



EUNSA | Astrolabio

# Tras la muerte. Más allá del tiempo

Michael Stichelbroeck

# TRAS LA MUERTE.MÁS ALLÁ DEL TIEMPO

**Michael Stichelbroeck**

**EUNSA**

EDICIONES UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S.A.  
PAMPLONA

# Prefacio

Todo hombre es consciente del paso del tiempo y de que él mismo envejece. Ve nacer y morir a otros seres humanos. Sabe que la humanidad existía antes que él y que existirá después de él, cuando él mismo ya no esté. Esta conciencia de la caducidad de la vida debe afectar a la comprensión que uno tiene de sí mismo, a no ser que no quiera darse cuenta de estos hechos. ¿No se pone en peligro con la muerte el sentido de toda nuestra existencia y de todo lo que parece ser importante en la vida: éxito, buena reputación, carrera, calidad de vida, familia y toda la vida social que disfrutamos junto con los demás? Durante la vida, estos bienes son, sin duda, importantes, son incluso de un interés vital. Pero cuando llegue la muerte, todo habrá perdido su sentido y su importancia.

En este pequeño libro, que nació de las clases que impartí en Austria sobre cuestiones de Escatología, quisiera, en primer lugar, demostrar por qué es difícil para el hombre de hoy hablar sobre el más allá y ver en la doctrina del más allá una parte esencial de la fe católica.

Hoy los hombres suelen sustituir la doctrina católica sobre la escatología por utopías secularizadas, basadas en supuestos futuros desarrollos de la técnica o en ideologías que prometen crear una humanidad mejor, libre de las limitaciones actuales. La raíz de estas utopías está en la doctrina de Joaquín de Fiore sobre el reino de los mil años. Además, muchos hombres de hoy se olvidan del carácter personal de cada ser humano. Consecuencia de este olvido es la negación de la supervivencia personal del hombre tras la muerte. Por eso, después de considerar en general algunas dificultades para la comprensión de la doctrina sobre el más allá, voy a tratar algunos temas de escatología individual.

Mis agradecimientos al Padre Oliver Schnitzler, que ha traducido el texto del alemán, y a José Antonio Santiago por sus advertencias sobre el texto. La idea de publicar la obra en castellano nació durante mis clases sobre Escatología en la Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima.

# I. Manifestaciones seculares de la escatología hoy: expectativas terrenales del futuro

## 1. La técnica y sus mundos virtuales

La vida con la técnica es para nosotros algo normal. La técnica nos ofrece una maravillosa ayuda para el transporte, para la grabación y el manejo de información y para los experimentos en el campo de la medicina y en las ciencias naturales en general. No queremos prescindir de esta ayuda. Nuestro mundo de hoy es un entramado cada vez más complejo, producido y mantenido por técnicos.

En tiempos pasados la técnica, que en el fondo es tan antigua como el hombre mismo, servía para hacer más fácil la vida del hombre y para contrarrestar sus limitaciones naturales. Pero hoy ya no se puede decir que la técnica esté orientada únicamente a la satisfacción de las necesidades inmediatas del hombre, porque la técnica crea poco a poco nuevas necesidades, hasta convertirse ella misma en una necesidad. El problema de una vida dominada radicalmente por la técnica es que todas las relaciones con nuestro entorno están sometidas a criterios técnicos. La filosofía antigua conocía, aparte de la artesanía técnica, la «teoría» y la «praxis». Con «teoría» se referían los antiguos filósofos al conocimiento de las cosas sin una utilidad concreta. En cambio, la «praxis» era un saber con fines de producción, orientado hacia las relaciones interhumanas. Hoy, sin embargo, el hombre está en peligro de desaparecer tras la técnica.

Todo lo que rodea hoy al hombre es parte de un mundo creado por el hombre mismo, es resultado de su actividad técnica. El hombre se relaciona con las cosas que son «por naturaleza» solo para cambiarlas y domesticarlas por medio de la técnica. Se olvida de la naturaleza de las cosas. En consecuencia, el hombre no ve, como antes, en la naturaleza, la obra de un Creador trascendente que se da a conocer a través de las cosas creadas por Él y que, al crearlas, les dio su ser y su orden. Y también en su entorno el hombre se encuentra únicamente con su obra.

Desde hace tiempo, los aparatos técnicos que debían hacer más fácil la vida, han desarrollado una dinámica propia incontrolable. Amenazan con apropiarse por completo del hombre. No es el hombre el que sostiene los instrumentos artesanales en sus manos; es más bien la técnica la que domina al hombre, porque éste se hace parte integrante del funcionamiento de los procesos técnicos. Se hace parte de la máquina. Con su conciencia encarcelada en este mundo virtual de la técnica, el hombre se ve confrontado con su incapacidad de hacer uso de su facultad de trascenderse a sí mismo y de elevarse con su razón más allá del mundo que capta por la experiencia. «La amenaza del mundo de las máquinas es la inmanencia total. Todo está aquí, y porque nada deja de estar presente, todo ha dejado de ser: la amenaza del mundo de la máquina es la de una irrealdad causada por una positividad excesiva» (Peter Strasser, *Journal*, pág 68). Por eso, el

mundo del misterio desaparece por completo del ámbito de la experiencia. Nuevas creaciones técnicas, que gozan de una variedad muy rica, son sumamente fascinantes para las jóvenes generaciones y absorben totalmente su atención. El medio técnico determina cada vez más nuestra percepción interior y exterior. Los símbolos de este medio y lo que representan desafían la inteligencia de los jóvenes, por ejemplo por medio del lenguaje informático. Así se pierde el interés por una religión que se presenta con afirmaciones intelectuales y espirituales vinculantes y requiere una decisión interior que se toma independientemente de ideas técnicas o sociales.

## 2. Mundos ilusorios

Esta tendencia del hombre a encerrarse cada vez más en su propio mundo, se agudiza todavía más por la omnipresencia de los medios de comunicación, que modelan el ambiente inmediato en el que se desarrolla la vida y el pensar de hoy. Es incuestionable el papel que el mundo artificial de los medios de comunicación, especialmente la televisión, ha tenido en el distanciamiento del mundo natural. La presencia permanente de los medios de comunicación crea distancia e impide una experiencia directa, inmediata, del mundo por medio de los sentidos. También la relación con el prójimo está mediada por un medio técnico. Instancias técnicas intermedias hacen imposible el contacto directo. Lo que percibe el usuario de un teléfono o de un móvil no es la voz de la persona que conoce, sino señales técnicas, ondas acústicas moduladas que interpreta como si «escuchara» la voz de una determinada persona. Algo similar vale para otros medios: proporcionan señales que el usuario ha aprendido a utilizar. No representan el acceso a la realidad del mundo, sino que llevan al hombre a un mundo virtual que solo con dificultad puede ser detectado como «apariencia». Peter Strasser habla de una «apariencia falsa de trascendencia», que «resplandece en las cosas finitas y en las personas, en los aromas, en los aparatos, en la carne. La apariencia es falsa, no se trata de la apariencia de algo que conduce fuera de la cárcel del mundo. Después del placer ésta permanece aún cerrada con más fuerza» (*Journal*, p. 144).

La televisión es hoy para muchos un sustituto de una experiencia directa y activa del mundo. La corriente de imágenes móviles es un potencial de manipulación muchísimo más grande que la palabra hablada o escrita, porque ver televisión es algo sumamente pasivo. Los televidentes ven sin el menor esfuerzo por su parte una gran cantidad de imágenes. Habiéndose acostumbrado a esta actitud pasiva, ya no ponen ningún empeño en desarrollar activamente una actitud crítica frente a la opinión del periodista o de los directores del canal, que han compuesto la secuencia de imágenes precisamente para transmitir y favorecer con esta composición una cierta opinión. En una cultura en que la formación de la opinión y de la voluntad es dominada por los medios de comunicación solo encuentran interés los temas que se tratan en estos medios. Y el ciudadano obtiene la información sobre estos temas casi exclusivamente de ellos. Los medios de

comunicación suministran la información y toman posición con respecto a ella y actúan como instancias de orientación. Normalmente el individuo está desamparado frente a las informaciones que se le proporcionan. Crean un mundo aparente del cual el espectador apenas puede escaparse. No dispone de posibilidades de verificar las «informaciones» dadas. Y parece que en una democracia de los medios la política corre el peligro de evitar las decisiones necesarias y, en lugar de tomarlas, crea problemas aparentes para ofrecer soluciones aparentes. Hace ya tiempo que los medios de comunicación asumieron el rol de modeladores de la política. Quien busca una salida de los mundos virtuales de apariencia, que son el resultado de la técnica y de los medios de comunicación, no puede evitar insistir en la separación de ser y apariencia. La mezcla de ser y apariencia no solo significa una confusión política trágica y dañina para una cultura democrática, sino que, además, hace que el observador viva en una ilusión que le impide la perspectiva de la vida real, que está amenazada por la muerte y la contingencia y lleva a la pregunta por el totalmente Otro.

¿Hay una salida a la inmanencia de los mundos virtuales de apariencia? Aunque ya no tiene el eje vertical por la pérdida de la orientación hacia un Dios trascendente, el hombre sigue siendo un ser que se hace preguntas. El hombre pregunta por lo que vendrá «después», porque experimenta el mundo como un ámbito de vida en el que un día él mismo ya no estará. Allí donde se impide la mirada hacia lo alto, el hombre va hacia adelante, hacia un futuro mejor, hacia la utopía de una sociedad mejor que podrá satisfacer todas sus necesidades, en la que sus descendientes tendrán una vida mejor. O él mismo va hacia la utopía de un hombre «mejor», que se habrá perfeccionado a sí mismo. Entonces el progreso debe ser el futuro hecho por el mismo hombre.

### **3. La utopía de una humanidad mejor**

En los últimos tiempos puede apreciarse un nuevo interés por la pregunta sobre la supervivencia de la humanidad y las postrimerías. En primer lugar hay un gran interés en el futuro de la humanidad en general, pasando la escatología individual a segundo lugar. ¿Cómo sobrevivirá la humanidad frente al desarrollo técnico y, sobre todo, frente a la crisis ecológica? Las esperanzas y temores se dirigen hacia ese futuro cercano que es incierto. Estamos aquí frente a una forma secularizada de la escatología, que no pregunta por una existencia individual distinta de esta vida en la tierra.

Las formas secularizadas de escatología no son nuevas. Su primer representante fue Joaquín de Fiore (ca. 1130-1202) con su doctrina sobre el «reino de los mil años», una de las fuentes ocultas de la Europa moderna. Joaquín decía que el nuevo eón empezaría ya en esta tierra, sin tener que esperar hasta el fin del mundo. Después del tiempo del Padre y del tiempo del Hijo nacería un tercer reino del Espíritu –algo sin precedentes, una Iglesia totalmente nueva, que estaría desprendida de todo lo terreno y fortalecida por el Espíritu.

Aquí se ignora que, según el Nuevo Testamento, la plenitud de los tiempos ya ha llegado con Cristo (cf. Gál 4,4): La venida del Espíritu se considera superior a la venida de Cristo. Joaquín, que sufría por la secularización de la Iglesia, se encontraba en su tiempo con una tradición fuerte que decía que el final de la historia ya había llegado con la caída de Jerusalén. El tiempo avanzaría solo exteriormente. En contra de este tiempo exterior, Joaquín hizo su propio cálculo del tiempo, que partía de la supuesta existencia de ocho épocas: distinguía una segunda y última venida de Cristo, con la cual amanecería el glorioso día octavo. Con esta segunda venida se refería a un tiempo de florecimiento sin precedentes para la Iglesia –el «séptimo día»– provocado por un acontecimiento interno a la historia, un nuevo derramamiento del Espíritu Santo, una transformación radical, pero todavía no el fin. Este «séptimo día» tendría una duración de mil años.

Para Joaquín, la consumación definitiva tendría lugar no dentro de este mundo, sino una vez comenzado el octavo día. Los sucesores de Joaquín, en cambio, que propagaban también la idea de un reino de los mil años, del cual habla el libro de Apocalipsis, sacaron de su doctrina varias utopías que coincidían con la expectativa de un nuevo orden mundial dentro de la historia, que sería un orden mundial realizable como resultado de un programa humano. Así, la doctrina de Joaquín de Fiore se convirtió en la cuna de la religión optimista del progreso de los tiempos modernos. La esperanza de los seguidores de esta religión ya no está puesta en una iglesia del Espíritu, sino en el hombre liberado de toda alienación causada por el capital y el trabajo. Ponen sus esperanzas en la realización de una sociedad sin clases o en una nueva raza humana.

Pero cuando se espera como consumación solo la mejora de la situación histórica, social y política, las expectativas finales se secularizan pronto. Esta secularización de las expectativas finales tendría como resultado la crítica de la religión del siglo XIX, que en la actualidad muchos han asumido inconscientemente. Se decía que el cristianismo se despreocupaba de la tierra al ocuparse del cielo. Se acusaba al cristianismo de apartar a los hombres de buscar una solución a los problemas urgentes de esta vida, de descuidar la mejora de la situación social, económica y política, al poner las esperanzas humanas exclusivamente en un futuro mejor después de la muerte.

La doctrina de Nietzsche sobre el superhombre, en la que el hombre solo evoluciona si ya no pasa a la trascendencia de Dios, era, a su modo, una visión grandiosa de la existencia humana. Nietzsche llamaba decisión suprema, «voluntad de poder», de deseo y de amor hacia la fatalidad del ser, al acto por medio del cual el hombre interioriza el proceso de la vida que ayuda al impulso oprimido de poder y llega espiritualmente a la libertad. En su obra *Ecce homo* decía que los hombres habían buscado la grandeza y la divinidad de la naturaleza humana en los términos «Dios», «alma», «virtud», «pecado», «más allá», «vida eterna».

En la primera mitad del siglo XIX, Feuerbach intentaba delinear los esbozos de una humanidad reconciliada con su disolución. También Marx ofrecía con su utopía política

un diseño escatológico del futuro; según él, se deben superar las oposiciones que nacieron de la voluntad egoísta de autoafirmarse. Marx prometió un futuro que amanecería después de *la última crisis escatológica* –de la revolución: al final, la alienación causada por el capital y el trabajo habría desaparecido, el hombre como individuo sería aceptado en la colectividad, los deseos serían satisfechos. Se trataba siempre aquí de perspectivas utópicas del futuro de índole secular: la vida actual del hombre es solamente prehistoria. Lo que debe venir todavía no ha acontecido. La superación de la prehistoria lleva a la liberación de lo que caracteriza lo propio del hombre, lleva de la alienación hacia un nuevo espacio de libertad en el cual estarán superadas todas las oposiciones.

Con razón debe ser rechazada esta posición. El sentido y la salvación de la existencia están, para el marxista, en un futuro que está separado de la actualidad por una brecha insalvable –comparable con aquella brecha entre el abismo de la muerte y el cielo–, con la diferencia de que ninguno de los que actualmente están vivos entrará en el paraíso de la sociedad sin clases. Esta sustitución perfecta de la religión prohibió la religión y destruyó los lugares del culto religioso para quitar al hombre la idea de un mundo de Dios que es totalmente diferente del mundo actual. Sin embargo, aunque ya no vivimos en esa época de la crítica de la religión, no ha desaparecido en muchos la desconfianza hacia las respuestas del cristianismo.

Desde la revolución industrial, la posibilidad de poder cambiar la naturaleza con la ayuda de una tecnología en rápido desarrollo ha logrado una gran mejora en las condiciones de vida. Pero al hombre no le basta eso. Más bien, quiere mejorarse a sí mismo, quiere mejorar su propia raza, quiere redefinirse a sí mismo.

Para la idea de un ser que se redefine a sí mismo, el «Hombre Nuevo» de Nietzsche es el modelo. Se ha convertido en la visión de los «transhumanistas», de un grupo organizado a nivel internacional de filósofos, informáticos y biólogos que piensan que el envejecimiento y la muerte son evitables, que el hombre, tal como está, es solamente una etapa de transición. De los procesos de la evolución saldrá un día una inteligencia mayor que el hombre actual. Los transhumanistas abogan por el uso de la tecnología para acelerar la transición del estado humano hacia el mejor estado post-humano.

Así, la ciencia moderna presenta una promesa mundana de salvación, que pretende sustituir las promesas de la vieja religión. La ciencia y la tecnología representan para esta religión secular el deseo de salvación intramundana. Detrás de la pretensión de no ser ninguna religión se oculta una pretensión religiosa: la de haber establecido con la abolición de la religión la verdadera y definitiva religión, y haber heredado el legado de la «vieja» religión. La ciencia misma, como parte de la moderna «historia de fe», quiere ser religión. Su escatología secularizada quiere cumplir con sus promesas ya aquí en la tierra. Sin embargo, estas promesas no se han hecho realidad, más bien fracasaron. Por eso hay que preguntarse no solo si la ciencia y la tecnología deben hacer todo lo que



pueden hacer; más bien se debe constatar que ni siquiera pueden hacer lo que dicen que pueden hacer.

Cuando el hombre no se comprende a sí mismo como ser creado, debe definir él mismo lo que es. Ya en la filosofía de Jean-Paul Sartre, la existencia precede a la esencia. Es decir, la existencia debe diseñarse a sí misma tal como ella quiera ser. El hombre está condenado a esta libertad sin fundamento. Como producto sin contornos debe inventarse a sí mismo, debe decidir lo que quiere conformar de sí mismo y de los demás. Este concepto filosófico parece haber llegado a lo factible mediante la biotecnología moderna. La ciencia tiene desde el siglo XX la visión de un hombre nuevo más feliz y más inteligente, que sufre menos y que es más perfecto. Ya los comunistas de Trotski y los nacionalsocialistas querían crear una nueva raza. No querían aceptar más lo imperfecto en el hombre. Hacían experimentos con el hombre como materia con vistas a un supuesto verdadero progreso –mediante «purgas», eugenesia y eutanasia. Nunca debe olvidarse que los actores de estos crímenes se justificaban con la «ciencia».

Los que hoy están en primera línea de la ciencia de la biología molecular piensan que el hombre debe perfeccionarse a sí mismo y a sus propios hijos, que el futuro del hombre está en sus propias manos y no en las de un Dios del más allá. La perspectiva que se presenta: «El hombre mejor y más fuerte» justifica el derecho de acabar con la vida de fetos con taras hereditarias. La llamada «medicina de reproducción» es la técnica auxiliar de la evolución: la reproducción se saca del contexto del encuentro amoroso de dos personas y se tecnifica. Óvulos y células espermáticas se juntan en la probeta, a continuación los embriones que se han formado son sometidos a un «control de calidad»; los que por supuestos defectos no parecen ser dignos de vivir son aniquilados. Los ingenieros del nuevo hombre han inventado una expresión para este procedimiento: es el «Diagnóstico genético preimplantatorio». Si se producen varios embarazos después de la implantación de los embriones en el útero, se procede a la eliminación de uno o de varios embriones. El cuerpo humano, que es el portador de una nueva vida, es para los técnicos de la reproducción solo un «envase de reproducción». De esta forma, el hombre se convierte cada vez más en su propio experimento, en su propio producto. El precio que se paga al pretender la producción de un superhombre es el suicidio moral del hombre como ser que existe por sí mismo y merece como tal respeto incondicional.

#### **4. La posmodernidad: la desaparición del yo**

El pensamiento posmoderno rompe con la obsesión de unidad de los tiempos modernos. Se dirige contra el sujeto autónomo de la era moderna. Esto tiene consecuencias para la doctrina sobre las postrimerías que pregunta por el estado del sujeto después de la muerte. La posmodernidad dice que el hombre debe abandonar definitivamente su yo egocéntrico, soberbio y violento como punto central de referencia. La destrucción del sujeto ha comenzado con el psicoanálisis, que ha rehabilitado los

niveles desordenados de la conciencia que preceden a la razón; con la lingüística, que ha encontrado estructuras lingüísticas que preceden al hombre; y con los hallazgos etnológicos que demuestran las estructuras que condicionan las culturas. La destrucción posmoderna de lo personal está avanzando cada vez más. François Lyotard, un representante distinguido de la posmodernidad francesa, señala que para la descripción de la realidad no es necesario el concepto de un yo y la experiencia que le está unida. Más bien es un prejuicio suponer la existencia del hombre y del lenguaje; y el hecho de que el hombre se sirva del lenguaje para sus propias finalidades.

