

## ONTOLOGIA DE LA MUERTE

## APARTADO 1°

## EL HECHO DE LA MUERTE

Todos los hombres manchados con el pecado original están sometidos a la ley de la muerte (dogma de fe). DD. 788, 789 (definición del Concilio de Trento, sesión 5 del año 1546). Véase volumen II, §§ 134-136.

1. *Doctrina de la Revelación.*

La tesis de la universalidad de la muerte no es sólo una verdad de experiencia, sino que es además doctrina revelada. Ciertamente que a favor de ella habla la experiencia humana, pero esta experiencia no tiene plena seguridad ni claridad. Pues sólo puede referirse a los casos anteriores, pero no a los futuros. Para ellos sólo puede hacer la razón humana un argumento de analogía. Las ciencias naturales que interpretan la experiencia humana sólo pueden, por tanto, razonar la universalidad de la muerte con una probabilidad rayana en la certeza, pero no pueden hacerla en plena medida comprensible (cfr. Bruno Huber, "Biologische Differen-

zierung und Tod", en *Veröffentlichungen der Katholischen Akademie in Bayern*, Heft 4, 1958). El dogma eclesiástico nos da la certeza que falta al pensamiento natural del hombre. A la vez nos garantiza que ningún esfuerzo humano logrará jamás suprimir la muerte. Es, por tanto, una ilusión esperar de la ciencia la plena superación de la muerte.

En la Sagrada Escritura es atestiguada continuamente la universalidad de la muerte. En el AT es sobre todo el *Génesis*, que al principio sólo atestigua formalmente la muerte de los dos primeros hombres, pero que según su contexto alude claramente a todos los hombres (*Gen.* 2, 16 y sig.; cfr. 3, 3). El Apóstol San Pablo habla de la verdad de la universalidad de la muerte en la *Epístola a los Romanos* (5, 12): "Así, pues, como por un hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, y así la muerte pasó a todos los hombres, por cuanto todos habían pecado." La muerte se convirtió, según el Apóstol, en el primer gran poder que no superó ningún poder terreno (*Rom.* 5, 17). Cfr. también *Hebr.* 9, 17. Véanse los §§ 134 y 136.

Los teólogos explican en este lugar la cuestión de si Henoch y Elías constituyen una excepción a la ley de la muerte. Del primero se dice que fué raptado sin contemplar la muerte (*Hebr.* 11, 5; *Gen.* 5, 24; *Ecle.* 44, 16), del último, que fué llevado al cielo es un vendaval (*IV Reg.* 2, 11; *I Mc.* 2, 58). Aunque los misteriosos procesos en torno a estos dos hombres no se pueden explicar naturalmente, de los textos citados no se puede deducir que fueran para siempre perdonados por la muerte. Muchos Padres y teólogos creyeron a la vista del *Apocalipsis* 11, 3 y sigs., que Henoch y Elías volverían al final para dar testimonio de Cristo y morir por El. Sin embargo, los "dos testigos" citados en este texto pueden ser también entendidos como referidos a dos fieles del espíritu y energía de Henoch y Elías. Aunque San Pablo enseña que los justos que vivan a la vuelta de Cristo no morirán, sino que serán inmediatamente inmutados (*I Cor.* 15, 31; *I Thess.* 4, 15 y sigs.), sus palabras no necesitan ser entendidas en el sentido de la libertad de la muerte. El Apóstol quiere decir que la transformación ocurre mediante la muerte, pero que no sigue, como en los demás hombres, un largo sueño de muerte (así piensa también Santo Tomás de Aquino, S. T. I., 1 q., 81 a., 3 ad 1 um).

Por lo que respecta a la cuestión de la muerte de María, es contestada por los teólogos de manera distinta. Se podría decir

sin duda que se abrasó en la energía del amor y pasó del modo terreno de existencia al modo imperecedero e inmortal. Véase volumen VIII, § 7.

## 2. *La mortalidad como determinación de la vida*

No se haría justicia al carácter imperioso de la muerte atestiguado por San Pablo (*Rom.* 5, 17) si se la viera exclusivamente como el fin temporal de la vida. Da, más bien, un cuño interino a la vida. El hombre vive en la mortalidad. La amenaza por la continua vecindad de la muerte es el modo de la existencia humana. San Agustín reconoció claramente este hecho (Cl. Hartmann, *Der Tod in seiner Beziehung zum menschlichen Dasein bei Augustinus*, Paderborn, 1932). Lo dedujo de la cualidad entitativa de la criatura. Por el pecado y la redención experimenta, según él, una elevada urgencia. Según San Agustín, el hombre no tiene en ningún momento de su vida una absoluta posesión del ser ni una ilimitada seguridad de su existencia. Cuando comienza a vivir, comienza a la vez la posibilidad y el peligro del ser y de la vida. La vida y la muerte están, según él, ordenadas mutuamente de forma que el hombre, tan pronto como empieza a vivir, está en la muerte. La vida del hombre no es más que un precipitado movimiento hacia la muerte, según se expresa una vez San Agustín. La muerte le conviene al hombre continuamente. El hombre se entrega continuamente a la muerte. Gregorio Magno (*Homilía* 37; *PL* 76, 1275) expresa esta idea de la manera siguiente: "En comparación con la vida eterna, la vida temporal más debe ser llamada muerte que vida. Pues aunque nuestra disolución se resiste día a día, ¿qué es esto sino una muerte prolongada por mucho tiempo?" *Media vita in morte sumus* (En medio de la vida estamos en la muerte), se cantaba en la Edad Media. En esto valen las palabras de los antiguos Padres: "El nacimiento es el comienzo de la muerte." El omnipresente imperio de la muerte se manifiesta en sus mensajeros, en las deficiencias e inseguridades, en las penurias y angustias, en la fragilidad y necesidad, en el sufrimiento y necesidades de la existencia.

La verdad de que la muerte no es sólo cierto fin a esperar en un determinado futuro en el que se rompen los hilos de la vida o, hablando en el lenguaje del mito, son cortados por la parca o cualesquiera otras diosas del destino, sino un poder continuamente operante en la vida, fué descu-

bierta de nuevo últimamente en el ámbito del conocimiento natural por los movimientos filosóficos que suelen ser resumidos con la palabra "filosofía de la existencia". Según Heidegger, la muerte es un modo que la vida adopta tan pronto como existe. La existencia es un ser para la muerte. La muerte pertenece a la estructura de la existencia. Es la última posibilidad entitativa de la existencia. En la muerte se presenta la existencia su extremo poder ser. El ser está continuamente entregado a esa posibilidad. Sobre ella no tiene ninguna posibilidad insuperable. "La posibilidad más propia, absoluta e insuperable no se la crea la existencia ulteriormente en el transcurso de su ser, sino que cuando existe la existencia está ya también arrojada a esta posibilidad" (*Sein und Zeit*, 251). En la muerte alcanza el hombre la totalidad de su vida. Mientras no ha llegado la muerte al hombre le falta todavía algo que pueda ser y será. Lo que le falta es el fin. Este pertenece a las posibilidades de la existencia. Es la última y extrema posibilidad. Limita y define la totalidad de la existencia. El hombre se hace consciente de su mortalidad en la angustia. Es un acorde fundamental de la existencia. El hombre no puede sustraerse a ella. Si quisiera sustraerse, ello significaría que encubre y convierte en charlatanería el carácter de su existencia, a saber, su caducidad en la muerte. En estas reflexiones Heidegger depende de Kierkegaard y de Reiner Maria Rilke. No vamos a estudiar aquí las relaciones históricas. Sobre el esclarecimiento del sentido íntimo de la muerte, tal como es accesible a la visión del hombre no inmediatamente movido por la fe en la revelación, vamos a citar a Rilke. En una carta (Rilke, *Über Gott. Zwei Briefe* (1933), 17-20) dice que toda la vida está llena de la muerte siempre presente: "Vea usted que no ocurre otra cosa con la muerte. Vivida y, sin embargo, imposible de vivir para nosotros en su realidad, superándonos continuamente y, sin embargo, no permitida por nosotros, zahiriendo y aventajando desde el comienzo el sentido de la vida, fué expulsada, echada fuera, para que no nos interrumpiera continuamente en la búsqueda y encuentro de este sentido, ella, que probablemente está tan cerca de nosotros que no podemos determinar la distancia de ella y de nuestro interno centro vital, fué convertida en algo externo, diariamente mantenido lejos, que espiaba en el vacío mirando hacia cualquier parte, para caer por sorpresa sobre éste y aquél con perversa elección; se levantó contra ella cada vez más la sospecha de que era la contradicción, el contradictor, la invisible oposición en el aire, aquello en lo que abocaban nuestras alegrías, el peligroso vaso de nuestra dicha, del que podíamos ser derramados en cualquier momento. Dios y la muerte estaban ahora fuera, eran lo otro, y lo uno era nuestra vida, que sólo al precio de esta separación parecía ser humana, íntima, posible, practicable y nuestra en un sentido cerrado. Pero como en este curso vital instituido en cierto modo para principiantes, en esta clase elemental de vida las cosas que ordenar y comprender seguían siendo siempre innumerables y nunca se podían hacer distinciones estrictas entre las tareas resueltas y las surgidas de pronto, resultó que incluso en esta limitada concepción no hubo ningún otro progreso fidedigno, sino que se vivió, siguiendo la corriente, de rentas reales y falsas sumas y de todo el resultado se destacó finalmente como falta radical la condición sobre cuyo supuesto había sido erigido todo este proyecto de existencia; en efecto, al parecer que Dios y la muerte habían sido sustraídos de toda significación al uso (como algo no actual, sino posterior, distinto y otro), el pequeño movimiento circular de lo

exclusivamente actual se aceleró cada vez más; el llamado progreso se convirtió en acontecimiento de un mundo prisionero de sí mismo, que olvidó que, de cualquier modo que se pusiera en marcha era superado *a priori* por Dios y la muerte. Esto hubiera dado como resultado una especie de reflexión si se hubiera sido capaz de mantener a Dios y a la muerte alejados del espíritu, como meras ideas; pero la naturaleza nada supo de esta represión lograda de algún modo por nosotros; florece un árbol y la muerte florece en él lo mismo que la vida, y el campo labrado está lleno de muerte que desde su aspecto yacente da una abundante expresión de vida. Y los animales caminan pacientemente de lo uno a lo otro y por todas partes en torno nuestro está la muerte en su casa y desde las hendiduras de las cosas nos mira; y una punta herrumbosa que está en una tabla no hace más que alegrarse día y noche de ella."

La muerte desempeña también un papel importantísimo en la filosofía de la vida, anterior a la filosofía existencial. Simmel (*Zur Metaphysik des Todes*, 1910) ve en la muerte no sólo un poder existente desde el principio en el hombre y siempre creciente (como Kierkegaard y Rilke), sino el principio formal de la vida misma. La muerte está unida a la vida *a priori* e intrínsecamente. No sólo limita y configura nuestra vida en la hora de la muerte, sino que es un elemento formal de nuestra vida que colorea todos sus contenidos. La limitabilidad de la totalidad de la vida por la muerte actúa previamente sobre todos sus momentos. Sólo por este principio formal alcanza la vida su totalidad. Del mismo modo que el fruto es mantenido en unidad por la cáscara que lo limita, la vida humana es conservada en totalidad por la muerte, que la limita y configura, y preservada por la muerte misma de derramarse en lo falto de esencia y de figura.

En estas afirmaciones hechas por la filosofía de la vida y por la filosofía existencial aparece la desesperada tragedia del actual hombre autónomo, encerrado en sí mismo, que no incluye a Dios en su pensamiento. Sólo puede garantizarse la totalidad de su vida desde la muerte. El poeta noruego Trügave Gulbransson formula esta idea de la manera siguiente: "Esta es precisamente la gran realidad en la vida—lo único que sabemos—: que la vida significa muerte... La vida es la muerte." (K. Lehmann, *Der Tod bei Heidegger und Jaspers*, 1938.)

Aunque esta concepción es exagerada se manifiesta en ella, sin embargo, una sobria interpretación de la vida a la que pertenece la continua amenaza de parte de la muerte. La muerte no da a la vida, como la forma a la materia, un carácter esencial determinado, pero le presta un modo esencial.

J. Goldbrunner (*Heiligkeit und Gesundheit* (1946), 43 y sigs.) muestra que el hombre está sometido durante toda su vida a un continuo morir: "Nuestro cuerpo está sometido a una evolución que no nos deja descansar. Con movimiento irresistible nos empuja desde el nacimiento a la muerte. Mediante nuestro cuerpo estamos entregados a una corriente que nos arrastra a muchas orillas. Después de una corta estancia tenemos que dejarlas todas. Somos empujados hacia adelante por factores biológicos independientes de la persona, como dice Jaspers. La niña se convierte en muchacha, en joven, en madre, en anciana. Nacemos, nos desarrollamos y florecemos, alcanzamos un punto culminante que forzosamente tiende a decaer y morir. Este proceso vital plantea a nuestra alma una gran tarea,

la maduración. Cada estadio de la vida exige una despedida de la anterior. El reino de los niños tiene que ser abandonado, porque va a desarrollarse la juventud, y la juventud desaparece ante las exigencias que la vida plantea a los mayores. El que va envejeciendo tiene que familiarizarse con el cuarto de los trastos y abandonar a los jóvenes el campo de batalla. El proceso biológico de la vida vuelve a empujarnos de estadio en estadio. Sin embargo, la tendencia del alma desearía no tener que dejar una cosa para recibir lo nuevo. La evolución anímica no camina siempre al mismo paso que el desarrollo biológico. La tensión entre ambos es un nudo de dificultades y de enfermedades. ¡Qué readaptación necesita el niño cuando le nace un hermano que se interpone entre él y su madre! Hay una lucha en el alma. La alegría por el hermano recién nacido lucha por el dolor de la incipiente separación de la madre. La tensión se repite entre el querer seguir siendo niño y el querer llegar a mayor, entre la vinculación a los padres y el deseo de independencia, y visto desde los padres, entre la liberación de los hijos que se van haciendo mayores y el amor paterno; entre el querer seguir siendo joven y la aceptación de la maternidad. Cada hijo desplaza a la madre un poco más hacia los antepasados. Dar la vida a un hijo es en el fondo del alma una renuncia a favor de la nueva generación y exige una entrega del yo, un madurar interior. Los numerosos trastornos anímicos que se agrupan en torno al hacerse madre y ser madre tienen su raíz en la falta de esa entrega. En la evolución anímica ha ocurrido un descanso debido a un apoyarse contra la marcha de la vida que exige la maternidad y la ordenación en el círculo anónimo de la vida. En los hombres esta tarea de maduración está relacionada con la vida profesional. A los treinta y cinco, cuando la carrera profesional ha recibido ya su aspecto definitivo y no tiende hacia adelante sino sólo en línea recta. Y se desearía abandonarla si se pudiera. La disarmonía entre la evolución corporal y anímica es causa de las neurosis de maduración. La psicoterapia ha lanzado una mirada al analizar los sueños sobre el acontecer de nuestra intimidad más profunda, cuando tenemos que caminar de transformación en transformación. Una muchacha de ocho años sueña que es llevada por su madre al bosque. La madre abandona en medio del bosque a la hija, que padece gran angustia por la madre, porque sabe que la madre tiene que morir. No es la madre la que tiene que morir, sino su vinculación a la madre. La necesaria separación de la estrecha relación con la madre durante la primera infancia es sentida en la profundidad del alma como un morir y conforme o ello se expresa en la imagen onírica. Para que lo nuevo nazca tiene que morir lo viejo. Esta ley del "muere y transformarte" se cumple en todo madurar anímico. En el inconsciente el dejar detrás de sí un estadio de la vida es un morir. Es una ley misteriosa: para la conservación de la vida se sirve de la muerte. En el inconsciente se siente angustia de muerte durante un cambio interior y contra ello el hombre se apoya en el poder de la resistencia. Pero la vida anímica se paraliza y petrifica y se hace enferma. En esta escisión, en esta lucha entre el ser empujado hacia adelante desde abajo, por el cuerpo, y el retroceder asustado desde arriba, debido al alma, el hombre encuentra un mensaje de un acontecimiento universal futuro." En la muerte corporal y en la venida del Señor se cumple lo que ocurre siempre en la vida.

