

Fernández, Víctor Manuel

*La inmortalidad del alma y el estado intermedio:
en diálogo con Ruiz de la Peña*

Ciencia Tomista Vol. 128, N° 414, 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:

FERNANDEZ, Víctor Manuel. *La inmortalidad del alma y el estado intermedio : en diálogo con Ruiz de la Peña* [en línea]. *Escenarios Internacionales*, 128(414) (2001) Disponible en:
<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/rectorado/inmortalidad-alma-estado-intermedio.pdf> [Fecha de consulta:.....]

La inmortalidad del alma y el estado intermedio. En diálogo con Ruiz de la Peña

A partir de la crítica a la noción de alma separada que Ruiz de la Peña recoge y sintetiza, parecían haberse desterrado definitivamente de la teología la idea de un estado intermedio y la noción filosófica de inmortalidad. Sin embargo, creo que el conjunto de la Escritura y la conexión entre las distintas verdades teológicas no dejan de plantear dificultades. Me dispongo a tratar un tema ampliamente debatido en las últimas décadas, sobre el cual, después de haber asentido con gusto a las propuestas de J. L. Ruiz de la Peña, he ido cambiando paulatinamente de perspectiva a partir de la praxis pastoral y de una reflexión más reposada.

1. LAS DOS ANTROPOLOGÍAS DE LA ESCRITURA

En primer lugar recordemos el sentido auténtico de las expresiones bíblicas que suelen traducirse como "cuerpo" y "alma", y veamos algunos textos bíblicos que permiten mantener esa "dualidad no dualista".

1.1. *Basar* (soma, sarx)

La expresión hebrea indica la "carne" de cualquier ser vivo, hombre o animal (Is 22, 13; Lev. 26, 29). Pero cabe destacar que en griego se distingue *kreas* (animal) de *sarx*.

En realidad es 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 12; Job 34, 15).

Por indicar *comuni3n* con lo externo, hace referencia tambi3n a los lazos que unen a los seres humanos, como el parentesco (Lev 18, 16; G3n 37, 27; Is 58, 7).

Pero tambi3n sugiere la debilidad y la caducidad de la condici3n humana (G3n 6, 12; Is 40, 6; Sal 78, 39). As3 no se establece una dial3ctica esp3ritu-materia, sino Creador-criatura. Aunque es sumamente importante advertir que tambi3n en la relaci3n con Dios la palabra tiene una connotaci3n positiva de "estar abierto a la relaci3n". Por eso no deber3a resultar parad3jico que Dios no prometa al hombre un coraz3n "espiritual", sino un "coraz3n (intimidad) *de carne*" (Ez 11, 19; 36, 26): la intimidad secreta (leb) *que se abre* a la comuni3n con Dios.

La traducci3n griega *soma* en el Nuevo Testamento asume tambi3n el sentido de comuni3n, comunicaci3n y solidaridad. Designa al yo en cuanto unido (Rom 6, 6; 1 Cor 6, 13.15-20: cuerpo de pecado, de prostituta, de Cristo). Por eso la expresi3n es apta para describir a la Iglesia como un mundo de relaciones donde los miembros, recibiendo de Cristo, se enriquecen unos a otros.

Este sentido tambi3n est3 presente en la expresi3n griega *sarx*, que traduce sobre todo el sentido negativo de *basar*, indicando lo caduco (Rom 6, 19), *cerrado* en s3 mismo (1 Cor 3, 3; G3l 5, 13-15), y por eso d3bil (G3l 2, 20; Flp 1, 22). Es interesante advertir que el sentido de "encerrado en s3 mismo" es la negaci3n del sentido comunal de *basar*.

En 1 Cor 15, 44 se contraponen "soma psijik3n" a "soma pneu mati-k3n". All3 no es lo "camal" sino lo an3mico (psij3) lo que se opone a lo espiritual (transformado por el Esp3ritu: ruaj-pneu ma). As3 se advierte, como veremos a continuaci3n, que "psij3" no es alma inmaterial, sino "vida natural", ligada a las funciones biol3gicas (Mt 6, 25: psij3 en relaci3n con el alimento como soma con el vestido). Y esa vitalidad se completa y se plenifica en la relaci3n con el Se3or (Me 8, 35).

1.2. *Nefesh (psij3)*

Indica el centro vital inmanente, la personalidad, lo que distingue a alguien y lo caracteriza (Ex 23, 9). Pero est3 muy ligada a lo org3nico: con el hambre la nefesh est3 seca (N3m 11, 6), o se identifica con el est3mago (Is 29, 8). Antiguamente indicaba la garganta (Jon3s 2, 6; Sal 69, 2), y de all3 pas3 a indicar la persona viva y luego el centro de las actividades vitales. Pero designa a todo el hombre (G3n 12, 10.12.15.16.17), el hombre vivo que experimenta las cosas personalmente.

En cuanto expresa la vida se ligaba algunas veces al aliento, la respiraci3n, y otras veces a la sangre; pero el significado m3s generalizado es el de af3n, anhelo, deseo, ganas intensas (que se sienten en la garganta).

Mt 10, 28 evidencia una evolución que seguramente se sitúa en la línea de 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* es sólo la existencia terrena, el ser temporal y mundano que se acaba con la muerte, puesto que Dios puede mandarlo también a la gehena. Aquí se ve que *psijé* ha pasado a designar ante todo la vida anímica que no se reduce a lo biológico, y por eso no puede morir (vida en oposición a muerte) ¹, aunque incluya todas las funciones vitales.

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: *afzartón*). 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 creaturas (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 el reduccionismo del hombre a una realidad material corruptible, o el primado de la apariencia sensible. De hecho, en 9, 15 el cuerpo se caracteriza como "*ʔzartón*", a diferencia de Dios (12, 1) y del "hombre" (2, 23); y a 2, 23 se contraponen 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 que se asemeja a la incorruptibilidad del Espíritu divino. Algo semejante vemos en Santiago 2, 26.