Pero llama la atención que en la posmodernidad se habla constantemente del «saber» sin señalar al portador de este saber. La persona que tiene el saber y sabe actuar responsablemente se disuelve en el lenguaje. El hombre posmoderno es una personalidad múltiple en la que compiten diferentes modelos de vida. Por eso hay una preocupación por la cohesión de esta personalidad –una preocupación expresada por Wilhelm Schmid de esta manera: «Yo soy este yo, y a la vez no lo soy». ¿Es posible que este sujeto «frágil» tenga menos dificultades para superar el problema de la muerte que el antiguo y moderno estoicismo? En esta cuestión, Schmid acepta la posición de Montaigne, para quien era importante vivir serena y soberanamente teniendo conciencia del límite que constituye la muerte. Continúa así la senda de la posterior filosofía alemana que quería disolver la muerte en la vida, es decir, que quería reflexionar sobre la presencia de la muerte en la vida.

Es cierto que disminuye un poco la preocupación por la propia existencia cuando uno se está acercando constantemente a la muerte, cuando uno se ha despedido de una fuerte identidad del propio yo. Esto demuestra la nueva tranquilidad con la que se maneja el problema de la muerte en la cultura posmoderna.

La tradición, en cambio, siempre ha concebido la «persona» de otra manera. ¡Persona no es lo mismo que conciencia! La definición de la persona según Boecio, un filósofo romano, es: «*Persona est rationalis naturae individua substantia*». En esta definición, los momentos de la identidad sustancial y de la individualidad de una naturaleza son los pilares fundamentales. Pero para la crítica posmoderna es imposible conservar el carácter personal del hombre y su individualidad.

Está claro que la declaración de la muerte del sujeto afecta profundamente a la fe cristiana y a la comprensión cristiana de Dios, de la creación y de la persona. Para el cristianismo las personas son, de forma incomparable, individuales. El hombre como portador y origen de sus actos, que está dotado de una personalidad no deducible, no puede ser puesto a disposición.

En la actualidad y en el futuro, la relevancia socio-cultural del cristianismo, frente a los calificativos y simplificaciones de la modernidad, consistirá en poner de relieve que la dignidad del individuo humano como tal es intocable, porque el Dios tripersonal quiere de forma análoga al hombre frente a sí como persona dotada de libertad.

## II. Tiempo y eternidad

### 1. La temporalidad de la existencia humana

No es fácil hacerse un concepto claro de lo que es el tiempo. Evidentemente no se puede ignorar el tiempo, y tampoco lo concebimos como un objeto o una cosa. Nuestra existencia como seres corporales y espirituales está determinada profundamente por el tiempo y también por eso dividida y partida; estamos acostumbrados a dividir el tiempo. Contamos los días con el cambio permanente de día y noche y los años con el movimiento de la tierra alrededor del sol. Es decir, para dividir el tiempo nos servimos de los grandes movimientos cósmicos. Las horas las medimos con el reloj. En ambos casos es el movimiento el que nos da la medida del tiempo –un hecho que ya hizo que Aristóteles definiera el tiempo así: «El tiempo es el número del movimiento según el antes y el después». La observación de los procesos de movimiento nos proporciona una comprensión física y lineal del tiempo que, sin embargo, queda sin medida absoluta y encuentra su contraste en el motor inmóvil, que es la última meta de todo movimiento, con su tiempo sin medida. El tiempo es «algo en movimiento». Movimientos, sin embargo, hay muchos y se diferencian entre ellos: movimientos locales, de calidad, de cantidad, y movimientos sustanciales (hacerse y deshacerse).

Así se llega fácilmente a suponer diferentes formas relativas de temporalidad. Las unidades contadas con el movimiento de un reloj determinan los momentos sucesivos del tiempo o el tiempo lineal que corre y pasa y en el que no vuelve ningún momento que ha pasado. Diferentes son las cosas con el tiempo cíclico que se da en los acontecimientos cósmicos: aquí podemos empezar a contar siempre de nuevo con el número uno. Pero por no ser reversible la dirección del tiempo es imposible formar solo con el movimiento cíclico un concepto adecuado del tiempo. Necesitamos de las dos dimensiones, de la dimensión lineal y de la dimensión cíclica para llegar a tener una medida del tiempo que concuerde con nuestra experiencia.

Un ciclo sin fin, en el que los acontecimientos con su distancia y su influencia mutua no fundamentan ningún discurrir lineal del tiempo, sería tal vez un tiempo infinito, pero esto todavía no sería la eternidad. Un intervalo temporal sin acontecimientos y, por tanto, no transitorio con sus momentos indistinguibles, se caracteriza por un extraño vacío. Por eso, del círculo infinito, del retorno permanente de lo mismo, no puede resultar ningún tiempo en sentido pleno con el que relacionemos el concepto de eternidad. El que pretende hablar de las postrimerías se da cuenta de que la escatología exige un tipo de tiempo distinto del cronológico o el físico.

Sin embargo, lo que más nos entristece es el tiempo lineal, que nos impide volver; nos inquieta el tiempo que pasa, que nos separa de las personas mucho más que el espacio. Por el espacio podemos ir en todas las direcciones, aunque con gran esfuerzo. El tiempo nos hace inalcanzables a muchos con los nos gustaría estar juntos. De forma parecida al

cuerpo que se separa de un lugar, el «ahora» nos separa de todos los momentos anteriores y futuros en el continuo del tiempo, con una radicalidad que va mucho más allá de los límites espaciales.

La vanidad de la mera caducidad parece dominante, a no ser que activamente hagamos uso del tiempo: nos tomamos tiempo, esperamos el momento temporal oportuno, aprovechamos el tiempo. Si se trata de encontrar en la vida una unidad más allá del tiempo, precisamente el tiempo que pasa nos coloca frente a tareas decisivas. Solo haciendo lo que debemos, utilizando lo que tenemos y realizando el bien en sus muchas posibilidades, nos defendemos contra el poder del tiempo lineal. La fuerza de resistencia contra el dominio del tiempo, que nos puede quitar nuestro poder de actuar como sujetos, nace de nuestra memoria, que nos proporciona una experiencia interior del tiempo y que se extiende hacia el pasado, pero también hacia el futuro, y que en última instancia busca un anclaje en la eternidad. La participación en el «ahora» eterno que nunca pasa y que no conoce futuro, crea realidades importantes que no están sometidas al tiempo y que siempre serán válidas.

Según san Agustín, están reunidos en la memoria de forma peculiar el pasado, el presente y el futuro. La memoria une procesos y acontecimientos que están en torno al «ahora», creando en primer lugar la «presencia». El alma espiritual, que está presente a sí misma en su constitución sustancial y en la inmaterialidad de sus actos trasciende el tiempo, nos trae siempre también la presencia actual. Por otro lado se muestra en esta capacidad el vínculo natural que tiene el hombre con el tiempo, pero también su «condición de estar más allá del tiempo» (Agustín). Reflexionando sobre esta capacidad espiritual primordial de la memoria se aclara que el hombre como cuerpo participa en el tiempo físico, pero realiza su temporalidad de otra manera, distinta de las cosas materiales que solo conocen un movimiento mecánico.

Del proceso de apropiación de la naturaleza, que el hombre debe llevar a cabo, nace lo que quiero llamar «tiempo personal», a diferencia del mero tiempo cronológico del que se habló antes. Joseph Ratzinger introdujo para eso el término «tiempo-memoria»: «Llamemos a este “tiempo humano” (...) tiempo-memoria; podemos añadir que este “tiempo-memoria” está caracterizado por la relación del hombre con el mundo corporal, pero que no está totalmente vinculado a él y no puede ser totalmente reducido a él» (*Escatología*, p. 152). El tiempo, una de las determinaciones de las cosas, por no poder realizar ellas su ser de una vez, es precisamente una categoría de la experiencia interior. El tiempo sirve a la subjetividad finita del hombre, que siempre aspira hacia la realización de su ser. Junto con la tradición antigua, Robert Spaemann parte de la tesis de que el hombre no es solo una conciencia entre muchas, sino que tiene una naturaleza viva que quiere desplegarse. A lo largo de la historia de su vida, el hombre debe apropiarse un «ser» que no posee todavía. Su ser es tender al ser. Así nace una naturaleza que se desarrolla a lo largo de la vida y que, en primer lugar, permite que los sujetos humanos sean identificables por otros. Solo podemos relacionarnos con aquellos que son

lo mismo que ya eran antes, que tienen, por tanto, una naturaleza que se formó paulatinamente, un ser formado en el tiempo, y que nos ofrecen en él un aspecto exterior de sí mismos.

En la perspectiva del Nuevo Testamento, el tiempo que se nos ha dado sirve para que avancemos hacia la perfección o, como dice San Pablo, «a la madurez que corresponde a la plenitud de Cristo» (Ef 4,13). Pero también la temporalidad ha sido siempre un motivo para que los hombres se quejen de la naturaleza humana, porque el ser se nos escapa sin cesar por medio del tiempo.

Lo que vivimos tiene un estado transitorio. Lo que ha sido no es más, y lo futuro no es todavía, y así nos queda el presente que, a su vez, debe defenderse contra la nada, porque se desvanece sin cesar. En sus reflexiones profundas e incomparables sobre el tiempo, san Agustín ha analizado esta tendencia del tiempo hacia la nada: «Si, pues, el presente, para ser tiempo es necesario que pase a ser pretérito, ¿cómo decimos que existe éste, cuya causa o razón de ser está en dejar de ser, de tal modo que no podemos decir con verdad que existe el tiempo sino en cuanto tiende a no ser? En realidad, cuando decimos que el tiempo existe queremos decir que tiende a dejar de existir» (*Confesiones* XI 14,17). Solamente lo que es ahora, «es». Pero este ser parece consistir en su propia desaparición por medio de la sucesión de momentos que se van. En la temporalidad del ser que vivimos como personas está presente, por tanto, algo que es contrario a nuestro ser, que tiende a más ser. De eso negativo, que en el fondo no debía ser y que cuestiona nuestro deseo de una plenitud de vida, nace la idea, tan antigua como la humanidad misma, de una forma humana de ser que no esté rota por los momentos sucesivos del tiempo, sino que encuentre «fuera» del tiempo su unidad. En la teología de la Iglesia se intensificó la expectativa unida a esta idea formándose la convicción de que los fieles están en camino durante toda su vida hacia su patria junto a Dios, hacia la nueva Jerusalén, la ciudad del cielo. Lo que significa esta orientación para el cristiano creyente lo expresó san Agustín con estas palabras: «Consumiéndonos en ansia hacia ella, ya estamos allí; tenemos la esperanza de haber echado anclas ya en esa costa».

## 2. La consumación en el tiempo

Los deseos del hombre se dirigen hacia muchos bienes. Pero, sobre todo, trata el hombre de conseguir la felicidad. La *eudaimonia* fue el gran tema de Aristóteles. Es el mayor de todos los bienes prácticos y la última medida para la actuación del hombre. Es la meta mayor a la que aspiran todos los hombres por naturaleza. La felicidad, que tiene que ver con la vida recta, consiste para Aristóteles en una perfección inherente a la vida y a la acción. Para alcanzar la felicidad son determinantes la forma de vida libremente elegida y las virtudes, con las cuales forma el hombre sus acciones y ordena sus afectos y pasiones.

Aristóteles conoce dos formas de *eudaimonía*. La primera, la bienaventuranza plena, está ante los ojos del hombre, pero es prácticamente inalcanzable en esta vida. La otra, la felicidad humana normal, es la vida exitosa. Ésta solamente es posible para una vida orientada por la razón. Al hombre ruin no le puede salir bien la vida. La gloria no le importa. Ésta solo es experimentada como recompensa por aquél cuya vida ha asumido la forma de la sensatez, es decir, por el «virtuoso».

Para el filósofo griego, la felicidad práctica tiene que ver esencialmente con la capacidad de saber hacer algo con el tiempo: realizándonos a nosotros mismos, ganamos continuidad, porque salimos de la fragmentación de nuestra existencia en «momentos puntuales» y conseguimos un «dominio» sobre el tiempo. Pero este dominio es siempre muy frágil. La felicidad es el fruto de una vida buena. Quien realiza el bien y hace lo que es recto alcanzará la felicidad en la vida.

En nuestra época posmoderna, sin embargo, la palabra «felicidad» tiene otros significados. Al hablar de felicidad, pensamos casi siempre en el bienestar material y en la ausencia de dolor y de sufrimiento. Hemos de ser conscientes de que la tradición tiene un concepto más amplio de felicidad. Para santo Tomás de Aquino pertenecen a la felicidad alcanzable la rectitud de la voluntad, el buen funcionamiento del cuerpo, bienes materiales y también la compañía de amigos a los que ayudar y junto a los que hacer obras buenas. Ser feliz expresa un estado en el que el deseo humano más profundo de plenitud se ha cumplido, en el que el pleno destino humano se ha realizado, «el bien perfecto de una naturaleza espiritual» (*Summa Theologiae* I 26,1). A partir de aquí podría pasarse fácilmente a una definición teológico-salvífica del ser humano.

Todo el mundo cree saber lo que es la felicidad, pero si tiene que expresarlo con palabras no sabe hacerlo. La vida bienaventurada, la «*vita beata*», no es alcanzable en esta vida. En todo lo que se puede conseguir queda el deseo de un «más» y de algo más grande. Como todos saben, san Agustín describió esto así: «Nos hiciste, Señor, para ti y nuestro corazón andará siempre inquieto mientras no descansa en ti» (*Confesiones* I, 1). Aunque nos consideramos muy felices por gozar de muchos bienes naturales, no es posible eliminar todos los males y cumplir todos los deseos. En general, la vida presente con todos sus bienes está bajo la ley de la muerte. Por eso, la felicidad de esta vida no alcanza lo que abarca el concepto general de felicidad: la satisfacción de todo deseo y la exclusión de todos los males.

Es sobre todo la muerte la que pone un límite a la búsqueda de una felicidad permanente. La muerte separa. Corta las relaciones que en esta vida nos dan alegría y felicidad. La muerte crea soledad. El amor siempre quiere estar con el amado. Queremos que los que amamos existan eternamente. El amor es una relación que nunca se interrumpe, con una duración que nunca termina. Si la vida y todo en ella no es absurda, especialmente el éxito de las relaciones humanas de amistad y amor, la bienaventuranza es un bien trascendental. Primero debe haber pasado lo provisional de esta existencia temporal antes de que el hombre pueda entrar en el modo nuevo e inmutable del ser y así

en una felicidad que nunca pasa y que nadie jamás le puede quitar. La proximidad inevitable de la muerte no es algo en lo que es mejor no pensar, porque la muerte tiene importancia para la vida presente, para el trato con las cosas y con la propiedad, para el esfuerzo laboral, para la forma en la que se viven las relaciones con los demás. La muerte nos enfrenta con la totalidad de nuestra vida. La muerte pone ante nuestros ojos la importancia de nuestra vida. Sobre todo frente a la muerte, el hombre entiende que tiene una gran responsabilidad al hacer el bien o el mal, una responsabilidad más allá de la muerte. En esta responsabilidad consiste para el cristiano creyente el problema de la muerte: ¿Cómo estoy yo frente a Dios? Esta pregunta puede ir acompañada de optimismo y esperanza, pero a pesar de eso se formula siempre de nuevo.

La confrontación con la muerte física y que ésta ponga fin a su vida terrena es inevitable para el hombre. La muerte lo enfrenta a la constitución básica de su naturaleza. «Vivir es el ser de los vivos», había dicho ya Aristóteles. Si el hombre se da cuenta de que no es solamente conciencia, como sugiere la Ilustración moderna, la muerte se convierte de nuevo en un problema, porque cuestiona todo su ser. Resulta que el hombre no puede disponer de su vida porque no le pertenece para siempre. Aquí uno debe mirar a lo alto y dirigirse a Aquel que es más grande que él, que tiene el poder de dar la vida y tomarla de nuevo. Con la palabra «confianza» se indica aquí algo que una persona puede llevar a cabo para desprenderse de sí mismo y para entregarse –sin la angustiada preocupación por el propio yo– al cuidado de Aquel a quien llamamos el Dios de la vida.

### **3. La muerte y la consumación – el fin del tiempo**

La teología de san Pablo considera la vida del hombre y también su muerte como forma de «pertenecer a Cristo», de «estar con el Señor». La consumación de nuestra existencia solamente es posible en una vida con Cristo: «Ninguno de nosotros vive para sí mismo, y ninguno muere para sí mismo; si vivimos, vivimos para el Señor, si morimos, morimos para el Señor. Tanto en la vida como en la muerte, pertenecemos al Señor» (Rom 14,7). Mientras vivimos, la comunión con Cristo debe ser sometida a prueba y crecer a través de lo que se llama «morir con Cristo». Aprovechar esta oportunidad significa entrar en la aventura de la vida espiritual. En esta aventura es de importancia decisiva la perspectiva escatológica de la vida eterna, que es el estado perfecto de la corporalidad y de la comunión humana. En el seguimiento de Cristo, el cristiano creyente, que avanza por el camino de los mandamientos y del amor sobrenatural, se apresura cada vez más, corriendo hacia el encuentro con Dios, hasta que la muerte, junto con la extensión temporal de su existencia, ponga fin a la posibilidad de decisión. Con la muerte –dice la fe– termina la peregrinación del hombre. Por eso hay que insistir en que el drama de la decisión existencial se lleva a cabo en el «ahora», es decir en los muchos «ahora» que en su conjunto forman la totalidad de la vida. El tiempo

apremia, porque ahora es el tiempo de actuar, después de la muerte nadie puede obrar nada. Lo que se debe hacer ahora, hay que hacerlo ahora.

El hecho de que la muerte ponga fin al tiempo individual, da a nuestra vida el carácter de urgencia. Nuestra vida es relación; se lleva a cabo y se realiza en muchas relaciones con otros. Por ser nuestro cuerpo el medio a través del cual se llevan a cabo nuestras relaciones humanas y por ser la muerte la separación de cuerpo y alma, se acaba con la muerte nuestra posibilidad de influir en nuestras relaciones. Lo que hemos hecho en este ámbito –en lo bueno y en lo malo– toma una forma definitiva con la consumación de la vida por la muerte. La muerte es el fin de la vida, es el fin del tiempo cronológico en el que se movían, desarrollaban y se llevaban a cabo nuestras acciones morales. En el tiempo dábamos de esta manera a nuestra naturaleza una forma concreta. Si la vida misma está consumada con sus tareas y dificultades, ya no puede ser corregida. Ha asumido una forma definitiva de la que el hombre es responsable y debe dar cuenta. ¿Cuáles serán los frutos buenos y amargos de su vida?

Los representantes de las diferentes teorías sobre la reencarnación niegan que la forma y la orientación de la vida se hagan definitivas con la muerte. Según ellos, cada vida debe hacerse nueva –de forma consciente– después de la muerte, aunque sea en una existencia diferente. La vida es siempre un nuevo experimento, por eso todo lo histórico que acontece en ella no tiene tanto peso como en el cristianismo. La muerte no hace que los acontecimientos y decisiones sean definitivos. La muerte pierde su importancia definitiva. A diferencia de las doctrinas budistas e hindúes, cuya meta es la liberación del círculo de renacimientos, las variantes occidentales de estas doctrinas de reencarnación son atractivas para el hombre moderno, a quien le cuesta aceptar que algo en su vida pueda hacerse definitivo. El hombre no dispone de tiempo suficiente para hacer realidad todas sus posibilidades. Solo de forma parcial logra realizarse a sí mismo. Si el hombre dice «sí» a una posibilidad, implícitamente dice «no» a otra. Para hacer realidad todas las posibilidades, el hombre necesita, después de haber pasado esta vida, otras vidas más. La negatividad de la vida no se percibe como algo tan angustioso como para escapar a un estado en el que el círculo de muerte y vida ha sido derogado. El hombre occidental no busca la salvación.

A la valoración positiva de la reencarnación en occidente se opone la valoración negativa que ésta encuentra en el oriente, es decir, en las religiones tradicionales del budismo y del hinduismo. En occidente se ve en la reencarnación una nueva oportunidad, porque es un nuevo intento de vivir la vida. Uno se siente liberado de la carga de tener que lograr todo ya ahora. En cambio, oriente se da cuenta de la dificultad de deber recomenzar permanentemente dentro de la misma realidad caracterizada por el sufrimiento y el renacimiento, de la que uno quiere huir entrando en el Nirvana.

Las ideas contemporáneas de la reencarnación que proceden del pensamiento occidental son fruto de la Ilustración, teniendo un rasgo fundamental optimista: la dinámica general del progreso debe impulsar hacia delante el desarrollo individual.



Cualquier fracaso moral puede ser eliminado a través del mejoramiento de las propias capacidades; la estrategia de la mejora puede progresar en el futuro a través de la reducción de errores.