### 3. *La muerte como disposición de Dios*

Es de gran importancia para entender la muerte el hecho de que ha sido impuesta por Dios al hombre como fin de su vida. Vista superficialmente es el resultado de la causalidad natural. En el acontecer conforme a las leyes naturales obra, sin embargo, Dios creador, que ha dado a las criaturas sus leyes inmanentes. El dogma de que todos los hombres caídos en pecado original están sometidos a la ley de la muerte significa, por tanto, que están sometidos a Dios, que obra el transcurso natural. La muerte adquiere así, además del aspecto biológico, un aspecto personal. Como la muerte no significa sólo el fin cronológico, sino la continua caracterización de la vida, el sometimiento a Dios representado en el sometimiento a la muerte indica que la vida está sometida a Dios en todo su transcurso, ya que la muerte que representa el dominio de Dios significa una continua amenaza de la vida. Después veremos que este aspecto personal de la muerte tiene decisiva importancia para el hombre. Para aclarar más el dogma de la universalidad de la muerte vamos a entrar en la cuestión de qué profundidad alcanza la muerte en cada hombre. ¿Abarca el hombre en la totalidad de su existencia o sólo incide hasta un determinado estrato, no pudiendo tocar los restantes estratos de la existencia humana?

#### APARTADO 2.º

### INMORTALIDAD DEL ALMA

#### 1. *Problemática*

##### I. *El alma espiritual como principio configurador del cuerpo*

Con la muerte empieza para el hombre un modo de existencia que está más allá de toda experiencia, la verdadera forma existencial pensada por Dios desde la eternidad. Sólo alcanzará su figura perfecta cuando los muertos resuciten. A ello tienden todas las promesas salvadoras de Dios. La voluntad salvífica de Dios se refiere a la salvación de todo el hombre, no sólo a la de una

parte de su ser. Por eso se dice al administrar el Viático: "Recibe, hermano, como Viático el Cuerpo de Nuestro Señor Jesucristo que te guarde de los malos enemigos y te conduzca a la vida eterna." Dios creó al hombre como ser unitario y lo considera como unitaria totalidad. Según el AT y el NT, el hombre es una mismidad unitaria y personal en su constitución anímico-corporal. Esta mismidad personal es la que se salva y no sólo una parte de ella. La Revelación es el mensaje de la salvación del hombre corporalmente existente en una existencia incorporeal e imperecedera.

La existencia corporal en la gloria eterna es la coronación de nuestra participación en la existencia de vida de Jesucristo resucitado. Hasta que irrumpa la salvación perfecta, que es salvación en el cuerpo, el hombre sólo participa de la existencia de Cristo de modo imperfecto. Esta imperfecta participación abarca a su vez dos fases: la de la peregrinación, que se extiende desde el renacimiento del agua y del Espíritu Santo hasta la muerte, y la de la vida celestial, desde la muerte hasta el último día. La primera de estas dos fases es una participación oculta en la vida de Cristo, pero ocurre corporalmente; la segunda es una participación manifiesta en la vida del Señor, pero sólo alcanza al espíritu del hombre. Esta diferencia indica que entre la unión terrena a Cristo y la comunidad ultraterrena con Cristo anterior a la resurrección de los muertos no hay sólo continuidad. La discontinuidad es más fuerte que la continuidad. Las dos fases de plenitud más allá de la muerte—bienaventuranza del alma sola y bienaventuranza de todo el hombre—están en estrecha relación una con otra, como la pertenencia terrena a Cristo y la pertenencia celestial antes de la resurrección de los muertos.

Lo salvado es, pues, toda la mismidad personal del hombre, no sólo el alma. La afirmación del espiritualismo de que sólo la parte espiritual del hombre pervive para siempre está en contradicción con la totalidad del hombre. A su base hay una interpretación unilateral del hombre. Mayor es todavía la contradicción en que el materialismo está con la verdadera comprensión del hombre. Considera al hombre como un ser en el que sólo tienen validez las leyes físico-químicas. Según eso, supone sólo la perduración de los elementos materiales y de las energías del hombre. Su unilateralidad es, por tanto, mayor y más fatal que la del espiritualismo. En realidad de verdad pervive todo el hombre. Pero el espíritu es el fundamento de la salvación del hombre completo que existe en realidad corporal. Su perduración más allá

de la muerte es el fundamento de la resurrección del cuerpo para completar al hombre a la vuelta de Cristo.

El espíritu del hombre sale airoso, por tanto, de la catástrofe de la existencia corporal. Esto no significa, sin embargo, que el elemento espiritual del hombre no sea afectado por la muerte. Aunque no cae en la muerte, es alcanzado por ella de modo misterioso en cuanto que es profundamente transformado por ella. La muerte del cuerpo no significa, en efecto, para el espíritu que los muros de la prisión en que estaba encarcelado se derrumben o que se rompa el vestido que lo cubría. Pues el cuerpo es para el espíritu mucho más que una cárcel o un vestido. El espíritu no está ordenado a una existencia solitaria, sino a una existencia en el cuerpo, con el cuerpo y por el cuerpo. Está destinado a configurar la materia en cuerpo humano y a tener en él vida y existencia. Es la figura y ley esenciales (forma) del cuerpo humano. En ello cumple su propio ser y el sentido de su existencia.

El supuesto de que la muerte abre las puertas de la libertad al espíritu que solloza bajo la carga del cuerpo es, por tanto, un malentendido idealista-romántico. Su raíz histórica está en la antropología platónica y neoplatónica. La filosofía hegeliana es su máxima manifestación moderna.

Que el alma, a pesar de su independencia intrínseca de la materia es inmediatamente y por sí misma la forma del cuerpo humano, es dogma de fe. La Iglesia se manifestó en el Concilio de Vienne (1311-1312) contra los errores de Petrus Johanes Olivi (1248-1298). Este opinaba que el alma espiritual no se unía inmediatamente con el cuerpo, sino por medio del principio de la vida sensible y orgánica, realmente distinto de ella. Frente a eso declaró el Concilio: "Además, con aprobación del predicho sagrado Concilio, reprobamos como errónea y enemiga de la verdad de la fe católica toda doctrina o proposición que temerariamente afirme o ponga en duda que la sustancia del alma racional o intelectual no es verdaderamente y por sí forma del cuerpo humano; definiendo, para que a todos sea conocida la verdad de la fe sincera y se cierre la entrada a todos los errores, no sea que se infiltren, que quienquiera en adelante pretendiese afirmar, defender o mantener pertinazmente que el alma racional o intelectual no es por sí misma y esencialmente forma del cuerpo humano, ha de ser considerado como hereje." Según esta decisión del Concilio, el alma espiritual es ella misma portadora de la vida corporal. D. 481. Vol. II, § 130.

## II. *La muerte como disolución de la unidad del hombre*

Cuando el cuerpo se destruye, parece que el espíritu no puede ya cumplir su tarea esencial. La muerte implica, por tanto, para él una profunda transformación. No se puede explicar del todo de qué tipo es y en qué medida afecta al espíritu. Sin embargo, es tan importante que hay que preguntarse cómo el espíritu puede seguir existiendo después de la destrucción del cuerpo, ya que le falta el elemento complementario de la unitaria existencia humana.

Lo que podemos decir sobre la cuestión de cómo a pesar de la estrecha relación de cuerpo y espíritu puede el espíritu seguir existiendo sin cuerpo después de la muerte, se limita a las siguientes indicaciones. Después de la muerte el alma no necesita ejercer ya sus funciones vegetativo-sensitivas. Las fuerzas que sirven para ellas pasarán, por tanto, a un estado latente. No tendrán, por tanto, ya su ser plenamente desarrollado. Las funciones puramente espirituales que el alma cumple durante la vida terrena por medio del cuerpo como por medio de un instrumento serán desempeñadas por ella después de la muerte sin el cuerpo. En consecuencia, las fuerzas que sirven para ellas experimentarán tal transformación que no necesitarán ya del instrumento corporal. La transformación de las fuerzas reacciona por su parte sobre el ser del espíritu. Pero no se puede explicar de qué tipo es esa reacción. Por muy importante que sea, sin embargo, no llega a transformar la esencia del alma en otra distinta, por ejemplo, en una superalma (ángel) o en una infra-alma (animal). Sigue siendo un alma humana bajo nuevas condiciones de existencia. El objeto que capta el alma libre del cuerpo después de la muerte con sus fuerzas espirituales es su propio ser, Dios, y el mundo celestial. Mientras que ella misma es objeto inmediato de su conocimiento y amor, tampoco después de su muerte puede contemplar inmediatamente a Dios por sus propias fuerzas. Para ello necesita una especial transformación hecha por Dios mismo y además la automanifestación de Dios. Véase Joh. Lotz, S. J., "Das Problem der Psychologie im Lichte der philosophischen Anthropologie", en K. Forster, *Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern*, Heft 2, 1958, 29-61.

Wenzl (*Philosophie als Weg. Von den Grenzen der Wissenschaft an die Grenzen der Religion*, 1938) describe la vida y la actividad del espíritu liberado del cuerpo de la manera siguiente: "Con la cuestión de si el sentido de la vida humana se cumple en el espacio de tiempo que le es

concedido hemos llegado al problema de la inmortalidad. No hay duda de que la pervivencia después de la muerte es una exigencia para la que creemos estar justificados, independientemente de la cuestión de su satisfacción. Precisamente el hecho de que al rechazar la fe en una inmortalidad se busque cualquier consuelo es una prueba, si es que se necesitan pruebas; se dice que pervivimos en la memoria de nuestros amigos, tal vez en la memoria de Dios, en nuestra actuación y en nuestras obras, en nuestros hijos y en nuestro pueblo. Es verdad que sentimos tal pervivencia como un consuelo, pero precisamente como un consuelo exclusivamente, como un arreglo, como un sustitutivo, incluso la pervivencia en el espíritu de Dios, que sería la única que redundaría en provecho de todos y duraría eternamente, pues toda actuación terrena es demasiado limitada. Lo que realmente queremos decir no es eso. Lo que deseamos exigir es la inmortalidad personal. Es cierto que hay horas en que se entiende lo que significa estar cansado de trabajar, en las que se anhela ser sacado del reino de la conciencia por el sueño, pero este es el hombre trabajado y atribulado, acosado y agotado; el hombre cuyo verdadero ser puede levantarse de nuevo no quiere hundirse en la nada, aunque su vida se haya agotado biológicamente. Quiere—es el anhelo del hombre sencillo sin más—, cuando tiene que marcharse, conservar su recuerdo, volver a ver a los hombres que amó, volver a encontrar a los que perdió, quiere saber cómo siguen las cosas; en este sentido personal quiere ser inmortal. Y cuando ha filosofado durante su vida y ha reflexionado sobre el mundo y sobre Dios lo quiere todavía con más fuerza.

Entonces quiere claridad, quiere plenitud de sí mismo, reparación de lo irreparable en la tierra, quiere unión con Dios, a quien presintió. Quiere una compensación de la injusticia que tan a menudo vió triunfar, y la quiere, más que por sí mismo, por amor a la justicia. Todo esto exige inmortalidad personal. El hombre quiere seguir siendo precisamente sujeto, no perecer, ni siquiera en Dios; quiere sus recuerdos, se deja convencer de que sería superfluo, si han sido anulados en Dios. Pero cuando desaparece la presión del convencimiento vuelve a sentir de nuevo que no es lo mismo, que con ello no sería real lo que le importa, lo que le conviene, lo que anhela.

La exigencia de inmortalidad personal es innegable, e innegable es que es legal. ¿Pero es satisfecha? ¿Su cumplimiento es imaginable siquiera como posible?

Se nos ocurren dos ideas que parecen contrariedades. ¿Puede lo que existe—y nosotros existimos—desaparecer en la nada, no estaría eso en contradicción con la ley universal y válida de la conservación? Pero por otra parte, ¿no está toda vivencia experimentable vinculada al cuerpo, puede haber vivencias sin procesos corporales? La respuesta suele oscilar de hecho según el predominio de una o de la otra de ambas ideas.

No somos sujetos aparentes. No somos meros pacientes de nuestras vivencias ni meros puntos de referencia de contenidos anímicos en razón de nuestra estructura corporal. Tampoco somos meras criaturas del sujeto genérico. Hemos crecido a partir de una realidad anímica supraindividual frente a nosotros, pero hemos crecido por encima de ella; estamos empotrados en ella, pero nos hemos convertido en seres independientes que tienen la garantía de la justificación de su autoconciencia en su responsabilidad y en la acción libre a ella correspondiente y en la configuración de sí

mismos. El reconocimiento de la libertad y de la inmortalidad están estrechamente relacionados. Al menos, si reconocemos la libertad creadora como causa y la responsabilidad de nosotros mismos, la ley de la conservación nos parece estar exigida aquí, de estarlo en alguna parte, y sólo la propia renuncia a la voluntad de ser podría hacernos, aunque no desaparecer, sí sumergirnos en la mera penumbra de un ser latente.

Pero, por otra parte, ¿se puede pensar como posible una vivencia sin vida corporal? No conocemos otra cosa, pero por evidente que sea que las sensaciones de los sentidos y los sentimientos del cuerpo desaparecen con la organización de éste, no es evidente que las vivencias intra-anímicas de cuya relación con los procesos corporales y nerviosos sabemos por la experiencia científica, los contenidos de la memoria, las representaciones y pensamientos, las ideas y las vivencias axiológicas y voluntativas, y los sentimientos del alma no pueden existir sin esa relación con los procesos corporales. Ciertamente que todas las vivencias anímicas en las que a la vez entra de algún modo una vivencia de los procesos corporales correspondientes tendrían que ser distintas después de la pérdida de esta vivencia concomitante, pero la parte de los pensamientos, ideas y valores que es independiente de esa vibración de la vivencia del proceso corporal, es decir, su contenido, ¿por qué no había de ser tenido sin ese tipo accidental de su expresión, si sabemos incluso por la experiencia que de hecho vivimos su contenido bajo las más diversas formas de expresión? Incluso vivencias que hemos conocido y aprendido gracias a nuestra constitución corporal, serían imaginables en la fantasía y en el recuerdo como vivencias del sujeto central, sin participación de los órganos que nos proporcionaron las impresiones que originalmente estaban a su base. Y también los sentimientos propiamente anímicos, no corpóreo-anímicos, en los que se implica con la máxima facilidad y fuerza la expresión corporal, serían sin esa expresión algo distinto, pero no se convertirían en nada. No estamos ya en la órbita del materialismo ni en la del paralelismo que hizo suponer a Fechner que las huellas que dejamos sobre la tierra son precisamente el reverso de nuestra vida futura. El acontecer corporal que pertenece a las figuras intra-anímicas para nosotros no es más que su expresión y signo, producido precisamente bajo la dirección del alma; y la dirección supone un director, el signo un significado, la expresión algo que expresar y nuestra vivencia de conciencia un inconsciente que no puede ser pensado en primer término como vinculado al cuerpo. Por tanto, repitamos una vez más que el modo de nuestras vivencias empíricas está condicionado por la relación del sujeto central, del yo, en el que nos hemos independizado con la organización de nuestro cuerpo por medio de la comunicación con el ser autoanimado del que está constituido, por la mediación de nuestro trato con los hombres y el mundo; pero las verdaderas vivencias personales del alma del hombre son también de otro tipo, y se pueden imaginar sin la mediación del cuerpo, como se puede imaginar sin ella la comunicación con otros seres anímicos, la convivencia con ellos y la referencia a ellos. Pero es cierto que no sabemos cómo será vivida esa existencia. Una exigencia, por tanto, cuya posibilidad hay que afirmar y a favor de cuya satisfacción y cumplimiento hablan la imposibilidad de imaginar y creer la desaparición de nuestro yo en la nada, reflexiones de importancia no despreciable, aunque no podemos arriesgarnos a afirmar que sean evidentes.”

La razón última de la posibilidad de la pervivencia del espíritu separado del cuerpo es la omnipotencia de Dios que sustenta y conserva a toda criatura. Su omnipotencia creó el cuerpo y el espíritu y los formó para constituir un ser humano unitario. También puede seguir conservando el espíritu incluso después que se haya disuelto la relación en la que fué puesto para la vida de peregrinación. En este estadio el espíritu pervive en la participación del poder existencial indestructible del espíritu divino. Por eso no está del todo claro para nosotros la posibilidad intrínseca del modo de pervivencia del espíritu más allá de la muerte, pero comprendemos el hecho de su pervivencia.