No cabe objetar que en Sab 1, 11 se hable de la muerte del alma, ya que en el contexto del libro es evidente que se refiere a la muerte eterna, entendida como condenación, así como en el Apocalipsis se habla de "muerte segunda" (20, 6).

Pero la idea de una subsistencia del ser humano más allá de su muerte, a pesar del 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)². Cabe destacar que los *refaim* van al *sheol* y los *nebelatam*

1. G. DAUTZENBER, *Sein Leben bewahren. Psiché in den Herrenworten der Evangelien* (Munich 1966) 153.

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

tam 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". 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 permite a la teología hablar de una distinción "adecuada" entre la dimensión corpórea-material y la dimensión incorpórea-inmaterial, aunque por la unión sustancial alma-materia prima, siempre hablemos de un cuerpo "animado", y aunque neguemos la preexistencia del alma.

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 libra de la muerte (Sal 49, 11), sino en cuanto a una intimidad feliz con Dios luego de la muerte (Sal 16, 11; 73, 24). Esto se presupone en Le 16, 1931, y en el Nuevo Testamento se entiende como "comuni3n con Cristo" (Le 23, 43; Hch 7, 56).

1.4. *Dos antropologías*

Pero en la antropología hebrea clásica no estaba nuestra distinción cuerpo material – alma inmaterial, sino otra descripci3n del hombre, con cuatro expresiones básicas: *basar* – *nefesh* – *leb* – *ruaj*, donde nuestras categorías cuerpo y alma no pueden identificarse sin más con ninguna de estas cuatro, sino que son más bien transversales. Por eso es difícil separarlas como si fueran partes, como es difícil separar corazón – alma – fuerzas (Dt 6, 5; Me 12, 29-32). Así, si *basar* designa la dimensi3n "externa" y más comunicable del hombre, su mundo de relaciones, sus lazos con el mundo, su expresividad, allí no interviene sólo lo que nosotros llamamos "cuerpo", sino que lo material está transido de lo anímico. Lo mismo diríamos de *leb* (corazón, intimidad), donde también intervienen las pasiones y deseos corporales ocultos.

Pero en los siglos más cercanos al Nuevo Testamento el instrumental del lenguaje griego trajo necesariamente una novedad. Nadie puede pensar que una nueva lengua sea inofensiva, que sea sólo un conjunto de palabras; con una nueva lengua se introducen también nuevas categorías. Por eso es iluso afirmar 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 realidad de lo inmaterial e incorruptible, como dimensi3n del hombre que trasciende la materia que se corrompe ³.

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

aunque sin asumir una concepción dualista despectiva ante la materia y lo corpóreo.

Lo que sí podemos decir es que nunca aparece en la Escritura una concepción del hombre donde la visión clásica llegue a una síntesis armónica con la novedad griega, sino que ambas se entrecruzan, y mientras en unos textos predomina una, en otros textos predomina la otra. Puesto que ningún autor bíblico se propuso expresamente desarrollar una antropología, hay una yuxtaposición que explica por qué la Escritura puede seguir alimentando dos antropologías diferentes y dando legitimidad a ambas.

Pero digamos también que, si bien es cierto que la doctrina de la inmortalidad del alma se perfiló mejor por el influjo griego, 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 en el judaísmo ⁴ y se fue aproximando cada vez más a lo que hoy entendemos por el "paraíso" con que nos encontramos al morir. Y no es cierto que el judaísmo de la época de Cristo no podía concebir una realidad no material, porque de hecho Dios y los ángeles no eran entendidos como materia. Por otra parte no puede acudirse a visiones despectivas de lo cultural entendido sólo como límite, como si lo cultural no pudiera ser vehículo de verdad en la Revelación. De otro modo, nada quedaría en pie del mensaje bíblico.

2. INMORTALIDAD Y RESURRECCIÓN EN EL NUEVO TESTAMENTO

En el Nuevo Testamento, como en toda 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, en todo el Nuevo Testamento aparece también la convicción de dos estadios diferentes, separados y distantes.

2.1. *Supervivencia y Parusía.*

En Flp 1, 23 Pablo plantea su dilema: "...desearía irme y estar con Cristo, lo que sería con mucho preferible; pero, por otra parte, quedar en la carne es más urgente para vuestro bien".

4. P. HOFFMANN, *Die Toten in Christus* (Munster 1966); H. CAVALLIN, *Life after Death. An enquiry into the Jewish Background* (Lund 1974); cf. los artículos citados por C. Pozo en *La venida del Señor en la gloria* (Valencia 1993) 76-84.

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, queda claro que para Pablo (fiel a las tradiciones fariseas) hay una dimensión inmaterial que se encuentra con Cristo después de la muerte, 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 (Le 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. *Recepción teológica*

En coherencia con esto, el Magisterio siempre ha entendido que, antes de la resurrección de los cuerpos en la Parusía, hay un encuentro inmediato con Cristo que se explica por la supervivencia del alma incorruptible. Así se define en la *Benedictus Deus*. Este lenguaje sigue siendo utilizado y defendido hasta hoy en los textos magisteriales, particularmente exigido en la carta de la S. Congr. para la doctrina de la fe *Recentiores Episcoporum Synodi* (1979).

En Flp 1 hay una complementación a 1 Tes. 4, 13, en cuanto a la Parusía "colectiva" se une el objeto de la esperanza desde un punto de vista más "personal", un encuentro con el señor, aunque todavía "desnudos", como de prestado. Hay que diferenciar esta presentación del "dualismo" platónico y llamarla más bien "dualidad", porque aquí no se trata de un desprecio del cuerpo ni de un deseo de abandonarlo, y, por otra parte, la separación cuerpo-alma no es definitiva ni deseable en sí misma.

Algunos insisten en que "cuerpo" en la Biblia se entiende más bien como "sujeto de 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)⁵. No negamos que "cuerpo" incluye ese sentido amplio, pero eso no basta para rechazar

5. Rutz DE LA PEÑA reconoce que en este texto el "vestido" indica el cuerpo: *La Pascua de la creación* (Madrid 1996) 157.

la idea de una separación de cuerpo-alma en la muerte y explicar el encuentro inmediato con Cristo después de la muerte como una "resurrección", trasladando al momento mismo de la muerte lo que tradicionalmente se esperaba para la Parusía.