Con eso queda eliminada desde el principio la posibilidad de no alcanzar el sentido de la propia existencia y de la vida. Dentro del marco de este pensamiento, la muerte ha perdido su carácter de punto final. Ya no es más el fin, pero tampoco el «comienzo de una nueva vida junto a Dios», como se dice en el ritual católico de exequias. A eso corresponde el rechazo decidido de la oposición radical entre el bien y el mal. El mal designa solamente la falta de la perfección propia alcanzada hasta ahora. Le falta la calificación personal que lo caracterizaría como irresponsabilidad de una persona que es capaz de realizar actos morales relevantes. Eso se debe por un lado a la falta de un concepto personal de Dios; detrás de la doctrina de la reencarnación hay un concepto panteísta: la realidad fundamental experimentada es un océano de energía, una red universal de relaciones o el alma mundial: el Tao, en el que todo es uno con el alma del cosmos. Para Ken Wilber, el pensador sistemático más importante de la New Age, «el problema de la muerte es el miedo ante la nada». Pero para Wilber este problema existe solo para quien piensa «que es solamente una parte». Lo que se niega en esta teoría del «entrelazamiento cósmico» es la diferencia absoluta entre el ser finito e infinito. El hombre es para Wilber no una criatura finita, sino que es «parte» del absoluto. El hombre mismo es, en cierta manera, Dios.

Esta versión occidental de la doctrina de la reencarnación de Wilber y de otros autores puede ser criticada bajo distintos aspectos. Yo quiero hacerlo solo partiendo de dos puntos: Primero hay que considerar que el desarrollo permanente de las propias potencias corporales, estéticas, intelectuales y morales todavía no puede causar la salida del ámbito de este mundo y el paso a una plenitud escatológica como cumplimiento de todas las esperanzas, ansias y expectativas infinitas. Todos los intentos de prolongar hacia el infinito la vida terrena con su negatividad, que siempre le es inherente, no llevan más allá de este mundo. Después de lo dicho sobre la calidad del tiempo lineal, hay que constatar que de una suma casi infinita de períodos temporales puede resultar solamente un infinito malo que no es capaz de sacar al hombre del mundo pequeño de sus propios productos técnicos y que, por tanto, no puede eliminar su verdadero problema: estar encerrado en el edificio de la inmanencia creada por él mismo. El hombre se queda encerrado en la existencia terrena. Además, se debe considerar un punto de vista parecido al que acabamos de mencionar: los representantes occidentales de la doctrina de la reencarnación creen que un ser como el hombre, predispuesto hacia el logro infinito de sí mismo, puede alcanzar con su sola fuerza la propia perfección, y que debe aprovechar para eso solamente las posibilidades que están a su disposición. Contra eso se puede decir que de la adición de etapas singulares del desarrollo del propio yo, nunca resulta como suma una plenitud infinita. Sobre todo en la lucha contra Pelagio, que enseñaba que el hombre puede ser moralmente perfecto sin la gracia, la teología ha

insistido siempre en la necesidad de la gracia que tiene el hombre para poder llegar a la perfección sobrenatural. No son suficientes las disposiciones y potencias naturales. Solo Dios puede llevar al hombre a la plenitud del amor y de la luz, en la cual el corazón del hombre encuentra su descanso, porque Dios mismo es su última meta. En consecuencia, la esperanza del cristiano respecto a la plenitud escatológica consiste en algo más que la sola mejora constante de sí mismo.

#### 4. La eternidad de Dios como «ahora permanente»

En la filosofía apareció la pregunta por una presencia permanente en el momento en el que los filósofos descubrieron al Único. Fue Parménides quien concibió el ser absoluto como único y eterno que perdura sin límites. El Único como ente «no puede nacer, no es afectado por nada, y nada le queda para poder ser perfeccionado. Ni era ni será, porque es todo en conjunto» (Parménides, fragmento B 8). Toda variedad y diferencia desaparecen frente al Único, tanto que son nada. Solamente existe el Único, el ser, sin tiempo, indivisible, inmaterial, no dividido e inmutable; uno, no muchos. Parménides todavía no tenía en cuenta que eternidad sin tiempo no quiere decir lo mismo que duración sin límite. En el *Timeo* de Platón se dice por eternidad el término *aièn*, que en latín fue traducido como *aeternitas*, que se distinguía de la *sempiternitas*, que es la duración sin límite. El *aion* es la vida, a partir de la cual el *Timeo* quiere hacer un puente sobre el abismo entre el cosmos de las ideas y el mundo sensible. El *aion* es sobre todo la vida del Dios vivo. Platón caracteriza esta eternidad como la que «permanece siempre en un punto» (*Timeo* 37 d). Lo que quiere decir Platón con eso es que la presencia no se hace pasado y que tampoco hay un futuro de la presencia. Hay una sola presencia, que, negando el tiempo y con él lo que desaparece, niega la presencia temporal: se trata de una concentración del ser en un solo momento.

¿Pero qué es esta presencia? ¿No es, respecto al progreso de la longitud del tiempo, exclusión de la vida? Desde la perspectiva de la conciencia ordinaria que se imagina la eternidad solo como duración sin límite, el concepto presencial de eternidad parece ser muy pobre. San Agustín fue el primero que introdujo el concepto de la *semper praesens aeternitas* para la presencia inmutable. Este concepto de san Agustín quiere decir: «el tiempo que no pasa o la duración permanente». Quien percibe algo de la eternidad, «encontraría luego que (...) el tiempo largo no se hace largo sino por muchos movimientos que pasan y que no pueden coexistir a la vez, y que en la eternidad, al contrario, no pasa nada, sino que todo es presente, al revés del tiempo, que no puede existir todo él presente» (*Confesiones* XI, 11). En este concepto no hay ningún «no» a la vida, a diferencia de la negación de Parménides, que dirige la purificación de todo ente de cualquier determinación. Boecio dedujo de eso la famosa definición que dominará todas las reflexiones posteriores: *Aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio* («La eternidad es la posesión total, simultánea y completa de una vida

interminable»). Dios, que existe desde siempre, existe de tal manera que ahora es todo lo que era y lo que será. En cuanto «eternidad» es pensado en la teología no como una duración sin comienzo y sin término, sino como una realidad que comprende cada tiempo, la «eternidad» es una de las propiedades esenciales de Dios. Por eso explica Santo Tomás, con referencia a esta definición de Boecio, qué quiere decir aquí el término «vida»: «vida es la forma suprema del ser, a quien nada le falta y que por eso es perfecto» (*Summa Theologiae* I 10,1).

El ser de Dios es ajeno a la experiencia humana: es un ahora que no se desvanece en la sucesión de momentos, sino que está presente en su totalidad. Dios, cuya esencia consiste en ser el Ser mismo, existe en un «ahora eterno» (*nunc aeternitatis*). Esto supera todo lo que podemos comprender. La eternidad, que no está solamente frente al tiempo, sino que abarca el tiempo y la historia, puede ser pensada, en última instancia, solamente de un Dios que es en sentido pleno «vida», porque no se queda en una identidad confusa, sino que se comunica en su interior trinitariamente: es el Dios trinitario del Amor. En este sentido dice Robert Spaemann: «En la idea de un Dios personal –lo cual significa pensarlo trinitariamente– se piensa una intimidad que no se escapa incesantemente al objetivarla, sino que su ser, como intimidad, tiene en sí la posibilidad de que la intimidad se enajene del ser y se contemple “en otro distinto de sí mismo” y sea contemplado por él. Gracias a esta idea, la idea de una intemporalidad indiferente al tiempo se transforma en eternidad, que san Agustín define como “duradero ahora”» (*Personas*, 118).

No se puede equiparar con esta eternidad divina la participación en la eternidad que es propuesta al hombre como perspectiva; porque el ser del hombre no es su eternidad, por ser él un ser creado. En toda creatura son diferentes el ser y el ente. La diferencia entre Creador y criatura no puede ser borrada tampoco en el estado de la perfección definitiva. Por eso se ha introducido el concepto de *aevum* para caracterizar la intemporalidad propia del hombre en la que entra después de esta vida. San Agustín, considerando la vanidad del presente, de su estado lábil entre pasado y futuro, considera que la vida bienaventurada llega cuando «el comienzo de un día no será el fin de otro», sino cuando «todos los días serán a la vez y sin término».

### III. Entre muerte y resurrección

Las respuestas a las cuestiones acerca del problema de la muerte son tan variadas como los hombres mismos. Francisco de Asís dijo en su famoso cántico de las criaturas: «Alabado seas, mi Señor, por nuestra hermana muerte corporal, de la cual ningún hombre viviente puede escapar (...). Bienaventurados son los que encontrará en tu santísima voluntad, porque la muerte segunda no les hará mal». Francisco podía ver la muerte corporal como hermana, a diferencia de la «muerte segunda» (Ap 20,6), que es la destrucción irrevocable y completa, la desesperanza total. No veía en la muerte corporal el verdadero problema del hombre, lo realmente terrible, sino que consideraba la muerte corporal como un paso en el camino hacia Dios. De forma parecida pensaba san Pablo. También para el apóstol Pablo, la muerte es el fin del destierro. Las diferentes religiones dan diferentes respuestas al significado de la muerte. Hoy ya no es aceptada de forma general como antes la respuesta del Nuevo Testamento, de los Padres o de los teólogos cristianos.

#### 1. La respuesta de las religiones no cristianas

Las religiones no cristianas, cada una a su manera, procuran dar una respuesta al significado de la muerte y del sufrimiento para el ser humano; sobre todo las religiones místicas de Oriente con sus doctrinas de iluminación y salvación –entre ellas especialmente el hinduismo y el budismo– ofrecen en la abundante gama de la oferta multi-religiosa abundantes respuestas salvíficas que son diferentes a las de la escatología judeo-cristiana.

##### 1.1. El hinduismo

En el brahmanismo-hinduismo, el ser absoluto, más allá de todos los atributos determinantes –también de los atributos «personal» e «impersonal»– se llama desde los *Upanishads* (ca. 800 a. C.) *Brahmán*, que significa «palabra» (en su significado original), oráculo santo o fuerza de la oración. Este brahmán hindú es concebido sobre todo de modo impersonal, incluso en el *Rigveda*, conocido por su politeísmo práctico: es concebido como único ser, como triple unidad de ser absoluto, como conciencia y bienaventuranza absolutas. Por ser concebido también de forma personal –como *Brahma*, dios creador, primera persona de la trinidad india (Brahma, Visnú, Shiva)– no se puede contestar con claridad a la pregunta de si el hinduismo es ateo.

También en los *Upanishads* nos encontramos, por un lado, con una forma de teología negativa que habla del brahmán como «neti, neti» (no eso, no eso). Por otro lado hay enunciados positivos: Brahmán como el ente, la realidad, el conocimiento, la bienaventuranza. En el *Advaita-Vedanta* y en las *Samkhya* hallamos una interpretación

destacadamente monista, según la cual todo lo que forma el mundo –también los dioses– es pura apariencia (*maya*). Solamente al brahmán imperecedero, que es identificado con el *atmán* (que es el hálito individual de vida), le corresponde suma realidad. Se trata de un panenteísmo (doctrina de la identidad del mundo y de Dios) en el que toda pluralidad de seres espirituales y cualquier diferencia son negadas en favor del eterno. Hay que tener en cuenta aquí que el absoluto es definido como el «no finito», es decir, como aquel sobre el cual no es posible ningún enunciado positivo. Desde lo finito, que es determinado negativamente, no es posible sacar un concepto positivo del absoluto. Por eso, la filosofía japonesa, inspirada por el budismo, busca la prueba de la vanidad de lo finito. El budista no se dirige a Dios, porque no se puede tener una relación personal con un absoluto que es considerado puramente como negativo. A este absoluto no se le puede rezar. Este enfoque en el «ser» no le es posible al budismo por su tendencia hacia la «nada».

Se llama *Samsara* a la senda de los renacimientos que hindúes, budistas y jainíes sostienen de forma parecida: primero creen que todos los seres, plantas, animales y hombres están sometidos al círculo de nacimiento, muerte y renacimiento. Este círculo es un movimiento sin comienzo y prácticamente sin fin.

Para el hinduismo, las alturas del ámbito celestial y las profundidades del infierno son los lugares de la vida por los que el hombre, marcado por el sufrimiento, tiene que pasar por la transmigración del alma. En este proceso no hay ninguna identidad permanente, ningún principio de continuidad, ninguna personalidad individual. En eso consiste la diferencia principal entre el hinduismo y budismo y las formas occidentales de la doctrina de la reencarnación. El hinduismo reconoce como momento permanente solo el *atman* (el sí-mismo), que coincide con la totalidad impersonal de toda la naturaleza.

## 1.2. El budismo

En el pensamiento budista, que no es de ninguna manera uniforme, pesa más la visión negativa del mundo; según ésta, cualquier pluralidad de figuras, formas y cualquier individualidad es solamente apariencia. Se rechaza expresamente la idea brahmanista de un atman eterno no tocado por el karma del mundo: el atman está entretejido con todo lo demás, sin un modo individual de ser. Para el budismo, la idea de un «yo» al que algo le compete o pertenece y al cual se pueden atribuir actos o sufrimientos, es una alucinación de la imaginación. Edward Conze, que investigó sobre los argumentos en contra de un concepto objetivo del «sí mismo», escribe al respecto: «Se nos exige luchar contra la convicción intelectual de que hay algo como un yo o un alma o una sustancia o relaciones como “pertener” o “poseer”. No se discute que el yo es un hecho o una experiencia del sentido común. Pero cuando se trata de los hechos de la realidad absoluta, hay que negar el yo y todas las ideas parecidas» (*Der Buddhismus*, 1995<sup>10</sup>, p. 17).

Gautama Buda (ca. 560-480 a. C.) era un representante decidido de la idea del alma humana concebida como proceso fluido. De ahí nació el concepto del *anatman* (del no yo) que quiere expresar que el hombre, como todos los seres vivos, es un punto de cristalización de energía que aparece en el proceso kármico del «morir y renacer» para desaparecer después otra vez. A la oposición del yo y del no-yo pertenece otro concepto más, que desde la época moderna es muy utilizado también en la filosofía occidental, pero que tiene matices de significado totalmente diferentes. Es el concepto de conciencia, que forma prácticamente el puente entre la falta de un principio sustancial de continuidad y la creencia en la reencarnación, que nunca se pone en duda y que es necesaria para alcanzar la salvación. Uno está frente a un hecho que no puede pasarse por alto, si se parte por un lado de *anatman*, negando así aquello que debe pasar de un cuerpo a otro, es decir, el yo individual, pero afirmando a la vez una reencarnación: ¿Qué significa entrar de nuevo en una existencia corporal? Aquí estamos frente a una de las contradicciones casi insuperables del pensamiento budista. A veces se intenta salir del problema suponiendo una conexión muy fluida entre un estado y el siguiente. Ésta es mediada por la conciencia, entendida como una energía indeterminada del mundo, que está más allá de sus concreciones de contenido: la conciencia misma está sujeta al principio de continuidad y cambio, todos los fenómenos cambian y están sometidos al Samsara. Pero hay una «cadena kármica» en todos los cambios. Algunas escuelas introdujeron un principio más fuerte de continuidad y hablaron de *skandhas* (*Pali khandas*), que puede pasar de una vida a otra a través de una nueva encarnación. Más tarde se desarrolló esta idea hasta llegar a la doctrina de los *dharmas*.

No es fácil comprender cómo puede haber una continuidad consciente durante el paso de una forma de vida a la siguiente o cómo se puede mantener una clara identidad personal. Se puede describir con esta fórmula: el hombre es una carga de conciencia, que se hace más grande sumergiéndose permanentemente en la totalidad general, en el océano de la energía cósmica, avanzando así hacia su perfección. Pero lo que no convence es la afirmación de que este *viññana*, como energía latente que lo penetra todo, garantice por sí solo una continuidad de conciencia de modo que algo permanezca idéntico entre una vida y la otra.

### **1.3. Líneas de desarrollo en el judaísmo**

Interesante sería también una comparación con la idea judía acerca de la supervivencia del hombre más allá de la muerte, una comparación que no podemos hacer aquí. Quisiera únicamente señalar un hecho que me parece relevante en este contexto: el judaísmo, que es una religión del libro, se ha distanciado del cristianismo especialmente respecto a la elección de libros que pertenecen a la «Escritura», disminuyendo su cantidad. Sobre todo se eliminaron los llamados libros deuterocanónicos (no incluidos en el canon hebreo), que contienen enunciados escatológicos importantes.

En el Antiguo Testamento nos encontramos con enunciados escatológicos de contenido opuesto. Hay que aplicar aquí un método de interpretación que tiene en cuenta la dinámica de la historia de la salvación. En los primeros libros del Antiguo Testamento (hasta ca. 200 a. C.), los muertos parecen ser sombras. Se han hundido en el polvo y desconocen lo que pasa en la tierra (cf. Job 3,13; 14,21; 17,16). Pero, a pesar de eso, la vida no es destruida totalmente por la muerte (Gén 25,8.17; 35,29; Núm 20,24; 2 Re 14,16; 15,38). En el *sheol* nadie piensa en Yahveh para alabarle (cf. Sal 6,6). Pero, por otro lado, no está fuera del ámbito del poder de Dios (1 Re 17,22). Una pálida sombra del hombre –no su alma espiritual– es la que se encuentra en el *sheol*. En conexión con esta supervivencia sin calidad, los hombres de esta etapa del Antiguo Testamento se imaginaban la correspondencia entre acción y destino dependientes de la vida terrena: quien vive según los mandamientos de Dios, será bendecido ya en la tierra (cf. Éx 20,12; Sal 1,36). El malvado, en cambio, es castigado (cf. Sal 7,9-17). A partir del siglo III a. C., la idea de que Dios recompensa al bueno y castiga al malo aquí en la tierra entró en crisis, porque los hechos de la vida demostraban que a los buenos no siempre les va bien en la tierra; la recompensa los alcanza solo más allá del límite de la muerte: «Pero yo siempre estaré contigo, tú agarrarás mi mano derecha; me guías según tus planes, y después me recibirás en la gloria. ¿No te tengo a ti en el cielo? Y contigo, ¿qué me importa la tierra? Se consumen mi corazón y mi carne, pero Dios es la roca de mi corazón y mi lote perpetuo», reza el salmista (Sal 73,23–26). Aquí se manifiesta un optimismo que pone su esperanza en una nueva vida junto a Dios.

Una alusión más clara a la resurrección de los muertos la encontramos en el apocalipsis de Isaías: «Aniquilará la muerte para siempre» (25,8); «Revivirán tus muertos, resurgirán nuestros cadáveres» (26,19). En Daniel 12,2s. se habla de un doble desenlace de la historia: de la resurrección para la vida eterna y de la eterna reprobación para los que rechazan a Dios.

Las demás referencias a la resurrección se encuentran solo en los libros posteriores. Por tanto, el judaísmo antiguo ignora casi por completo la pregunta por la continuidad de la vida después de la muerte (con la excepción de Dan 12,2 e Is 25,8) y afirma más bien una compensación terrena. Los libros posteriores dirigen la mirada más allá del límite de la muerte: con ocasión de las persecuciones de los judíos fieles a la Ley en los tiempos de los Macabeos surgieron dudas respecto a la retribución terrena. El rey Antíoco deberá dar cuenta a Dios el día del juicio, los hermanos macabeos, en cambio, están convencidos de entrar en la «vida imperecedera» (cf. 2 Mac 7,35s; 6,23.26). Las almas de los justos torturados están en las manos de Dios (Sab 3,1-9). El autor del libro de la Sabiduría esperaba un juicio final, en el que el bueno recibiría su recompensa y el malo su castigo (Sab 4,20-5,18).

Sobre el lugar de los difuntos que alaban a Dios (cf. Dan 3,86), no hay ninguna indicación en el Antiguo Testamento. Con la idea de la inmortalidad del alma, como

también con la de la resurrección, se aclara que hay una supervivencia después de la muerte.

Finalmente quisiera dar una indicación importante más: 2 Mac 12,38-46 recomienda la oración por los difuntos. De este modo, los libros deuterocanónicos constituyen un puente hacia el Nuevo Testamento.

En este momento podemos preguntarnos si el distanciamiento del judaísmo de los libros deuterocanónicos y de sus expectativas acerca del más allá no ha sido un empobrecimiento para la religiosidad judía, y si precisamente este distanciamiento no ha fomentado la reducción de la esperanza escatológica a la vida terrena.

