conexión con el tiempo» (CTI 2.2). De hecho, en algún sentido ya estamos resucitados *con Cristo* (Col. 2, 12-13; 3, 1; Ef. 2, 6), de manera que en el último día no habrá una novedad total, sino una "manifestación" de lo que ya empezó (Col. 3, 1-4). Por eso dice la CTI (1.1) que «la resurrección de los que son de Cristo se debe considerar como la culminación del misterio ya iniciado en el bautismo». Por la participación de su Resurrección somos liberados del pecado (1 Cor. 15, 17), pero también, en algún sentido, ya somos liberados de la muerte corporal.

De este modo, podemos decir que hay una dimensión corpórea que no está completamente ausente de los bienaventurados antes de la resurrección final, y que "en Cristo", unidos a él que ya alcanzó la plenitud corporal, los que mueren ya *comienzan* a participar (de modo incoado) de esa plenitud. El "alma separada" no vive una realidad exclusivamente "espiritual", desligada totalmente de lo corpóreo y de lo cósmico, aunque anhela todavía la plenificación de su relación con la materia y la plenitud que el universo material sólo alcanzará al fin de los tiempos. Así podemos decir con Teilhard de Chardin que «la muerte no sabría aislarnos del cosmos; debe, por el contrario, insertarnos más profundamente en él... En ese sentido, la corporeidad permanece, pero al margen de la corpuscularidad (átomos, moléculas, células, etc.)»⁽²¹⁾. Por eso, antes de revivir a Lázaro, Jesús dice:

(21) Carta inédita a C. Cuénot, 2/1/1953

«Yo soy la resurrección y la vida. El que cree en mí *aunque muera vivirá*; y todo el que vive y cree en mí *no morirá jamás*» (Jn. 11, 25-26).

Al morir alcanzamos en Cristo un perfeccionamiento del *soma* bíblico, de lo corpóreo entendido ante todo como mundo de relaciones y como comunión con el cosmos, dimensión que ha ido perfeccionándose ya en esta vida por la acción de la gracia que nos asocia a Cristo resucitado⁽²²⁾. Pero todavía no podemos hablar de *plenitud* de ese *soma*, porque falta una materia *propia*, que será asumida al fin de los tiempos, en la resurrección de la carne, junto con la plenificación de todo el cosmos⁽²³⁾.

Podemos hablar así de una “*resurrección progresiva*” (Rom. 6, 1-11; 2 Cor. 1, 22; 3, 18; 5, 5). Porque hay, desde nuestra concepción, un proceso permanente de asociación cada vez mayor al misterio de Cristo resucitado, a su plenitud que es también corpórea; hasta que quede acabada, al fin de los tiempos, esa configuración que comenzó en la creación y en el bautismo. Esto es propiamente un “*criscentrismo escatológico*”, el modo como mejor puede destacarse el papel central de Cristo en la vida eterna.

Por otra parte, esta asociación al cuerpo material de Cristo da más argumento para hablar de una sucesión luego de la muerte que implique un antes y un después.

Podemos decir entonces que, al morir, damos *un paso más hacia la resurrección plena*; ya que el alma separada tie-

(22) Creo que no tenemos datos positivos ni elementos filosóficos que nos permitan explicar *el modo* de esta unión no sustancial del alma al cuerpo de Cristo resucitado, inserción que se produce al morir y que posibilita mantener una profunda conexión solidaria con el cosmos y con la historia en camino, al tiempo que permite hablar de una cierta sucesión en el ésjaton. Cierta fundamentación bíblica, en cambio, puede hallarse en A. FEUILLET, *La demeure céleste et la destinée des chrétiens. Exégèse de II Cor V, 1-10 et contribution à l'étude des fondements de l'eschatologie paulinienne*, en *Recherches de Sc. Rel.* 44 (1956) 360-402. Cabe reconocer que esta riqueza bíblica carece todavía de una explicación teológica acabada.