Esta postura establece una distinción entre "corporeidad", como "mundo de relaciones" que es transfigurado en la resurrección, y "materia", que es abandonada, y acuden a la descripción de 1 Cor 15, 40-50, que habla de un cuerpo celeste, incorruptible, espiritual.

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 resucitado de "esta carne", lo cual vuelve a ser un velado desprecio de la materia. Nuestro cuerpo 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, traducción que la Iglesia quiere mantener. Se reconoce el sentido bíblico amplio del término, pero sin eliminar la distinción entre alma inmortal y cuerpo mortal (CEC 990; 997; 1001).

Repitamos que en 2 Cor 5, 4 se dice: "No queremos ser desvestidos" de lo mortal, de esta tienda que es nuestra morada terrena (v. 1), aunque preferimos salir de este cuerpo si es para vivir con el Señor (v. 8). Y algunos autores en los últimos años se han detenido a mostrar cómo en el Nuevo Testamento la expresión *soma* designa principalmente el cuerpo material, el cuerpo físico distinto de la dimensión inmaterial del hombre ⁶.

Siempre se ha evitado 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 transformación gloriosa no implica que fuese una especie de "fantasma" (Le 24, 39).

La Comisión Teológica Internacional ⁷ dice 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 el

6. 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 reconoce: *Imagen de Dios* (Santander 1988) 84-88.

7. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Algunas cuestiones acerca de la Escatología* (1990), 1.1. En adelante CTI en texto.

texto de Hch 2, 31 implica un rechazo de la "corrupción de la *carne*". Y san Ireneo decía que si no fuese en los mismos cuerpos que habían muerto (identidad corporal) no resucitarían los que habían muerto (identidad personal), en conformidad con la visión tomasiana que afirma que el alma separada no es persona (*S Th.*, I, 29, 1.5, ad 5; 3, 50, 4), y que el cuerpo no se entiende sin "esta 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), porque Cristo vence también donde la muerte ha triunfado (en el cuerpo material).

De cualquier modo, hay que aclarar que esa materia será transfigurada, liberada de sus límites actuales, y llevará la imagen de Cristo, el Adán celeste (1 Cor 15, 49; Flp 3, 21). Como el cuerpo del Cristo glorioso, será el mismo pero no "lo mismo", en cuanto tiene propiedades que no tiene el cuerpo antes de ser transfigurado. No esperamos de él otra existencia terrena semejante a ésta, sino una muy diferente. Su resurrección es causa de la nuestra (1 Cor 15, 21), y la nuestra es extensión de la suya; no un don natural, sino gratuito y sobrenatural, además de comunitario, eclesial. A partir de ella, la comunión con el Señor será plena (1 Tes 4, 16). 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" (no de la materia orgánica, sino *animada*). 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 ⁸.

Por lo tanto no es la misma materia, los mismos corpúsculos, pero sí es la misma identidad corporal *que es material, como lo son las creaturas de esta tierra*, aunque esa materia esté transfigurada, liberada de los límites de esta tierra. Es la materia plenificada en las posibilidades comunicativas que tiene cuando integra un cuerpo humano, *pero es materia*. De otro modo 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 aguijón. El hombre tiene algo que esperar mientras no recupere la materia, lo cual será cuando *este mundo* físico alcance su plenitud (Rom 8; CEC 1.042-1.050); y por eso a los hombres glorificados no les es indiferente que este mundo alcance o no la plenitud, y trabajan con Cristo para acercarlo a esa plenitud (Apc 6, 9-11; 2 Mac 15, 13-15), participando en la construcción de esta historia (intercesión de los santos).

8. H. CROUZEL, en *Gregorianum* 53 (1972) 679-714.

Esto obliga entonces a corregir nuestra visión de la muerte como liberación de problemas o preocupaciones, como descansar de una vez 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. Después de la muerte seguimos construyendo, de otro modo, este mundo que seguimos amando, seguimos deseando su plenitud, todavía no alcanzada. Esta actitud adecuada se expresó en santa Teresita, 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.

Por eso decimos que hay en la Biblia una distinción entre una dimensión corpórea-mortal y una dimensión inmaterial-inmortal; pero nunca aparece en la Biblia al modo griego, achacándole lo negativo a lo material-corpóreo, o como si el crecimiento fuera liberarse de los límites y deficiencias de lo corpóreo. Lo "espiritual" en la Biblia abarca al hombre entero, es la apertura a Dios y al otro en la cual se incluye lo corpóreo que precisamente, en el lenguaje bíblico, es instrumento de comunión.

2.3. *Resurrección futura*

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, y también lo señalaba Orígenes:

El misterio de la resurrección, por no ser entendido, es la risa incesante de los infieles (*Contra Celsum* 1, 7).

Aunque el mismo Orígenes, cediendo al espíritu griego despectivo ante la materia, hablaba de una resurrección del cuerpo (etéreo) y negaba la resurrección de la "carne".

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

También Agustín constataba la oposición:

En ningún punto la fe cristiana encuentra más oposición que en la resurrección de la carne (*Enarrat. in Psalmos*, 88, 2, 5).

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 por la ansiedad actual y 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).

Por eso no se puede ignorar que Pablo habla de la resurrección de los muertos con fórmulas en futuro (1 Tes 4, 13-18). Esto no es tenido en cuenta por los que afirman la resurrección como algo ya realizado en la metahistoria, en la cual habría una duración discontinua (no como el tiempo histórico) pero sucesiva (no como el Acto puro), de modo que la resurrección sería diferente de la muerte, pero no distante de ésta en sentido cronológico. Así lo afirma Ruíz de la Peña⁹, quien sostiene acertadamente que la muerte es un acontecimiento individual e histórico, mientras la resurrección es comunitaria y escatológica (por lo cual no podemos sostener una sucesión de resurrecciones anterior al fin de los tiempos), pero concluyendo rápidamente que la resurrección, si bien sucede en un ésjaton distinto al de la muerte (aquí hay muerte, allá resurrección), no es distante de ésta, no hay un antes y un después. 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.