## 2. La resurrección como acontecimiento

En el primer capítulo hablamos de las utopías del futuro que parecen ser alcanzables por medio del progreso político y técnico y que sirven como sustitución secular de la escatología bíblica. Pero comparando estas utopías con la visión del futuro que tiene el Nuevo Testamento se ve claramente que en éste no hay ninguna meta inmanente de perfección, sino que el Nuevo Testamento espera la «manifestación de los hijos de Dios» y la «gloriosa libertad de los hijos de Dios» (cf. Rom 8,19.21). Cualquier escatología que se base en el Nuevo Testamento debe rechazar todas las ideologías de progreso: la perfección del mundo no puede ser fabricada por el hombre con sus capacidades y acciones. La figura actual del mundo material pasará, según san Agustín, en un «incendio de fuego terreno» y será limpiada de sus «cualidades corruptibles» (cf. *De civitate Dei* XX,16). Solo Dios mismo, que llamó todas las cosas al ser, las puede llevar a la perfección con su poder soberano de Creador.

El comienzo de esta renovación universal de la creación humana y no-humana es la resurrección de Cristo, que es el centro y el núcleo de la fe cristiana: Dios Padre no dejó en la muerte a su Hijo hecho hombre y crucificado por los hombres, sino que confirmó, con su resurrección de entre los muertos, que Jesús es el mediador universal del reino de Dios. Con la resurrección de Jesús dio la prueba de que su predicación no fue vana. El reino mismo de Dios está unido a la persona de Cristo, es más, ha llegado por medio de Él.

La razón por la cual los discípulos se reunieron como Iglesia es precisamente el hecho de que el Señor, después de la Pascua, se manifestó vivo a ellos. La resurrección, entendida como acontecimiento, vinculó el círculo de los discípulos –que Jesús había reunido antes de Pascua– nuevamente a su persona: la razón por la cual se reunieron de nuevo, convirtiéndose en una comunidad de creyentes, no está en el mero recuerdo de un hombre de Nazaret que fue considerado como hombre-modelo, que inspiró la idea de una nueva libertad, que predicó un amor revolucionario hacia el hombre, que vivió una cercanía única de Dios y que sin miedo se entregó a la muerte. Sin relación directa a Jesús, todas estas cosas son posibles y alcanzables a cualquier hombre que se sirve de



sus mejores capacidades para dar lo mejor de sí mismo. En sentido estricto, no hace falta fe en el misterio de la persona de Jesucristo para realizar eso. La fe comienza solo cuando se hace referencia al Señor crucificado y resucitado. «“Él, el Señor resucitado”, este acontecimiento es la concreción personal perfecta de la fe cristiana» (Leo Scheffczyk, *Auferstehung*, 1978<sup>2</sup>, p. 18).

Los discípulos no se volvieron a reunir para interpretar de una forma nueva su relación con Jesús mediante una retrospectiva de su vida y tener así experiencias nuevas. Más bien, ellos se confrontaron con algo nuevo no deducible del Antiguo Testamento. Fue un acontecimiento sorprendente y no esperado, que precedió a cualquier interpretación. Dios mismo realizó un nuevo acto creador en Jesús, que vino corporalmente al encuentro de sus discípulos siendo Él el mismo que era antes de Pascua. Jesús se hizo así puente sobre el abismo absoluto que media entre la muerte del hombre y su esperanza de llegar a la perfección de su vida junto a Dios. Precisamente con sus gestos corporales, el resucitado convenció a los apóstoles de su identidad con el crucificado. «“Mirad mis manos y mis pies; soy yo mismo. Palpadme y ved que un espíritu no tiene carne y huesos como veis que yo tengo”. Y, diciendo esto, les mostró las manos y los pies» (Lc 24,39-40).

Y la resurrección también muestra quién es Jesús. La resurrección revela la gloria escondida de la divinidad del Hijo; por eso, la resurrección de Jesús tiene una función hermenéutica decisiva para el descubrimiento del misterio de la persona de Jesucristo.

Las opiniones del pueblo sobre la identidad de Jesús eran diversas, como se puede ver en Jn 7,40ss. Se produjo una división. Siempre era de alguna forma visible que Jesús era el Mesías, pero no había plena claridad al respecto; solo gracias a la luz de la resurrección los discípulos de Jesús le reconocieron como el *Kyrios* que había nacido «del linaje de David según la carne, constituido Hijo de Dios con poder, según el Espíritu de santidad, por su resurrección de entre los muertos» (Rom 1,3-4).

Por ser Jesús el *Señor*, tiene en la Biblia un gran poder, porque *Kyrios* es la traducción griega de *Adonai*, uno de los nombres hebreos de Dios. Con frecuencia se interpretó este hecho como que Jesús fue tan solo un inspirador de la libertad, el impulso de la esperanza en un futuro mejor, un ejemplo de solidaridad –todas ellas características frente a las cuales el hombre autónomo de los tiempos modernos puede permanecer neutral. Pero el consecuente rechazo del culto imperial por parte de los primeros cristianos con el argumento de que Cristo es el *Kyrios*, el Señor por encima de todos los poderes y potestades, demuestra que ellos reconocían la categoría de *Kyrios* del Resucitado con mucha más seriedad que una teología moderna que ve en este rango solo un significado vital «para mí», «para mi vida», «para el futuro». La potestad universal que corresponde a Cristo por su resurrección, no se puede disolver de forma existencial o humanista, diciendo, por ejemplo, que Él tiene solo una importancia ejemplar para nosotros los hombres. La resurrección tiene una consideración superior a todo el valor que cualquier cosa de la vida pueda tener. Por haber sido resucitado por el Padre, Jesús

entró, en su condición humana, en la vida divina que le transformó y transfiguró como hombre y le hizo partícipe de la gloria de Dios. Su resurrección fue la consumación real de sus actividades humanas y de sus atributos.

Preguntando por el sentido bíblico de la resurrección debemos decir: la esperanza en la resurrección ya existía en sus comienzos en el judaísmo de los tiempos de Jesús, como se ve, por ejemplo, en Hech 23,6s. Pero la resurrección de Jesús trae, en comparación con la esperanza judía de los escritos tardíos del Antiguo Testamento, que se apoyaba en el aspecto ético de la recompensa que se esperaba en la nueva existencia después de la muerte, un nuevo contenido. Sobre todo se centra en la constitución corporal del resucitado y de los que resucitarán con Él, junto con la diferencia que tiene esta corporalidad en comparación con la del cuerpo terreno durante su existencia mortal: el Nuevo Testamento espera la transfiguración del cuerpo, al que corresponde un modo incorruptible, pneumático (de *pneuma* = espíritu) de ser en analogía con el cuerpo resucitado de Cristo. Para la realización de esta esperanza se pone la confianza en el mismo Señor resucitado, «que transformará nuestro pobre cuerpo mortal, haciéndolo semejante a su cuerpo glorioso, con el poder que tiene para someter a sí todas las cosas» (Fil 3,21).

En los evangelios de Lucas y Juan se narra con mucho énfasis la diferencia entre el cuerpo terreno antes y después de la resurrección; por ejemplo, en el relato de la aparición de Jesús en el mar de Tiberíades (cf. Jn 21,1-14), en el que los discípulos reconocieron poco a poco a Jesús. Se cuenta también en el evangelio de san Lucas que los discípulos de Emaús no reconocieron inmediatamente a Jesús y que Él desapareció de repente (cf. Lc 24,36-53). Tampoco María Magdalena le reconoció en seguida (Jn 20,14ss). Los evangelistas destacan, por tanto, que el cuerpo resucitado de Jesús era diferente al cuerpo no resucitado, pero que a la vez permanece idéntico a él. San Pablo conoce la analogía del «segundo Adán», que forma una antítesis con el primero, que es de la tierra: «Mas no es lo espiritual lo que primero aparece, sino lo natural; luego, lo espiritual. El primer hombre, salido de la tierra, es terreno; el segundo, viene del cielo. Como el hombre terreno, así son los hombres terrenos; como el celeste, así serán los celestes. Y del mismo modo que hemos llevado la imagen del hombre terreno, llevaremos también la imagen del celeste» (1 Cor 15,46-49). De este modo san Pablo quería destacar, como también con muchos otros enunciados en los cuales se habla del cuerpo espiritual, que no se trata de una restitución y continuidad de la vida bajo las condiciones antiguas, sino de una transformación profunda, en la que este ser mortal se reviste de inmortalidad (cf. 1 Cor 15,53). Pablo no pensaba aquí en un alma libre del cuerpo en sentido helenístico y tampoco en un cuerpo idéntico al cuerpo terreno, como fue imaginado en el judaísmo de su época. Más bien pensaba en un cuerpo transformado. Allí donde ya no reina la muerte, sino que ha sido vencida, el hombre escapa de sus lazos. Es liberado de la muerte y esta liberación se apoya en una nueva acción creadora de Dios.

Para determinar más exactamente lo que es la resurrección, partiendo de la acción histórica de Dios, uno debe recordar que esta acción divina tiene algo que ver con su acción creadora –en hebreo expresada con la palabra *barah*– con la que Dios llama al ser una cosa totalmente nueva, porque la resurrección es un acontecimiento de una nueva creación, realizada exclusivamente por Dios. La diferencia entre la primera acción creadora original y la segunda es que Dios, en la primera, llamó todas las cosas a su ser y a su esencia; mientras que, en la segunda, parte de la primera creación y la transforma. Gracias a esta transformación, la primera creación no vuelve a caer en la nada, sino que es elevada a un nivel más alto de vida y de ser.

Pero, lo mismo que la creación, también la resurrección es un acontecimiento que no se lleva a cabo en la realidad empírica de espacio y tiempo y que por eso no puede ser percibida por nadie. Los testimonios de la Biblia acerca de la resurrección y los relatos bíblicos sobre ella afirman solo el hecho de la resurrección, pero no quieren decir nada de cómo se llevó a cabo. Como don de participación en la plenitud de vida de Dios, la resurrección no es accesible a la vista.

Pero el hecho de la resurrección tiene sus consecuencias en el espacio y en el tiempo, como se ve en el sepulcro vacío y en las apariciones del Resucitado, en las que se presentó a sus discípulos de una forma nueva. A este respecto, aunque lo que hizo Dios Padre con Jesús es algo trascendente, la resurrección es algo histórico. Precisamente los «cuarenta días», durante los cuales Jesús resucitado se manifestó a los discípulos, son la prueba terrena de la resurrección en el ámbito histórico. San Pablo ya ha visto que sin resurrección real en la historia, toda la vida y la muerte de Cristo serían ineficaces y que toda la predicación apostólica carecería de sentido: «Si no resucitó Cristo, vacía es nuestra predicación, vacía también vuestra fe» (1 Cor 15,14). La negación de la resurrección en su sentido histórico y real sería la pérdida de la esperanza final y quitaría al cristianismo toda su fe junto con la perspectiva escatológica. Cualquier sentido salvífico desaparecería. Nadie tendría que esperar nada. No solo «los que murieron en Cristo» estarían perdidos, sino también todos los que han puesto su esperanza en Cristo serían «los más dignos de compasión de todos los hombres» (1 Cor 15,19).

### **3. Esperanza cristiana**

La esperanza cristiana se apoya en la historia de la esperanza del Antiguo Testamento. Durante mucho tiempo, el Antiguo Testamento no conoció ninguna resurrección de los muertos: los muertos eran solamente sombras en las tinieblas. El reino de los muertos, el *sheol*, era el país del olvido. Al comienzo, por tanto, había en el Antiguo Testamento una esperanza sin fe en la resurrección. Paulatinamente se amplió el horizonte, especialmente en la apocalíptica judía. En ella nos encontramos también con el motivo del Reino de Dios (por ejemplo en Dan 2,44; 7,14).

Ciertamente está en esta línea la predicación de Jesús sobre el Reino de Dios que ya ha empezado y que fue el primer objeto de esperanza para sus discípulos. Cuando Jesús predicaba: «El tiempo se ha cumplido, el Reino de Dios está cerca», se basaba en lo que esperaban los hombres del judaísmo tardío sobre el tiempo mesiánico, aunque Jesús fue mucho más allá de estas expectativas.

¿Cuál es el contenido de la predicación de Jesús sobre el Reino de Dios? En el Evangelio no hay ninguna explicación de Jesús acerca de qué se trata, qué quiere decir con la expresión «Reino de Dios». Pero las palabras y las acciones de Jesús forman un todo inseparable, y así tenemos una aproximación a lo que significa «Reino de Dios»: los encuentros de Jesús con sus contemporáneos eran encuentros que liberaban y salvaban, que hacían que los demás se alzaran y cambiaran toda su existencia para el bien: «Hoy ha llegado la salvación a esta casa» (Lc 19,6), pudo escuchar Zaqueo después de haber entrado Jesús en su casa.

En su predicación en la sinagoga de Nazaret, Jesús se aplicó las palabras del profeta Isaías a sí mismo: «El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha ungido para anunciar a los pobres la Buena Nueva, me ha enviado a proclamar la liberación a los cautivos y la vista a los ciegos, para dar la libertad a los oprimidos y proclamar un año de gracia del Señor» (Lc 4, 18-19). A menudo, la presencia de Jesús se asociaba con curaciones físicas: la salvación se extendía al hombre entero y era incompatible con la parálisis, la ceguera, la sordera, la lepra –condiciones opresivas de vida que llevaban al aislamiento social.

Jesús liberaba, por tanto, de todas las limitaciones que impedían la actuación del hombre conforme a los mandamientos y a su personalidad. Los poderes demoníacos perdían su influencia sobre el hombre: «Pero si por el dedo de Dios expulso yo los demonios, es que ha llegado a vosotros el Reino de Dios» (Lc 11,20).

Pero frente al comportamiento de Jesús y de su predicación del Reino de Dios, ¿se puede pasar por alto la muerte y resurrección al hablar sobre la esperanza cristiana? La actuación de Jesús estaba dirigida a la superación de la muerte. Precisamente la liberación del reino de la muerte es un aspecto que no puede ser omitido. Este aspecto está íntimamente unido a la predicación del Reino de Dios por parte de Jesús. Como demuestran las peticiones del Padrenuestro (Mt 6,9–13; Lc 11,2ss), la expresión «Reino de Dios» expresa la cercanía definitiva e insuperable de Dios Padre con nosotros los hombres –una cercanía que pone fin a todos los poderes opuestos a Dios y que significa para los hombres salvación y salud. Las palabras de Jesús y su actuación salvífica aclaran que Él es el Reino de Dios en persona, con Él está presente el Reino de Dios. Cuando Jesús pone a los hombres en comunión con el Padre, los poderes destructores de la vida ya no tienen ninguna posibilidad de separar a los hombres de Dios. La comunión con el Padre elimina el aislamiento y la separación, especialmente la imposibilidad de comunicación provocada por la muerte. Jesús quiere que todos entren con Él en esta comunión con el Padre. El acercamiento absoluto y definitivo de Dios a nosotros, que

estábamos lejos a consecuencia del pecado, es el contenido del Reino de Dios. «Jesús, resucitado de entre los muertos» quiere decir, por tanto, que el Reino de Dios que Jesús quería traer a los hombres ha logrado definitivamente la victoria. El amor y la comunión con el Padre son más fuertes que la muerte.

#### 4. El cuerpo y la salvación

Muy pronto la resurrección de Jesús resultó ser una provocación para la razón. Y esto es así hasta hoy: la Ilustración moderna se escandaliza de la fe en una resurrección corporal, porque cree que solamente es real lo que es verificable. De este modo, la Ilustración moderna ha predeterminado lo que puede y no puede suceder.

En cambio, la resurrección es en los evangelios y en las cartas del Nuevo Testamento el centro de la fe. Con Jesús entra un nuevo movimiento en la creación entera. Su resurrección es un nuevo comienzo: la muerte, el último enemigo, y con ella todos los poderes enemigos de la creación, está vencida; aunque la plenitud de esta victoria ya lograda en Jesús no se ha alcanzado todavía. Dios no quiere dejar en el abismo de la muerte al hombre que ha creado, sino que quiere volver a llamarle por su nombre.

Hoy en día muchos se preguntan si no se debe entender la resurrección como un mero símbolo de la supervivencia del alma. La verdadera salvación parece ser para muchos la salida del cuerpo y el regreso del alma al reino del espíritu. Contra esto hay que decir que esta división del hombre en dos partes independientes, en espíritu y cuerpo, es ajena al concepto bíblico del hombre. Pero tampoco se puede caracterizar la antropología judía como monismo (es decir, sin distinción entre cuerpo y alma) y la antropología helenista como dualismo. Esta caracterización no corresponde ni al desarrollo de la filosofía griega, ni al de la religiosidad judía, que no puede ser identificada sin más con el estado de desarrollo que tenía en el siglo IV ó III antes de Cristo. También el Antiguo Testamento descubrió el alma como contraparte del cuerpo en el momento en el que los judíos se dieron cuenta de la falsedad de la doctrina de la retribución terrena de las obras. No obstante, el Nuevo Testamento conoce solamente una resurrección corporal: «Precisamente en el Nuevo Testamento, la corporalidad es el horizonte de la actuación escatológica de Dios» (Klaus Berger, *Tod*, p. 129). Los autores bíblicos al hablar del *cuerpo* tienen siempre ante los ojos un todo diferenciado, porque el cuerpo es el instrumento del encuentro con Dios y con los otros hombres. Por eso, la resurrección de entre los muertos ha de ser corporal, aunque el cuerpo sea transfigurado. «Porque la vida de los que en ti creemos, Señor, no termina, se transforma», reza el prefacio de la Misa de difuntos. Quien cree que el destino del cuerpo no importa, no comparte el concepto del hombre que tiene la Sagrada Escritura. Eso se hace evidente también en los milagros, que forman parte de las obras salvíficas de Jesús: en ellos, la cercanía auxiliadora y salvadora de Dios es experimentada corporalmente. Los milagros incluyen la promesa de la resurrección del cuerpo.

#### 4.1. La resurrección del cuerpo como centro de la fe

El Nuevo Testamento destaca fuertemente la importancia del cuerpo, sobre todo en su relato sobre el sepulcro vacío de Jesús.

Sin embargo, en la gnosis, el cuerpo, y con él la historia, pierde importancia. La gnosis realizó una espiritualización completa de la esperanza cristiana en la resurrección. Los discípulos del gnóstico Valentín despreciaban el cuerpo, como podemos ver en el apócrifo *Evangelio de Felipe* y en la *Carta a Regino*. En estos escritos gnósticos la resurrección es interpretada como desprecio de la existencia carnal. Acontece ya cuando uno entra en la sabiduría de aquellos que han conocido la verdad. La carne y la sangre de Cristo participan en la resurrección, pero son identificadas con Logos y Espíritu Santo, mientras que cualquier otra carne está excluida de la salvación.

Justino e Ireneo se oponían a la gnosis, que había realizado una reconciliación entre el «escándalo» de la resurrección y el pensamiento griego, contrariamente a la creencia en la fidelidad de Dios a toda su creación. El Nuevo Testamento tiene un concepto realista: la resurrección de Jesús está en el centro de la fe. Sin resurrección, toda la fe cristiana carecería de sentido, y la predicación cristiana sería vana (cf. 1 Cor 15,14). Hay apariciones de Cristo resucitado y testigos oculares de estas apariciones, sobre todo los apóstoles. Sin la resurrección real de Jesús, los apóstoles serían «falsos testigos» (cf. 1 Cor 15,15).

Aunque Pablo está en cierta oposición con la *carne* de la que habla Juan, porque dice en 1 Cor 15,50 que la carne y la sangre no pueden poseer el reino de Dios, los resucitados viven corporalmente. Si Pablo solo hubiera predicado la supervivencia del yo espiritual, los atenienses no se habrían burlado de él (cfr. Hech 17,31s). En todos los enunciados paulinos hay una relación estrecha entre muerte, sepultura y resurrección de Jesús. Los evangelios insisten en que fue resucitado el mismo cuerpo de Jesús que antes había sido crucificado y depositado en el sepulcro, y destacan por eso el hecho del sepulcro vacío. San Lucas y san Juan mencionan expresamente las llagas en el cuerpo del resucitado para poner de relieve la identidad del cuerpo crucificado y muerto con el cuerpo resucitado.

De esto resulta claramente que la resurrección de Jesús es la resurrección de su cuerpo, que es idéntico al cuerpo sepultado.