(23) Para ser precisos, tendríamos que decir que también falta una plenificación del mismo mundo de relaciones en cuanto la “materia propia” aporta una realización más perfecta en ese mismo sentido.

ne un contacto mucho más perfecto con el Cristo entero (también corpóreo) que el que tenemos ahora en la Eucaristía. Y así como la vida en gracia es un verdadero anticipo de la gloria celestial, del mismo modo la situación que alcanzamos después de la muerte es un anticipo de la plenitud que alcanzaremos al final de los tiempos, es una «resurrección incoada»:

*«Desemejanza no quiere decir que haya que entender el estado intermedio como algo completamente fuera del tiempo... Contra semejante suposición hay que argumentar que la temporalidad es algo constitutivo del hombre. En la eternidad el hombre no será ni Dios ni ángel, no será eterno; pero mediante su participación en la eternidad de Dios será plenificado en su temporalidad por encima de todas las medidas temporales. En este tiempo transfigurado el hombre recordará su historia terrena, mientras permanecerá referido **incoada**, anticipadamente, a su plenitud todavía por venir. De este modo, los difuntos esperan y rezan, solidariamente unidos con nosotros, por la consumación del mundo»⁽²⁴⁾.*

Así mantenemos los dos estadios “cronológicamente” distantes, pero eliminando la idea de un alma “separada” en cuanto completamente desligada de lo material y cósmico. En la unión con el Cristo entero después de la muerte, unión caracterizada por una acción sobrenatural que nos lleva a un estadio superior, no hay una “separación” con respecto a lo mundano, sino una relación diversa. Pero precisamente esa relación íntima con lo mundano —desde Cristo— hace que después de la muerte el hombre participe del *deseo* del mundo de alcanzar la *plenitud* que sólo está incoada; y en ese deseo de ver el mundo plenificado, el bienaventurado está ansiando también una unión aún más plena con esta tierra que ahora es frágil y caminante. Pero sólo alcanzará esa unión plena cuando recupere la unidad substancial perdida en la muerte, y no suplantada por la unión con el cuerpo material de Cristo glorioso.

⁽²⁴⁾ W. KASPER, *La esperanza en la venida definitiva de Cristo en la gloria*, en *RCI Communio* 7 (España 1985), 34.

En esta concepción interesa la *materia* e interesa la *historia*; y así se valora convenientemente el mundo en camino, que no es sólo apariencia ni es una realidad completamente provisoria. No obstante, el interés por el mundo material y por la historia debe situarse en un contexto más amplio, recordando que las promesas escatológicas se refieren ante todo a una plenitud de relaciones entre las *personas*:

«La comunidad humana reconciliada en Cristo es el futuro prometido a cada mujer y varón. Éste es el sentido profundo de lo que proclamamos al final del Credo»⁽²⁵⁾.

4. DIFICULTADES DE LA NEGACIÓN DEL ESTADO INTERMEDIO

Tanto la teoría de una resurrección en el momento de la muerte, como la negación del estado intermedio –que sostiene que los estadios muerte-resurrección son distintos pero no distan cronológicamente– plantean varias dificultades; ya hemos mencionado algunas, pero ahora las enumeraremos exhaustivamente:

4.1. *Falla la armoniosa conexión entre las verdades*

No salvan el realismo de los textos bíblicos sobre el sepulcro vacío, retomado por los Padres. Frente a algunas teorías que no dejaban a salvo lo corpóreo, San Ireneo respondía: «Si fuera así el Señor, expirando sobre la cruz, inmediatamente se habría marchado arriba abandonando el cuerpo a la tierra» (*Adv. Haer.* 5, 31, 1).

Se complica la «conexión entre las verdades». Porque no se ve la originalidad de la ascensión de María, que recibió “anticipadamente” la suerte de los justos⁽²⁶⁾. Así lo hace notar la carta de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe de 1979: «Se excluye toda explicación que pervierta el

⁽²⁵⁾ CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, *Jesucristo, Señor de la historia*, Buenos Aires 2000, 24.

⁽²⁶⁾ PABLO VI, *Profesión de fe* 15.

sentido de la Asunción de María en lo que ésta tiene de único». Tampoco queda a salvo la posibilidad de una purificación después de la muerte, ya que la plenitud se encontraría al morir. Por lo tanto tampoco se sostiene el valor o la necesidad de una oración por los difuntos. Los intentos por mantener estas verdades sin la teoría del estado intermedio no son aún teológicamente satisfactorios.