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), cosa que no se discute. Pero de allí pasa a decir 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 último 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 mis-

9. *La Pascua de la creación* (cit.), 277.

mo para todos, y sin embargo no está separado de la muerte por ningún intervalo temporal" (336-337). 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 coordenada 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 no la potencia más todavía la idea de una plenitud escatológica inmediata a la muerte? De hecho Ruiz de la Peña reconoce que ese modo de duración es "altamente enigmático" (350). No se ve cómo puede hablarse de sucesividad si no hay un antes y un después. En ese mismo sentido, sin un antes y un después no se ve cómo pueda hablarse de una purificación post-mortem. Y además, parece un indebido predominio de la filosofía sobre la Revelación la relativización de las afirmaciones bíblicas a partir de una "filosofía del tiempo extraña al pensamiento bíblico" (CTI 2.2). Luego nos detendremos en las dificultades variadas que presenta esta teoría. Ahora 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 vale más, pero esto es así porque *es* más; tiene algo dis-

tinto, 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 renuncia a pensar esta apoyatura ontológica. En el fondo, pensarla le obligaría a sostener la realidad de un principio no reductible 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 es posible un diálogo sobre la vida eterna con un no creyente ¹⁰. De hecho, Ruiz de la Peña propone que en lugar de considerar la inmortalidad como una realidad natural, se la considere más bien como un don que Dios decide dar en el momento de la muerte para que haya una continuidad de un mismo yo, y la resurrección no sea una novedad absoluta ¹¹. En definitiva su problema parece referirse a esta inmaterialidad que la hace absolutamente no reductible a la materia, y que abre la posibilidad de hablar de un alma incorruptible, por lo cual crítica también la afirmación magisterial de una creación directa e inmediata del alma por parte de Dios ¹². El Concilio Vat. II, en cambio, liga la vida eterna a lo no reductible 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).

Decir que la distinción cuerpo-alma es "adecuada" implica decir que, a pesar de la unión sustancial, Dios puede sostener al alma sin el cuerpo material, en el cuerpo de Cristo (sin que se una sustancialmente a él). No podemos negar esta posibilidad por la unión sustancial, 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.

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

10. J. A. SAYES, *Más allá de la muerte* (Madrid 1996) 21 ss.

11. *La Pascua de la creación* (cit.), 270ss.

12. *Imagen de Dios* (cit.), 254-255.

3.2. *La inmortalidad feliz como don sobrenatural*

Hay que reconocer que en la visión de la unidad substancial de santo Tomás, el alma no puede ejercitar sus funciones espirituales sin el cuerpo, y en cuanto es sólo una "parte" no tiene las características de la persona, de modo que podemos decir que "la última razón de la supervivencia del alma separada del cuerpo es la omnipotencia de Dios", el poder del Espíritu Santo. (*Recensiores Episcoporum Synodi*):

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 cadáver¹³.

Santo Tomás rechaza el platonismo que entendía la separación cuerpo-alma como liberación del alma:

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 1, 89, 2*).

Por eso el alma separada sólo puede conocer y amar por una intervención peculiar de Dios que hace posible lo que para el alma sería naturalmente imposible, ya que está hecha para conocer y amar en el cuerpo. Y sin el cuerpo el alma tampoco 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 1, 89, 2, ad 2*).

Por eso 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 de que no tendría sentido crear un alma sin el cuerpo:

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 1, 118, 3*).

13. TRESMONTANT C., *Le probleme de l'ame* (París 1971).

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.)¹⁴ se refieren en realidad a su inmaterialidad o incorruptibilidad, indicando que hay en el alma una capacidad, una potencia obediencia } que hace congruente que ella, y no el cuerpo, sea objeto de una acción de Dios que le permita sobrevivir separada. Pero esa acción de Dios es necesaria para que la supervivencia implique también alguna actividad (y por lo tanto una felicidad) sin el cuerpo y no sólo una suerte de "*dormitio*". 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 hay algo de razonable en las teorías que hablan de la supervivencia del alma como don y no como una exigencia de su naturaleza; pero lo que hay que advertir a esas teorías es que no se puede negar que hay mayor congruencia en el alma que en el cuerpo en orden a la supervivencia.

Si se cuestiona que el alma no puede recibir la retribución gloriosa porque debe recibirla el sujeto entero que la mereció en su historia, recordemos que para Ruiz de la Peña es precisamente la inmortalidad del alma lo único que permite hablar de una continuidad del mismo sujeto, del mismo ser consciente que experimentó una historia personal¹⁵. Cuando santo Tomás niega que subsista la persona está usando una noción de persona entendida como "subsistencia de un individuo anímico corpóreo", de manera que esta noción no puede aplicarse al alma "separada"; pero no niega que subsista la misma "consciencia personal" a la que pueden atribuirse las decisiones libres de su historia personal. Por eso el alma "separada" puede ser también sujeto de la purificación posterior a la muerte. Por otra parte, como acabamos de ver, la retribución *post mortem* debe entenderse como don sobrenatural que supera la situación natural; y vemos así que siempre es 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 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

14. Cf. J. A. SAYES, *Mas allá...*, 21-40.

15. *La Pascua de la creación* (cit.), 270ss.

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 deben sersalvados, como veremos luego.