Se puede intentar con Karl Rahner aclarar el problema con la siguiente reflexión. El alma espiritual ordenada en razón de su ser a la materia pierde en la muerte del hombre esa relación concreta a la materia en cuanto que es separada del estrato humano que la había configurado en cuerpo humano en razón de su fuerza configuradora intrínseca. Pero no pierde la relación a la materia en general. No puede perder su ordenación a la materia, su capacidad de materia, porque ésta está impresa en su ser. Esto es tan imposible como que la materia pierda su referencia al espíritu, su capacidad de espíritu. En lugar de la ordenación a la materia concreta que constituye el cuerpo durante la existencia terrena, en la muerte adquiere el alma espiritual una ordenación a la totalidad de la materia. Su referencia a la materia experimenta, por tanto, en la muerte una ampliación sobre el aquí y el ahora. El alma espiritual gana una patencia a la materia del mundo. Como hemos visto antes, carece de la figura plena de la vida mientras no se cumple o llena esa abertura a la materia del mundo. Ello ocurre, como hemos indicado, por el hecho de que el alma espiritual ordenada a la materia total es capacitada por Dios para configurar por segunda vez un cuerpo de la materia total, bien que la parte de materia apropiada por ella sea parcialmente idéntica con su cuerpo terreno, bien que sea totalmente diversa.

### III. *La herejía de Thnetopsiquitismo*

En todo caso, es una exageración en contradicción con la Revelación el afirmar que el cambio afecta de tal modo al espíritu que también deja de existir con la muerte. Tal muerte total enseñaron, según el testimonio de San Eusebio († 339), por los días

de Orígenes, ciertos varones de Arabia que afirmaban "que el alma humana moría junto con el cuerpo, a la hora de la muerte, en el tiempo presente por un espacio de tiempo y se corrompía, pero que al llegar la resurrección era de nuevo despertada a la vida junto con el cuerpo" (*Historia de la Iglesia*, VI, 37; *BKV 2 R.* 1, 301). También en la obra recientemente descubierta, *Disputa de Orígenes con Heráclides y sus compañeros obispos*, se habla de esta herejía "árabe". Representa una forma del Thnetopsiquitismo. Ese concepto significa lo siguiente: en el momento de la muerte biológica el alma se disuelve, pero vuelve a ser revivida junto con el cuerpo al resucitar la carne, y desde entonces sigue siendo inmortal. Los muertos dignos de condenación caen, según esta doctrina, en un momento después de la resurrección de la carne, en la muerte total e irreparable y caen justamente por merecer la condenación. Esta herética tesis tiene triple raíz: el materialismo, para el que el alma y cuerpo son completamente idénticos, un erróneo intento de asegurar el carácter de criatura del alma que tendría que ser llamada mortal porque sólo Dios es inmortal, y la lucha contra el dualismo gnóstico, según el cual cuerpo y alma están en recíproca oposición. El Thnetopsiquitismo penetró también en algunos textos de la primitiva literatura cristiana.

En la teología protestante actual (por ejemplo, en Thielicke, Elert, Althaus, K. Barth, Cullmann) encontramos la misma doctrina con diversas matizaciones. Según ellos, el hombre muere una muerte total que comprende el cuerpo y el alma. En su forma más exagerada esta doctrina dice que también el alma deja de existir. En una forma mitigada afirma que el alma sigue existiendo después de la muerte, pero que no cumple ninguna función. Tendría una existencia de sueño o ensueño. A la vuelta de Cristo el hombre será creado de nuevo por Dios, según la forma más extrema de esta teología, en razón de la memoria que El tiene del hombre. Según otra forma, el hombre será resucitado a la vuelta de Cristo en cuerpo y alma. La doctrina de la inmortalidad del espíritu fué enseñada por la filosofía griega, según esta teoría, y desde ella había penetrado al cristianismo falsificándolo. Estaría en contradicción con la unidad corpóreo-espiritual y con la totalidad del hombre, así como con la seriedad de la muerte. En qué medida ha penetrado esta doctrina errónea en la predicación protestante puede verse, por ejemplo, en el libro del texto para escuelas superio-

res de Hans Frauenknecht, *Evangelische Glaubenslehre*, 1955, segunda edición, 169 y sig. Véase, por ejemplo, O. Cullmann, *Immortalité de l'âme ou résurrection des morts*, Neuchatel-París, 1956.

## 2. Doctrina de la Iglesia

Frente a esta tesis es dogma de fe que el alma espiritual perdura también en el estadio intermedio entre la muerte y la resurrección de los muertos, y que perdura con conciencia vigilante. El Papa Juan XXII afirmó en un sermón pronunciado en Avignon en 1331, que las almas de los elegidos sólo gozarían de la bienaventurada visión de Dios después del juicio de la resurrección del cuerpo. Antes sólo tendría una bienaventuranza imperfecta. El año 1332 predicó la misma idea respecto a los castigos de los condenados. Los sermones del Papa no fueron definiciones solemnes, sino opiniones privadas del papal predicador. Sin embargo, hicieron sensación. Inmediatamente se levantó una violenta oposición de parte de los dominicos, sobre todo en Francia, y de los franciscanos, sobre todo entre los súbditos de Luis de Baviera, enemigos del Papa. El Papa había sido llevado a sus declaraciones por la idea de que sólo por la segunda venida de Cristo era causada la plena salvación, es decir, la salvación que comprende también el cuerpo y que se representa en la comunidad de todos los santos. Sin embargo, exageró unilateralmente esta verdad revelada. Sus sermones tuvieron gran importancia dada la posición del predicador y, por tanto, suscitaron con más energía la oposición, tanto más cuanto que la teología de los siglos XII y XIII había elaborado con gran claridad la inmortalidad del alma espiritual como verdad revelada. Los sermones representaron, por tanto, un retroceso en un grado de fe todavía no explicitado con plena claridad. El Papa se dejó convencer del error de su opinión, después de una resistencia inicial; a ello fué movido por la violenta polémica teológica despertada, aunque a veces se mezclara en ella la enemistad política; se retractó solemnemente de ella y prometió una proclamación oficial de la fe tradicional de la Iglesia. Antes de llegar a hacerla murió. Fué su sucesor, Benedicto XII, quien cumplió la promesa en la constitución *Benedictus Deus*. El texto dice: "Por esta constitución que ha de valer para siempre por autoridad apostólica definimos que, según la común ordenación de Dios, las almas de todos los santos que salieron de este mundo antes de la Pasión de

Nuestro Señor Jesucristo, así como las de los santos apóstoles, mártires, confesores, vírgenes, y de los otros fieles y muertos después de recibir el bautismo de Cristo en los que no había nada que purgar al salir de este mundo ni habrá cuando salgan igualmente en lo futuro, o si entonces lo hubo o habrá luego algo purgable en ellos, cuando después de su muerte se hubieren purgado; y que las almas de los niños renacidos por el mismo bautismo de Cristo o de los que han de ser bautizados cuando hubieren sido bautizados, que mueren antes del uso del libre albedrío, inmediatamente después de su muerte, o de la dicha purgación los que necesitaren de ella, aun antes de la reasunción de sus cuerpos y del juicio universal, después de la ascensión del Salvador, Señor Nuestro Jesucristo al cielo, estuvieron, están y estarán en el cielo, en el reino de los cielos y paraíso celestial con Cristo, agregadas a la compañía de los santos ángeles y después de la Muerte y Pasión de Nuestro Señor Jesucristo vieron y ven la divina esencia con visión intuitiva y también cara a cara, sin mediación de criatura alguna que tenga razón de objeto visto, sino por mostrárseles la divina esencia de modo inmediato y desnudo, clara y patentemente, y que viéndola así gozan de la misma divina esencia y que, por tal visión y fruición, las almas de los que salieron de este mundo son verdaderamente bienaventuradas y tienen vida y descanso eterno, y también las de aquellos que también saldrán de este mundo, verán la misma divina esencia y gozarán de ella antes del juicio universal; y que esta visión de la divina esencia y la fruición de ella suprime en ellos los actos de fe y esperanza, en cuanto la fe y la esperanza son propias virtudes teológicas; y que una vez hubiere sido o será iniciada esta visión intuitiva y cara a cara y la fruición en ellas, la misma visión y fruición es continua, sin intermisión alguna de dicha visión y fruición, y se continuará hasta el juicio final, y desde entonces hasta la eternidad. Definimos además que, según la común ordenación de Dios, las almas de los que salen del mundo con pecado mortal actual inmediatamente después de su muerte bajan al infierno, donde son atormentados con penas infernales, y que, no obstante, en el día del juicio todos los hombres comparecerán con sus cuerpos ante el tribunal de Cristo para dar cuenta de sus propios actos, a fin de que cada uno reciba lo propio de su cuerpo, tal como se portó, bien o mal" (*II Cor.* 5, 10). D. 530-31.

También en el quinto Concilio de Letrán (sesión 8, 1513) definió la Iglesia su fe en la inmortalidad del alma espiritual como ley

de fe para todos. Ocasión de ello fué la doctrina sobre el alma de Petrus Pomponazzi (1464-1525). Este había enseñado en Padua, aprovechando la antropología aristotélica penetrada en Europa a través de España y desfigurada por la filosofía árabe, y aceptando la explicación aristotélica hecha por Averroes, que el espíritu no era un ser individual, ya que era capaz de conocer lo universal. No podría, por tanto, perdurar después de la muerte, porque en su ejercicio estaba esencialmente vinculado a la materia. El texto del magisterio eclesiástico dice lo siguiente: “Como quiera, pues, que en nuestros días—con dolor lo confesamos—el sembrador de la cizaña, aquel antiguo enemigo del género humano, se haya atrevido a sembrar y fomentar por encima del campo del Señor algunos perniciosísimos errores, que fueron siempre desaprobados por los fieles, señaladamente acerca de la naturaleza del alma racional, a saber: que sea mortal o única en todos los hombres; y algunos, filosofando temerariamente, afirmen que ello es verdad por lo menos según la filosofía; deseosos de poner los oportunos remedios contra semejante peste, con aprobación de este sagrado Concilio, condenamos y reprobamos a todos los que afirman que el alma intelectual es mortal o única en todos los hombres, y a los que estas cosas pongan en duda, pues ella no sólo es verdaderamente por sí y esencialmente la forma del cuerpo humano—como se contiene en el canon del Papa Clemente V, de feliz recordación, predecesor nuestro, promulgado en el Concilio (general) de Vienne—, sino también inmortal y además es multiplicable, se halla multiplicada y tiene que multiplicarse individualmente, conforme a la muchedumbre de los cuerpos en que se infunde...” D. 738.

La fe universal de la Iglesia se expresa también en el Catecismo Romano redactado con ocasión del Concilio de Trento (I, 8, 3).

### 3. *Testimonio de la Escritura*

Por lo que respecta a la expresión del dogma eclesiástico en la Sagrada Escritura, hay que pensar que la autorrevelación sobrenatural de Dios ocurrió en un proceso histórico que nos es atestiguado en la Sagrada Escritura. Debido al carácter histórico de la Revelación, no podemos esperar que todo lo que Dios quiere comunicar está dicho desde el principio. Dios ha manifestado más bien al hombre su eterna economía en una lenta iniciación. Común al AT y NT es una imagen del hombre según la cual es y repre-

senta una realidad unitaria que abarca cuerpo y alma. Pero al avanzar la historia se destaca cada vez con más fuerza la relativa independencia del espíritu frente al cuerpo.

### I. *El Antiguo Testamento*

En los primeros libros del AT se atestigua sin duda que el hombre existe más allá de la muerte. Pero sigue oscuro, por mucho tiempo, qué participación tiene el alma en la pervivencia y qué participación tiene el cuerpo, y en qué relación están el cuerpo y el alma después de la muerte. Sin embargo, es claro que tanto en el AT como en el Nuevo la muerte es entendida como separación del alma y del cuerpo (*Gen.* 35, 18; *Prov.* 12-7; *Apoc.* 6, 9; 20, 4). Aunque el cuerpo se deshaga en polvo, el hombre sigue existiendo. Los muertos son congregados en torno a los Padres, incluso cuando no hayan sido enterrados junto a ellos (*Gen.* 15, 15; 28, 8; 35, 29; 49, 32). Descienden a los infiernos, al *scheol* (*Gen.* 37, 35; *Isa.* 38, 10; *Ps.* 15, 10; *Iob* 14, 13). Allí los muertos hacen una existencia falta de luz y alegría. Sobre su destino hay una espesa tiniebla. Sólo se ilumina poco a poco. Pero también en esta época primitiva aparece en la Sagrada Escritura la verdad de que no todos tienen el mismo destino. La existencia de los justos y la existencia de los malos son distintas. Cuando más se acerca la hora en que aparecerá Cristo, la Vida, tanta más luz se extiende sobre el estado posterior a la muerte. En el libro de la *Sabiduría* se dice de los ateos que pretendieron deshacerse de la mirada de los justos al condenarlos a muerte ignominiosa. Así intentan librarse del reproche que hay en la existencia de los buenos y de la acusación que significa continuamente para ellos la mera existencia de los justos. "Pero se equivocan, porque los ciega su maldad. Y desconocen los misteriosos juicios de Dios, y no esperan la recompensa de la justicia ni estiman el glorioso premio a las almas puras. Porque Dios creó al hombre para la inmortalidad y le hizo a imagen de su naturaleza" (*Sab.* 2, 21-23). Aunque la letra de la última afirmación se refiera a la inmortalidad de todo el hombre, sólo tiene fuerza probatoria si los justos matados por los impíos siguen viviendo después de la muerte. Es lo que atestigua el texto siguiente: "Las almas de los justos están en las manos de Dios, y el tormento no los alcanzará" (3, 1). Ciertamente que esto está sustraído a la experiencia y comprobación humanas. Pero quien cree y espera en Dios está seguro de la inmor-

talidad y la alcanzará. "A los ojos de los necios parecen haber muerto, y su partida es reputada por desdicha. Su salida de entre nosotros, por aniquilamiento; pero gozan de paz. Pues aunque a los ojos de los hombres fueran atormentados, su esperanza está llena de inmortalidad. Después de un ligero castigo serán colmados de bendiciones, porque Dios los probó y los halló dignos de sí. Como el oro en el crisol los probó, y le fueron aceptos como sacrificio de holocausto. Al tiempo de su recompensa brillarán y discurrirán como centellas en cañaveral; juzgarán a las naciones y dominarán sobre los pueblos, y su Señor reinará por los siglos. Los que confían en El conocerán la verdad, y los fieles a su amor permanecerán con El, porque la gracia y la misericordia son la parte de sus elegidos" (*Sab.* 3, 2-9). Los atribulados pueden, por tanto, mirar el futuro confiados y alegres. Los tormentos que les infringen los impíos conducen al cumplimiento de sus esperanzas más allá de la muerte. Precisamente la muerte por la que los impíos tratan de privarlos del cuerpo es la entrada en la paz y en la dicha. El piadoso oye: "No envidies a los pecadores, antes persevera siempre en el temor de Yavé; porque ciertamente tendrás un porvenir, ni verás defraudada tu esperanza" (*Prov.* 23, 17-18; cfr. 24, 14). También *II Mac.* 12, 38-45 habla a favor de la pervivencia del espíritu humano más allá de la muerte. Este texto será ampliamente interpretado al estudiar la purificación de después de la muerte.

En los textos citados se atestigua también la resurrección de los muertos. Sin embargo, esto no debilita el valor del testimonio sobre la inmortalidad del espíritu. Es más bien significativo e instructivo el hecho de que en el AT aparezcan juntas la esperanza en la resurrección de los cuerpos y la fe en la inmortalidad del alma.

Frente a tales testimonios a favor de la inmortalidad del alma espiritual no se puede objetar que son cuerpos extraños en la Sagrada Escritura, que con ellos ha penetrado en la Escritura la conceptuosidad filosófica del pensamiento griego, que la Escritura desconoce la distinción de cuerpo y espíritu mientras que tal distinción era familiar al pensamiento griego. En tal objeción se destaca con razón que aquí está en juego la mentalidad griega. Sin embargo, representa un fatal malentendido querer separarla de la Escritura como un cuerpo extraño. Dios se sirve para representar lo que quiere hacer y decir, tanto del estilo de pensar judío como del griego. La Escritura no es ni judaísmo ni helenismo, sino que ambos círculos de cultura ofrecen los instrumentos que Dios usa. Representa un apriorismo teológico por nada justificado y un cómodo monismo de

pensamiento afirmar que Dios sólo se puede servir del pensamiento judío como instrumento para atestiguar su autorrevelación. En los primeros libros del AT Dios se sirvió preferentemente del estilo de pensar judío, mientras que en los más recientes se sirvió preferentemente del estilo griego como figura expresiva de su automanifestación (vol. IV, § 176 b).