4.2. *El valor propio y perenne de la materia*

No se ve el valor o la importancia de esta carne, y de este mundo con el cual nos solidarizamos y unimos a través de esta carne, que es *material* como el cosmos. Ruiz de la Peña reconoce vagamente este punto débil al decir que «todavía no existe una filosofía del cuerpo» (*Imagen de Dios*, 279), que «no es posible dar una definición del cuerpo que el hombre es», y que «no se sabe qué es la materia» (126), «no es posible contar con una definición solvente de materia» (134). Y aquí está la dificultad fundamental, el punto que no tiene explicación en la valiosa obra de este autor: si los muertos ya están resucitados en el mundo atemporal, es evidente que este mundo material no se ve modificado por eso. Entonces, la corporeidad gloriosa no requiere de la materia de este mundo, sino que es *otra cosa*. Si es así, tenemos que reconocer al platonismo que esta *materia* es una especie de cárcel que simplemente debe ser abandonada para siempre, y «no se comprende bien que los teólogos que detestan el platonismo afirmen la corporeidad final, es decir la resurrección, de forma que no se vea que se trata realmente de esta carne en la cual vivimos actualmente» (CTI 2.1).

Puede decirse entonces que, queriendo superar el dualismo alma-cuerpo, Ruiz de la Peña lo sustituye por otro dualismo más radical todavía, que contrapone *lo inmaterial a lo material*. Este es el dualismo típico de Orígenes, que en todo sentido es el más dualista de los grandes pensadores cristianos. De hecho Orígenes sostenía que luego de la muerte subsiste también una dimensión corpórea (eidos) pero completamente distinta de la materia, de la cual tenía una visión

profundamente negativa⁽²⁷⁾. Por eso, las distintas expresiones del dualismo de Orígenes no estaban sostenidas en su raíz por una contraposición entre cuerpo y alma, sino más precisamente *entre lo material y lo inmaterial*. Curiosamente, Ruiz de la Peña sostiene que en Orígenes se da una «pura y simple negación de la auténtica corporeidad», pero al mismo tiempo se refiere a sus «*atinadas* observaciones sobre la razón de la identidad corporal en la pervivencia del eidos y *no en la recuperación del sustrato material*»⁽²⁸⁾.

Hay que reconocer que «la identidad numérica del cuerpo resucitado nada tiene que ver con una identidad material o corpuscular» (*La otra dim.* 351), pero no es menos cierto que el cuerpo resucitado *debe ser materia de este mundo*. Y si desde aquí las muertes ocurren en la cronología, y es la muerte de un cuerpo material, debemos decir que también sucederán *en esta tierra* el fin de la historia y la resurrección de los cuerpos, y esos cuerpos serán también *materia de este cosmos* que se transformará y plenificará.

4.3. Una plenitud progresiva en la escatología

Nos situamos ahora en la negación de la doble fase (estado intermedio), que sostiene que a partir de la muerte, ingresando en el más allá donde no hay tiempo, nos encontraríamos con el reino consumado (resurrección en un ésjaton *distinto* de la muerte pero no *distante* de ella en sentido cronológico). En ese caso, como ya dijimos, no queda a salvo la doble fase presente en la Escritura (evidente en Filipenses 1, 21-23 y 3, 20-21) y se somete la Revelación a consideraciones filosóficas sobre el tiempo. Parece más conveniente sostener que no se dará una atemporalidad que es propia sólo de Dios, y que por la inserción de los que mueren en el cuerpo de Cristo resucitado se hace posible, antes

⁽²⁷⁾ ORIGENES, *Contra Celso* 5, 23.

⁽²⁸⁾ J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación*, Madrid 1996, 164.

de la resurrección final, algún tipo de sucesión ligada a la materia:

«Una negación radical de toda noción de tiempo no parece tener suficientemente en cuenta la verdadera corporeidad de la resurrección. No se puede declarar verdadero cuerpo al que es extraño a toda noción de tiempo. Aun las almas de los bienaventurados, porque están en comunión con Cristo resucitado de modo verdaderamente corpóreo, no pueden considerarse sin alguna conexión con el tiempo» (CTI 2.2).