Además, la resurrección de Jesús en la Escritura no es un acontecimiento aislado, sino que es, más bien, el comienzo y el fundamento de la resurrección universal, porque Jesús es la «primicia de los que han muerto», es el «primero» (cf. 1 Cor 15,20-23), es el «primogénito de entre los muertos» (Col 1,18; Ap 1,5) o el «primogénito entre muchos hermanos» (Rom 8,29). De la resurrección de Jesús se deriva la esperanza de resucitar para todos. Según 1 Cor 15,23 Cristo es el primero de una serie de resucitados: «Cristo, el primero de todos, luego, aquellos que estén unidos a él en el momento de su Venida». En Fil 3,21, san Pablo dice que Cristo «transformará nuestro pobre cuerpo mortal, haciéndolo semejante a su cuerpo glorioso», aunque esta transformación está vinculada

al regreso de Cristo en el Último Día. Toda la creación está caminando hacia la nueva creación. En la Parusía se manifestará en la resurrección de los muertos y en el juicio universal un gran poder y gloria que abarcará todo el cosmos. Muy claramente se señala que la resurrección es la meta decisiva de la esperanza cristiana, hacia la cual está caminando el hombre con su naturaleza corporal y espiritual, que está enraizada profundamente en la realidad material.

#### 4.2. ¿Resurrección en el momento de la muerte?

En las últimas décadas, para abandonar una supuesta helenización del cristianismo, muchos teólogos rechazan la doctrina de la supervivencia del alma después de la muerte y, con ella, un estado intermedio entre muerte y resurrección, adoptando la teoría protestante de la muerte total.

En consecuencia, se ha desarrollado la teoría de «la resurrección en el mismo instante de la muerte». Los teólogos que la defienden se apoyan en la concepción antropológica de la Biblia, que enseña una unidad, excluyendo la posibilidad de un doble perfeccionamiento del alma por un lado y del cuerpo por otro. Estos teólogos creen que la doctrina tradicional de la Iglesia está marcada por un concepto helenista que se introdujo en la religión cristiana, falsificando la fe original en la resurrección de los muertos. Sostienen que en este proceso de «traducción» del pensamiento bíblico al horizonte griego de hablar y de pensar, se hizo una interpretación que convirtió la carne (la *sarx*) en una «parte» del hombre, desarrollando la idea de un alma sin cuerpo (*anima separata*) que puede seguir existiendo sin su cuerpo después de la muerte.

También argumentan estos teólogos que con la muerte termina para el hombre la existencia en el tiempo. El hombre entra, con la muerte, en la eternidad, que no tiene tiempo, que es un único «ahora». Por eso el problema del «estado intermedio» (entre la muerte y la resurrección) es un problema aparente. Solo en la perspectiva terrena de los vivos existe este «intermedio»; el difunto, en cambio, entra en el ámbito del Último Día, del juicio, de la resurrección y la parusía del Señor. Gerhard Lohfink, por ejemplo, introduce en este contexto el concepto de una temporalidad transfigurada, en la que todo sería simultáneo (Greshake/Lohfink, *Naherwartung*, p. 69). Lohfink trata, sobre todo, de la cercanía temporal de la parusía, que le parece posible porque el hombre entra con la muerte en el tiempo propio del Espíritu y con él en la consumación de la historia. En la muerte ya sucede la parusía y la resurrección. La venida de Dios ya no se refiere al punto final de un desarrollo histórico lineal, sino a cada punto de la existencia histórica del hombre. En el tiempo transfigurado, estos puntos de la existencia son simultáneos.

Más diferenciada es la posición de Gisbert Greshake, que distingue entre el cuerpo material y la corporalidad trascendental. Influenciado por la filosofía trascendental, el cuerpo es para Greshake un símbolo del hecho de que el hombre se interpreta en el mundo y de que tal autointerpretación siempre «acontece en relación con los demás y para los demás hombres» (Greshake/Kremer, *Resurrectio*, p. 258).

Para Greshake, este concepto de la corporalidad como medio de «estar-con-el-otro» está íntimamente unido al modelo de la «resurrección en el mismo instante de la muerte»: un alma separada del cuerpo no puede actuar la realización de su ser y de sus potencias básicas.

Por eso abandona Greshake el pensamiento tradicional de que el alma se desprende del cuerpo en el momento de la muerte y retorna a él cuando resucita. Para Greshake, la resurrección del cuerpo no es un milagroso acontecimiento final que sucede con los huesos, la piel y los tendones.

Utilizando la concepción de Karl Rahner, que comprendió el «cuerpo» como «exterioridad del espíritu», indispensable para cualquier forma de comunión, Greshake concluye que el hombre es también después de la muerte «un ser corporal relacionado con el mundo». Aunque la muerte significa el fin de todo proceso, el espíritu humano se ha temporalizado en el mundo durante su vida. El resultado de este proceso debe conservarse más allá de la muerte. La «corporalidad» no se deja atrás con la muerte, sino que solo con la muerte llega a su finalidad: al morir, el hombre es exactamente lo que se había formado en él durante su existencia en el mundo.

Pero la pregunta es si esta teoría de Greshake alcanza el realismo de la Biblia respecto a la resurrección. ¿No ofrece Greshake aquí una teoría espiritualista de la inmortalidad que considera imposible una resurrección real del cuerpo material y que excluye la posibilidad de la salvación para la creación material entera? ¿No significa el término «corporalidad» en el Nuevo Testamento algo más que la quintaesencia de la historia corpórea?

Al acontecer para Greshake la resurrección ya en el mismo instante de la muerte, el cuerpo muerto no tiene ninguna relevancia, el futuro de la materia no interesa. ¿Vale eso también para la resurrección de Cristo, que debería haberse realizado ya en la cruz, si no debe haber ningún tiempo intermedio? ¿Pero no es la resurrección de Cristo la medida de la resurrección universal de los muertos? Si Greshake tuviera razón, el sepulcro vacío sería superfluo, y el cuerpo concreto de Cristo no habría experimentado ninguna transfiguración.

Se demuestra, por tanto, que Greshake está totalmente desinteresado en el destino del cuerpo material concreto, que es una parte esencial del hombre entero. «Con eso surge el gran peligro de retirar la fe por completo de la realidad material y de llegar a un nuevo docetismo: de la figura de Cristo solamente sería importante su palabra, no su carne (...). Por supuesto, así tampoco nuestro cuerpo puede esperar la resurrección, y el mundo puede continuar con toda tranquilidad para siempre, porque cada uno resucita con la muerte. Para la historia y la materia ya no queda ninguna promesa» (Ratzinger, *Eschatologie*, p. 205).

Y nace aquí otro problema más por el rechazo del alma como principio, que puede seguir actualizando su acto de ser independientemente del cuerpo después de la muerte. Este rechazo une la teoría sobre la «resurrección en el mismo instante de la muerte» a la



teoría de la «muerte total», que es defendida por muchos teólogos protestantes. En ella se presenta el problema de la identidad del resucitado con la del difunto, porque si el hombre muere con todo lo que es y tiene, la acción de Dios es una «creación nueva» que no acontece en un existente actual. ¿Cómo se puede en este caso sostener que se trata del mismo hombre que es salvado de la muerte? Un hombre totalmente nuevo no puede ser el mismo hombre de antes.

Quisiera decir una palabra más sobre la supuesta pérdida de la temporalidad con la muerte. Es verdad que con la muerte el hombre sale del tiempo cronológico. Pero de eso no se deriva la negación de un estado intermedio entre muerte y resurrección y la coincidencia de muerte y resurrección. Aparte de que la fe se tornaría un contrasentido si se debiera explicar durante el entierro que el difunto no está muerto, sino que ya ha resucitado, tampoco es aceptable la tesis de que cualquier forma de tiempo se acabe con la muerte y de que todo sea simultáneo. Porque con la muerte no comienza para el hombre la eternidad, que ha sido definida por Boecio como posesión simultánea de una vida infinita. Esta eternidad le corresponde solo a Dios. Más bien, por continuar la historia terrena y por conservarse la orientación del alma hacia el tiempo de la vida terrena –también hacia el tiempo de vida terrena de otros– y hacia la materia de su cuerpo formado en el tiempo, parece más probable que después de la muerte se mantenga una forma análoga de tiempo. Quien muere sale de la historia, pero conserva su referencia a la historia. Se queda en la red de relaciones humanas y eclesiales en la que vivió antes de morir.

De lo dicho se pueden sacar las siguientes conclusiones: el tiempo personal se desprende con la muerte del tiempo físico con sus secuencias sucesivas, pero no se convierte en «eternidad». Con referencia al tiempo de su vida, el difunto puede pasar por un proceso de purificación, en el cual se ordena de nuevo su relación con la materia. Solo así está frente a él la resurrección como un futuro realmente nuevo. La idea de una «resurrección en el mismo instante de la muerte» quita valor a cualquier historia futura. Todo habría sucedido ya. No habría nada que pudiera suceder en un futuro. Podría haber llegado ya la Parusía.

# IV Vida eterna

## 1. El hombre ¿inmortal?

Con su concepto dualista de inmortalidad, la Ilustración no podía tomar muy en serio la muerte. No veía en ella la gran catástrofe para el hombre. El verdadero «yo» del hombre era para la Ilustración el alma que en el momento de la muerte se desprende de las condiciones corporales adversas. Detrás de este concepto está la idea de que la muerte es, en el fondo, algo irreal, que es un mero paso que no afecta el núcleo de nuestra persona. La inmortalidad fue concebida como mera continuidad de la vida. Así se convirtió la muerte para los ilustrados en un acontecimiento deseado. Con la muerte, el alma se libera al fin de las ataduras incómodas de este mundo y del cuerpo.

Platón había desarrollado su concepto de la inmortalidad del alma partiendo de su doctrina sobre las ideas. Pensaba que el alma tiene una existencia eterna por ser capaz de conocer las ideas eternas e independientes de cualquier cambio. Platón enseñaba incluso la preexistencia del alma en el reino de las ideas, antes de su unión con el cuerpo. El alma entra en el cuerpo como en una cárcel. Tomando como referencia el mito, Platón conocía un juicio de los muertos. La sentencia de este juicio corresponde a las buenas obras del hombre y de su liberación del mundo lograda durante su vida por medio de la contemplación. Platón esperaba también una purificación de las faltas menores en el más allá, si el hombre en general había tenido una buena conducta.

Aristóteles, en cambio, rechazaba el concepto platónico de conocimiento como recuerdo de las ideas que el alma ha visto en su existencia anterior. Para Aristóteles, el alma está tan profundamente enraizada en la estructura material del cuerpo que una supervivencia separada del alma después de la muerte es imposible. El alma nace y desaparece con el cuerpo. Solo el entendimiento agente, que Aristóteles distinguía del entendimiento paciente, existe como actividad puramente pensante divina y eterna, pero es común a todos los hombres. El entendimiento agente influye en el paciente, sin experimentar de este último ningún efecto recíproco. El entendimiento agente tiene una existencia particular en el cuerpo. Entra desde fuera en el cuerpo y vuelve con la muerte allí de donde había venido. Por haber solo un único entendimiento agente no personal en todos los hombres individuales, la creencia de una supervivencia del hombre individual no puede apoyarse en el principio espiritual del hombre.

También la tradición cristiana más antigua (patrística, Edad Media) ha visto una conexión entre la esperanza que va allá de la muerte con la inmortalidad del alma, pero no ponía ésta en el centro como si fuera por sí sola una categoría de salvación.

Por la integración de la filosofía griega en el cristianismo, la doctrina sobre el alma inmortal experimentó modificaciones significativas: Platón había puesto la meta del alma en hacerse semejante a Dios mediante la aproximación al bien, para llegar así a su perfección mediante la visión de las ideas. Eso significaba una cierta despersonalización.

Los Padres de la Iglesia no aceptaban, por eso, esta teoría de Platón, porque creían que cada hombre es llamado personalmente por un Dios personal. El cristianismo siempre rechazó la preexistencia del alma y la idea de que ella es parte del absoluto. En consecuencia, la concepción cristiana de la inmortalidad se distingue fundamentalmente de la concepción platónica.

El cristianismo no podía, por tanto, adoptar de la antigüedad ningún concepto claro sobre el estado del hombre después de la muerte. Así se formuló la doctrina sobre la inmortalidad en la Iglesia antigua partiendo de la centralidad cristológica de las tradiciones judías: la vida de fe, del ser con Cristo, tiene un carácter indestructible. Esta vida indestructible necesita de un portador espiritual, que no desaparece con la muerte. Apoyándose en la doctrina sobre la creación y siguiendo las directrices bíblicas y griegas, se desarrolló una antropología que reconocía al hombre como criatura con cuerpo y alma querida y salvada por Dios. En el pensamiento griego había dominado el curso circular de la historia en el que el alma no tenía comienzo; ahora se ponía de relieve un desarrollo lineal de la historia de la salvación, tanto en la vida del individuo como en la creación entera. En este curso lineal, el alma tiene un comienzo temporal. Además se destacaba que el cuerpo es bueno por ser hecho a imagen de Dios (Gén 1,26s). También el cuerpo, como medio de encuentro con Dios y con los demás, es capaz de Dios (cf. Jn 14,9) y destinado a la resurrección. Estos pensamientos fueron presentados en los siglos II y III contra la gnosis. Especialmente los impulsos de la doctrina sobre la creación y del mensaje de la resurrección enseñaron a distinguir lo que es pasajero en el hombre de lo que es permanente, sin abandonar por esta distinción la unidad definitiva del hombre en la nueva creación.

Hasta qué punto fueron modificadas las categorías griegas en la doctrina cristiana sobre la inmortalidad, lo vemos en el pensamiento de santo Tomás de Aquino, al concebir al hombre como unidad de cuerpo y alma, excluyendo un dualismo que tomaría cuerpo y alma como dos sustancias autónomas. Santo Tomás quería así defender la espiritualidad del hombre en su existencia corporal. El espíritu, como ser universal, lleva dentro de sí lo corporal, que está «por debajo» de él. De esta manera, el espíritu puede llegar a ser *forma corporis*. Si cuerpo y alma, desde su origen, fueran de verdad dos cosas diferentes –como decía Platón, que pensaba que el alma es el hombre en sentido propio– entonces sucedería con la muerte algo que, en el fondo, no nos afectaría. Esta opinión platónica es rechazada en el cristianismo, porque cuerpo y alma no son dos cosas acabadas conectadas de cualquier manera. Más bien, cuerpo y alma constituyen desde el comienzo el hombre entero: el alma no vive en el hombre como un marinero en el bote o como el preso en su celda. Porque sin alma el cuerpo no sería lo que es. El alma es la forma que domina el cuerpo desde dentro, que le da junto con su aspecto también su realidad: ambos, cuerpo y alma, no son realidades separadas, sino que dependen la una de la otra, de tal manera que solo en conjunto forman la naturaleza completa del hombre entero.

«Vivir es el ser del viviente», frase de Aristóteles que citaba santo Tomás de Aquino. Pero la vida, la existencia del hombre vivo, depende de que el alma forme el cuerpo y de que los dos estén juntos uno en el otro.

Por tanto no muere el cuerpo, sino muere el ser humano y deja de existir después de la muerte como persona constituida de cuerpo y espíritu. Viendo, por tanto, al ser humano como una unidad estricta, la cuestión de si la muerte es para el hombre un mal, debe ser afirmada necesariamente. La separación de los dos principios constitutivos del hombre debe ser para su naturaleza un mal absoluto, porque ella solo es real como naturaleza entera. Con la muerte termina la existencia de la naturaleza entera. Para el cuerpo esto significa la conversión de un organismo vivificado en una masa muerta, en un aglomerado de asociaciones moleculares. En cambio, para el alma la separación del cuerpo lleva consigo que ya no puede realizar la función que le es propia. Sin embargo, la muerte es para ella –a diferencia del cuerpo– solo un mal relativo, no un mal absoluto. El alma pierde toda relación con el ambiente, que le había sido proporcionada por medio del cuerpo, y es herida, porque permanece orientada hacia el cuerpo. Por eso ya no puede actualizar varias de sus capacidades. Pero a pesar de eso puede encontrar todavía su meta suprema y poseer y disfrutar de los bienes que le son propios. Y aquí se señala un punto de vista teológico que es importantísimo: se puede decir que en cierto sentido la separación del cuerpo es para el alma un bien mayor que la unión con él, en cuanto el cuerpo se encuentra en estado de degeneración y corrupción progresivas.

De todas formas hay que señalar que, considerando al hombre como una persona viva constituida de cuerpo y espíritu, y teniendo en cuenta la doctrina revelada de que la muerte es un castigo, debe afirmarse, en contra de la filosofía de la Ilustración, que la muerte no es la separación de algo que siempre había estado desconectado. Tampoco puede concebirse la muerte como una liberación.

En la teología protestante moderna se han presentado fuertes reservas hacia la doctrina tradicional de la inmortalidad, reservas que conducen en última instancia a la denominada «teoría de la muerte total». Esta teoría dice que el hombre muere a la vez con cuerpo y alma. De este modo los teólogos que la defienden pretenden quitar al hombre la falsa seguridad de un no creyente. Esta teoría es la reacción de la teología dialéctica y existencial contra el dogma central de la Ilustración: la inmortalidad del alma. No pocas veces llegan a afirmar, los que reaccionan así contra la Ilustración, que con la adopción de la doctrina sobre la inmortalidad, la teología católica se ha alejado de la visión judeo-bíblica original sobre la totalidad del hombre. Que eso no es verdad, al menos para la Alta Edad Media, ya se ha explicado con el ejemplo de santo Tomás de Aquino.

En la teología protestante se pretende, con frecuencia, justificar el abandono de la doctrina sobre la inmortalidad del alma con el juicio divino. Se dice que «juicio» significa que el hombre como pecador debe morir, pero que, por otra parte, la muerte no puede ser un final definitivo. La supervivencia del hombre se tematiza entonces dentro

de la dialéctica de muerte y no-muerte como «infinitud de la relación de Dios». Esta expresión popular la utilizaban teólogos como Stange, Barth y Bultmann. La afirmación de que el hombre se muere con todo lo que es y tiene, con todo lo que hace que sea persona, es un rechazo radical del poder inmaterial del ser del alma y así de la supervivencia después de la muerte. Esta «teoría de la muerte total» lleva a sus consecuencias el planteamiento de la Reforma protestante, según el cual el hombre, totalmente sin méritos y poder, es justificado exclusivamente por Cristo. En consecuencia, fueron rechazados también el proceso de purificación después de la muerte, la oración por los difuntos, la veneración de los santos y el estado intermedio entre muerte y resurrección. Además, las fuertes reservas hacia la filosofía han intensificado esta actitud.

En el contexto de la teoría sobre la resurrección en la muerte, la teoría sobre la «muerte total» ha encontrado también dentro de la teología católica cada vez más aceptación. Por eso la Congregación para la Doctrina de la Fe, en una carta del año 1979, se ha pronunciado sobre algunas preguntas básicas de la escatología. En esta carta se defiende el estado intermedio entre muerte y resurrección, afirmando con más precisión que después de la muerte sigue existiendo un «elemento espiritual» dotado de conciencia y voluntad. Es el «yo» del hombre el que sigue existiendo, «en el tiempo intermedio, sin embargo, sin el complemento del cuerpo». Finalmente es importante la determinación con que la Iglesia rechaza todos los modos de pensar y de hablar con los que se hacen incomprensibles sus oraciones, ritos de exequias y culto a los difuntos.

## **2. El juicio individual**

Según la enseñanza unánime de la Sagrada Escritura y de los Padres de la Iglesia, el hombre, después de la muerte, debe dar cuenta de sí mismo y de su vida, de sus decisiones tomadas y omitidas, incluso de cada palabra inútil.

En la época posconciliar se ha dejado de hablar casi por completo de que Dios es también juez. Este aspecto falta también en muchos relatos sobre reanimaciones que se ofrecen en las librerías. En la catequesis se presenta con preferencia un concepto que empequeñece fuertemente a Dios: se ve en Él un ser bondadoso para con todos, que tiene comprensión para todo, para quien no puede ser importante todo lo que el pequeño hombre está haciendo. Es un Dios que solamente puede considerar como bueno todo lo que los hombres queremos y hacemos y lo acompaña sonriendo. Es un Dios que se acomoda a nosotros.

Por el contrario, cualquiera que objeta que el Dios de la revelación interviene en la vida de los hombres y exige la observancia de un orden divino (ley natural, decálogo), es acusado de anunciar un mensaje de amenaza en lugar de la buena noticia de un Dios que ya lo ha perdonado todo. Se trata de un eslogan con que muchos se inmunizan contra

objeciones, acusando a los que defienden el mensaje auténtico del evangelio de falta de amor, una acusación que acaba con cualquier diálogo.

Con un Dios juez tienen problemas también todos los que han enviado a Dios a una tierra de nadie después del Big Bang o a un fin lejano en el tiempo, muy distanciado de su vida diaria. En última instancia se niega que Dios esté cerca de nosotros, que Él haya venido a nosotros. Muchos piensan que a Dios no le afecta nuestra vida concreta. Este *Deus ex machina* que solo ha provocado el comienzo físico de la materia y de su movimiento y después no interviene más en el acontecer de los asuntos terrestres, carece de rasgos personales. No exige en especial ningún comportamiento determinado del hombre.