Resumiendo, podemos decir que la inmortalidad del alma no es enseñada explícitamente en el AT, pero está sin duda presupuesta.

## II. *El Nuevo Testamento*

### a) *Los sinópticos*

En el NT encontramos los siguientes testimonios. Según *Mat.* 10, 28, Cristo dice a los suyos: "No tengáis miedo a los que matan el cuerpo, que al alma no pueden matarla; temed más bien a aquel que puede perder el alma y el cuerpo en la *gehenna*." En este texto se hace con gran claridad una distinción entre cuerpo y alma, de forma que el cuerpo puede perecer sin que el alma sea arrastrada en su caída.

Algunos exégetas rechazan esta interpretación, porque introduciría sin razón la ontología griega en la Sagrada Escritura. A la Sagrada Escritura le sería extraña la distinción entre cuerpo y alma en el sentido de los griegos. Sin embargo, hay que decir de esta interpretación lo mismo que acabamos de decir de los textos del AT. Hay que pensar especialmente que el texto es una parte de un libro inspirado y participa, por tanto, del carácter inspirado del libro. Según los exégetas citados, *Mt.* 10, 28, debe ser interpretado conforme a *Lc.* 12, 4: "A vosotros, mis amigos, os digo: no temáis a los que matan el cuerpo y después de esto no tienen ya más que hacer. Yo os mostraré a quién habéis de temer; temed al que, después de haber dado la muerte, tiene poder para echar en la *gehenna*." Mientras que el texto de San Mateo supone la oposición de cuerpo y alma, el texto de San Lucas enseña que hay una vida después de la muerte de la que sólo Dios puede disponer, pero no el hombre. En él se acentúa, por tanto, la diferencia entre la existencia terrena y la condenación eterna. Los hombres sólo pueden aniquilar la vida terrena, pero no pueden quitar la celestial. El texto de San Mateo hace, por tanto, una afirmación metafísica, mientras que

el texto de San Lucas hace una afirmación histórico-sagrada. Según esta interpretación, el texto de San Lucas no podría ser aducido como testimonio de la inmortalidad del espíritu. Sin embargo, surge la cuestión de cómo hay que entender la vida celestial que aparece en el texto de San Lucas. ¿Es una vida del cuerpo, una vida del alma o una vida de todo el hombre? En el texto nada apunta hacia la fe en la resurrección de los muertos. Se puede afirmar, por tanto, sin hacer violencia al texto, que es cierto que no enseña expresamente la pervivencia del espíritu, pero que apunta en esa dirección. Tal vez se pueda decir que San Mateo, bajo la influencia del Espíritu Santo, que introduce a los discípulos de Cristo en toda la verdad (Io. 16, 13), acaba de desarrollar hasta su último sentido las palabras del Señor transmitidas por San Lucas. Y así, la palabra de la inmortalidad del alma sería indirectamente palabra del Señor. Su sentido sería en principio ambiguo. Ofrecería diversas posibilidades de interpretación. El Espíritu Santo habría hecho que se cumpliera un solo entendimiento del texto que sería el que corresponde a la realidad. Supuesto de esta explicación es el hecho de que la Revelación no se cierra con la muerte de Cristo, sino con la muerte del último Apóstol. Los Apóstoles no sólo son testigos de la Revelación, sino portadores de ella.

Otro texto nos ofrece Lc. 16, 19-31. Se narra la parábola del rico y del pobre Lázaro. Entre ambos hay un abismo infranqueable. El pobre Lázaro fué llevado al seno de Abraham. Tiene, por tanto, un puesto de honor inmediatamente a la derecha de Abraham. Del rico, en cambio, sólo se dice que fué enterrado. Se encuentra en el *scheol* en un espacio distinto del de Lázaro. Ambos pueden hablar entre sí. Pero Lázaro no puede ayudar al rico. Este tiene que soportar el destino que ha conjurado sobre sí. En la parábola falta "una visión sobre el juicio universal y el reino de Dios", "la escatología está más bien individualizada" (J. Schmid, *Das Evangelium nach Lukas*, 1953, 3.<sup>a</sup> edic., 267).

De gran importancia es el texto de Lc. 23, 42 y sig. El buen ladrón ruega a Cristo: "Jesús, acuérdate de mí cuando llegues a tu reino." Jesús le dijo: "En verdad te digo, hoy serás conmigo en el paraíso." La respuesta trasciende la petición. Jesús da la seguridad de que el ladrón estará hoy, es decir, el mismo día, en el paraíso, en el lugar de la bienaventuranza junto a Dios en compañía de El. El ladrón no espera ya nada de este mundo. Su vida terrena está acabándose. Sin embargo, espera la vida más allá de la muerte corporal. Y oye el consuelo de que su ruego no se basa en una

ilusión. Inmediatamente—esto es decisivo—será hecho partícipe de otra vida más allá de la existencia terrena. Una parte de él no es aniquilada al ser ajusticiado. Alcanza esa vida creyendo en Cristo. Recordamos el testimonio de San Juan: quien cree en Cristo, vivirá aunque haya muerto. Vivirá hasta el último día y entonces será resucitado en su existencia corporal (*Io.* 6, 40; 8, 51; 11, 25). El cristiano, al morir, vuelve a la casa del Señor, que junto al Padre prepara moradas para los suyos (*Io.* 14, 2). Los que mueren retornan a su casa en sentido propio.

En la misma dirección apuntan las palabras del moribundo Esteban narradas por San Lucas (*Act.* 7, 59): “Vió el cielo abierto y exclamó: “Señor Jesús, recibe mi espíritu.” No se puede depreciar la fuerza de este testimonio diciendo que Esteban era un cristiano influido por el pensamiento helenístico. Aunque ese fuera el caso, en su oración se expresa la fe del cristiano.

### b) *San Pablo*

Vamos a ver las *Epístolas paulinas*. Mucho tiempo esperó el Apóstol que él mismo viviría la vuelta del Señor, y aunque tuvo que darse cuenta de que no se cumpliría esa esperanza, la resurrección del cuerpo fué su último anhelo. En el año 51 ó 52 escribe a los Tesalonicenses el siguiente texto, de gran importancia para nuestro problema (*I Thess.* 4, 13-18): “No queremos, hermanos, que ignoréis lo tocante a la suerte de los muertos, para que no os aflijáis como los demás que carecen de esperanza. Pues si creemos que Jesús murió y resucitó, así también Dios por Jesús tomarán consigo a los que se durmieron en El. Esto os decimos como palabra del Señor: que nosotros, los vivos, los que quedamos para la venida del Señor, no nos anticiparemos a los que se durmieron; pues el mismo Señor, a una orden, a la voz del arcángel, al sonido de la trompeta de Dios, descenderá del cielo, y los muertos de Cristo resucitarán primero; después nosotros, los vivos, los que quedamos, junto con ellos, seremos arrebatados en las nubes al encuentro del Señor en los aires, y así estaremos siempre con el Señor. Consolaos, pues, mutuamente con estas palabras.”

En este texto, San Pablo sólo habla de la resurrección de los muertos, pero no de la pervivencia del alma. Esto es tanto más extraño cuanto que habiendo aludido a ello hubiera podido consolar a los Tesalonicenses. Lo mismo ocurre con la primera *Epístola a*

los Corintios, redactada el año 56 (15, 50-58), así como con la *Epístola a los Romanos* nacida a comienzos del año 58 (8, 18-30).

Otra esperanza encontramos, sin embargo, en la *Epístola a los Filipenses* procedente del año 63 (1, 23). El Apóstol está en cautividad y no sabe cuándo se verá su proceso. Por una parte desea seguir predicando el Evangelio. Desea, por tanto, seguir viviendo. Pero por otra parte está deseando morir, porque la muerte es para él ganancia. "Por ambas partes me siento apretado, pues de un lado deseo morir para estar con Cristo, que es mucho mejor; por otro, quisiera permanecer en la carne, que es más necesario para vosotros. Por el momento estoy firmemente persuadido de que quedaré y permaneceré con vosotros para vuestro provecho y gozo en la fe, a fin de que vuestra gloria en Cristo crezca por mí con mi segunda ida a vosotros" (*Phil.* 1, 23-26). La muerte es, por tanto, para el Apóstol tanto como la llegada al Señor. Estar con el Señor significa para él la máxima ganancia. Pues Cristo es para él la vida. Cuando haya sido juzgado se cumplirá lo que El tantas veces ha expresado con las palabras "ser en Cristo" (véase vol. V, § 182). Entonces el ser "en Cristo" que durante la vida terrena ha estado oprimido por tantas cargas se convertirá en la vida "junto a" Cristo o "con" Cristo. Este estado será incomparablemente mejor que todos los bienes de la existencia terrena. Significará la vida suprema. Su esencial primacía consiste en que es una vida cara a cara con Cristo (*I Cor.* 13, 12), en que la esperanza se convertirá en posesión (*Rom.* 8, 24). Tal estado empieza con el momento de la muerte, esto es lo decisivo. Sólo bajo este supuesto tiene sentido la argumentación del Apóstol. *Phil.* 1, 23 es, por tanto, un claro testimonio del estado intermedio entre la muerte y la resurrección de los muertos. Se atestigua una vida perfecta y bienaventurada con Cristo en conciencia vigilante. Aquí tenemos los únicos textos de los escritos paulinos que hablan perfectamente claro de la pervivencia después de la muerte y antes de la resurrección de los muertos. En los demás, San Pablo habla de la esperanza en la resurrección de los muertos.

Surge la cuestión de si los numerosos textos en que el Apóstol atestigua la parusía están en contradicción con *Phil.* 1, 23. Que hay cierta oposición es indudable. ¿Es una oposición con carácter de contradicción? No pocos teólogos protestantes lo suponen así y afirman que en la *Epístola a los Filipenses* la esperanza escatológica típicamente judía y que domina en las demás *Epístolas* ha sido sustituida por la concepción helenístico-pneumática de la plenitud del hombre. Hasta qué punto es injustificada esta tesis se deduce

convincientemente del hecho de que el Apóstol espera también en la *Epístola a los Filipenses* como fin último la glorificación del cuerpo. Justamente en ella (3, 21) expresa la esperanza de que Cristo “reformulará el cuerpo de nuestra vileza conforme a su cuerpo glorioso, en virtud del poder que tiene para someter a sí todas las cosas”. Pero para el tiempo que transcurre entre la muerte, que espera ya pronto, hasta la segunda vuelta de Cristo él deseó estar con Cristo.

No se puede hablar, por tanto, de oposiciones que se excluyen entre sí, sino sólo de diversas perspectivas. Entre la primera *Epístola a los Tesalonicenses* y la primera *a los Corintios* por una parte, y la *Epístola a los Filipenses* por otra, hay un desplazamiento de perspectiva condicionado por la experiencia de la vida del Apóstol. La esperanza en la resurrección de los muertos, la propia y última esperanza, es sin duda compatible con la esperanza de la bienaventurada pervivencia entre la muerte y la vuelta del Señor. Cuanto más desaparece en el Apóstol la esperanza en la vuelta del Señor durante su vida terrena, con tanta más fuerza aparece ante su vista la inmortalidad del alma. Poca importancia tiene si San Pablo fué adoctrinado sobre ese punto por una revelación especial o si prestó más atención a las palabras del Señor conocidas por él gracias a la tradición al ir acercándosele la muerte.

Es muy probable que también en la segunda *Epístola a los Corintios* (del año 57) se atestigüe la pervivencia y además la pervivencia vigilante en trato con Cristo después de la muerte y antes de la parusía. En *II Cor.* 5, 1-10, escribe el Apóstol: “Pues sabemos que, si la tienda de nuestra mansión terrena se deshace, tenemos de Dios una sólida casa, no hecha por mano de hombre, eterna, en los cielos. Gemimos en esta nuestra tienda, anhelando sobrevestirnos de aquella nuestra habitación celestial, supuesto que seamos hallados vestidos, no desnudos. Pues realmente, mientras moramos en esta tienda, gemimos oprimidos, por cuanto no queremos ser desnudados, sino sobrevestidos, para que nuestra mortalidad sea absorbida por la vida. Y es Dios quien así nos ha hecho, dándonos las arras de su espíritu. Así estamos siempre confiados, persuadidos de que mientras moramos en este cuerpo, estamos ausentes del Señor, porque caminamos en fe y no en visión, pero confiamos, si quisiéramos más, partir del cuerpo y estar presentes al Señor. Por esto, presentes o ausentes, nos esforzamos por serle gratos, puesto que todos hemos de comparecer ante el tribunal de Cristo para que reciba cada uno según lo que hubiere hecho por el cuerpo, bueno o

malo." Según este texto, la morada en el cuerpo es una morada transitoria. La verdadera patria es la viviente comunidad con Cristo, el "ser con Cristo".

Si la interpretación de *II Cor.* 5, 1-10, como referida a la pervivencia en el estado intermedio es acertada, la segunda *Epístola a los Corintios* representa un importante paso de la esperanza exclusiva en la vuelta de Cristo a la esperanza en la inmortalidad del alma.

Al valorar la doctrina del Apóstol no hay que olvidar que no posee conceptos sistemáticamente elaborados y que atestigua la revelación que le ha sido hecha según las exigencias de la situación, y que, por tanto, según las exigencias de esa misma situación, destaca unas veces este y otras aquel punto de vista dentro de la tensa totalidad. Hay que distinguir también, como ya hemos dicho, entre el testimonio de fe del Apóstol y su esperanza personal. Esta se orientó largo tiempo a la vuelta del Señor, viviendo todavía el Apóstol. Las *Epístolas Paulinas* no ofrecen, sin embargo, ningún testimonio de una revelación de ese tipo. Véase la decisión de la comisión bíblica del 18 de junio de 1915 (D. 2.179-2.181). Recordemos aquí la interpretación que da Otto Kuss de la doctrina del Apóstol San Pablo (véase § 295, cap. VI).

Otro exégeta, Joseph Freundorfer, plantea el problema de la manera siguiente: "El claro testimonio de todas las epístolas es que la mirada del Apóstol estaba fijamente dirigida al día de la vuelta de Cristo, del todo independiente de si esperaba vivir ese día o no. Es la gran meta hacia la que él mismo tiende, como todo cristiano, con ardiente anhelo. De pensar en él obtiene consuelo en el dolor, ánimo en el peligro, energía en el querer, perseverancia en el esfuerzo. Lo propone a los creyentes como un fuerte motivo para seguir sus advertencias. La parusía de Cristo es el tema de sus primeras epístolas, de las epístolas a los tesalonicenses; también habla de ella en su última epístola, la segunda a Timoteo. A la vista de la muerte mira hacia atrás a la buena lucha que ha luchado, a la carrera que había terminado y espera la corona de la justicia que aquel día le dará el Señor, justo juez, y no sólo a él, sino a todos los que aman la venida del Señor (*II Tim.*, 4, 6-8). También en *Phil.*, en la que habla de la vuelta del alma a Cristo en la hora de la muerte, alude repetidamente a la parusía (1, 6, 10; 2, 16; 3, 20; 4, 5). Del hecho de que en esta epístola aparezcan yuxtapuestas ambas esperanzas se deduce que para San Pablo no pudieron constituir cosas opuestas. La bienaventuranza provisional en el ser con Cristo es sólo el grado previo para la plenitud definitiva en la parusía; por eso pudo orientar su mirada unas veces a una y otras veces a otra meta. Nadie supondrá que San Pablo, por la época en que redactaba la segunda *Epístola a Timoteo*, no mantenía ya la idea, expresada en *Phil.*, del ser con Cristo inmediatamente después de la muerte; sin embargo, no la dice expresamente, aunque en vista de la inminente muerte estaba cla-

ramente sugerida. Del silencio de las primeras epístolas no se puede deducir, por tanto, precipitadamente que San Pablo no tenía ya entonces esta esperanza, cuando más que jamás y en ninguna parte dice una palabra que la excluya, y sobre todo en ninguna parte dice una palabra que justifique suponer un sueño del alma durante el estado intermedio. De todas formas su silencio en *I Thess.* parece extraño. Los tesalonicenses estaban entristecidos por sus hermanos muertos. San Pablo les consuela aludiendo a la resurrección y a la reunión antes de la parusía. Al no hablar de que las almas están ya junto a Cristo negó a los tesalonicenses un consuelo que hubiera sido realmente apropiado para tranquilizarlos sobre la suerte de los muertos. ¿Es que San Pablo no sabía entonces nada del estado intermedio? Sería, naturalmente, precipitado sacar inmediatamente esa conclusión; pero no se puede negar que es natural, por lo menos, una sospecha en ese sentido. Si fuera cierto se podría recordar que las revelaciones hechas al Apóstol no se cerraron en modo alguno en la hora de Damasco. Jesús mismo le prometió entonces otras muchas (*Act.* 26, 16). Puede ser que más tarde el conocimiento de su Apóstol se enriqueciera en este punto (cfr. *II Cor.* 12, 1). La idea del estado intermedio tuvo que acosarle cada vez más a medida que pasaba a segundo término la idea de una próxima parusía. Durante su vida terrena tuvo conciencia de estar él mismo y los cristianos en la más íntima comunidad de vida con Cristo. La muerte no podía romper esta unión ni siquiera interrumpirla por un tiempo determinado. Por tanto, el alma tenía que volver a Cristo inmediatamente después de la muerte." (*Die Thessalonicherbriefe, die Gefangenschaftsbriefe und die Pastoralbriefe, übersetzt und erklärt von K. Staab und Jos. Freundorfer* (1950), 143.)