3.3. *Dificultad de la e:xpresión "alma separada"*

De cualquier manera, no aparece como deseable una vida después de la muerte que sea exclusivamente espiritual, desligada de este mundo material. Por eso cabe sostener que, desde la comunión con el Cristo glorificado, que es hombre entero, alma y cuerpo, participamos 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". De este modo, podemos decir que hay una dimensión corpórea que no está completamente ausente en los bienaventurados antes de la resurrección final, y que "en Cristo", unidos a él, que *ya* alcanzó la plenitud corporal, *ya comenzamos* a participar de esa plenitud. Esta participación se hace más perfecta en el encuentro inmediato con el Cristo entero después de la muerte, de modo que el bienaventurado no vive una experiencia exclusivamente espiritual, desligado totalmente de lo corpóreo y de lo cósmico, si bien anhela todavía la completa plenificación de su ser y la de todo el universo. Así podemos decir con Teilhard 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.)" ¹⁶. Al morir alcanzamos en Cristo una plenificación del *soma* bíblico, de lo corpóreo entendido ante todo como mundo de relaciones, comunión con el cosmos. Pero todavía nos falta una materia propia (aunque no sean los mismos corpúsculos), que recuperaremos al fin de los tiempos, en la resurrección de la carne.

Afirmamos entonces que el bienaventurado tiene un contacto mucho más perfecto con el Cristo entero (también corpóreo) que la que tenemos ahora en la Eucaristía, por ejemplo. Por eso, antes de revivir a

16. Carta inédita a C. Cuénot, 02/01/1953.

Lázaro, Jesús dice: "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).

Podemos hablar así de una suerte de "resurrección progresiva" (Rom 6, 1-11; 2 Cor 1, 22; 3, 18; 5, 5). Porque precisamente el tema de la resurrección corporal ha sido defendido desde los comienzos del cristianismo como específicamente cristiano, sin el cual se elimina la obra salvífica de Cristo, presentada como participación de su resurrección:

Si no hay resurrección de los muertos, entonces tampoco Cristo resucitó... Y si Cristo no resucitó vuestra fe es vana, todavía estáis en vuestros pecados... El resucitó como primicias (1 Cor 15, 13.17. 20)

Si "el salario del pecado es la muerte" (Rom 6, 23; GS 18) y sólo por la participación de su Resurrección somos liberados del pecado (1 Cor 15, 17), entonces por la participación de su resurrección en la gracia ya somos liberados de la muerte corporal, de alguna manera, y al morir no pasamos a una situación completamente desligada de lo corpóreo.

Esta asociación al cuerpo glorioso de Cristo da más argumento para hablar de una sucesión después de la muerte, que implique un antes y un después. Y así mantenemos los dos estadios distantes entre sí, 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, caracterizada por una acción de la gracia que plenifica todas las dimensiones de lo humano, no hay una "separación" con respecto a lo mundano, sino una relación diversa. Pero esa relación hace que participemos del deseo del mundo, de alcanzar la plenitud; y en ese deseo de ver el mundo plenificado estamos deseando también una unión más plena con ese mundo frágil y caminante que sólo se realizará cuando recuperemos la unión substancial perdida en la muerte y no suplida por la unión con el cuerpo de Cristo glorioso.

Podemos decir entonces que el hombre *entero* se encuentra con Cristo inmediatamente después de la muerte si pensamos con las categorías bíblicas clásicas (todas las dimensiones del hombre, incluido lo corpóreo en su sentido amplio), pero no si pensamos con las categorías bíblicas de influjo griego, que distinguen alma inmaterial de cuerpo material ¹⁷.

17. Sin embargo con el lenguaje tomasiano, que asume la dualidad griega, se puede decir que muere el hombre entero y resucita el hombre entero, puesto que el alma separada no es propiamente persona humana.

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 por entender que los estadios muerte-resurrección no distan cronológicamente, plantean varias dificultades; ya hemos mencionado algunas, pero ahora las enumeramos exhaustivamente:

4.1. No dejan a salvo el realismo de los textos sobre el sepulcro vacío, retomado por los Padres. A los que sostenían la supervivencia de un núcleo personal con cierta corporeidad san Ireneo les respondía: "Si fuera así el Señor, expirando sobre la cruz, inmediatamente, sin duda, se habría marchado arriba abandonando el cuerpo a la tierra" (*Adv. Haer.* 5, 31, 1).

4.2. 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 justos¹⁸. Así lo hace notar la carta de 1979: "Se excluye toda explicación que pervierta el sentido de la Ascensión 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 intercesión por los difuntos. Los intentos por mostrar cómo hay otro modo de sostener estas verdades fuera de la teoría del estado intermedio no son satisfactorios y parecen más bien soluciones de compromiso.

4.3. 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 este mundo. 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)¹⁹.

Si la corporeidad gloriosa no requiere de esta materia, sino que es otra cosa, puesto que si los muertos ya están resucitados en el mundo atem-

18. PABLO VI, *Profesión de fe*, 15.

19. "A decir verdad, lo único en que parecen convenir los materialismos contemporáneos es en la recusación del dualismo y del concepto de espíritu, esto es, en algo negativo. A los materialismos actuales puede dirigírseles la misma objeción que Annstrong endosaba a los dualistas: incapacidad para definir positivamente la noción nuclear del mismo sistema, en este caso la materia": *Las nuevas antropologías* (Santander 1983)216.

poral, aquí constatamos que este mundo material no se ve modificado por eso, entonces tenemos que reconocer al platonismo que esta materia es una cárcel que simplemente debe ser abandonada para siempre:

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).

Es cierto que "la identidad numérica del cuerpo resucitado nada tiene que ver con una identidad material o corpuscular" (*Imagen de Dios*, 351), pero no es menos cierto que el cuerpo resucitado *debe ser materia de este mundo*. Porque si desde aquí las muertes ocurren en la cronología, y es la muerte de un cuerpo material, también sucederán en esta cronología el fin de la historia y la resurrección de los cuerpos, y esos cuerpos serán materia de esta tierra que se transforma y plenifica.

Advirtamos que en la raíz del dualismo griego, como de otros dualismos (el de Orígenes por ejemplo) no está tanto la dialéctica cuerpo-alma, sino más precisamente la contraposición material-inmaterial. De hecho, lo que caracteriza al dualismo de Orígenes es que, al distinguir el "*eidos*" (cuerpo) de la carne (materia), entiende precisamente la materia como la cárcel, el principio de limitación definitivamente abandonado en la muerte. El mismo Ruiz de la Peña reconoce la inconveniencia de este modo de distinguir entre "cuerpo" y "carne" que implica una visión completamente despectiva de este cuerpo material: "Aquí estamos ya en una pura y simple negación de la auténtica corporeidad"²⁰.