La doctrina cristiana sobre el juicio es asociada por muchos solo con condenación y castigo. Por eso se ha dejado de hablar durante mucho tiempo casi por completo sobre este tema en la predicación y en la catequesis. Pero quienes piensan que el hombre es tan bueno que en el fondo nunca puede pecar gravemente y que no se puede enfrentar a los hombres con un juicio de Dios se pone en contra de la revelación cristiana.

Para expresar la relación de Dios con su pueblo escogido se utiliza el término «alianza». Dios obliga al hombre a que cumpla con una ley y con un culto con el que quiere ser venerado: «Vino, pues, Moisés y refirió al pueblo todas las palabras de Yahveh y todas sus normas. Y todo el pueblo respondió a una voz: “Cumpliremos todas las palabras que ha dicho Yahveh”. Tomó Moisés la mitad de la sangre y la echó en vasijas; la otra mitad la derramó sobre el altar. Tomó después el libro de la Alianza y lo leyó ante el pueblo, que respondió: “Obedeceremos y haremos todo cuanto ha dicho Yahveh”. Entonces tomó Moisés la sangre, roció con ella al pueblo y dijo: “Esta es la sangre de la Alianza que Yahveh ha hecho con vosotros, según todas estas palabras”» (Éx 24,3.6-8).

Por tanto, lo que Dios esperaba del pueblo era la fidelidad a esta alianza. Esta fidelidad se articula en la fidelidad a la ley.

La idea de una responsabilidad personal despierta también la idea de un tú absoluto, ante quien el hombre debe dar cuenta de sus actos y que hace surgir en el hombre el miedo a la muerte. Por eso muchos banalizan la muerte o, simplemente, no quieren pensar en ella. En el fondo de su corazón el hombre siente que Dios es indiferente ante sus faltas contra la dignidad y la vida de los demás, frente a la suerte de los pobres, de los huérfanos, de las viudas y de los niños abortados. Por eso quiere evitar todas las advertencias sobre su propia muerte y sobre su carácter también siempre negativo. Esta fuga se hace notar en la actualidad con el discurso sobre la «muerte dulce» y con el intento de integrar la muerte en la vida declarándola un fenómeno natural (como en el Movimiento Hospiz).

Es una verdad muchas veces enseñada en el Antiguo Testamento, y después con mucha claridad pronunciada en el Nuevo Testamento, que Dios recompensa a cada hombre según sus obras. Destacan la parábola sobre el rico y el pobre Lázaro (Lc 16,19-

31) y el discurso de Jesús sobre la gran separación que realizará el juez (cf. Mt 13,36-43; 25, 31-46). Con referencia al carácter especial del juicio individual, se puede hablar de un juicio de sí mismo que realiza cada persona. Este juicio no se ejerce sobre alguien como si fuera una persona no involucrada, pero, la medida para el juicio que hace cada hombre de sí mismo nace para el hombre, después de la muerte, solo del conocimiento más claro de Dios que le será otorgado en ese momento. Un análisis de este juicio, en el que el espíritu libre del cuerpo no es llevado como en un juicio civil frente a un juez que debe examinar primero los hechos, lo ofrece san Agustín en el libro XX de su obra *La ciudad de Dios*. Según san Agustín, la esencia de este juicio consiste en que el hombre es iluminado por Dios acerca de su verdadero estado, que el hombre mide su propia calidad moral con la santidad de Dios para conocer después claramente la suerte que le corresponde: «Hay que suponer necesariamente (con el libro del juicio) una fuerza divina que haga recordar a cada uno todas sus obras buenas y malas y con una sola mirada del espíritu se perciban instantáneamente. Así serán juzgados cada uno y todos a la vez» (*De civitate Dei* XX, 14).

Las múltiples tácticas que le ayudan al hombre en esta vida a olvidarse de sus faltas culpables para no deber enfrentarse con la sentencia de su propia conciencia moral ya no funcionan al entrar en la eternidad. Por tanto, el hombre se verá así mismo tal como es. No podrá evitar esta mirada a su propia persona. Verá cada detalle de su vida en su conjunto y en su contexto. Todo le será transparente. Será la coronación de todos sus exámenes de conciencia que hizo en esta vida. Tendrá la claridad plena que brota de la luz de Dios y estará libre de los impedimentos que en esta vida impiden muchas veces que uno se vea tal como es. Las intenciones más profundas de sus acciones estarán frente a él con toda claridad. Verá en este momento que muchas veces actuó por un amor propio desordenado, por un apego a los bienes finitos, por un egoísmo oculto. Sabrá evaluar lo que hizo teniendo como criterio únicamente la cercanía o la distancia del amor de Cristo.

Decisiva para la sentencia será la unión con el amor de Cristo crucificado. La cruz es el lugar en el que Dios, en representación de todos los hombres, lleva a cabo el juicio sobre toda malicia. La concesión de la absolución de la culpa depende de la imitación de la vida de Cristo en la vida terrenal. No es posible que esta imitación sea siempre explícita, también es posible implícitamente. Eso hará posible la salvación de los que habían buscado a Dios con sincero corazón, que cumplían con la ley natural, pero que habían vivido ignorando la revelación cristiana. De la vinculación de la salvación a la imitación de Cristo no resulta ninguna exclusividad de la salvación para los cristianos. Más bien, hay más exigencias para los que conocen a Cristo: «A quien se le dio mucho, se le reclamará mucho; y a quien se confió mucho, se le pedirá más» (Lc 12,48).

Las condiciones para poder entrar en el reino de Dios están formuladas en las ocho bienaventuranzas del Sermón de la Montaña. En ellas se explica cómo el reino de Dios, que todos deben buscar, se hace concreto en la vida de cada uno, si se logran imponer en

él el amor y la santidad de Dios. En el juicio se revelará hasta qué punto cada uno ha hecho realidad el espíritu de las bienaventuranzas.

La comunión de vida con Cristo o la separación voluntaria de Él se harán definitivas inmediatamente después de la muerte en el juicio, con la salida del tiempo lineal. Eso significa que no hay tiempo de espera para el alma separada del cuerpo hasta recibir la sentencia del juicio particular. Inmediatamente después de la muerte los que por su vida santa estén preparados recibirán la eterna bienaventuranza, mientras aquellos que no quisieron el amor divino y la comunión con Dios serán condenados. Necesidad de purificación tienen los que no poseían un amor perfecto. Conocerán que el oro puro del amor de Dios todavía debe ser fundido sobre sus obras.

### **3. La visión de Dios por parte de las almas bienaventuradas**

Quien ha vivido creyendo en el Dios y Padre de Jesucristo y muere como cristiano sabe que no debe sentir miedo y tristeza ante la muerte, como «los demás, que carecen de esperanza» (1 Tes 4,13). El apóstol Pablo escribió: «Ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni vino a la mente del hombre lo que Dios ha preparado para los que le aman» (1 Cor 2,9).

Pero algo de miedo nos queda a todos, porque no sabemos exactamente cómo será la realidad más allá del umbral de la muerte. No tenemos experiencia de lo que nos espera. Eso ha llevado a algunos a renunciar por completo a cualquier imaginación de la vida eterna. Pero esta renuncia total a cualquier imagen del más allá puede provocar que uno tenga ante la vista solo un concepto inquietante de la muerte y se olvide de la esperanza de una vida eterna alegre. Y, de hecho, el Nuevo Testamento describe la vida eterna con las imágenes de la alegría y de la fiesta. Ya en el judaísmo primitivo, que se refleja todavía en Lc 16,19-31, el difunto era recibido por Abrahán, Isaac y Jacob, como si hubiera sido esperado ya desde hacía tiempo, para reunirse con los padres. Lázaro alcanza directamente después de la muerte el seno de Abrahán, que es identificado por las liturgias de difuntos con el jardín de la alegría, con el paraíso o con el reino de Dios (cf. también Mt 8,11; Lc 13,28s). Allí Dios «enjugará toda lágrima de sus ojos, y no habrá ya muerte ni habrá llanto, ni gritos ni fatigas» (Ap 21,4, cf. Is 25,8). Según el evangelista Juan, el difunto entrará en una plenitud de vida, en la «vida eterna» como síntesis de todas las promesas y de toda esperanza. La fuente de esta vida la encontrará en la Trinidad, que es vida que se comunica a sí misma, que fluye hacia los que pertenecen a Cristo y que son herederos de su reino: «Lo que existía desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y tocaron nuestras manos acerca de la Palabra de vida, pues la Vida se manifestó, y nosotros la hemos visto y damos testimonio y os anunciamos la Vida eterna, que estaba vuelta hacia el Padre y que se nos manifestó; lo que hemos visto y oído, os lo anunciamos, para que también vosotros estéis en comunión con nosotros. Y nosotros estamos en comunión con el Padre y con su Hijo Jesucristo» (1 Jn 1,1-3). Solo en el Hijo puede encontrarse la vida



que viene de Dios. A Él Dios le ha dado el tener la vida en sí mismo. El hombre lo decide todo en la posición que toma frente al Hijo. «Y este es el testimonio: que Dios nos ha dado vida eterna y esta vida está en su Hijo. Quien tiene al Hijo, tiene la vida; quien no tiene al Hijo, no tiene la vida» (1 Jn 5,11s).

Los «espíritus» de los cristianos que durmieron están protegidos en las murallas de la Jerusalén celestial, de la «congregación de los primogénitos que están escritos en los cielos» (Heb 12,23). Este es el lugar al que están destinados y en el que pueden vivir. En la liturgia armenia de los difuntos se pronuncian las siguientes peticiones de entrada y de acogida: «Que llegues con esperanza a la ciudad del Señor de los ejércitos, a la ciudad del gran rey, para descansar con la multitud de los ángeles y ver la luz de las eternidades». «Acógenos en la ciudad celeste de Jerusalén, donde los justos se reúnen y cantan con voz fuerte tu honor sin cesar, en la Jerusalén celeste, en la morada de los ángeles».

A menudo se utiliza también la imagen del trono de Dios, lugar de su invisible presencia real, a cuyo alrededor se reúne la asamblea festiva y que se llama también «trono de la gracia» (Heb 4,16). Dios es el que se eleva sobre los querubines, sobre los cánticos de alabanza, donde le rodea una gloria que produce temor a los hombres asombrados. Y así se dice en la liturgia de difuntos de Georgia sobre el que acaba de morir: «De repente se le acercó la puerta de la muerte, a ella nadie se le escapa. Él está lejos de sus padres, hermanos y familiares y se acercó al trono temible, que es más temible que todas las cosas creadas. Pero tú, que llamaste a Lázaro del sepulcro y justificaste al ladrón en la cruz, que eres la puerta de la misericordia, oh Cristo, envía tu santa bendición» (según Berger, *Tod*, p. 26).

Si se dejan de lado estas imágenes y se forma un concepto teológico propio de la vida bienaventurada, se debe hablar de la visión beatífica de Dios que es regalada al hombre, e incluso ya a su alma, de una manera totalmente sobrenatural. En el Nuevo Testamento se les da a los hombres una esperanza fundada en la visión de Dios, por ejemplo en 1 Jn 3,2: «Sabemos que cuando aparezca, seremos semejantes a Él, porque le veremos tal cual es». Y en 1 Cor 13,12 se lee: «Entonces veremos cara a cara». El Magisterio de la Iglesia ha explicado repetidas veces más detalladamente la naturaleza de esta visión de Dios. Una gran importancia tiene la declaración de la bula *Benedictus Deus* del papa Benedicto XII del año 1336 que dijo que «según la disposición general de Dios, las almas de *todos* [los hombres] que han muerto antes de la pasión de nuestro Señor Jesucristo, así como las de los santos Apóstoles, mártires, confesores, vírgenes, y de los demás fieles muertos después de recibir el bautismo de Cristo, en los que no había nada que purificar cuando murieron; o de los que mueran en adelante sin tener nada que purificar; o en caso de que tuvieran o tengan algo que purificar, una vez que estén purificadas después de la muerte; y que las almas de los niños renacidos por el mismo bautismo de Cristo, o de los que han de ser bautizados, una vez que lo sean antes del uso de razón: [todas esas almas] inmediatamente después de su muerte y de la purificación

de la que hemos hablado antes para los que tienen necesidad de ella, aun antes de la reasunción de sus cuerpos y del juicio final, después de la ascensión al cielo del Salvador, Jesucristo nuestro Señor, estuvieron, están y estarán en el cielo, en el reino de los cielos y paraíso celestial con Cristo, admitidos en la compañía de los santos ángeles».

Esta primera parte de la definición puso fin a la controversia sobre la *visio Dei*. Se discutía si el hombre solo puede llegar a su última plenitud cuando toda la historia haya terminado su recorrido, o si puede llegar directamente a la bienaventuranza después del fin de su vida terrena.

La doctrina sobre «el cielo que puede esperar», que dice que solo cuando toda la historia haya cumplido su recorrido, podrá llegar el hombre a la última plenitud de su vida, se rechaza aquí claramente. Benedicto XII profundiza aquí lo que fue confirmado primeramente por el Magisterio ya en el Segundo Concilio de Lyon en el año 1274: el cielo está abierto para las almas purificadas.

Sobre la visión de los bienaventurados la bula de Benedicto XII dice a continuación que las almas «después de la muerte y pasión de nuestro Señor Jesucristo vieron y ven la divina esencia con una visión intuitiva y cara a cara, sin mediación de ninguna creatura como objeto que haya de ser visto. La divina esencia se les manifiesta de un modo inmediato, sin velos, clara y abiertamente; y por esta visión gozan de la divina esencia; además, por esta visión y este gozo son verdaderamente bienaventuradas las almas que salieron de este mundo y tienen vida y descanso eterno. Y las almas de los que mueran después, también verán la esencia divina y gozarán de ella antes del juicio universal. Y esta visión y gozo de la divina esencia suprime en estas almas los actos de fe y esperanza, en cuanto que esas virtudes son propiamente teológicas. Además, una vez que se ha iniciado o se inicie en estas almas la visión intuitiva y facial y el gozo, la misma visión y fruición es continua sin intermisión alguna o supresión de dicha visión y fruición; y se continuará hasta el juicio final y, desde entonces, para toda la eternidad».

Se debe reflexionar más sobre esta falta de mediación de una creatura en la visión beatífica. Cuando conocemos de forma acostumbrada un objeto con los sentidos, el conocimiento se lleva a cabo por medio de una imagen conocida o de una *species intelligibilis* que informa a la razón como forma de conocimiento. A través de la *species intelligibilis* captamos el objeto. Así lo enseña la metafísica del conocimiento de santo Tomás de Aquino. En el acto de la visión de Dios, que es la actividad suprema de nuestra capacidad espiritual, no hace falta ninguna *species intelligibilis*, ni siquiera puede haber ninguna, porque ningún medio creado sería capaz de representar a la razón adecuadamente la esencia de Dios en la plenitud de su ser y de sus perfecciones. Por eso en la visión de Dios es la esencia de Dios misma la *forma intelligibilis*, que se comunica a la razón misma en el modo de una *species* infusa. Pero también en la visión beatífica, Dios sigue siendo para el hombre un misterio impenetrable. También en el estado del cielo, la razón humana no penetra a Dios hasta el fondo de su ser, aunque lo ve inmediatamente. Con la mirada del amor conoce toda la grandeza de Dios, pero no la

penetra ni la comprende totalmente. Cuanto más se revela Dios, tanto más sigue siendo un misterio.

Por sobrepasar la esencia de Dios toda naturaleza, la razón de la criatura necesita de una disposición sobrenatural para la visión de Dios, para que la forma inteligible la pueda informar. La criatura necesita de una capacidad totalmente nueva y ampliada que la hace capaz de ver la esencia inescrutable de Dios. Esta capacidad es la luz de la gloria (*lumen gloriae*) que se infunde en ella y que obra esta elevación sobrenatural. La razón de esta necesidad de una penetración y ampliación de la fuerza de la razón está en la diferencia infinita entre el ser de Dios y el modo de ser de la criatura que le conoce. «La visión solamente puede darse en el acto, estando la cosa vista (es decir la esencia de Dios) en cierto sentido en el que ve». «En las cosas corporales sucede que lo visto no puede estar en su esencia en el que ve, sino solo por su semejanza (*per suam similitudinem*). El siguiente ejemplo ilustra esto: la semejanza y no la sustancia de una piedra está en el ojo que ve» (*Summa Theologiae* I 12 2). Aunque la visión de Dios no es solo algo de la razón, el acto intelectual lleva a la participación de los bienaventurados en el intercambio de la vida de las tres Personas dentro de la Trinidad –una vida que es conocimiento y amor.

Por medio de la visión de Dios, que es la herencia para sus hijos, entramos en la misma bienaventuranza de la que disfruta Dios en sus tres Personas. Esta bienaventuranza será regalada como posesión a aquellos que Dios ha elegido en su Hijo y que ha llamado para hacerles partícipes de su propia naturaleza. Es un bien que podemos obtener solo como herederos de Dios y coherederos de Cristo, y su actuación consiste en poseer a Dios con la alegría espiritual con la que Él se posee y disfruta de sí mismo. La visión misma de Dios es entonces un acto divino de vida. Y la nueva participación en la vida divina, que obtienen los hijos de Dios con ella, debe ser para ellos un nuevo nacimiento del «seno» de Dios. Transfigurados por la gracia, ellos pueden ahora captar, pero no comprender, la esencia de Dios en sí. El conocimiento significa para ellos la vida suprema, una vida que radica y encuentra su alimento en Dios y que hace vivir en Dios al espíritu creado y a Dios en él.

Tal participación en la naturaleza divina efectúa una divinización del hombre. Máximo el Confesor expresó el misterio de la transfiguración así: «La transfiguración o divinización de la criatura es una elevación de la misma por encima de todo lo natural y finito, es una actividad inmediata e infinita, omnipotente y todopoderosa de Dios que va hacia lo infinito: de ella resulta para aquellos que la acogen dentro de sí una alegría y delicia inexpresables y más que inexpresables, para la cual no se puede encontrar en la naturaleza de las cosas ni razón ni idea, ni concepto ni expresión».

Por ser simplemente incomprensible e ininteligible, la transfiguración de la criatura dotada de espíritu en la visión de Dios es un misterio inescrutable. Como hijos de Dios nos es prometida una vida eterna. Esta vida fluye hacia nosotros desde el Padre eterno por medio de la unión con Cristo como Hijo natural de Dios, es decir, por medio de la

unión con Él que es consubstancial al Padre. Es una vida que desde el Padre en Cristo y desde Cristo pasa a todos los que están unidos a Él por medio de la fe y de la gracia de la filiación y que reciben en sí la fuerza de la vida divina. «Esta es la vida eterna, que te conozcan a ti, único Dios verdadero, y a tu enviado Jesucristo» (Jn 17,3).

Todavía no se aclara el sentido pleno de la vida eterna prometida si se quiere decir con esta expresión una duración infinita que niega cualquier flujo del tiempo y que llamamos por eso «imperecedera». Más bien, la vida eterna que nos ha regalado el Hijo eterno es eterna por ser precisamente la vida inmutable del Dios trinitario, sin origen y sin término, que vamos a compartir un día. En la gloria de Dios, en Dios y con Dios, el espíritu creado no solo está por encima del correr terrenal del tiempo (del tiempo lineal), sino también del tiempo-memoria de la criatura espiritual (*aevum*), porque participa en la quietud inmutable que corresponde a la vida de la divinidad como un *nunc stans* eterno. Eso hace superfluo cualquier progreso en la perfección.

Quien haya alcanzado la perfección del cielo, recibirá, estando en el «lugar» del Hijo, todo lo que el Padre le comunica al Hijo en la Palabra eterna. Aunque Dios seguirá siendo también en el cielo un misterio impenetrable para el bienaventurado, le serán comunicados todos los misterios de Dios, todo el sentido de la historia, y disfrutará de una bienaventuranza que brotará de esta comunicación. Pero participará también en la respuesta del amor que el Hijo da al Padre y estará integrado así de modo supremo en el diálogo de amor.

En la conversación amorosa entre Padre e Hijo participa esencialmente también el Espíritu Santo. En Él, el Padre está seguro del amor del Hijo y el Hijo del amor del Padre. El Espíritu Santo es el don en sí, que el uno regala al otro, y es a la vez el vínculo de amor entre ambos. El hombre bienaventurado estará penetrado por el mismo Espíritu y experimentará la integración en esta conversación confidencial entre las dos personas divinas, en este misterio profundo de la verdad personal y del amor. La participación en esta conversación de amor de la Santísima Trinidad traerá al hombre, que por naturaleza se trasciende a sí mismo, la consumación bienaventurada de su ser.