### c) *Crítica final*

Los textos muestran, por tanto, que la Sagrada Escritura desconoce la muerte total. Atestigua incluso, si no expresa y formalmente sí con suficiente claridad, la pervivencia del alma después de la muerte. La doctrina de la inmortalidad del alma no está, por tanto, en contradicción con la revelación cristiana, como suponen los teólogos protestantes antes citados. Es más bien garantizada por la Escritura y aparece en ella como depósito revelado. Con ello sigue en pie la tesis de que la promesa principal de Dios se refiere a la resurrección de los muertos.

Incluso bajo el supuesto de la inmortalidad del alma la muerte es tomada en serio, ya que es entendida como el fin irrevocable de la vida histórica. Es tomada tan en serio como la toma la Escritura misma. Si se pasara de eso, la seriedad de la muerte se convertiría en cosa poco seria. Hay que temer también que muchos de los cristianos que rechazan la inmortalidad del alma y esperan exclusivamente la resurrección de los muertos, que ocurrirá en un futuro imaginado lejano e indeterminado, reciban pocos impulsos, para la

configuración de su vida, de esa esperanza en la vida después de la muerte.

La tesis defendida por los teólogos protestantes citados representa el punto de vista de la escatología viejotestamentaria. Menosprecia el progreso de la revelación atestiguado en las escrituras del NT. Olvida la cesura existente entre el AT y NT. En nuestro problema esto se manifiesta plenamente en la bajada de Jesucristo a los infiernos, pues con ella abrió a los justos del AT el camino hacia la plenitud, aunque sólo fuera la plenitud provisional, la plenitud del espíritu. Véase vol. II, § 158.

La tesis de que la doctrina de la inmortalidad del alma contradice la seriedad de la muerte está en manifiesto parentesco con la actual filosofía existencialista. Podría sin duda estar alimentada de ella. En todo caso corresponde a la filosofía existencialista, no a la Escritura.

#### 4. Testimonio de los Padres

##### a) Vista panorámica

La doctrina de los Padres manifiesta al principio ciertas vacilaciones y oscuridades. Para los Padres más antiguos el problema capital era cómo podía ser distinguida la inmortalidad de Dios de la del alma humana y cómo podía ser comprendida como patrimonio exclusivo de Dios. Justino Mártir, Daciano, Teófilo de Antioquía, Ireneo y Clemente de Alejandría coinciden en que la inmortalidad no compete al alma por naturaleza, sino que es un regalo de la gracia de Dios. Joseph Fischer (*Studien zum Todesgedanken in der alten Kirche* [München, 1954] 64 y sigs.) dice de los citados teólogos, incluyendo a Arnobio, que vivió en el siglo IV: "En la medida en el que el Thnetopsiquitismo (doctrina de la mortalidad del alma) significa rechazar la doctrina de la inmortalidad física del alma, todos los autores de esta sección le defendieron por igual. Justino y Arnobio defendieron un Thnetopsiquitismo fáctico en el sentido de una total aniquilación de los condenados con cuerpo y alma después de la resurrección y del juicio final y de la anterior época de castigo correspondiente; Daciano defendió el Thnetopsiquitismo como solución del problema del estado intermedio entre la muerte y la resurrección; la mortalidad del alma es pasajera, según él, porque el Sirio se mantuvo en la idea de la resurrección.

Característica de la doctrina patrística sobre la mortalidad (natural) del alma fué la consideración del alma como tal y de su relación con Dios. Frente a Dios acentúan los autores la limitación de la criatura y de la inferioridad del alma. A la esencia de Dios pertenece la inmortalidad absoluta, y a la esencia del hombre, la total caducidad. No había comprensión para la posibilidad de una inmortalidad física de las criaturas. La doctrina filosófica de la inmortalidad y la teología estaban todavía opuestas entre sí. En el Thnetopsiquitismo el alma es entendida corporalmente y como estrechamente unida a la materia del cuerpo, con lo cual la materialidad del alma es entendida en él más groseramente que en Tertuliano. En las "*Hypotyposis*" de Clemente de Alejandría encontramos incluso el intento de razonar bíblicamente la mortalidad del alma.

El Thnetopsiquitismo de la patrística primitiva representa una mezcla de ideas propias e influencias extraeclesiasísticas con doctrinas de la Iglesia, que se convirtió en herejía en algunos de los teólogos de este tiempo. Mientras que Daciano, desconociendo la esencia del alma defendió una *lysis* general de todo el hombre entre la muerte y la resurrección, Justino (en los textos thnetopsiquitistas del Diálogo) y Arnobio negaron la eternidad de los castigos del infierno, que según ellos terminarán con la total aniquilación de los condenados; la inmortalidad aparece aquí como bien salvador que sólo es regalado pneumáticamente y que puede ser alcanzado (según Arnobio) por un esfuerzo de la fe. El Thnetopsiquitismo no alcanzó jamás una significación profunda y amplia".

Simultáneamente fué desarrollada, sin embargo, por los Padres de la Iglesia, en parte también por los que acabamos de citar y no raras veces bajo la influencia de la fe griega en la inmortalidad (confróntese E. Rohde, *Psyche*, 2 volúmenes, *Tübingen*, 1925, ediciones 9-10), la doctrina escriturística de la inmortalidad del alma. En ello desempeñaron un gran papel los argumentos elaborados por Platón en el *Fedón*. Pero aunque los Padres de la Iglesia negaran al alma una inmortalidad debida a su ser creado, le conceden la inmortalidad como don de la gracia (prescindiendo del Thnetopsiquitismo escrito).

#### b) *Doctrinas particulares.*

Concedamos de nuevo la palabra a J. Fischer (151-53):

"Los textos patrísticos más antiguos no se ocupan todavía de la doctrina de la inmortalidad del alma en cuanto tal, pero la suponen, lo mismo que

el NT. Primero usan el concepto de inmortalidad en el sentido de bienaventuranza inmortal, del mayor bien salvador neotestamentario para los creyentes, que encontrará plena realización después de la resurrección universal en el eón futuro.

"Clemente de Roma, en la *Carta a los Corintios*, escrita hacia el año 96, enumera entre los regalos de Dios a los cristianos como el primero la *Zoê en athanasía*, fórmula que une el concepto griego de inmortalidad con la doctrina neotestamentaria de la vida. El cristiano posee esta inmortalidad, al menos en la fe, ya aquí abajo y espera en su plenitud después de este eón. Dios nos ha hecho gustar por medio de Cristo la *athanasos gnôsis*. Jesús es quien trae la verdadera gnôsis y con ella la vida inmortal (El es incluso la gnôsis misma). Con esta formulación polemiza Clemente, tal vez contra las corrientes gnósticas del mundo pagano. L. Sanders cita los *Hermética*, en que se encuentra también la expresión "gustar la inmortalidad". Jesús, como proclamador de la inmortalidad condicionada por la verdadera gnôsis, nos sale al paso inmediatamente después en la acción de gracias de la *Didache* para después de recibir la Eucaristía. Esto permite sospechar que en el texto de Clemente citado tenemos que habérmolas posiblemente con palabras de la liturgia eucarística del primitivo cristianismo.

"Lo mismo que para San Juan, para Ignacio de Antioquía la *Zôe* y *aftharsía* son el verdadero bien salvador del cristiano, entendidas ambas aquí también no sólo en el sentido de perduración, sino en el sentido de inmortalidad bienaventurada. "El Señor tomó unguento sobre su cabeza para llenar la Iglesia de incorruptibilidad (*aftharsía*). No os unjáis, pues, vosotros con el mal olor de la doctrina de los príncipes de este mundo, para que no os lleve de la vida que esperáis a la prisión", escribe Ignacio a los efesios, interpretando *Mc.* 14, 3. Una imagen parecida se encuentra en *II Cor.* 2, 14 y sigs., donde se habla del vivificante aroma del conocimiento de Cristo; San Ignacio no necesita, por tanto, haberlo deducido necesariamente de su conocimiento de la gnôsis siríaca; habría que pensar tal vez también en la idea de la apocalíptica judía según la cual el árbol de la vida del Paraíso difundía un admirable aroma. El contraste del buen olor vivificante que parte de Cristo lo constituye el hedor del diablo de *Efesios* 17, 1, que fomenta la incredulidad, y las herejías contra la Iglesia, que excluyen de la bienaventurada *aftharsía*. Cristo es para la Iglesia y a través de la Iglesia el administrador de la bienaventurada incorruptibilidad. Por eso advierte Ignacio que está sumamente interesado en mantener la unidad de la fe y la unidad con los obispos y superiores "como modelo" (*typos*) de la doctrina de la incorruptibilidad. La comunidad cultural terrena es imagen de la comunidad de Dios en el cielo que posee la *aftharsía*; éstas alcanzan la tierra por la comunidad con la Iglesia. Por eso el premio que un obispo ha de esperar por su fidelidad en el oficio pastoral es sobre todo "incorruptibilidad y vida eterna". Sin embargo, sería posible perder por ligereza, por culpa de incredulidad o herejía, la inmortalidad regalada por Cristo a los miembros de la Iglesia. Esto no significaría la pérdida de la inmortalidad en cuanto tal, sino la de la eterna bienaventuranza, la caída en la prisión de Satanás.

"Lo mismo que Ignacio, también la carta de Bernabé contiene el concepto soteriológico de inmortalidad. En el cristiano bautizado que vive de

su fe habita Cristo como en un templo imperecedero. Los cristianos están "en común posesión de los bienes imperecederos".

"Lo mismo expresa la *Didache*. Ya hemos aludido al texto, en esto interesante, de la oración eucarística de acción de gracias. En ella se dan gracias al eterno Padre por el conocimiento y la fe y la inmortalidad (*athanasia*), "que Tú nos has dado a conocer por Jesús tu siervo". R. D. Middleton probó que en esta sección estaba aprovechada la oración judía de acción de gracias después del banquete Birkath Ha Mazon. Al comparar ambos textos se ve que el modelo judío sólo habla del agradecimiento a Dios por la alimentación y vida terrenas. Se añade como nuevo, entre otras cosas, el concepto soteriológico de la inmortalidad.

"El autor del sermón cristiano más antiguo que ha llegado a nosotros, la llamada *Segunda carta de Clemente*, aconseja renunciar a los bienes perecederos terrenos y amar los imperecederos. Quienes decaen en la lucha por los valores imperecederos esperan castigos eternos, según *Isaías* 66, 24. En la advertencia final el predicador anima a sus oyentes a perseverar: "El piadoso no debe impacientarse si tiene que sufrir en este tiempo; le espera un tiempo feliz; allá arriba vivirá de nuevo entre los padres y se alegrará con una bienaventurada eternidad." El predicador tiene a la vista en primer término la gloria de la resurrección, en la que la *aftharsia* del cristiano alcanzará realización perfecta. Nada claro se puede deducir de este texto, tomado al pie de la letra, sobre la inmortalidad del alma.

"A los escritores eclesiásticos de la época postapostólica no les importaba exponer y razonar la inmortalidad del alma en cuanto tal, sino la nueva proclamación de que Dios ha llamado por medio de Cristo a la humanidad en los últimos tiempos para la bienaventurada incorruptibilidad. Su mirada estaba entonces dirigida sobre todo hacia la entrada en la plena posesión de la inmortalidad para todos los hombres después de la resurrección universal, dada su lucha contra el dualismo pagano y sobre todo herético de los gnósticos y viviendo, bajo el signo de la difundida tensión ante la escatología universal. El revés está constituido por la eterna condenación. Sin embargo, la inmortalidad del alma más allá de la muerte es supuesta en principio por los autores citados, aunque no lo destaquen expresamente." Hasta aquí Fischer.

También Justino, a quien hemos citado como defensor de cierto thnetopsiquitismo, ofrece textos claros a favor de la inmortalidad, aunque por lo demás se contradiga a sí mismo. En su escrito *Sobre la resurrección* reconoce la concepción de que la conservación del alma le es esencial a ella en vista a la narración bíblica de la creación, "pues es parte y aliento de Dios". La inmortalidad del alma aparece aquí claramente como física (*fysei -ex eautou*), como basada en su parentesco con Dios (Fischer, 156).

Atenágoras enseña una inmortalidad de principio. En contraste con las criaturas puramente espirituales el hombre sólo tiene una perduración invariable en su parte anímica (*De resurrectione*, 16).

En San Ireneo encontramos una doctrina muy desarrollada. La gran significación de este teólogo exige una exposición detallada. J. Fischer (163-68) dice sobre el tema: "Ireneo de Lyon fué citado también entre los thnetopsiquitistas. Primero llama al hombre mortal por naturaleza en su totalidad, en contraste con Dios, que es esencialmente inmortal (*Adversus haeresias* III, 20, 1; cfr. V, 3, 1; IV, 38, 3). Con ello demuestra su parentesco con ciertos textos del *Diálogo* de Justino con Taciano y Teó-

filo, y su animadversión contra el gnosticismo. Sin embargo, el hombre sólo muere corporalmente, pues su naturaleza, mortal de suyo, es capaz de alcanzar la inmortalidad. De hecho el alma es inmortal, sobrevive a la muerte y espera la resurrección de la carne. Pero San Ireneo no fundamenta esto en su naturaleza; la inmortalidad fáctica del alma radica en la voluntad de Dios su creador. San Ireneo deduce su perduración fáctica de la parábola del rico Epulón y del pobre Lázaro, *Lc.* 16, 19-31; después de la muerte ambos conservan individualidad, conciencia y recuerdo de su existencia terrena. La inmortalidad fáctica del alma se deduce de la Biblia. Lo mismo que en el escrito sobre la resurrección de San Justino, Ireneo deduce la inmortalidad de *Gen.* 2, 7: como el alma es aliento de la vida, es imperecedera. Aunque esto debiera ser entendido en el sentido de una inmortalidad física concedida por Dios—así lo interpretó San Justino—, San Ireneo no quiere expresar esto, sino la dependencia de toda inmortalidad fáctica de la criatura de la voluntad y vida de Dios. San Ireneo interpreta *Gen.* 2, 7 (“y se hizo alma viviente”) en el sentido de que el alma de Adán sólo se hizo viviente debido a la participación en la vida de Dios; en relación evidente con una idea del *Diálogo con el judío Trifón* enseña que el alma no es ella misma vida, “sino que participa en la vida que Dios le da..., pues una cosa es el alma y otra cosa es la vida que se le da. Por tanto, como Dios concede vida y perduración, las almas que primero no existían pueden pervivir, si Dios quiere que existan y persistan. Pues la voluntad de Dios tiene que dominarlo y dirigirlo todo”. En este sentido hay que entender el hecho de que San Ireneo llame evidente a la eterna perduración de las almas. A la difundida objeción filosófica de que un alma que ha tenido un comienzo tiene necesariamente un fin y tiene que morir con el cuerpo, contesta el padre de la Iglesia que sólo Dios existe sin comienzo ni fin, “pero que todo lo que fué hecho y será hecho por El toma su comienzo en el nacimiento y perdura según la voluntad de su Dios creador y se extiende a lo largo de los siglos. Del mismo modo que da existencia a las almas... les concede después de eso la perduración”. La inmortalidad fáctica del alma por la voluntad de Dios se puede pensar perfectamente sin necesidad de suponer la preexistencia de las mismas. “Pues del mismo modo que el cielo sobre nosotros y el firmamento y el sol y la luna y las demás estrellas con toda su magnificencia no existían al principio y después existieron y perduran por mucho tiempo, según la voluntad de Dios, así habrá que pensar también lógicamente de las almas y de los espíritus y de todo lo creado. Todo esto empezó una vez a existir y dura mientras Dios quiere su existencia y duración.” Esta analogía es “lógicamente” insuficiente en cuanto que la larga duración de las estrellas no permite ninguna conclusión válida sobre la incorruptibilidad del alma, ya que San Ireneo no pudo mantener la doctrina de un cosmos infinito. Pero el padre de la Iglesia sólo quiere decir que la inmortalidad del alma creada radica en la voluntad de Dios y en la participación de su vida a ella concedida. Se defiende también contra la objeción de que “algunos afirman que ni el alma ni el cuerpo son capaces de la vida eterna, sino sólo el hombre interior. Pero éstos pretenden que en ellos vive el *Nous*, al cual hacen ascender exclusivamente hacia lo perfecto”. Esto es una clara repulsa a la antropología tricotómica de los gnósticos y a intento de querer reconocer inmortalidad natural a ese supuesto tercer elemento del hombre.