Por eso la ausencia de un desarrollo filosófico y teológico sobre el cuerpo y la materia son el verdadero obstáculo que se nos presenta para acceder a un verdadero progreso en la comprensión de estos temas, obstáculo que perjudica especialmente a Ruiz de la Peña en su teoría de una resurrección no distante de la muerte, porque no le permite mostrar con claridad y solidez argumentativa de qué modo se salva de una visión despectiva de este cosmos, de esta materia, de este cuerpo material. Parece defenderse de esta visión cuando sostiene con fuerza la identidad numérica entre el cuerpo resucitado y el cuerpo histórico:

La identidad es exigida por la fe de la Iglesia no sólo porque ha de ser el mismo hombre de la existencia terrestre quien resucite, sino también como reacción a la condena dualista de "la carne" y el menosprecio de la corporeidad humana. No basta, por consiguiente, admitir que resucita un cuerpo humano (identidad específica); es menester creer que resucita

20. *La Pascua de la creación* (cit.), 164.

el mismo cuerpo humano (identidad numérica); de lo contrario se niega la identidad personal -con lo que se versaría en la tesis de la metempsicosis-⁰ se condena la actual condición somática como mala -con lo que se nos remite a las tesis dualistas-²¹.

Pero a la hora de pasar de la declaración a explicar en qué consiste esta identidad numérica reaparece el punto débil. Porque al retomar la tesis de Durando y afirmar que la identidad "reside exclusivamente en la identidad del principio formal (el alma)"²², vuelve a una noción de "estructura" semejante a la de Orígenes, donde para que haya cuerpo no sólo no es necesario que sean los mismos corpúsculos (cosa evidente), sino que no parece necesario que haya materia (una *cantidad de materia*, aunque trasfigurada). El cuerpo parece reducirse entonces a esa "estructura" o *gestalt* que "sobrevive al cuerpo y garantiza su identidad en la resurrección"²³, o peor, a una dimensión del hombre que sería simplemente un estar "asomándose al exterior, mostrándose y diciéndose (como el alma es esa misma totalidad una e indivisa en su interioridad y profundidad)"²⁴.

Y una vez más Ruiz de la Peña acude al caballo de batalla que se convierte en boumerang: "cuáles sean las condiciones mínimas para que sea real un ser material, es cuestión en la que la teología no tiene competencia"²⁵, y es cuestión donde la física tampoco ha brindado nociones claras, de manera que este mismo "agnosticismo" convierte en ilegítima toda aseveración rotunda sobre el tema.

4.4. En la argumentación específica de la negación de la doble fase {estado intermedio}, en cuanto a partir de la muerte, entrando en el más allá donde no hay tiempo, nos encontraríamos con el reino consumado {resurrección en un esjaton *distinto* de la muerte pero no *distante* de ella en sentido cronológico) no queda a salvo la doble fase presente en la Escritura (evidente en Filipenses) y se somete la Revelación a consideraciones filosóficas sobre el tiempo. Sostenemos en cambio, que en el más allá no se da una atemporalidad que es propia sólo de Dios, y que por lo tanto hay una duración que implica un antes y un después, ya que por la inserción en el cuerpo de Cristo resucitado se hace posible un tipo de sucesión ligada a la materia:

21. *La Pascua de la creación* (cit.), 165.

22. *Ibid.* 172.

23. *Ibid.* 173, nota 76.

24. *Ibid.*

25. *Ibid.* 172, nota 75.

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

Así como el cuerpo de Cristo resucitado es una transformación de esta materia, pero sin que deje de ser esta materia, materia de este mundo, así también en su humanidad se ha realizado una transformación del tiempo, pero sin que deje de ser tiempo, sin que pase a ser la extratemporalidad de Dios.

De hecho, hasta el *Suplemento* de la *Summa Theologiae* habla de determinados movimientos, sucesiones, variaciones e influencias tanto en los cuerpos resucitados como en las almas antes de la resurrección:

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). Los santos conocen, después de esta vida, lo que en ella sucede, pero no los afecta el dolor al conocer las adversidades de quienes amaron... Cabe, no obstante, que las almas todavía no glorificadas sientan algún dolor si pueden conocer los reveses de sus seres queridos (ad 2). Les prestan auxilio en conformidad con las disposiciones de la justicia divina (ad 3). Aunque no haya contacto corporal entre el alma (separada) y lo corpóreo, 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).

Pero Ruiz de la Peña va más allá, y llega a sostener un progreso en el cielo:

Hay que 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 éschaton 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 siempre²⁶.

26. *Ibid.* 215-216.

Sin embargo no se entiende cómo puede sostener esto sin la posibilidad de un antes y un después. Y si hay un progreso permanente, si hay nuevos comienzos, si 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 integrará también este cosmos plenificado al Cristo glorioso, y se integrará esta materia en la corporeidad de los bienaventurados. Así, los bienaventurados se gozarán viendo ampliarse la gloria de Cristo al recuperar ellos su dimensión material, alcanzando entonces su completa realidad existencial. Con ello se producirá un aumento intensivo (no el agregado accidental de un gozo corpóreo) de la posesión de Dios²⁷. al saciarse el apetito de informar una materia propia, apetito que impide al bienaventurado el dejarse tomar plenamente por el Dios beatificante²⁸.

Pero Ruiz de la Peña parece contradecirse al sostener que "Cristo resucitado *no está completo* hasta que resuciten todos los que integran su cuerpo"²⁹. Ya que si es así entonces no podemos sostener que en el ésjaton ya está presente el fin de los tiempos, el mundo plenificado, la totalidad de los resucitados. Si cada hombre que muere se encuentra con el mundo ya pleno del fin de los tiempos no se entiende cómo "nuestra resurrección completa lo que falta a la de Cristo", según sostiene Ruiz de la Peña³⁰.