#### **4. «Predestinación negativa» – ¿Condenación eterna?**

El dogma católico habla de la existencia del infierno y de la eternidad del castigo en él. Enseña que la condenación del pecador por parte de Dios es posible. Rechaza el error calvinista que sostiene que esta condenación tiene su razón en una predestinación negativa. El dogma católico enseña más bien que la condenación se debe a la libre decisión del hombre que se niega a Dios, rechazando la gracia que Dios le ofrece. En cambio, el término «predestinación negativa» quiere decir que Dios salva a quien quiere salvar y que condena a quien quiere condenar sin tomar en cuenta las acciones libres precedentes o previstas de los hombres juntamente con sus méritos. Siguiendo esta doctrina, Dios toma en su elección efectiva y definitiva de antemano la decisión absoluta

de admitir a unos a la bienaventuranza y de excluir a otros; una elección que da a los unos las gracias que llevan efectivamente a la bienaventuranza y se las niega a los otros. Desde esta perspectiva no se admite que Dios tenga también la voluntad de conducir a la salvación con su gracia a los que al final no la consiguen por no colaborar con la gracia ofrecida. Esta doctrina calvinista sobre la doble elección contradice nuestro concepto católico de la justicia misericordiosa de Dios que quiere salvar a todos los hombres.

El problema de la predestinación negativa es parte de la doctrina protestante sobre la justificación del pecador. Según los protestantes, la justificación se lleva a cabo solo por medio de la gracia. Voy a explicar esto un poco más para hacer más entendible la doctrina católica sobre la posibilidad de la condenación, que presupone la libertad del hombre.

Según la doctrina protestante sobre la gracia y la justificación, la gracia no encuentra en el hombre pecador ninguna predisposición que pueda ser dirigida hacia el bien. La gracia por sí sola hace que el hombre quiera y haga el bien sin voluntad propia, sin hacer posible o aprovechar el libre consentimiento humano. La voluntad se convierte así en un instrumento muerto que es totalmente pasivo y movido mecánicamente por la gracia. Los antiguos protestantes no admitieron ninguna colaboración humana con la gracia. Esta doctrina, que los calvinistas siempre defendieron enérgicamente, fue abandonada por Melanchthon, el autor de la *Confessio Augustana* (1530), que es para la teología evangélica tan importante como Lutero. Se conservó entre los cristianos reformados (luteranos) en una forma más suavizada. Sin embargo, la *Fórmula de concordia* del año 1577 reafirmó la antigua doctrina luterana, según la cual el hombre no aporta nada al recibir la vida espiritual.

En la Iglesia Católica, en cambio, los teólogos se esforzaron siempre en presentar la estricta doctrina sobre la gracia de san Agustín y del Concilio de Orange (529) de tal manera que, a pesar de la dependencia de la iniciativa gratuita de Dios, se mantenía la libertad humana. Según el Concilio de Trento, la disposición preparatoria de la buena voluntad, que es obra de Dios, no se produce sin la colaboración del hombre. Según la concepción católica, la voluntad no pierde por la gracia su propio dinamismo. La voluntad natural tiene la capacidad y el impulso para colaborar con la gracia solo a través de la gracia, pero de tal forma que por medio de la gracia se capacita para su propio movimiento.

Estos principios de la doctrina sobre la gracia deben ser tenidos en cuenta si se quiere hablar de forma teológicamente legítima sobre el infierno. Según su voluntad universal de salvación, Dios «quiere que todos los hombres se salven» (1 Tim 2,4). En su elección, Dios no pasa por alto la libertad del hombre que le responde y que debe aceptar el amor de Dios para no ser tratado como un ser inmaduro. Depende entonces de la colaboración de la libertad del hombre y de su perseverancia en la fe y el amor que la voluntad universal salvífica de Dios se haga realidad en él. Por eso reza la Iglesia en el Canon Romano: «Líbranos de la condenación eterna y cuéntanos entre tus elegidos».

Quien tiene en cuenta estos hechos no puede concebir la voluntad salvífica universal de Dios de tal manera que, totalmente independiente de la correspondencia humana, Dios lleve al hombre infaliblemente por los efectos de su gracia a la bienaventuranza eterna.

Pero es también falsa la afirmación de que depende de la decisión del hombre si la gracia se hace eficaz en él o no. Esta afirmación sería equivalente a la tesis semipelagiana que decía que el hombre puede moverse a sí mismo en sus comienzos hacia la salvación. Es falso igualmente decir que Dios da sus gracias solamente a los que hayan hecho buen uso de las gracias recibidas anteriormente. Más bien, el resultado de la controversia semipelagiana (Concilio de Orange) es que se debe romper el paralelismo de buena y mala voluntad. La gracia no es simplemente versátil; también existe lo que san Agustín llama la «gracia vencedora» (*gratia victrix*).

En resumen, podemos decir: quien alcanza la bienaventuranza eterna la alcanza gracias a Dios; quien va al infierno, se condena por propia culpa –siempre le había sido dada la gracia suficiente (*gratia sufficiens*).

Pero a pesar de eso no sabemos qué sucederá con nosotros después del juicio. Sabemos que habrá condenados. Por eso cada uno debe esforzarse para ser salvo, porque está en peligro de perder la meta de su vida, la visión de Dios. Por eso, la situación del creyente se caracteriza por la tensión entre desesperación y presunción (*desperatio et praesumptio*), es decir por la esperanza. El cristiano espera que Dios no le entregue a la condenación.

Partiendo de la gracia abundante que no paraliza la libertad humana, la tradición de la Iglesia ha explicado el castigo de los condenados. El *Symbolum Quicumque*, del siglo V, dice que todos los hombres deben dar cuenta de sus obras: «Los que han hecho el bien, entrarán en la vida eterna, los que han hecho el mal, entrarán en el fuego eterno». Una fórmula clara se encuentra en la confesión de fe del IV Concilio de Letrán del año 1215: Cristo «ha de venir al final de los tiempos para juzgar a vivos y muertos y para dar a cada uno, tanto a los réprobos como a los elegidos, según sus obras; todos los cuales resucitarán con sus propios cuerpos que ahora tienen, para recibir según sus propias obras, buenas o malas; los unos, una pena eterna con el diablo; los otros, una gloria eterna con Cristo». El 6 de marzo de 1254 escribió el Papa Inocencio IV en su carta *Sub catholicae* al obispo de Frascati, legado de la Sede Apostólica ante los griegos: «Pero si alguno, sin haber hecho penitencia, muere en pecado mortal, éste, sin género de duda, es atormentado perpetuamente con el fuego del infierno eterno». El II Concilio de Lyon (1274) confesó que el infierno ya comienza después de la muerte para el alma que murió en pecado mortal. Esta afirmación la repitió la bula *Benedictus Deus* del papa Benedicto XII en el año 1336 y también después el Concilio de Florencia.

La tradición magisterial se pronuncia claramente contra la idea de la reconciliación universal al final de los tiempos (*Apokatástasis*), como la enseñaban Orígenes, Gregorio de Nisa, Evagrio Póntico y Dídimo el Ciego. Igualmente rechaza la opinión de que las

serias palabras de la Sagrada Escritura sobre el peligro de perder la salvación definitivamente sean solamente una amenaza pedagógica o un mero instrumento de educación de Jesús sin realidad objetiva en el fondo.

Ha fracasado el intento de rechazar por un lado la teoría de Orígenes sobre la reconciliación universal en el sentido de que nadie puede perderse, pero defendiendo por otro lado la esperanza de la posibilidad de que el infierno esté vacío porque quizás nadie sea excluido de la salvación. Si se toma en serio la muerte como fin del estado de peregrinación significa eso que se concibe el período de la vida terrenal como historia durante la cual se lleva a cabo para cada uno el drama de la salvación. Uno no es realista si dice que no niega la «realidad» del infierno, pero que quiere asegurarse de la esperanza de la salvación para todos. La esperanza cristiana, que se apoya en la fe, reclama una realidad objetiva, aunque esta realidad todavía no es visible. No se puede esperar algo que resulta inadecuado e inconsecuente en el contexto entero de la fe, del pecado y de la salvación.

Si no se da importancia a la posibilidad real de la pérdida eterna de la salvación, se destruye también toda motivación interior para una preocupación pastoral por el hombre que esté en pecado mortal. En consecuencia no hay oración, sacrificio y buen ejemplo para conseguir la conversión del hombre que evidentemente anda por el camino equivocado.

El castigo del infierno para los que mueren en pecado mortal consiste en primer lugar en la pérdida de la visión beatífica de Dios, hacia la cual está orientado el hombre por naturaleza. En el interior de su ser, el hombre tiene una estructura trinitaria. Por eso no puede evitar desear ver a Dios. Los condenados están en tremenda contradicción consigo mismos, porque niegan lo que desean por naturaleza: entrar en la comunión de amor con Dios. El pecador en el infierno, en su lejanía de Dios, está totalmente abandonado y se consume con el veneno de su propia malicia y división. Su tormento se hace más intenso todavía, porque la pérdida de la comunión de amor con Dios provoca en él un odio contra Dios y contra los bienaventurados. Por eso los teólogos siempre han visto en la *poena damni* el castigo principal y supremo del infierno.

Además, la tradición enseña la *poena sensus*, la pena de los sentidos, que es un castigo adicional a la exclusión de la visión bienaventurada de Dios y de la comunión con los santos. Este castigo no procede del interior del hombre, sino de fuera. Para caracterizarlo se ha utilizado la expresión bíblica del fuego hablando del «fuego del infierno». Ya en el mundo material, el fuego tiene la característica de destruir las cosas combustibles. Parece que esta característica hizo que muchos teólogos hayan asociado el castigo de los sentidos con el fuego. Según la opinión de los Padres, las expresiones claras y repetidas de la Sagrada Escritura contienen al menos dos momentos: que este fuego tiene un efecto que consume desde fuera al hombre y que tiene un aspecto material.

El problema que aquí surge es que un fuego material y sensitivo no puede tener efectos en el espíritu como tal. Por eso hay que tomar en cuenta aquí que se trata de una

aplicación análoga del término «fuego». En última instancia, este fuego no puede ser otra cosa que el resplandor mismo de Dios que está por encima de toda naturaleza, y del cual se dice que es «un fuego que consume» (Dt 4,23s). Sin poder conceder que los que no llegan a la visión de Dios tienen la experiencia de su presencia inmediata, se puede decir que el término «fuego» indica el modo como llega la ira divina a los condenados, afectados en su malicia por el fuego de Dios de modo distinto a los justificados, que en su transfiguración están penetrados de manera totalmente diferente por el fuego divino del amor de Dios.

Aunque es cierto que las cosas materiales en sí no tienen la capacidad de hacer sufrir directamente al espíritu, Dios puede utilizar las cosas materiales como medio de su influencia en el espíritu para que éste sienta su poder. Y aquí adquiere lo material una aptitud peculiar para atar totalmente también así al alma sin cuerpo a la materia.

Es obvio que un agente material como medio para la eficacia divina no puede ser idéntico al fuego natural que conocemos como proceso químico. El alma separada del cuerpo tampoco puede tener la sensación de ser quemada. El medio de la ira divina puede ser llamado «fuego» en sentido análogo, aunque se trata de algo material. Es decir, incluso si no es un fuego meramente simbólico (el fuego como símbolo de amor o de ira), hay que señalar que se trata de una manera impropia de hablar cuando decimos que en el infierno arde fuego.

Por tanto, la teología no puede proporcionarnos información exacta de cómo son castigados los condenados por Dios. En última instancia, el estado de la condenación es un misterio impenetrable, porque es en cierta manera lo contrario de la transfiguración en el cielo. Sobre este misterio impenetrable de la condenación escribió Matthias Joseph Scheeben: «Precisamente la pena del fuego (...) es un verdadero misterio que en su pavor sobrepasa el conocimiento y los conceptos de la inteligencia natural, así como, por el contrario, la riqueza inexpresable de la transfiguración sobrepasa el conocimiento y los conceptos de la inteligencia natural. La pena del fuego es un misterio de tortura, de angustia y de terror que la simple razón natural es incapaz de imaginarse y de comprender, como tampoco es capaz de comprender el misterio de la maldad y el desprecio de la gracia del cual surgió» (*Mysterien des Christentums* [1865], 1950, p. 578).

## 5. El purgatorio

Aunque el hombre se esfuerce mucho para cumplir con la ayuda de la gracia la voluntad de Dios y para desarrollar las virtudes naturales y sobrenaturales, se mezclan con sus intenciones siempre motivos poco nobles que nacen de su vanidad. La razón de eso está en el pecado original. Egocentrismo, autosuficiencia, negligencia, cobardía, dureza, inconstancia, terquedad y despotismo se mezclan con el esfuerzo religioso y moral. Por eso las obras virtuosas están acompañadas a menudo de autocomplacencia y



de la búsqueda del propio interés. Además, los pecados pasados dejan sus huellas dañinas en el alma aunque hayan sido ya perdonados en el sacramento de la penitencia.

Todas las huellas del pecado que disminuyen la capacidad de amar pueden ser eliminadas únicamente a través de un proceso prolongado de purificación y de penitencia. Solo cuando toda tendencia a la auto-realización fuera de la gracia ha desaparecido, puede el hombre entrar en el amor eterno de Dios. Pero mientras hay rastros de pecado en él, no puede soportar el amor divino.

De aquí resulta la necesidad de que todos los que en esta vida no se han hecho totalmente santos sean purificados después de la muerte. Este estado de purificación se llama purgatorio. Este término señala el carácter satisfactorio de los castigos que Dios ha fijado por los pecados veniales no perdonados y por los rastros de las culpas ya perdonadas en la naturaleza del hombre. Los descuidos en la santificación propia durante la vida terrena pueden ser compensados en el purgatorio. En esto se manifiesta de nuevo el camino de salvación que Dios ha previsto para el hombre: este camino incluye su colaboración. El perdón de los pecados no se aplica mágicamente, sino que el hombre debe colaborar en la compensación de sus faltas.

En las controversias teológicas con los orientales sobre el purgatorio se discutía sobre diferencias doctrinales pequeñas, por ejemplo sobre la cuestión de si 1 Cor 3,13 se refiere exclusivamente al fuego que purifica a los hombres en el día del juicio final –tesis defendida en el oriente y negada en el occidente. Esta discusión, que se prolongó más allá de los Concilios de Lyon (1274) y de Florencia (1439-1445), nunca puso en duda la purificación como tal después de la muerte.

Diferentes eran las discusiones con los reformadores protestantes. Con excepción de Martín Lutero, que al comienzo admitió el purgatorio, rechazaban los reformadores el purgatorio porque les parecía estar en contradicción con la doctrina de que solo Cristo justifica al hombre y también por estar en el contexto de la doctrina católica sobre el poder de las llaves (indulgencia) y de la intercesión de los santos. Lutero había afirmado que la existencia del purgatorio no puede ser probada por ninguna Escritura canónica y que las almas en él no pueden adquirir méritos y pecan incluso cuando desean descanso, y que la oración de los vivos más bien hace daño a las almas de los difuntos.

El Concilio de Trento (1545-1563) se pronunció contra Lutero, primero en el decreto sobre la justificación y después en el decreto sobre el purgatorio. Decía que la purificación después de la muerte es una realidad. A los difuntos que necesitan ser purificados se les puede ayudar a través de la intercesión, pero también a través del sacrificio eucarístico. Lo que debe ser superado en el proceso de purificación son los «castigos temporales por los pecados cometidos» que, a diferencia del castigo en el infierno, son limitados. También debe ser superada la inclinación al pecado que todavía persiste.

En cambio, el pecado en sentido estricto no es objeto de la purificación. El pecado debe ser perdonado. Pero el perdón lo recibe el hombre en esta vida cuando vuelve a

Dios con un corazón arrepentido. En el estado de espera, que caracteriza la fase de la purificación, sucede algo muy diferente: se lleva a cabo la transformación interior que está unida al castigo y que debe intensificar el amor a Dios y quitar los obstáculos que impiden la entrega total. No está en contradicción con esto lo que fue puesto de relieve por santo Tomás de Aquino: que en el purgatorio se borra el pecado venial a través de un acto de amor. Porque santo Tomás partía del presupuesto de que el *peccatum* (con esta palabra se traduce también la consecuencia del pecado en el hombre) es quitado al instante en el purgatorio, mientras que la inclinación al pecado, más resistente a la purificación por estar más arraigada en el alma, se borra en un proceso lento.

Debido a su constitución temporal, el hombre está orientado de forma permanente a su cuerpo y marcado por el pecado. En consecuencia, Dios actúa en él transformándolo y mejorándolo en el tiempo para disponerle a la suma participación en su vida trinitaria. Lo que se llama aquí purificación es una vida espiritual más intensa de conocimiento y de amor, lograda por medio del dolor.

El dolor más grande consiste para las almas separadas del cuerpo en que todavía no disfrutan del sumo bien: de la cercanía de Dios que da la felicidad y para la cual han sido creados los hombres. Sin embargo, se trata de un dolor que está acompañado de la gozosa seguridad de pertenecer al grupo de los salvados y de estar, por eso, separadas de la unión con Dios solo por un tiempo de espera. Por eso, las almas del purgatorio están felices en medio de sus sufrimientos. Durante su purificación no pueden cometer más pecados. Su voluntad se centra definitivamente en Dios. Por comprender plenamente, gracias a la luz que Dios les da, que el pecado es muy repugnante, es imposible para ellas pecar otra vez. Por eso es falso imaginarse el purgatorio como un infierno limitado por el tiempo. El purgatorio es la antesala del cielo, no es el lugar de la lejanía y del abandono de Dios.

El dolor por no realizarse todavía la unión con Dios es el principal sufrimiento en el purgatorio. No sabemos nada cierto sobre los otros castigos que acompañan y aceleran el proceso de purificación en el purgatorio. La tradición conoce un castigo de los sentidos (*poena sensus*).

Es difícil explicar cómo el alma separada del cuerpo puede estar sometida a la influencia de cosas materiales. Pero el alma humana está siempre relacionada con el mundo material y también con su propio cuerpo con sus impulsos sensuales. Por eso, el alma puede experimentar influencias diversas por parte del mundo material. La necesidad de la existencia de un purgatorio resulta del hecho de que después de la culpa perdonada todavía hay tendencias en el alma que obstaculizan la plena unión con Dios.

La fe en el estado de purificación fortalece la solidaridad y la unión entre los vivos y los difuntos dentro de la comunidad de los creyentes, porque con esta verdad de fe está vinculada desde los comienzos, en toda la liturgia de la Iglesia, la convicción de que los creyentes pueden ayudar a las almas del purgatorio de muchas formas. Esta fe resulta del hecho de que la comunión fundada en Cristo no puede ser destruida por la muerte.

Los muertos están, por tanto, cerca de los vivos, aunque tienen otro modo de ser. Lo que los miembros vivos de la Iglesia con amor y fidelidad dedican a los difuntos les trae a éstos consuelo y alegría. Todas las contrariedades de la vida que se soportan con paciencia perseverante, los sacrificios voluntarios y penitencias y sobre todo las contrariedades sufridas por la fe pueden ser ofrecidas a Dios en satisfacción a favor de los difuntos.

Santo Tomás Moro, muy preocupado por la conservación de la sustancia de la fe en su época, se espantaba pensando en la posibilidad de que un día cesaran las oraciones y las Santas Misas por los difuntos. Estaba tan indignado por eso como se indigna uno por una persona que se olvida de sus seres queridos dejándolos en el abandono. Tomás Moro decía que la existencia del purgatorio es el resultado del amor hacia Dios. Aunque las almas sufren allí tormentos están felices porque saben que pronto estarán con Dios.

En la Primera Carta a los Corintios escribió San Pablo: «Conforme a la gracia de Dios que me fue dada, yo, como buen arquitecto, puse el cimiento, y otro construye encima. ¡Mire cada cual cómo construye! Pues nadie puede poner otro cimiento que el ya puesto, Jesucristo. Y si uno construye sobre este cimiento con oro, plata, piedras preciosas, madera, heno, paja, la obra de cada cual quedará al descubierto; la manifestará el Día que ha de revelarse por el fuego. Y la calidad de la obra de cada cual, la probará el fuego. Aquél cuya obra, construida sobre el cimiento, resista, recibirá la recompensa. Mas aquél cuya obra quede abrasada, sufrirá el daño. Él, no obstante, quedará a salvo, pero como quien pasa a través del fuego» (1 Cor 3,10-15).