"Pero tampoco a San Ireneo le interesa propiamente la inmortalidad en el sentido de la simple perduración, sino en cuanto que es un concepto salvador. El Padre celestial "regala en la eternidad perduración a aquellos que son salvados. No por nosotros ni por nuestra naturaleza existe la vida, sino que nos es dada conforme a la gracia de Dios. Por tanto, quien conserva el regalo de la vida y está agradecido al donante recibirá en la eternidad la longitud de los días. Pero quien la arroje de sí y sea desagradecido a su creador y no agradezca el hecho de existir ni reconozca al donante se roba a sí mismo la pervivencia en la eternidad...; quien en la corta vida temporal ha sido desagradecido contra el que se la dió, con justicia no recibirá de El en la eternidad la longitud de los días" (*Adversus Haereses* II, 34, 3; *BKV* 3, 297). La vivencia inmortal de la bienaventuranza en la otra vida es regalo de la gracia. Se concede al fiel bautizado que conserva su dote pneumática y está agradecido a ella; quien la desprecia no recibe inmortalidad bienaventurada. Sin embargo, este texto no puede ser entendido en el sentido de una aniquilación de los condenados. Lo que niega aquí San Ireneo respecto a los malos no es la inmortalidad en general, sino sólo la inmortalidad bienaventurada. Por lo demás, enseña repetidamente que los castigos de los malos serán eternos; en San Ireneo apenas aparece formalmente la distinción entre inmortalidad en general e inmortalidad bienaventurada (L. Atzberger, *Geschichte der christlichen Eschatologie in der vornizänischen Zeit* (Freiburg Br. 1896), 223). Es, por tanto, el poder y la gracia del único y verdadero Dios lo que el hombre debe reconocer agradecido, pues sólo ellos conceden eternidad. La mediación de la salvación eterna ocurre en principio por medio de la Iglesia, en la que está el Espíritu Santo como prenda de incorruptibilidad en razón de su comunidad con Cristo. El contenido más elevado y la más profunda causa eficiente de la inmortalidad bienaventurada será la visión de Dios: "La contemplación es, en efecto, nuestro fin y la causa de la inmortalidad; pero la inmortalidad nos conduce a la proximidad de Dios" (*Adversus Haereses* IV, 38, 3). La visión del Inmortal hará también a los contempladores inmortales y semejantes a Dios.

"Esta extensión a la visión de Dios se realiza, como Ireneo dice repetidamente, en los grados del desarrollo históricosagrado y personal. Pues tenía que seguir siendo reconocible la fundamental diferencia entre la perfección eterna de Dios y la perfección relativa del hombre. Dios superará sin duda el ser de la naturaleza creada "conforme a su fuerza. Pero primero tenía que aparecer la naturaleza, después tenía que ser vencido y devorado lo mortal por lo inmortal y lo perecedero por lo imperecedero, y el hombre convertirse en imagen y semejanza de Dios después de haber obtenido el conocimiento del bien y del mal". Del mismo modo que en la historia sagrada aparece una preparación gradual para la visión definitiva de Dios, la futura inmortalidad bienaventurada del individuo es también preparada aquí abajo; ya ahora el cristiano piadoso es portador del espíritu en cierto grado en el sentido de San Pablo, lo cual significa el comienzo de la salvación eterna: "Pero ahora tenemos una parte de su espíritu para el perfeccionamiento y preparación de la incorruptibilidad acostumbrándonos a acoger y llevar a Dios. Esto es lo que llama el Apóstol una prenda, es decir, una parte del honor que Dios nos ha prometido, cuando dice en la *Epístola a los Efesios*: "Después que habéis oído la palabra de verdad, el evangelio de vuestra salvación, creed también en El

y sed llamados con el Espíritu Santo de la promesa que es la prenda de nuestra herencia. Y así esta prenda por el hecho de habitar en nosotros nos hace espirituales y lo mortal es devorado por lo inmortal." Sin embargo, antes poseemos, como dice el Apóstol, la prenda de la bienaventurada inmortalidad; su perfecta realización ocurrirá después de la resurrección y lo veremos claramente cuando hayamos conocido las ideas del padre de la Iglesia sobre la suerte de las almas entre la muerte y la resurrección.

"Pero para tal esperanza sólo está justificado el cristiano que se esfuerza por su parte en conseguir la salvación. Esto se echaba ya de ver por II, 34, 3. Pneuma y ethos tienen que completarse mutuamente. San Ireneo rechaza las esperanzas naturalistas de bienaventuranza de los gnósticos. La fe es, como en Teófilo de Antioquía, el primer supuesto para la futura recepción "en la inmortalidad y eterno descanso". Y viceversa, los herejes como Marción "están excluidos de la inmortalidad". "La inmortalidad es regalada por la amistad de Dios a quienes se esfuerzan por ella." Dios no nos debe nada ni depende en modo alguno de nosotros, "pero da a quienes le siguen y sirven vida, inmortalidad y eterna gloria". Pero continuamente carga al hombre con la posibilidad de la decisión libre "para que la desobediencia sea condenada justamente porque ellos no obedecieron. Pero los que obedecieron y creyeron serán honrados con la inmortalidad". "La obediencia a Dios significa perduración e inmortalidad", dice San Ireneo, apoyándose en Teófilo, *Ad Autolyicum* II, 27. No sólo los justos, sino también los pecadores que hacen penitencia pueden alcanzar "la herencia de la inmortalidad". Por eso el hombre debe usar rectamente su libertad de voluntad y elección aquí abajo y madurar con ello para la inmortalidad y prepararse para la eterna obediencia a Dios en el otro mundo. La inmortalidad bienaventurada será, por tanto, garantizada de dos modos: por la gracia de la contemplación de Dios y por la infinita humildad del hombre frente a su Señor, con lo cual San Ireneo destaca una vez más la diferencia esencial entre el hombre y Dios y condena la concepción gnóstica de un derecho naturalmente entendido del alma o de una parte del alma a la bienaventuranza celestial.

"Con su doctrina de la inmortalidad San Ireneo está sobre los hombros de una tradición intraeclesial que se mantiene bastante libre de las influencias helenísticas. Para él fué decisiva también la lucha contra la gnosis. Primero tuvo por físicamente percedera al alma en cuanto criatura. En tanto que es el aliento de la vida es fácticamente inmortal, pero únicamente por la voluntad de Dios, por la justa voluntad de Dios, como se revelará en los condenados, y por la graciosa voluntad de Dios, como se verán en los piadosos. En este sentido entiende también San Ireneo la Biblia. Faltan los razonamientos filosóficoteológicos de la inmortalidad basándose en la naturaleza del alma, porque temía que le acercaran a la antropología gnóstica. Rechaza la preexistencia del alma, lo mismo que San Justino. Lo que a este padre de la Iglesia le interesa sobre todo es la inmortalidad como concepto salvador. La inmortalidad es un regalo pneumático. La historia sagrada y cada uno de los elegidos maduran hacia ella en ascensión gradual. Su plenitud sólo se encuentra después de la resurrección de la carne como bien salvador para el hombre. También en esto es antignóstico el padre de la Iglesia. Sin embargo, la eternidad bienaventurada es germinalmente accesible aquí abajo, según escribe San Ire-

neo, de acuerdo con la *Epístola a los Efesios*. Fe y obediencia se manifiestan como los supuestos éticos para conseguir la salvación eterna. No existe ningún camino autónomo del alma hacia el cielo." Hasta aquí J. Fischer.

El nombre de Tertuliano significa en la doctrina cristiana de la inmortalidad un momento de transición. Es el primero entre los escritores cristianos que nos ofrece una doctrina elaborada sobre la inmortalidad del alma. En su obra *De anima* investigó detenidamente la esencia del alma y determinó como fundamento metafísico de su inmovilidad por vez primera su simplicidad e indestructibilidad. La inmortalidad del alma no fué, sin embargo, para él ni sólo ni primariamente una verdad filosófica, sino un contenido revelado. Consideró la narración de la creación, de que el alma es aliento e imagen del Dios eterno e inmortal, como argumento bíblico a favor de la inmortalidad. La doctrina de la inmortalidad de Tertuliano tuvo como consecuencia que disminuyera la importancia de la revelación de la resurrección de los muertos, aunque nunca fué olvidada, sino que fué continuamente enseñada.

Tertuliano fué inducido a su doctrina por dos acontecimientos: primero, por la penetración de las tesis sobre la inmortalidad, tesis que habían difundido la filosofía griega y la fe helenística en los misterios, y después por el nihilismo escatológico en que amenazaban caer las masas al no haberse cumplido la esperanza cristiana de la parusía. Bajo la influencia de estos procesos desde principios del siglo tercero se desarrolló un tratamiento cristiano científico de la inmortalidad natural del alma. Sin embargo, Tertuliano mismo demuestra que ello no condujo a una consideración puramente filosófica del problema, sino que el proceso fué entendido como un desarrollo del testimonio de la Escritura con ayuda de la filosofía griega. Véase la disertación, todavía no impresa, leída en la Universidad de Munich, de Stephan Otto, *Natura und dispositio. Untersuchung zum Naturbegriff und zur Denkform Tertullians* (1958).

Siguieron sus huellas Hipólito de Roma, Novaciano y sobre todo San Cipriano. A imitación de Tertuliano, nacieron cada vez más obras con el título *La inmortalidad del alma* (por ejemplo, Gregorio de Nyssa, San Agustín).

La doctrina más amplia sobre la inmortalidad la ofrece el aplicado ecléctico Lactancio. Resume el resultado de los trabajos precedentes. Dice en el *Extracto de las instrucciones divinas* (cap. 65; *BKV* 211), a principios del siglo III: "Hay una gran cantidad de argumentos por los que se puede demostrar la inmortalidad del alma. Platón dice: "Lo que se mueve siempre por sí mismo y no tiene comienzo en el movimiento, tampoco tiene fin de ese movimiento. Pero el espíritu del hombre se mueve siempre por sí mismo, y como este espíritu está activamente dotado en el pensamiento y en la imaginación, porque es ágil en el aprehender y receptivo para aprender, porque recuerda lo pasado, capta lo presente y prevé lo futuro y abarca la ciencia de muchas cosas y artes, tiene que ser inmortal, pues no le inhiere nada de la corrupción de las cosas terrenas. Además se deduce la consideración de la virtud y placer. El placer es común a todas las criaturas, la virtud es propiedad exclusiva del hombre; el placer es vicioso, la virtud honrosa; el placer adula a la naturaleza, la virtud es contraria a la naturaleza, si el alma no es inmortal. Pues la virtud es aquello que no teme perjuicio por la fidelidad y justicia ni se horroriza

del destierro, o que no se espanta de la cárcel, ni tiembla por el dolor, ni se resiste a la muerte; y como todas estas cosas son contrarias a la naturaleza, o la virtud es locura, si constituye una dificultad para los placeres y es un perjuicio para la vida, o si no es locura, el alma es, en consecuencia, inmortal y desprecia los bienes terrenos porque hay bienes superiores que espera alcanzar después de la disolución de su cuerpo. Es también un argumento importante a favor de la inmortalidad el hecho de que sólo el hombre reconozca a Dios. En los mudos animales no hay ningún presentimiento de religión, están pegados a la tierra. El hombre mira derecho hacia el cielo para buscar a Dios. No puede, por tanto, ser mortal quien anhela al Dios inmortal; no puede ser disoluble quien tiene comunión con Dios en el rostro y en el espíritu. Finalmente, sólo el hombre usa el elemento del cielo, el fuego. Si del fuego proviene la luz y de la luz la vida, es evidente que quien usa el fuego no es mortal, pues está familiarizado y emparentado con el elemento sin el cual no pueden existir la luz y la vida. ¿Pero qué pensamos sacar de los argumentos de la inmortalidad del alma después que los testimonios divinos están ahí como preceptos? Pues esta verdad nos es enseñada por las Sagradas Escrituras y la voz de los profetas, y a quien esto le pareciera poco, que lea las profecías de las sibilas y reflexione sobre las sentencias del milésico Apolo, y entonces verá que Demócrito, Epicuro y Dicearco estuvieron locos al ser los únicos de todos los mortales que negaron este hecho evidente.”

### c) *Resumen*

J. Fischer resume el resultado de sus investigaciones de la manera siguiente (310-15): “El inventario de los padres de la época que investigamos da como resultado que, prescindiendo del thnetopsiquitismo, nunca tomaron en serio la muerte o sueño mortal de todo el hombre. Sin embargo, Tertuliano mismo atestigua al combatirlos que todavía a comienzos del siglo III había ideas thnetopsiquitistas. Cuando los padres usan la expresión *koimasthai* (*koimesis*), *dormire* (*dormitio*) en relación con la muerte, nunca es una expresión escatológica en el sentido de un sumergirse en la inconsciencia. Se trata más bien de la aceptación de una metáfora muy usada en toda la literatura helenística y que radica en la externa semejanza del muerto con el durmiente. Era también corriente en el judaísmo bíblico y apócrifo y desde ellos pasó en parte al NT y a la patristica. Claro que aquí el dormirse pudo convertirse en signo de la paz y descanso que el alma del salvado alcanza después de la muerte o en contraste de la futura resurrección si la metáfora era usada en relación al cuerpo. Pero por regla general tales expresiones y otras parecidas tomadas en sí no tuvieron importancia escatológica.” No sirven, por tanto, para una aclaración teológica del sentido, sino para la descripción fenomenológica. Fischer continúa: “Con insistencia enseñan la gran mayoría de los Padres que el alma, que sobrevive consciente a la muerte como portadora de la personalidad, recibe inmediatamente su merecido. Como en la filosofía y poesía griegas, y sobre todo en Platón, también se supone una *sanción* después de la muerte, los primitivos apologetas cristianos se sirvieron de sus esperanzas de sanción postmortal para defender el ethos

cristiano contra las calumnias paganas. La doctrina griega de la sanción fué valorada además preferentemente en el sentido de que era un robo o una deducción de la antigua revelación.

"Prescindiendo de Arnobio y de una inicial duda de Orígenes, los padres, desde San Justino, condenaron la doctrina pitagórica, platónica y gnóstica de la transmigración de las almas. Por la frecuencia con que los autores eclesiásticos hablan de esta doctrina que contradice a la revelación bíblica e inaceptable por razones teológicas, psicológicas, antropológicas, éticas y escatológicas no sólo es permitido ver en ello tradiciones eclesiásticas y patrísticas, sino que se puede deducir que la metempsicosis debió tener cierta aceptación en el mundo antiguo.

"El problema central de la doctrina patrística primitiva sobre la suerte postmortal se delimita con la cuestión de a qué lugar llegan las almas separadas del cuerpo. Las respuestas se dividen en dos grupos principales: en los tres primeros siglos hay padres que enseñan que el alma del hombre como portadora de la personalidad entra en el cielo o en el infierno inmediatamente después de la muerte, cada una según sus méritos, gracia y culpa. Mientras tanto surgió la doctrina de una purificación ultraterrena de los pecados leves. Hay también autores que supusieron que, en general, las almas, hasta la resurrección, se encontraban en lugares intermedios y distintos para los buenos y malos, para los elegidos y condenados, aunque para ambos grupos se supuso la mayoría de las veces que habitaban en el Hades (pero para los condenados no suponía todavía el verdadero infierno). Entre estos interimistas encontramos, sin embargo, también la idea de que al menos determinadas almas con muchos méritos y gracia entraban en el cielo o en una felicidad superior a la del Hades.