De hecho, hasta el Suplemento de la *Summa Theologica* habla de determinados movimientos, sucesiones, variaciones e influencias tanto en los cuerpos resucitados como en las almas antes de la resurrección⁽²⁹⁾. Pero en un valioso texto Ruiz de la Peña va más allá, y llega a sostener un progreso en el cielo, invitando a «pensar la vida eterna como magnitud procesual y progresiva, como penetración incesantemente nueva y enriquecedora en la densidad inagotable del misterio que se nos comunica... La versión dinámica del *ésjaton* es la única en grado de tutelar el carácter vital de la felicidad... Cada instante será un instante de plenitud, y cada plenitud será un nuevo comienzo... descubrir nuevas maravillas... avanzar siempre»⁽³⁰⁾. Sin embargo, no se entiende cómo puede sostener esto sin la posibilidad de un antes y un después. Y si hay un progreso, si hay nuevos comienzos, si

⁽²⁹⁾ «El socorrer a los indigentes para que se salven pertenece a su propia gloria... entonces resulta evidente que los santos han de conocer lo que para ello se requiere. Consta pues que los votos, oraciones y devociones de los hombres que reclaman su auxilio son conocidos por ellos en el Verbo» (72, 1). «Aunque todos los ángeles ven la esencia divina, no obstante los inferiores son instruidos sobre algunas cosas por los superiores» (72, 1). «Aunque no haya contacto corporal entre el alma y el cuerpo, en cambio puede haber entre ellos un contacto espiritual» (70, 3, ad 7). «Es verosímil que alguna vez (los cuerpos glorificados) se muevan al arbitrio de su voluntad para que ejerciendo su poder muestren laudable la sabiduría divina, y que su vista se alegre con la hermosura de las distintas creaturas en quienes resplandecerá la sabiduría de Dios» (84, 2). «Hay mayor impasibilidad en unos que en otros» (82, 2, ad 3).

⁽³⁰⁾ J. L. RUIZ DE LA PEÑA *La Pascua de la creación* (cit.) 215-216.

hay novedades, ¿por qué no podemos integrar allí la llegada de otra novedad: la resurrección de la carne al final de esta historia, cuando se unirá también este cosmos plenificado al Cristo glorioso, y esta materia será asumida en la corporeidad propia de los bienaventurados?. Así, los bienaventurados se gozarán viendo ampliarse la gloria de Cristo al recuperar ellos su propia dimensión material, alcanzando así su completa realidad existencial. Con ello se producirá un aumento intensivo (no el agregado accidental de un gozo corpóreo) de la posesión de Dios⁽³¹⁾, al saciarse el apetito de informar una materia *propia*. Porque se trata de un apetito insatisfecho que impide al bienaventurado el dejarse tomar plenamente por el Dios beatificante⁽³²⁾, una necesidad insatisfecha que se asocia de alguna manera al gemido de este universo caminante.

Es cierto que después de la muerte la sucesión ya no es vivida como desgaste, cansancio, temor o angustia. Y en este sentido sí hay que decir que la muerte nos libera de la decadencia y el deterioro angustioso propio del *modo* como se vive la sucesión en esta historia. Pero esa transformación liberadora no implica que desaparezca toda sucesión que implique un antes y un después. Las coordenadas espacio-temporales no pueden desaparecer totalmente, aunque es cierto que en la vida eterna adquieren características que nuestra imaginación traiciona.

Para Rahner, la eternidad glorificada, si bien no discurre «al mismo tiempo» que la realidad terrena, «tampoco pierde la conexión con la totalidad de este *proceso*. Lo glorificado sigue estando en conexión real con el mundo no glorificado y guarda una relación con el tiempo de este mundo»⁽³³⁾, como lo expresan las categorías bíblicas:

«Por lo demás, el cristiano sabe que tales predicciones temporales sobre un ser ultraterreno son legítimas con pleni-

⁽³¹⁾ F. WETTER, *Die Lehre Benedikts XII vom intensiven Wachstum des Gottesschau*, Roma 1958, 234ss.

⁽³²⁾ S. AGUSTIN, *De Genesi ad Litteram* 12, 35 (PL 34, 483).

⁽³³⁾ C. F. SCHICKENDANTZ, *Autotrascendencia radicalizada en extrema impotencia*, Santiago de Chile 1999, 265.

tud de sentido. La Escritura misma garantiza esta realidad al afirmar que el Señor ha resucitado ya, mientras que esto no puede decirse todavía de nosotros, ni de muchos otros muertos» (34).

Y aún en un escrito tardío, Rahner sostuvo que «en la medida en que no puede impugnarse un estado intermedio, no cabe objetar nada decisivo contra la representación de una maduración personal en dicho estado» (35).