Podemos defender entonces una sucesión de cuatro situaciones diferentes y distantes: muerte-purgación-visión de Dios y unión con Cristo corpóreo-resurrección plena y comunitaria al final de los tiempos. La primera y la última situación son distantes entre sí tanto en el tiempo de la historia como en el tiempo transfigurado del ésjaton, aunque no sepamos de qué manera se experimenta ese tiempo escatológico.

Curiosamente, al hablar de las penas del purgatorio, Ruiz de la Peña afirma que "sería legítimo reducir éstas a la simple *dilación* de la visión de Dios"³¹. con lo cual hace pensar en la muerte y el acceso a la visión como acontecimientos distantes entre sí, de manera que aquí parecen acabarse las objeciones contra el estado intermedio. Y de hecho, al final de su último libro termina sosteniendo lo siguiente:

Las dificultades del estado intermedio se plantean cuando se proyecta dicho estado sobre el horizonte de la bienaventuranza, esto es, del hombre

27. F. WEITER, *Die Lehre Benedikts XII vom intensiven Wachstum des Gottesschau* (Roma 1958) 234-236.

28. S. AGUSTÍN, *De Genesi ad Litteram* 12, 35: PL 34, 483.

29. *La Pascua de la creación* (cit.), 156.

30. *Ibid.*

31. *Ibid.* 289.

llegado ya a la vida eterna. Esas dificultades no pueden esgrimirse, en cambio, con igual eficacia si se trata de una situación que es, por definición transitoria, como ocurre en el caso del purgatorio ³².

Esto nos hace ver que cae por tierra el peso de las objeciones al estado intermedio por un planteo sobre el tiempo.

Ruiz de la Peña ha denostado a los materialistas que sólo definen la materia negativamente, recusando el concepto de espíritu, pero sin poder definirla positivamente, por lo cual no se hallan en condiciones de repudiar la noción de espíritu ³³. Pero con esa misma argumentación podemos decir que si no se puede afirmar positivamente cuáles son las características de la "eternidad participada" que se vive después de la muerte (sólo se dice que no es la de Dios ni la de esta historia), tampoco puede afirmarse categóricamente que no haya ningún tipo de antes y después, una distancia entre la muerte y la resurrección. Al menos no se puede tratar de "ingenuos" a los que mantengan el lenguaje que usan los textos magisteriales, donde se dice que después de la muerte hay todavía algo que esperar.

Parece conveniente entonces respetar el doble estadio como aparece en las expresiones bíblicas y dejar liberado a la creatividad y a la iniciativa de Dios el cómo de lo que Él quiera permitir y conceder, al igual que en los Salmos místicos. Dependiendo así de su iniciativa, conviene no plantear las teorías en tomo a la escatología como indiscutibles o denostar a las demás posturas sobre el tema. 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.

4.5. No queda a salvo la solidaridad de los santos que han muerto con este mundo en camino, con esta historia, si ellos están gozando (con nosotros) del mundo plenificado que ya alcanzó su fin. Así, 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 él, pueda compadecerse de él que todavía está luchando y sufriendo en la historia. Si es difícil explicar filosóficamente el tiempo del estado intermedio, más difícil todavía es explicar filosóficamente esta duplicación. Además, esta duplicación induce a pensar que la historia se reduce a pura apariencia, a un imperfecto

32. *Ibid.* 292.

33. *Las nuevas antropologías* (cit.), 216-217.

reflejo de lo real, 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 como apariencia, vanidad, o como un modo transitorio de lo que existe desde siempre en el mundo atemporal. En definitiva poco interesa que este mundo camine hacia una plenitud final y hacia la resurrección, porque lo importante es 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 retomo del dualismo griego después 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 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 ³⁴.

Por eso mismo no es fácil ver cómo motiva esta teoría la construcción de una historia que todavía no alcanzó su plenitud, si esa plenitud en realidad ya está realizada. Si cada hombre que muere la encuentra, entonces esa plenitud está ya realizada. Pero cabe destacar 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 la observación de Ratzinger:

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 ³⁵.

Pero 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 heterogeneas de duración" ³⁶.

Nadie niega 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

34. J. RATZINGER, J., *Escatología* (Salamanca 1980) 153.

35. *La otra dimensión*, 346.

36. *Ibid.* 353.

reflejo de lo real, 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 como apariencia, vanidad, o como un modo transitorio de lo que existe desde siempre en el mundo atemporal. En definitiva poco interesa que este mundo camine hacia una plenitud final y hacia la resurrección, porque lo importante es 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 retomo del dualismo griego después 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 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 ³⁴.

Por eso mismo no es fácil ver cómo motiva esta teoría la construcción de una historia que todavía no alcanzó su plenitud, si esa plenitud en realidad ya está realizada. Si cada hombre que muere la encuentra, entonces esa plenitud está ya realizada. Pero cabe destacar 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 la observación de Ratzinger:

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 ³⁵.

Pero 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" ³⁶.

Nadie niega 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

34. J. RATZINGER, J., *Escatología* (Salamanca 1980) 153.

35. *La otra dimensión*, 346.

36. *Ibid.* 353.

mismo sistema de referencia) ³⁷. Después de Einstein afirmamos que "el tiempo absoluto no existe", y que se lo vive de maneras muy diferentes en contextos distintos ³⁸, por lo cual no podemos siquiera imaginar el modo como los bienaventurados viven la duración en su "tiempo transfigurado" y no podemos "establecer equivalencias fiables con este tiempo" ³⁹; pero es un paso indebido pasar de estas consideraciones a anular toda distancia entre la muerte de cada individuo y el fin de esta historia, y de ninguna manera es ingenuo indicar que en esa anulación no se ve cómo ese muerto que alcanza de hecho la plenitud final con todos los resucitados pueda solidarizarse con esos que en esta historia siguen en camino y 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, el Acto Puro, lo cual le permite vivir todo como un puro presente, sin sucesión alguna, y estar plenamente en todos los sistemas de referencia.