"Ya el pastor de Hermás y con más claridad todavía el *Apocalipsis* de Pedro enseñaron la inmediata bienaventuranza celestial de los justos. También puede deducirse esta opinión de las *Sentencias de Sexto* y del *Discurso a los griegos*, falsamente atribuido a San Justino. Entre los padres latinos es Cipriano de Cartago quien la defiende por primera vez expresamente. Por lo que respecta a la bienaventuranza de los creyentes hay que nombrar también aquí a Arnobio. En el Este fueron los teólogos alejandrinos Clemente y Orígenes quienes expresaron esta esperanza en la concepción helenístico-gnósticamente influida del viaje al cielo de después de la muerte. Entre los defensores de una inmediata sanción celestial del alma cuentan también los origenistas Dionisio de Alejandría y Pánfilo. Finalmente, tampoco Metodio y el autor del diálogo *De recta in Deum fide* conocen un *interim* fuera del cielo. De la doctrina de la inmediata sanción celestial de los santos se desarrolló la fe en su intercesión y ayuda a favor de los miembros del cuerpo místico de Cristo que estaban todavía luchando en la tierra; sus comienzos aparecen ya en el pastor de Hermás. El *pendant* de la doctrina de la inmediata sanción celestial está constituido por la inmediata bajada de los condenados al infierno. Sin embargo, en el *Apocalipsis* de Pedro los últimos no parecen estar todavía en el verdadero infierno; en Orígenes, Arnobio y quizá también en las *Sentencias de Sexto* no hay castigos eternos. A veces se afirma una influencia dañosa de las almas condenadas sobre las que viven todavía.

"A principios del siglo III surgió la necesidad de terminar de formar y fijar esta doctrina escatológica. Sin duda fué muy fomentada por la psicología platónica. Los argumentos científicos de la inmortalidad física del

alma tendían a explicar más precisamente su suerte postmortal. También las ideas de la salvación ultraterrena, tal como estaban expresadas en la metafísica griega, en los diversos sistemas gnósticos y en los cultos de misterios con su promesa de bienaventurada inmortalidad reclamaban una solución cristiana. Había que resolver también definitivamente la cuestión de qué podía esperar en la otra vida el cristiano perfecto que no había tenido ocasión o deber de dar testimonio de sangre. Como indican el ejemplo del Pastor de Hermás y el del *Apocalipsis* de Pedro, en la Iglesia de los comienzos existió ya probablemente el modo de pensar que facilitó la ulterior elaboración de la doctrina de la inmediata sanción celestial (o castigo infernal) del alma después de la muerte. Ya *Philp.* 1, 21, 23, apunta en esta dirección. La entrada postmortal en el cielo y en el infierno no significa, sin embargo, todavía el grado supremo de bienaventuranza y condenación. Pero el Hades se convirtió en este caso en lugar exclusivo del castigo de los pecadores.

"En esta situación surgió el problema de cuál sería la suerte de todas aquellas almas que al morir no estaban maduras ni para el cielo ni para la condenación. Se desarrolló así forzosamente la idea de una purificación postmortal de las almas capaces de ella. La encontramos en las *Sentencias de Sexto*, en Tertuliano, en Cipriano, en el escrito *De laude martyrii*, falsamente atribuido a San Cipriano, en Clemente de Alejandría y en Orígenes. Del purgatorio hablan expresamente los dos alejandrinos últimamente citados y San Cipriano. El hecho de que la idea de una purificación postmortal se encuentre también en Tertuliano no debe explicarse sólo por la sombría rigidez de su teología, aunque era un acerbo enemigo de la entrada inmediata en el cielo o en el infierno, sino que demuestra a la vez hasta qué punto estaba la cuestión en el ambiente por entonces. El punto de partida bíblico para el desarrollo de la doctrina cristiana del purgatorio lo constituye para los Padres la expresión del Señor "no saldrás de allí hasta que pagues el último ochavo" (*Math.* 5, 26; *Luc.* 12, 59). Orígenes cita también *I Cor.* 3, 12-15. La doctrina de la bienaventuranza celestial y de la condenación infernal inmediatamente después de la muerte tuvo que imponerse frente a otra poderosa concepción. No pocos Padres defendieron la idea, proveniente de la antigua escatología judía conservadora, de que el alma se encontraba hasta la resurrección del cuerpo en un estado intermedio del tipo del *scheol*, fuera del cielo y del verdadero infierno. Ya Clemente Romano, Justino y después expresamente San Ireneo, Tertuliano, Hipólito, Novaciano y Lactancio enseñan que las almas (prescindiendo de algunas excepciones) llegan después de la muerte al Hades y esperan allí la resurrección. Los futuros elegidos y condenados se encuentran en un averno común, pero en sitios separados, y reciben allí una sanción parcial, a modo de prueba de su definitiva suerte en la bienaventuranza o desdicha, una *anapausis (refrigerium)* o *kolasis (tormentum, supplicium)* provisionales. La estancia en el Hades, incluso de los piadosos, es razonada teológicamente y especialmente defendida en polémica contra la concepción gnóstica del inmediato viaje del alma al cielo. El punto de partida bíblico para los adeptos a la teoría del *interim* estuvo constituido preferentemente por la concepción de la parábola del rico Epulón y del pobre Lázaro (*Luc.*, 16, 19-31). La bienaventuranza o desdicha posteriores a la resurrección fueron imaginadas por estos Padres como esencialmente diversas de ese estado intermedio. Dentro de este grupo quien primero

tomó una posición especial fué Tertuliano al llamar al paraíso bíblico lugar de estancia de los piadosos después de su muerte, lo mismo que el apócrifo libro de Henoch. Más tarde defendió que tal lugar era el seno de Abrahám, que ya al principio, en la protesta contra Marción, había supuesto también fuera del Hades.

"Sin embargo, los adeptos a la teoría del *interim* tuvieron que reconocer excepciones en determinados casos. Considerando los grados heroicos de la vida o muerte cristianas y en vista de la elección especial no pudieron decidirse a asignar un lugar en el Hades a tales almas. Los mártires, al menos, alcanzaron el cielo inmediatamente después de su muerte. Hipólito de Roma incluye también a los profetas y Apóstoles. Más comedido fué el severo Tertuliano. Según él nadie llega al cielo antes del fin del mundo. En sus últimos escritos habla del Paraíso como estancia de los viejos patriarcas, profetas y mártires.

"Pero para ambas direcciones dentro de la patrística es cierto—y esto es importante para su valoración de la muerte—que la suerte del hombre justo después de salir de este mundo será en todo caso mejor que la de la vida presente, aunque hay que suponer un *interim* en el Hades. Y viceversa, a los condenados les espera inmediatamente después de la muerte un castigo, sea en el infierno, sea al margen del fuego eterno en un lugar provisional. También en el último caso su estado postmortal es ya peor que en su vida sobre la tierra. A las almas sometidas a un castigo ultraterreno de purificación les consuela la luz de la esperanza. Según el testimonio amplísimo de la primitiva patrística la muerte no conduce, por tanto, a un país de sombras o de sueño inconsciente, ni tampoco a un estado de plena disolución, sino a una existencia en la que el alma vigilante, capaz de recuerdos y sensitiva, recibe inmediatamente recompensa o castigo.

"La división de opiniones de los Padres en este punto se explica sobre todo por la parquedad de la Sacrada Escritura en manifestaciones respecto a la suerte postmortal. En una serie de autores cristianos primitivos no podemos reconocer ninguna afirmación, o al menos ninguna afirmación clara, sobre la suerte de después de la muerte. Sus pensamientos se dirigen mucho más a la futura resurrección de la carne que, según el testimonio de la Sagrada Escritura, será el comienzo del estado definitivo del hombre." A resultados semejantes de los de J. Fischer llega A. Stuiber basándose en las investigaciones de las inscripciones sepulcrales antiguas: *Refrigerium interim. Die Vorstellungen vom Zwischenzustad und die frühchristlichen Grabeskunst*, Bonn, 1957.

Corresponde a la doctrina declarada por la Iglesia en el V Concilio de Letrán sobre la inmortalidad inmanente al alma humana (D. 538) defender la tesis de que el hecho formal de la inmortalidad puede ser conocido con seguridad por argumentos racionales, aunque la cognoscibilidad natural de la inmortalidad no fué expresamente declarada por la Iglesia. A continuación vamos a dar los más importantes argumentos racionales.

### 5. Argumentos racionales

La Revelación ha explicado y confirmado lo que soñaron y esperaron sobre la perduración del hombre más allá de su existencia

terrena los pensadores y los poetas, los piadosos e incluso los descreídos fuera del ámbito bíblico en todos los pueblos y en todas las religiones, en Grecia (sobre todo los filósofos y más que ninguno Platón, y también los cultos de misterios) y Egipto, en India y Persia, en China y Japón. La Revelación da seguridad donde el hombre no puede llegar a sosegar por sus propias fuerzas. Da la garantía de que los intentos del espíritu humano para encontrar razones de la inmortalidad no persiguen un fantasma.

### I. *Espiritualidad y semejanza a Dios del alma*

La razón humana puede deducir la inmortalidad del alma espiritual de su espiritualidad y semejanza a Dios. En la época precristiana siguió ese camino Platón. La revelación confirma que no era un camino equivocado. Los argumentos descubiertos por Platón fueron recogidos y elaborados por los pensadores cristianos, por ejemplo Tomás de Aquino y Buenaventura, que estaban y están a la luz de la Revelación. Tomás de Aquino les concede significación independiente. San Buenaventura los ordena y subordina a los testimonios de la Escritura.

A favor de la inmortalidad habla en primer lugar su espiritualidad. El alma es esencialmente distinta de la materia muerta y de la materia de los animales. No está totalmente sometida a las leyes físico-químicas o biológicas. No es movida, como el animal, forzosamente por las impresiones de los sentidos. Puede distanciarse del ambiente en que vive y replegarse en sí misma en su propio interior. Puede por tanto volverse a sí misma. De ello no es capaz el animal. Además puede convertir todo el mundo en torno suyo. El animal sólo se dirige a las cosas que tienen importancia para su vida, pero no a los dominios del universo de los que no recibe ninguna impresión. El hombre se vuelve también a ese dominio. Pero sobre todo es de gran importancia la siguiente reflexión: el hombre se orienta a realidades para las que el animal es completamente insensible, a saber, al reino de la verdad y del valor, del bien y de lo bello, y finalmente a la realidad de Dios. Puede conceder a estas realidades una importancia que supera la importancia de todas las cosas y estructuras interiores. Puede comprometerse por ellas hasta entregar su existencia corporal externa. Su espíritu se levanta, por tanto, por encima de todo lo material y biológico. De ello resulta la fundamental diferencia del espíritu humano frente a la materia y al mundo

animal. Entre ambos reinos no hay tránsito continuo. Por eso la realidad del espíritu tampoco está indisolublemente unida a la materia. Así se entiende lo que dijimos al principio de que el espíritu no es incorporado automáticamente a la destrucción del cuerpo.

A consecuencia de su carácter de ser inmaterial y espiritual el alma humana no es capaz de destrucción como lo es la materia. No puede disolverse como ella en un proceso natural, porque el espíritu no tiene partes en que pueda dividirse. Por eso repugna a su ser la aniquilación. No puede perecer por abuso y agotamiento de sus fuerzas vitales. Al ser creada le ha sido dado por tanto, con su ser, su inmortalidad. En ella se expresa con especial vida y de manera muy instructiva la inadmisibilidad e indestructibilidad de la semejanza divina en el hombre.

Sin embargo, aunque la inmortalidad del espíritu está fundada también en su ser, se distingue esencialmente de la inmortalidad de Dios. El hombre sólo es inmortal gracias a la participación en el indestructible poder existencial del espíritu divino. Por eso explica San Agustín (*Carta a Jerónimo*, 166, cap. 2, núm. 3) que el alma humana sólo es inmortal en cierto sentido, pero no de todos los modos. Sólo Dios es inmortal de todos los modos, con fuerza absoluta.

## II. *Objeto de la actividad espiritual*

La inmortalidad del alma espiritual humana se puede probar también con gran verosimilitud por el carácter de su actividad. El espíritu humano es activo en el conocer, querer y amar. A estas acciones les es propia la inclinación a realizarse perdurablemente. Se ve claro si se piensa en los objetos que capta el hombre en su conocer, querer y amar. El más próximo es la propia mismidad. En el conocer y amar el yo humano se capta, se ama, se posee a sí mismo. No puede haber un momento en que el hombre no se tenga a sí mismo a la vista. Siempre piensa en sí mismo, se penetra a sí mismo con la fuerza de su pensamiento, siempre se abraza a sí mismo con su amor. No hay poder que pueda destruir esta autocaptación y este autoabarcamiento del espíritu. El espíritu tendría que ser alejado de sí mismo. Como esta acción asciende continuamente desde el interior del espíritu como desde una fuente inagotable, jamás puede terminar, a no ser que la fuente misma sea destruída, cosa que, como hemos indicado, no ocurre.

Aunque el espíritu sea el contenido más próximo de su conocimiento y amor, no puede ni le es permitido limitarse a sí mismo. Puede y tiene que extenderse hasta lo verdadero, bueno y bello, hasta los valores eternos e imperecederos, y en definitiva hasta lo verdadero, bueno y bello personificados: hasta Dios. Si el espíritu no estuviera interiormente emparentado con lo inmortal, no tendría ningún órgano para captarlo. Tiene que tener el mismo carácter inmortal, para captar lo imperecedero y penetrar en ello. Sólo si tiene en sí algo de la especie de lo inmortal puede desposarse en ello, puede alcanzar parte en lo verdadero, bueno y bello. En la antigüedad persiguió este razonamiento con gran amplitud San Agustín (M. Grabmann, *Die Grundgedanken des heiligen Augustinus über die Seele und Gott*, 2.<sup>a</sup> edic., 1929). En su atmósfera vive también San Atanasio cuando dice (*Contra gentes*): “El espíritu piensa y considera lo inmortal y eterno, porque es inmortal. En efecto, del mismo modo que por ser mortal el cuerpo, sus sentidos sólo captan lo mortal, es necesario que el espíritu que considera y piensa lo inmortal sea él mismo inmortal y viva eternamente. Pues los conceptos y pensamientos de la inmortalidad que hay en él no pueden provenir de él, sino que no están en él como un incentivo de la seguridad de la inmortalidad. Por eso tiene también el pensamiento de la contemplación de Dios y se convierte en su propio camino en cuanto que recibe no de fuera, sino desde sí mismo el conocimiento y el concepto de la idea de Dios.”

En la misma dirección nos lleva la siguiente reflexión: el hombre tiene un oscuro presentimiento y anhelo de la inmortalidad. Vive en él como una indestructible exigencia. Es tan fuerte que cuando el espíritu reprime la auténtica esperanza de inmortalidad destruyéndose a sí mismo culpablemente (Cfr. *Rom.* 1, 18), tiene que buscarse sustitutos. No puede existir sin la esperanza de la vida eterna. Se busca sustitutos en la esperanza de pervivir en el pueblo, en los hijos, en sus obras, en la memoria de sus amigos e incluso tal vez en la memoria de Dios. Todo lo que de presentimiento, anhelo, alegría y esperanza irrumpe en la conciencia humana apunta hacia una cualidad y característica del espíritu humano. Tiene tal energía y vida que no puede permanecer escondido ante la conciencia que tiene el espíritu de sí mismo. En la conciencia de inmortalidad se expresa la naturaleza del espíritu ante sí mismo. Es una palabra en la que se hace perceptible la esencia del espíritu. Esta reflexión gana en certidumbre, si recordamos que la naturaleza del espíritu procede de Dios, del amor. En el anhelo y esperanza

naturales del espíritu humano se expresa por tanto la esencia procedente de Dios. El origen divino de la esperanza humana en la inmortalidad es la garantía de que ese anhelo y deseo no son falsa palabrería del espíritu a sí mismo, ni ilusión suya, ni locura, ni fuegos fatuos.

### III. *Insatisfacción de la vida terrena*

La perduración del espíritu más allá de la existencia terrena y corporal es garantizada por fin por un argumento indirecto: el espíritu humano está naturalmente destinado al conocimiento de lo verdadero y a la organización del bien. En ambos reinos progresa sólo paso a paso. Durante esta vida terrena, al hombre no le es concedida la plena realización de la meta del conocimiento ni del deber moral. Se encuentra, por tanto, en una situación sin esperanzas precisamente en los terrenos en que su ser humano se representa con máxima claridad. De ella no pueden liberarlo ni los mayores esfuerzos. Ni al genio siquiera le es concedido abarcar y penetrar la anchura y profundidad de la realidad. También al santo le es negado representar en sí perfectamente la moralidad. Si más allá de la muerte no hay satisfacción del anhelo de conocimiento y del impulso moral, el resultado final es "un mundo de ruinas, de raquíticas disposiciones espirituales para la verdad y el derecho, de ideales de vida anhelados pero sólo precariamente realizados, de sacrificios sin recompensa y de esfuerzos intrínsecos absurdos" (H. Schell, *Gott und Geist*, II, 1896, pág. 706). Sobre la vida humana y sobre todos sus esfuerzos pesaría un insuperable absurdo. El sinsentido tendría la última palabra, si no existiera la inmortalidad.