¡Cuántas veces el cristiano piadoso se siente ya aquí empujado a pedir a Dios que le libre de todo amor propio desordenado y de su egocentrismo que lo separan de su verdadera vocación! Por eso, el cristiano normal tiene incluso ansia del purgatorio. Santo Tomás Moro hablaba con las imágenes de San Pablo cuando decía: «El difunto que pasa al más allá con una obra de madera, heno y paja no pasa tan intacto a través de las llamas purificantes como él, cuya obra ha sido creada de material puro o que fue purificado antes de su muerte por la expiación. El fuego no puede alimentarse de oro puro» (*Supplication of Souls*, 1529).

Todo lo que es usado a favor de las almas, encuentra su centro en la entrega expiatoria de Cristo en la cruz que se hace presente eficazmente en la sacramento de la Eucaristía. Por eso, la ayuda más efectiva a favor de los difuntos es el ofrecimiento de la Santa Misa. En este sentido dijo san Cirilo de Jerusalén: «Después que ha sido realizado el sacrificio espiritual, culto incruento sobre aquella hostia de propiciación (...) recemos también por los Santos Padres y obispos difuntos y, en general, por todos los que han muerto entre nosotros, persuadidos de que les será de sumo provecho a las almas por las cuales se eleva la oración mientras esté aquí presente la Víctima Santa y digna de la máxima reverencia (...) Ofrecemos plegarias a Dios por los difuntos, aunque sean pecadores (...) Ofrecemos en compensación de nuestros pecados a Cristo inmolado» (*Catechesis XXIII [Mistagógica V,8-10]*).

## 6. La comunión de los santos

Aunque el estado de perfección consiste para los bienaventurados, en primer lugar, en «estar con el Señor» (cf. Fil 1,23; 1 Tes 4,13-18), ellos tienen también una comunión perfecta entre sí. Esta comunión tiene su fundamento en su unión con Cristo, a través del Espíritu, por la gracia.

Mientras que la tendencia manifiesta u oculta del hombre a girar alrededor de sí mismo, a consecuencia del pecado original, impide su apertura total a los demás y la mutua entrega sin límites de los hombres, la relación con el otro en la vida bienaventurada del cielo no tiene límites: en el cielo, el hombre podrá darse a sí mismo sin reservas y sin perderse a sí mismo, porque la entrega total al otro nacerá de una posesión perfecta de sí mismo. En el cielo, uno ya no buscará nada en el otro que sirva exclusivamente al propio interés. Tampoco tendrá nada que temer del otro –la fuente de toda desconfianza se habrá secado. Los bienaventurados en el cielo no conocen límite en su capacidad de amar. Esta comunicación nueva y libre de obstáculos es sobrenatural, porque es el Espíritu Santo mismo el que pone el vínculo indestructible del amor entre todos. Cada uno experimenta en la comunión celestial la felicidad y la bienaventuranza del otro. Se alegrará también de la felicidad perfecta que el otro experimenta en Dios.

Lo característico del cielo solamente puede ser expresado cristológicamente: el cielo es participación en Cristo que ha pasado por la pasión y la muerte, y está en una nueva forma de existencia en entrega permanente al Padre.

La realidad de la resurrección de Cristo nos demuestra que también la parte material de la creación, los elementos cósmicos, debe ser transformada e integrada en la bienaventuranza. Después del fin de la historia, en el día de la resurrección gloriosa, los bienaventurados también se encontrarán mutuamente en su corporalidad transfigurada y se verán con nuevos ojos.

No se equivocan aquellos que con referencia al cielo destacan el reencuentro que tendremos allí con nuestros seres queridos. Sí, habrá un reencuentro; y este reencuentro es parte de la alegría que llenará al hombre en el cielo. Los que se volverán a encontrar en el cielo lo harán de forma transformada: libres de molestias, enfermedades, cansancio y decaimientos. Habrán alcanzado allí la forma ideal a la que siempre habían aspirado.

Al perfeccionar Dios, al mismo tiempo que la vida, también las relaciones humanas; y al mantener unidos a los hombres en la amistad y en el amor, en el cielo llegará a su perfección no solo el individuo, sino también toda unión entre los hombres fundada en Dios. Un axioma básico de la doctrina católica sobre la gracia dice que la gracia no destruye la naturaleza, sino que la eleva y la lleva a su perfección. Lo que aquí se dice de forma muy general, se hace concreto con referencia al modo relacional de la perfección celestial: la naturaleza, que se desarrolla en la vida terrena en el estar con otros, con los amigos y familiares, no perderá estas relaciones en el cielo. Le serán devueltas nuevamente. Además, estarán unidos mutuamente en el cielo todos los bienaventurados por la *communio sanctorum*. Todos estarán de verdad unidos en Cristo como su cabeza.

Pero esta unión universal no impedirá la confidencia íntima con un círculo determinado de personas, porque tal intimidad forma parte de la naturaleza humana. Y es esta naturaleza la que obtendrá lo que siempre había deseado, y más que eso. Lo que está colocado en la naturaleza, será elevado en el cielo a un nivel superior. Precisamente así se cumplirá la esperanza de la creatura, una esperanza que espera no solamente la comunión con otros seres humanos y una comunicación sin obstáculos, sino también la propia salvación, unida a la alegría sobre la totalidad del mundo creado por Dios.

El cielo es la comunión de los santos. Ellos ya han logrado su meta. Esta comunión incluye también a los fieles que peregrinan todavía en la tierra, porque el único Cuerpo de Cristo abarca no solamente a los bienaventurados del cielo, sino también a los que viven aún en la tierra y a los difuntos en estado de purificación. Los bienaventurados del cielo se mantienen unidos con todos los demás fieles por el amor, que «nunca terminará» (1 Cor 13,8). Participan y acompañan la suerte de la Iglesia en la tierra y se preocupan de que los que están todavía en camino alcancen su verdadero bien. Desean vivamente que los hombres que peregrinan todavía en la tierra participen más profundamente en la comunión con ellos y en la riqueza de la que ellos ya están disfrutando. Por esta razón los santos no son solo un ejemplo moral en el que podemos ver cómo debe ser una vida llena de fe, sino que son también intercesores, y como tales son venerados.

Desde el siglo XVI, los reformadores cuestionan firmemente la práctica de la veneración de los santos. Dicen que la Sagrada Escritura, que es para ellos la única fuente de la fe, no enseña que se deba invocar a los santos y buscar su ayuda. Más bien es Cristo el único intercesor y mediador entre Dios y los hombres. Melancthon admitió, al menos, que los santos rezan por la Iglesia, pero rechazó su invocación en determinadas necesidades. Para los *Artículos de Esmalcalda*, «la invocación de los santos es parte de los abusos y errores del Anticristo que (...) destruye el conocimiento de Cristo». Los calvinistas de Holanda creen que los santos ni siquiera saben lo que está pasando bajo el sol y que no se preocupan por eso. Quien ha llegado al cielo ya no concede importancia alguna a los acontecimientos de la tierra, solo queda el buen ejemplo de vida que ha dejado. Con estas creencias se destruye la comunión viva de los santos, es decir la comunión verdadera y eficaz en el amor de los hombres creyentes con los bienaventurados y de los bienaventurados con ellos. Esto destruye un elemento esencial de la escatología.

La unión de la Iglesia peregrina en la tierra con la Iglesia triunfante del cielo se demuestra también en el culto que la Iglesia peregrina celebra como sacrificio eucarístico. El sacrificio eucarístico es la forma más excelente de la glorificación de Dios. La Eucaristía se une a la liturgia celestial, en la que Dios es adorado de la forma más perfecta. Lo característico de esta liturgia lo narra el libro del Apocalipsis de Juan en una gran visión (Ap 4): alrededor del trono de Dios se reúnen los veinticuatro ancianos vestidos de blanco y los cuatro seres con seis alas, que cantan a Dios su «tres veces santo». Ofrecen al que está sentado en el trono la gloria, la alabanza y la acción de

gracias. En el cielo, Cristo, el cordero inmolado que tras haber pasado por la muerte y la cruz ha llegado a la resurrección, se entrega eternamente al Padre, a quien expresa su permanente disposición sacrificial presentándole sus heridas transfiguradas. La encarnación, la entrega al Padre hasta la muerte y la resurrección del Hijo de Dios son los momentos que hacen posible esta liturgia del cielo.

En el centro de esta liturgia de adoración y de sacrificio está colocado Cristo mismo en el altar celestial. En sus *Estudios sobre el Canon de la Misa* (1866) explica Scheeben, que «el Logos divino mismo en el seno del Padre» está «en lo más alto del cielo» del altar para el sacrificio de su humanidad. «La humanidad de Cristo, su Carne y su Sangre es, por tanto, verdaderamente el sacrificio que está en el altar celestial, que no debe ser solo llevada hacia él, sino que está allí desde el momento de su elevación completa en la Resurrección y en la Ascensión». La oblación de los fieles (*oblatio fidelium*) es unida por Cristo con su sacrificio celestial en el momento de la conversión del pan y vino en la Misa. El altar celestial está rodeado de una multitud incontable de ángeles, de los querubines y serafines y de los santos, que, integrados en la entrega del Hijo al Padre, cantan la alabanza celestial y ofrecen a Dios en el Espíritu Santo la suprema glorificación y el culto verdadero. En la Misa participamos en esta liturgia de la Iglesia triunfante del cielo. En la Misa salimos del modo de vida antiguo y pasamos a la existencia nueva de Cristo. Vemos en la Misa juntamente con los santos al Cordero inmolado, a Cristo crucificado. En Él vemos ya, en cierto modo, como lo destaca de modo tan intenso la liturgia oriental, un poco del cielo que se abre.

De esta manera se hace realidad en la Eucaristía la comunión de los santos. De ello dan testimonio los prefacios de la Misa con el *Sanctus*. La Madre de Dios es nombrada en primer lugar como reina de los ángeles y de todos los santos, cuando se mencionan los santos que están alrededor del altar del Señor. En el prefacio de los santos se dice: «Coronando sus méritos coronas tu propia obra (...).Tú nos ofreces el ejemplo de su vida, la ayuda de su intercesión y la participación en su destino». Así nos une cada Eucaristía no solo con la Iglesia terrena, sino también con la Iglesia celestial y con los santos en el cielo.

# Bibliografía

- ALVIAR, J., *Escatología*, 3.<sup>a</sup> ed., Pamplona 2017.
- BERGER, K., *Ist mit dem Tod alles aus?*, Stuttgart 1999.
- DALEY, B., *Eschatologie. In der Schrift und Patristik* (Handbuch der Dogmengeschichte 4 /7a) Freiburg 1986.
- DENZINGER, H. - HÜNERMANN, P., *El magisterio de la Iglesia: enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcelona 2012.
- ESCRIBANO-ALBERCA, I., *Eschatologie. Von der Aufklärung bis zur Gegenwart* (Handbuch der Dogmengeschichte 4 /7d), Freiburg 1987.
- GRESHAKE, G. - KREMER, J., *Resurrectio Mortuorum: zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung*, Darmstadt 1986.
- GRESHAKE, G. - LOHFINK, N., *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit: Untersuchungen zur christlichen Eschatologie*, Freiburg im Breisgau / Basel / Wien 1976<sup>2</sup>.
- KUNZ, E., *Protestantische Eschatologie. Von der Reformation bis zur Aufklärung* (Handbuch der Dogmengeschichte 4 /7c), Freiburg 1980.
- POZO, C., *Teología del más allá*, Madrid 2001.
- RATZINGER, J., *Escatología. La muerte y la vida eterna*, Barcelona 2012.
- SCHMAUS, M., *El problema escatológico*, Barcelona 1964.
- SPAEMANN, R., *Personas. Acerca de la distinción entre «algo» y «alguien»*, Pamplona 2010.
- STRASSER, P., *Journal der letzten Dinge*, Frankfurt 1998.
- ZIEGENAUS, A., *Die Zukunft der Schöpfung in Gott. Eschatologie* (Kath. Dogmatik, ed. Leo Scheffczyk / A. Ziegenaus, t. 8), Aachen 1996.

# Créditos

Primera edición: 2018

© 2018. Michael Stichelbroeck Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA) Campus Universitario • Universidad de Navarra • 31009 Pamplona • España  
+34 948 25 68 50 • www.eunsa.es • eunsa@eunsa.es ISBN: 978-84-313-5585-2

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación, total o parcial, de esta obra sin contar con autorización escrita de los titulares del Copyright. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Artículos 270 y ss. del Código Penal).





EUNSA | Astrolabio

# La Universidad de Utopía

Robert M. Hutchins

Introducción, traducción y notas  
de Javier Aranguren

# La universidad de Utopía

Hutchins, Robert M.

9788431355845

198 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

El proceso de búsqueda de la "universidad ideal" (la que se encuentra solamente en Utopía, el lugar que no existe) invita a replantearse los fines de esa centenaria institución. Robert M. Hutchins, que durante 22 años fue President de la Universidad de Chicago, entendía que la tarea de la universidad no debía ser la resolución de lo urgente, sino el estudio y reflexión de lo profundo. En ella no se trata de formar técnicos expertos, sino a intelectuales, a personas capaces de pensar, que puedan sostener una conversación interesante y sean capaces de seguir educándose a sí mismos a lo largo de sus vidas. Su diagnóstico, unido a su fracasado intento práctico de formar un grado en Grandes Libros, se convierte en un fino análisis de la crisis intelectual de nuestra sociedad. La propuesta de Hutchins tiene el sabor de los clásicos, pues vale para el presente, a pesar de que La Universidad de Utopía fuera redactado en 1953. La amplia introducción sirve para poner en contexto al tema y al autor. Con esta traducción y estudio se acerca a la lengua española a uno de los más grandes y admirados universitarios norteamericanos del Siglo XX. Este libro es la primera traducción al castellano del original de Hutchins e incorpora una introducción crítica de Javier Aranguren.

[Cómpralo y empieza a leer](#)

# Fundamentos de producción y gestión de proyectos audiovisuales

Alejandro Pardo



**EUNSA**

# Fundamentos de producción y gestión de proyectos audiovisuales

Pardo, Alejandro

9788431355395

123 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

A lo largo de su primer siglo de vida, la industria audiovisual ha consolidado su saber-hacer (know-how) al ritmo de una doble dinámica: por un lado, un aprendizaje autodidacto, intuitivo, basado en la acumulación de experiencia y, por otro lado, un aprendizaje por emulación, adaptando el modus operandi de otras actividades empresariales basadas en la producción en serie. Este último es el caso de la dirección o gestión de proyectos (project management), disciplina que se ha ido incorporando paulatinamente al ámbito audiovisual. Al fin y al cabo, la producción no consiste en otra cosa que en la planificación, organización y control de un proyecto (sea un largometraje, una serie de televisión o un videojuego), mediante el equilibrio de las tres variables principales: tiempo, coste y calidad. El reto del productor no es otro que realizar el proyecto en el plazo previsto, dentro del presupuesto y con un determinado nivel de calidad. El libro aborda de manera sencilla y sintética las claves de la dirección o gestión de proyectos, con el objetivo de contribuir a formar productores con un grado mayor de competencia, de pensamiento estratégico y de eficacia en la gestión.

[Cómpralo y empieza a leer](#)

# Producción ejecutiva de proyectos cinematográficos

Tercera edición

Alejandro Pardo



**EUNSA**

# Producción ejecutiva de proyectos cinematográficos

Pardo, Alejandro

9788431355586

400 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

La industria del cine ha sido posible gracias a los productores ejecutivos, principales promotores del proyecto cinematográfico, de cuya génesis son responsables y al que acompañan y ayudan a crecer, hasta convertirlo en la obra audiovisual destinada a la gran o pequeña pantalla. Para ello, necesitan un saber de tipo enciclopédico, que abarque cuestiones creativas, legales, económico-financieras y comerciales. Como empresarios creativos, sus decisiones están marcadas por un punto de vista estratégico y de gestión, basado en un entendimiento de la producción audiovisual como gestión de proyectos (project management) y como una tarea creativa. No resulta fácil conseguir el adecuado perfil de empresario creativo, sometido a la constante dualidad ente lo artístico y lo comercial, en una actividad marcada por el riesgo financiero y la incertidumbre de mercado. A lo largo de estas páginas se abordan las principales competencias básicas del productor ejecutivo como son la negociación de derechos, el desarrollo del proyecto, el plan de financiación y amortización, las modalidades de producción, los contratos y seguros, o el lanzamiento y explotación comercial de la película.

[Cómpralo y empieza a leer](#)

SAGRADA  
**BIBLIA**  
UNIVERSIDAD  
DE NAVARRA



FACULTAD DE TEOLOGÍA

**EUNSA**

# Sagrada Biblia

Facultad de Teología

9788431355623

6600 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

Esta edición digital reproduce la edición impresa de la Sagrada Biblia en cinco volúmenes, conocida también popularmente como "Biblia de Navarra". La traducción, comentario y notas de la Biblia realizados por la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra —hasta el momento solo accesible en papel— se ofrece ahora a un coste más económico, con posibilidad de mejoras y actualizaciones periódicas\*. La edición de esta "Sagrada Biblia" se remonta al encargo que hizo san Josemaría Escrivá, Fundador del Opus Dei y primer Gran Canciller de la Universidad de Navarra, a la Facultad de Teología de esta universidad. El deseo del Fundador del Opus Dei era que la Facultad de Teología llevara a cabo una edición de la Biblia que ofreciera el texto sagrado en una cuidada traducción castellana, acompañada de abundantes notas y de oportunas introducciones que explicaran su mensaje espiritual y teológico. La traducción castellana está realizada siguiendo las orientaciones del Concilio Vaticano II (Dei Verbum, n. 22) a partir de los textos originales. En los libros del Antiguo Testamento que se nos han conservado en hebreo, el texto masorético ha sido traducido atendiendo a las lecturas propuestas por la edición crítica de Stuttgart (Biblia Hebraica Stuttgartensia); para el texto hebreo del Eclesiástico se ha tenido en cuenta la edición de P.C. Beentjes, *The Book of Ben Sira in Hebrew*. Los textos que no figuran en la Biblia hebrea y que han pasado a la Biblia cristiana a partir de manuscritos griegos han sido traducidos de la edición de Göttingen. Para el Nuevo Testamento se ha utilizado la edición crítica de Nestle-Aland<sup>27</sup>, *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart 1994. Cuando los manuscritos, tanto hebreos como griegos, presentan diferencias textuales notables hemos seguido preferentemente la opción tomada por la Neovulgata. La presente edición no incluye el texto latino de la Neovulgata que se ofrece a pie de página



en los volúmenes en papel.

[Cómpralo y empieza a leer](#)

SANTOS  
EVANGELIOS  
UNIVERSIDAD  
DE NAVARRA



FACULTAD DE TEOLOGÍA

**EUNSA**

# Santos Evangelios

Universidad de Navarra

9788431355661

1526 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

Edición digital de la Santos Evangelios a cargo de la Universidad de Navarra. – Introducción a cada Evangelio. – Comentarios a todos los pasajes. – Apéndice con las referencias del antiguo Testamento en el Nuevo, glosario de medidas, pesos y monedas, las fiestas del calendario judío, etc. – Anexo con la relación de autores, documentos y obras citadas en los comentarios. – Para encontrar rápidamente cualquier pasaje dispone de un Índice Rápido, un Índice General y enlaces a los capítulos de cada libro. – Mapas a todo color. – Este ebook contiene más de 2.000 enlaces internos para facilitar la navegación.

[Cómpralo y empieza a leer](#)

# Índice

TRAS LA MUERTE.MÁS ALLÁ DEL TIEMPO	2
Michael Stickelbroeck	2
Prefacio	3
I. Manifestaciones seculares de la escatología hoy: expectativas terrenales del futuro	4
1. La técnica y sus mundos virtuales	4
2. Mundos ilusorios	5
3. La utopía de una humanidad mejor	6
4. La posmodernidad: la desaparición del yo	9
II. Tiempo y eternidad	11
1. La temporalidad de la existencia humana	11
2. La consumación en el tiempo	13
3. La muerte y la consumación – el fin del tiempo	15
4. La eternidad de Dios como «ahora permanente»	18
III. Entre muerte y resurrección	20
1. La respuesta de las religiones no cristianas	20
2. La resurrección como acontecimiento	24
3. Esperanza cristiana	27
4. El cuerpo y la salvación	29
IV Vida eterna	34
1. El hombre ¿inmortal?	34
2. El juicio individual	37
3. La visión de Dios por parte de las almas bienaventuradas	40
4. «Predestinación negativa» – ¿Condenación eterna?	44
5. El purgatorio	48
6. La comunión de los santos	52
Bibliografía	55
Créditos	56