Preferimos decir que, habiendo una corporeidad, la de Cristo en la que somos sostenidos, hay posibilidad de una sucesión que implica un antes y un después, un proceso donde hay momentos. Y si Ruiz de la Peña admite el estado intermedio ("no resulta objetable" ⁴⁰, con tal que tenga "sólo la duración necesaria y suficiente para que se dé la secuencia muerte-resurrección"), ¿qué nos autoriza a decir cuánto debe durar ese tiempo intermedio y por qué no puede coincidir con el fin de esta historia? ¿Y por qué el fin de la historia no puede ser también una novedad dentro del progreso que Ruiz de la Peña postula para los bienaventurados? Arbitrariamente se dice que algunas cosas no pueden ser explicadas, que son enigmáticas, pero sobre otras cosas del mismo orden se lanzan afirmaciones taxativas, acusando de ingenuidad toda opinión diferente sobre lo que podría ser.

Si no sabemos cómo es aquella forma de corporeidad y de sucesión, no lo sabemos; y 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 la marcha y a la lucha de esta histo-

37. Cf. la exposición del propio A. Einstein sobre el sentido de la relatividad en las cuatro conferencias publicadas en 1932 (Methuen), y la exposición sobre la teoría especial y la teoría general de la relatividad publicada en 1935. Cf. también W. HEISENBERG, *Más allá de la física* (Madrid 1974) 112-114.

38. Vale el ejemplo del mismo Einstein al decir que cuando uno está cortejando a una mujer agradable una hora parece un segundo, y cuando está sentado sobre un carbón encendido un segundo parece una hora.

39. *La otra dimensión*, 353.

40. *Ibid.* 356.

ria, 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" ⁴¹. ¿Cómo explican el realismo de esa preocupación por esta historia en camino los que sostienen que los mártires ya están viviendo el fin de la historia, la plenitud de todos los hombres y de todo el universo? ¿No se ven obligados a una total espiritualización del sentido de los textos de la Escritura?

Sin embargo, aunque no termine de explicar cómo se concilian entre sí sus variadas afirmaciones, Ruiz de la Peña ve necesario negar que esta historia sea sólo un reflejo imperfecto de la perfección real ya realizada en la escatología, y se esfuerza por dejar a salvo el valor propio del progreso de esta historia:

La parusfa trae algo nuevo... De no ser así, no podría justificarse el tiempo que media entre la resurrección (de Jesús) y el ésjaton, la historia quedaría neutralizada (puesto que se limitaría a encubrir lo revelable) y la escatología se aproximaría peligrosamente a la apocalíptica ⁴².

Por otra parte, él mismo advierte la necesidad de reafirmar la identidad entre la humanidad gloriosa de Cristo y esta materia, sosteniendo una "identidad básica entre nuestro mundo y los cielos y tierra nuevos":

El hombre, en efecto, es solidario de este mundo, no de otro; Cristo es creador, salvador y cabeza de este mundo, no de otro. Su humanidad gloriosa, principio renovador de toda la materia, está (incluso biológicamente) emparentada con este mundo, no con otro ⁴³.

La dificultad está en ver cómo estas afirmaciones son favorecidas por su explicación teológica.

4.6. Se plantean también dificultades pastorales, en cuanto una catequisis a partir de estas teorías es ciertamente más compleja, por cuanto en nuestro lenguaje está fuertemente presente la dualidad y la idea de una inmortalidad que todavía no es resurrección plena.

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

42. *La Pascua de la creación* (cit.), !'38.

43. *Ibíd.* 188.

Esto no niega que haya que evitar una descripción puramente espiritual de la gloria que ignore nuestra incorporación más perfecta al Cristo resucitado después de la muerte (ya no por la mediación eucarística) y que haya que desterrar el lenguaje sobre una "liberación" de la cárcel del cuerpo. Pero la escatología no debe dialogar sólo o en primer lugar con los pensadores modernos o con el Luteranismo (que rechaza los argumentos filosóficos), sino con el pueblo, que sigue usando el lenguaje de la supervivencia del alma y que mantiene la Tradición vivida en su oración por los difuntos. Y además hay que tener en cuenta a las grandes religiones, en las que miles de millones de personas mantienen el lenguaje del alma inmortal.

La afirmación de una resurrección no distante de la muerte, junto con la evidencia de un cuerpo muerto, y de un mundo inacabado, puede llevar a un mayor descreimiento con respecto a la vida eterna (CTI 2.1c).

La dificultad que tenemos hoy en día en pensar una Parusía distante, una resurrección de los cuerpos en un final de esta historia que no sabemos cuándo sucederá, no significa que tengamos que negar estas verdades. 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 o inmediatamente después de mi muerte, y aceptaré lo que Dios me haya revelado aunque eso implique que a partir de mi muerte no se realice la plenitud de mi ser personal, y aunque eso violente mi tendencia al inmediateísmo, así como el sexto mandamiento violenta mi tendencia al hedonismo. Por otro lado, el cómo de la vida eterna nos ha sido vedado, y los datos revelados al respecto son tan escasos que difícilmente pueda construirse un pensamiento teológico claro y completo a partir de ellos. Confiemos y dejemos el cómo en manos del amor de Dios y de su creatividad, que supera infinitamente la nuestra. La fe de la Iglesia 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 al saber que es razonable creer que no todo se termina con la muerte y que es razonable contruir nuestra vida con ese supuesto, y a partir de una convicción que es también filosófica, podemos presentar al mundo no creyente una idea sobre el hombre que tiene derecho a ser escuchada, respetada y no relegada al ámbito de la conciencia religiosa personal.

Y no ignoremos que el mismo Ruiz de la Peña reconoce que "ninguna de las posiciones ha logrado imponerse a las otras" ⁴⁴, y que es aconsejable la "prudencia a la hora de considerar como definitivamente solventados -en una u otra dirección- los problemas que plantea la antropología bíblica" ⁴⁵. La honestidad de haberlo dicho es ya motivo de sobra para rendirle nuestro homenaje.

VÍCTOR MANUEL FERNÁNDEZ

*Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina
Buenos Aires*

45. *Imagen de Dios* (cit.), 88.