Por eso, insistamos, parece conveniente dejar librado a la creatividad y a la iniciativa de Dios el cómo de lo que él quiera permitir y conceder. Dependiendo así de su iniciativa, conviene no plantear las teorías sobre la escatología como indiscutibles ni ridiculizar a las demás posturas teológicas. El cómo de la vida después de la muerte y antes de la resurrección nos está vedado, pero queda claro que no se tratará de una experiencia donde no haya ningún tipo de temporalidad o sucesión ni donde esté absolutamente ausente una dimensión corpórea o cierto contacto con el mundo y con la historia:

«Con toda la prudencia y reserva requeridas, podemos intentar comprender algo más profundamente la realidad de la vida de los difuntos junto a Dios, si reflexionamos sobre la relación entre cuerpo y alma. Puesto que el alma no es una parte del hombre junto al cuerpo, sino el centro de la persona, es la persona del hombre la que entra en la vida eterna. Tampoco el cuerpo es una mera parte del hombre; el cuerpo es la persona misma en su relación concreta con el entorno y el medio social; y esa relación es tan íntima, que un «trozo» del mundo, precisamente nuestro cuerpo, pertenece a nuestra realidad personal. Desde esta perspectiva se ve con claridad que la separación de alma y cuerpo significa el cese, la ruptura de la relación anterior con la realidad del entorno y el medio social. Esta carencia de relación se expresa también en la concepción veterotestamentaria del «sheol». En este sentido, la idea tradicional de la separación de cuerpo y alma tiene, en cuanto a su contenido, una base enteramente bíbli-

(34) K. RAHNER, *Zum Sinn des Assumpta-Dogmas*, en *Schriften zur Theologie* I, Einsiedeln 1954, 248.

(35) C. F. SCHICKENDANTZ, cit 273.

ca. Sin embargo, según la fe no puede darse una separación absoluta y radical de cuerpo y alma y con ella una completa carencia de relación. Una cierta relación permanente con el cuerpo y el mundo, aunque imperfecta y oscura para nuestra experiencia, debe ser mantenida»⁽³⁶⁾.

4.4. *La construcción escatológica de la historia*

Si los santos que han muerto ya están gozando (con nosotros ya resucitados) del mundo pleno que ya alcanzó su fin definitivo, entonces no queda a salvo la solidaridad de ellos con este mundo en camino, con esta historia. Cuando una madre muere, se encontraría en el cielo con su hijo que dejó aquí, pero ya resucitado, y no se ve cómo ella, junto con su hijo completamente plenificado, pueda compadecerse de él mismo que todavía está luchando y sufriendo en la historia. Es difícil explicar filosóficamente la sucesión propia del estado intermedio, pero más difícil es explicar filosóficamente esta "duplicación".

Pero lo más preocupante es que esta "duplicación" induce a pensar que la historia se reduce a pura *apariencia*, como si fuera un imperfecto reflejo de lo real, una mala copia de eso que sólo existe allí donde las cosas están en plenitud. Yo mismo, si pienso que mi abuela está gozando de mi compañía en la gloria, debo pensarme entonces como *apariencia*, vanidad, o como un modo transitorio de lo que existe desde siempre en el mundo atemporal. En definitiva poco interesaría que este mundo camine hacia una plenitud final y hacia la resurrección, porque lo importante sería el mundo ya plenificado que nos encontramos al morir. ¿No constatamos así la verdad de la opinión de Ratzinger al decir que estamos asistiendo a un sutil retorno del dualismo griego luego de haberlo criticado y negado?:

«Resulta definitivamente claro que estas modernas teorías, por más que su punto de partida sea distinto, a lo que se

⁽³⁶⁾ CONFERENCIA EPISCOPAL ALEMANA (ed.), *Katholischer Erwachsenen-Katechismus. Das Glaubensbekenntnis der Kirche*, Bonn 1989, 410. Traducción de Carlos Schickendantz.

oponen no es tanto a la inmortalidad del alma como a la resurrección, que sigue constituyendo el verdadero escándalo del pensamiento. En este sentido la teología moderna se encuentra más próxima a los griegos de lo que ella misma quiere reconocer» ⁽³⁷⁾.

Por eso mismo, sin dejar de reconocer su aporte, no es fácil ver cómo motiva esta teoría a la construcción de una historia que todavía no alcanzó su plenitud, si esa plenitud en realidad ya está realizada. Cabe destacar, en cambio, cómo el Concilio acentuó la importancia de nuestro trabajo en la construcción del reino futuro: nuestro servicio terreno «prepara la materia del reino celeste» (GS 38).

Ruiz de la Peña no ignora este planteo: «Ratzinger observa que, sin un término de la historia, el mundo material resta sin consumación, y lo mismo la propia historia; habría además simultáneamente una historia terminada y una historia por terminar, lo que aparece abiertamente contradictorio» (*La otra dim.* 346). Y responde que «la objeción de Ratzinger de que no puede haber simultáneamente una historia terminada y una historia por terminar incurre de nuevo en la ingenuidad acrítica de homogeneizar dos formas heterogéneas de duración» (353). Respuesta inteligente, aunque insuficiente.

Creo que es legítimo indicar que se trata de eventos heterogéneos, uno histórico (la muerte) y el otro metahistórico o escatológico (la plenitud de la resurrección), por lo cual el concepto de simultaneidad no es aplicable del mismo modo como se aplica a hechos de esta historia (dentro de un mismo sistema de referencia). Pero de ninguna manera es ingenuo indicar que no se ve cómo ese muerto que alcanzó de hecho la plenitud final con *todos* los resucitados, pueda solidarizarse con esos que en esta historia siguen en camino (pero que él encuentra resucitados). A no ser que dejemos de hablar de eternidad participada y digamos simplemente que el muerto alcanza la extratemporalidad propia de Dios,

⁽³⁷⁾ J. RATZINGER, *Escatología*, Barcelona 1980, 153.

el Acto Puro, que le permite vivir todo como un puro presente y estar plenamente en todos los sistemas de referencia sin sucesión alguna.

Cuando decimos que no se trata de la extratemporalidad propia de Dios estamos afirmando que, gracias a la materia de Cristo resucitado en la que somos sostenidos, es posible una sucesión que implica un antes y un después, que supone momentos.

Ruiz de la Peña llega a decir que el estado intermedio «no resulta objetable» (*La otra dim.* 356), con tal que tenga «sólo la *duración* necesaria y suficiente para que se dé la secuencia muerte-resurrección». ¿Pero qué nos autoriza a decir cuánto debe *durar* ese tiempo intermedio y por qué su final no puede coincidir con el fin de esta historia? ¿Por qué el fin de la historia no puede ser también una novedad dentro del progreso celestial que Ruiz de la Peña postula para los bienaventurados? Arbitariamente se dice que algunas cosas no pueden ser explicadas, que no sabemos el cómo, y sobre otras cosas del mismo orden se habla con excesiva –aunque aparente– seguridad.

Por otra parte, si la resurrección de los que mueren se produce en un *ésjaton* donde no hay antes y después, y si «el instante de la resurrección es el mismo para todos»⁽³⁸⁾, entonces resulta difícil comprender cómo Ruiz de la Peña pueda afirmar que «Cristo *resucitado* no está completo *hasta que resuciten todos* los que integran su cuerpo; o que nuestra resurrección completa lo que aún falta a la de Cristo»⁽³⁹⁾.

Podemos decir que Ruiz de la Peña llegó a ver los problemas, pero le faltó tiempo para crear una síntesis que tuviera en cuenta todos los aspectos de la cuestión.

Mantengamos entonces la visión bíblica, para la cual la plenitud sólo será alcanzada por cada uno cuando todos la alcancen, cuando la alcance esta tierra al fin de esta historia, y no mientras dure esta historia, no simultáneamente a

⁽³⁸⁾ J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión*, Santander 1986, 350.

⁽³⁹⁾ J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación* (cit) 156.

la marcha y a la lucha de esta historia; lucha que es real, como lo muestran los rostros de los hambrientos, la crueldad de las guerras, el peso del mal en nuestras vidas cotidianas. De hecho Apoc. 6, 9-11 presenta a los mártires intercediendo por los que están sufriendo la injusticia en la tierra, solidarios con este mundo en camino al punto que, según este texto, deben soportar una espera «hasta que se complete el número de los consiervos y hermanos que iban a ser muertos como ellos»⁽⁴⁰⁾. Ellos aman esta tierra que se hace vida en nuestro cuerpo, tierra buena que es don de Dios, tierra que está haciendo historia junto con nosotros y está llamada, con nosotros, a la plenitud del Reino que todavía no se ha realizado y que estamos esperando.

4.5. *Planteos pastorales*

Se plantean también dificultades pastorales, en cuanto una catequesis a partir de estas teorías es ciertamente más compleja, porque en nuestro lenguaje está fuertemente presente la dualidad y la idea de una inmortalidad que todavía no es resurrección plena. Esto no niega que haya que evitar una descripción puramente espiritual de la gloria, descripción que ignora nuestra incorporación más perfecta al Cristo resucitado a partir de la muerte (ya no por la mediación eucarística). Y tampoco se niega la necesidad de desterrar el lenguaje sobre una "liberación" del alma con respecto al cuerpo.

Pero la escatología no debe dialogar ante todo con pensadores modernos, sino con el pueblo, que sigue usando el lenguaje de la supervivencia del alma y mantiene la Tradición vivida en su oración por los difuntos. Además, habría que tener en cuenta a las grandes religiones, que mantienen el lenguaje del alma inmortal.

La negación de la supervivencia de una dimensión espiritual, junto con la evidencia de un cuerpo muerto, podría llevar a un mayor descreimiento con respecto a la vida eterna.

⁽⁴⁰⁾ Cf. J. MASSYNGBERDE, *Revelation*, New York 1975, 111.

4.6. *Inmediatismo posmoderno o confianza razonable*

Quizás hoy la oposición al tema de la resurrección de los cuerpos al fin de los tiempos no venga tanto de un desprecio de la "carne", sino más bien de la ansiedad inmediatesta de nuestra época, de la dificultad de ver más allá de la propia experiencia. Por eso hay que resaltar que existe una Revelación a la cual la Teología se somete, sin olvidar una premisa: «Dios posee la ciencia del futuro, que bien puede revelar al hombre como verdad digna de fe» (CTI 1.2.1). Yo no soy el centro ni el fin último de la historia, y Dios no está obligado a realizar todo en mi vida y en mi muerte. Más bien deberé aceptar que la historia humana y los planes de Dios sobrepasan lo que yo pueda vivir en mi historia personal y a partir de mi muerte; y aceptaré lo que Dios me haya revelado aunque eso implique que a partir de mi muerte no se realice todavía la plenitud de mi ser personal, y aunque eso violente mi tendencia al inmediateismo. Por otro lado, repitamos que los datos revelados sobre el *cómo* de la vida eterna son tan escasos, que difícilmente pueda construirse un pensamiento teológico claro y completo a partir de ellos. Confiemos y dejemos el *cómo* librado al amor de Dios y a su infinita creatividad. Nuestra fe nos dice que no todo se termina con la muerte y que además esta historia culminará un día siendo plenificada por Dios. Esperamos ambas cosas.

Pero si sabemos que es razonable creer que no todo se termina con la muerte y que también es razonable construir nuestra vida con ese supuesto, podemos presentar al mundo no creyente –a partir de una convicción con base también filosófica– una idea sobre el hombre que tiene derecho a ser escuchada en el ámbito público, y no relegada a la intimidad de la conciencia religiosa.

ABSTRACT

L'autore, che riconosce il valore dell'opera di Juan L. Ruiz de la Peña, e non soltanto accetta, ma approfondisce la critica alla nozione di anima separata, ciò nonostante ci avverte sulle "domande aperte" nelle

teorie che negano lo stato intermedio. Incomincia l'articolo con una originale ermeneutica sull'escatologia nella Bibbia, dove lui vede una doppia antropologia che può sostenere diverse - e opposte - teorie sull'uomo e la vita eterna. Dopo aver mostrato l'insistenza del Magistero sul posto della materia nell'al di là, mette in questione certe nozioni di anima separata, per proporre poi la nozione di una "risurrezione progressiva". Così ci offre un vero "cristocentrismo escatologico", volendo superare il dualismo "materiale-immateriale", che alle volte si nasconde sotto la critica di un altro dualismo "corpo-anima".

Finalmente, l'autore indica i punti più deboli delle teorie che negano lo stato intermedio: piuttosto le scarse fondamenta che permettano dare un valore alla materia e alla storia, e il povero rapporto che stabiliscono tra la storia e la escatologia, trascurando la storia e il suo senso permanente.