Tales reflexiones demuestran que la esperanza de inmortalidad no ha nacido del egoísmo con que el fracasado en esta vida alarga sus manos hacia el cumplimiento y plenitud más allá de lo terreno que se le niega. Se trata más bien de la cuestión de si el absurdo dirá la última palabra sobre la vida humana, del todo independiente de cualquier consideración del bienestar o dolor de la personalidad individual. La esperanza en la inmortalidad garantiza el sentido del conocimiento y del esfuerzo ético al abrirles una posibilidad de plenitud y cumplimiento.

IV. *Desproporción entre virtud y éxito*

Alcanzamos otra prueba de la inmortalidad en la experiencia de que, durante la vida terrena, moralidad y éxito, justicia y dicha suelen estar separadas. El esfuerzo ético no recibe dentro de la historia la respuesta que le corresponde. En la vida humana no hay ninguna armonía entre los méritos morales y el destino personal. También desde este punto de vista hay que decir: "Si a las luchas morales en esta vida terrena y a los innumerables sacrificios en servicio del bien se da la misma respuesta que a las innumerables acciones de perversidad moral y esa respuesta es un silencio eterno, los ideales éticos son una burla y las disposiciones éticas un absurdo" (Esser-Mausbach, *o. c.* I, págs. 239 y sigs.).

A. Wenzl (*Philosophie als Weg*, pág. 170 y sig.) se mueve en el mismo círculo de pensamientos cuando dice: "En todo caso es seguro que el sentido y el fin del hombre no pueden cumplirse perfectamente sin la inmortalidad personal. Tampoco la actuación de su vida en la comunidad y en la cultura de esa comunidad se cumplen, porque también éstas son limitadas en el tiempo y en el contenido, aunque sean más amplias, y en el fondo tienen la misma imposibilidad de cumplirse que la vida individual. Ciertamente es posible que en ellas se cumpla a lo largo de toda la historia todo lo que es humanamente posible, es decir, posible para la vida de aquí abajo, pero ninguna evolución puede arrojar de este mundo la injusticia y lo insatisfactorio y ninguna evolución puede romper los límites que se le oponen al hombre que crece por encima de su constitución natural corpóreo-anímica hacia la claridad y plenitud de su alma y hacia la eternidad; lo que quiere nuestra alma no es accesible aquí abajo. Y prescindiendo de ello no podemos conceder que la vida y el sentido de innumerables generaciones de hombres sea sólo la escalera para la evolución y ascensión de las siguientes. Por muy valiosa y obligatoria que sea la llamada hacia la comunidad, y aunque la esperanza en una vida futura no disculpe del trabajo en ésta, ni la vida terrena ni la evolución de la comunidad pueden bastar ni satisfacer la exigencia de que se cumpla plenamente el sentido del hombre. Sólo se cumple su vida, sólo se plenifica su alma cuando su personal conciencia del yo se conserva con los recuerdos que constituyen el contenido de su alma y la han formado, con los recuerdos de su vida; cuando su anhelo de claridad sobre las cuestiones no resueltas, que le afectan en lo más hondo y no le interesan sólo por curiosidad, cuando su tendencia a cumplir su ideal ético, su anhelo de justicia y bondad, de purificación y reparación, de unión con los hombres amados y con Dios pueden ser cumplidos. Si un espíritu divino quiso al hombre no pudo querer su autonomía en una forma que siempre se quiebra, en un desarrollo que jamás cumple su ser; por tanto, tuvo que darle la posibilidad de cumplir su ser, y esa plenitud trasciende ampliamente el círculo de la vida corpóreo-anímica, como el hombre la trasciende. Todo depende finalmente de si ponemos como fundamento del ser un espíritu divino de bondad y justicia

que quiere la plenitud del hombre eterno. Pero por lo demás hemos puesto en la cumbre a tal Dios como portador del espíritu eterno. Nada sabemos ni podemos saber del modo de una existencia en la que en lugar de las relaciones mediatas con Dios y del ser infinito tuviera que haber relaciones inmediatas; en lugar de la expresión simbólica de los contenidos anímicos mediante la construcción gradual del ser vivo, el contenido inmediato o su expresión en la representación de formas ideales. Pero la exigencia, la imposibilidad de pensar, la no conservación de un sujeto que se ha convertido en creador y el sentido del hombre nos justifican para decir: nos es permitido esperar. Decir más, sólo puede ser cosa de la fe. Pero tal vez el no saberlo tenga también su buen sentido (Kant)."

### V. Vacío de la historia humana

Si no hubiera inmortalidad surgiría también la siguiente cuestión insoluble: ¿Dónde desaparece toda la riqueza de experiencias, conocimientos e ideas, de virtudes y méritos, de santas intenciones e intuiciones geniales, si sus portadores, al morir, se sumergen irrevocablemente en la nada? (J. Zahn, *Das Jenseits*, 1920, 2.<sup>a</sup> edic., 71). Todo el mundo del espíritu tendría entonces peor suerte que el de la materia y el de la energía. Pues la materia y energía se conservan, mientras que las posesiones y bienes espirituales desaparecerían. No se puede decir que son heredadas o que siguen actuando en la humanidad por misteriosos caminos. Pues como la historia nos muestra, no tenemos garantía alguna de que las generaciones siguientes hereden los conocimientos y virtudes de las precedentes. Parece más bien que la historia humana retrocede, desde el punto de vista espiritual y moral, a medida en que avanza su técnica. Aunque no fuera cierta tal decadencia, cada generación tendría que adquirir de nuevo los conocimientos y las virtudes para poseerlos. Además, los esfuerzos morales y las visiones intelectuales están indisolublemente vinculados a sus portadores y no pueden, por tanto, ser transmitidos de modo alguno, ya que en ello no se trata del contenido de lo conocido y adquirido, sino del acto de conocer o forcejear por la virtud.

### VI. Tomás de Aquino

Tomás de Aquino (*Summa contra los gentiles*, libro II, cap. 55) resume de la manera siguiente las reflexiones que fundan el convencimiento de la inmortalidad: "Es imposible que un deseo natural sea vano, "pues la naturaleza nada hace en balde". Mas cualquier ser inteligente desea una

existencia perpetua no sólo en atención a la especie, sino también en atención al individuo. Lo que se demuestra de esta manera: en ciertos seres el apetito natural procede de la aprehensión; así, el lobo desea naturalmente la matanza de aquellos animales de que se nutre, y el hombre desea naturalmente la felicidad. En otros, sin embargo, no procede de la aprehensión, sino de la simple inclinación de sus principios naturales, que en algunos se denomina "apetito natural"; de este modo, lo pesado tiende a estar abajo. Pues de ambas maneras se encuentra en las cosas el deseo natural de ser. Y prueba de ello es que no sólo las que carecen de conocimiento resisten a los elementos de corrupción en virtud de sus principios naturales, sino que también los que tienen conocimiento resisten a los mismos en conformidad con su manera de conocer. Las cosas privadas de conocimiento, cuyos principios tienen la virtud de conservar el ser a perpetuidad, de modo que permanecerían siempre las mismas en cuanto al número, desean un ser perpetuo, idéntico incluso numéricamente. Sin embargo, aquellas cuyos principios no poseen tal virtud, sino sólo la de conservar el ser perpetuo según la misma especie, apetecen naturalmente de este modo perpetuidad. Semejante diferencia debe encontrarse en aquellos que tienen el deseo de ser con conocimiento del mismo. Así, los que conocen el ser como instante presente, desean el ser como instante presente, y no siempre, porque no aprehenden el ser como sempiterno. Sin embargo, desean el ser perpetuo de la especie, aunque inconscientemente, porque la virtud de engendrar, que a ello se ordena, es antecedente y no sujeta al conocimiento. Por otra parte, los que conocen el ser perpetuo y como tal lo aprehenden deséanlo con natural deseo. Lo que es peculiar de todas las sustancias inteligentes. Luego todas las sustancias inteligentes apetecen con natural deseo ser siempre y, por tanto, es imposible que dejen de ser." (Edic. BAC.)

## 6. *Falsas doctrinas sobre la inmortalidad*

Si volvemos sobre el camino recorrido, podemos decir: la inmortalidad depende de dos realidades, de la personalidad del hombre y de su origen de un Dios personal. No puede ser, por tanto, aceptada en su verdadero sentido cuando no es claramente entendida la personalidad humana o Dios no es reconocido en su carácter personal y creador. El hecho de que casi nunca haya sido plenamente negada es un signo de la profunda e indestructible fuerza con que el hombre anhela una vida que perdure después de su muerte.

### I. *Naturalismo*

Cuando se niega la inmortalidad personal, se habla de pervivencia en las obras, en la descendencia, en el pueblo, en el universo, en la fama. Todas las inauténticas e impropias esperanzas de

inmortalidad se basan en una comprensión unilateral y, por tanto, falsa del hombre. Se basan en el materialismo o en el naturalismo, fecundo padre del racismo, o en el monismo. Ninguna de ellas hace justicia a la verdadera esperanza de inmortalidad. Pues ésta exige la pervivencia personal más allá de la muerte (Wenzl, op. cit., página 168).

Hasta qué punto es insuficiente la pervivencia en la fama de la posteridad, es descrito por Dante en la *Divina Comedia* (Purgat. XI): “La fama gime como el viento en los oídos / y cuando va de aquí para allá / el nombre se pierde en todas direcciones. / Te lleve la muerte al sepulcro cuando viejo / o cuando niño balbuciendo “mamá” / la fama sigue igual cuando pasan mil años / que son más cortos frente a la eternidad / que un abrir y cerrar de ojos... / La fama de la tierra es como el verdor de las praderas; / llega y pasa viviendo el mismo sol / y palidece con él, que lo hizo florecer lozano.”

Lo auténtico de estas esperanzas de inmortalidad es sublimado en la verdadera fe en ella.

Al hombre moderno, a diferencia del hombre antiguo y medieval, le es difícil creer en la inmortalidad, y no porque haya progresado sobre las primitivas intuiciones de tiempos anteriores hacia conocimientos más profundos, sino porque se ha ido separando poco a poco de las raíces de la vida hacia su superficie, y ya no es, por tanto, capaz de interpretar el anhelo que fluye desde la profundidad de sí mismo. Con su radical tendencia de autonomía se ha separado sobre todo de su más profundo fundamento de ser, a saber, de Dios, y con ello ha menguado su verdadera comprensión de sí mismo. Se ve a sí mismo y al mundo en que vive como una realidad cerrada en sí y no como una realidad que viene de Dios y tiende a Dios. Así se entiende que haya perdido en gran medida la fe en la inmortalidad personal y la haya sustituido por inauténticas esperanzas de ella. La más fatal y destructora expresión de ese inauténtico anhelo de inmortalidad es el nacionalismo con el ídolo de una comunidad terrena eterna.

## II. *Poesía clásica*

Dada la profunda separación del hombre respecto a su más hondo fundamento de existencia, se comprende que incluso pensadores de gran penetración para el misterio del hombre hayan sido en este punto víctimas de una ilusión. Citemos como ejemplo algunos

clásicos alemanes. En ellos encontraron clara expresión las esperanzas de inmortalidad secularizadas e intramundanas. En la época clásica son resumidas, continuadas y configuradas de modo decisivo para la posteridad, es decir, para el siglo XIX todas las anteriores representaciones inauténticas y mundanas de la inmortalidad (H. Thielicke, *Tod und Leben*, 1946, 2.<sup>a</sup> edic., 47 y sigs.). Göthe ve el sentido de la vida en la acción continua, que avanza de obra en obra con su dicha y su tormento. Quien se esfuerza siempre anhelando cumple el sentido de la existencia. Ciertamente que la muerte pone fin al avance impetuoso del individuo, pero lo que el hombre crea no perece con su vida individual, sino que permanece. Fausto construyó el dique contra la invasión del mar, ganando con ello una faja de tierra para la vida. La hora de la muerte es a la vez para Fausto el momento en que el dique se levanta ante sus ojos como comparación de la vida y de la indestructible actividad contra la marea amenazante. El dique obligará a los habitantes de la costa a seguir viviendo como Fausto. Pues en la lucha contra los elementos enemigos tendrán que conquistarse diariamente la libertad y la vida. El dique se convierte así en la encarnación continuamente renovada de la combativa voluntad de vida. Cuando tiene que morir, Fausto puede entonar a la vista de su obra un cántico de triunfo: "La huella de mis días terrenos no puede perecer en los eones" (*Fausto*, II parte, V, 5). No perece porque su obra pervive. La inmortalidad no es, por tanto, concedida a un yo, sino a un *lo*, a una cosa. Ciertamente que también el dique acabará algún día. Pero incluso entonces permanecerá la inmortalidad. Pues el dique es la imagen de la vida que perece, pero que se recupera de nuevo combatiendo. El acto de la conquista, y no lo conquistado, es lo verdaderamente imperecedero. "Sólo merece la libertad y la vida quien tiene que ganarse diariamente" (*Fausto*, II parte, V, 5). Fausto es, por tanto, inmortal porque su vida de lucha, de búsqueda y peregrinación es una imagen de la vida que existirá continuamente. En la vida de Fausto se refleja el ritmo de la vida inmortal. La inmortalidad a que Goethe se refiere es, por tanto, una inmortalidad dentro de este mundo. No afecta a su personal mismidad de hombre, sino a su carácter simbólico. Fausto se hace inmortal perdiendo su personalidad. Esta es indiferente. Sólo es importante lo que representa. A Fausto no le es concedida la inmortalidad en sentido propio.

III. *Filosofía idealista*

Del mismo modo hay que valorar la concepción de la inmortalidad de la filosofía idealista. Según Hegel, la historia humana es la autorrealización del espíritu absoluto. El individuo no es más que un grado transitorio, una fase de la evolución. Sólo sirve para avanzar un paso en la realización del espíritu absoluto o de la idea. Una vez que ha cumplido esta tarea, su existencia individual se hace absurda. Es tiempo de que perezca sin retornar jamás. Si perdurara más de su tiempo, sería un impedimento para el desarrollo del espíritu. Vuelve a hundirse en lo universal y, con ello, es negado y sublimado no en su existencia individual, sino en su valor simbólico y de sentido para la totalidad. Esta visión del individuo desconoce el carácter personal del hombre y, por tanto, la seriedad de la vida y de la muerte. La muerte no es vista como fin radical. En el morir, el espíritu absoluto que avanza por medio del hombre individual se libra de su limitación individual. Con ello penetra más profundamente en sí mismo. La muerte sirve, por tanto, para el progreso del espíritu del mundo, no para la plenitud del hombre individual. Es la forma más extrema en que el individuo aparece al servicio de la totalidad y pierde en ello su propia existencia.

Esta función del espíritu humano es descrita con extrema claridad por Schopenhauer (*Über den Tod und sein Verhältnis zur Unzerstörbarkeit unseres Lebens an sich*, edic. Frauenstädt, III, páginas 547 y sig.): “Y todo dura sólo un momento y se apresura hacia la muerte. Las plantas y los insectos mueren al fin del verano, el animal y el hombre después de pocos años; la muerte amenaza incansable. Prescindiendo de ella y haciendo como que nada ocurriera así, todo está en su lugar y en su sitio como que todo fuera inmortal. En todo tiempo florecen y reverdecen las plantas, susurra el insecto, existen el animal y el hombre en inmarchitable juventud y las cerezas mil veces familiares aparecen cada verano a nuestra vista. También los pueblos están ahí como individuos inmortales, aunque de vez en cuando cambian los nombres: hasta su acción, sus impulsos y sufrimientos son siempre los mismos; aunque la historia siempre propone algo nuevo que contar, pues ésta es como el caleidoscopio que a cada movimiento muestra una nueva figura, aunque siempre tenemos lo mismo ante los ojos. Y esto se impone, por tanto, irresistiblemente como idea de que todo nacer y perecer no alcanzan el verdadero ser de las cosas, sino que éste permanece

intacto y es, por tanto, imperecedero y de que todo lo quiere existir perdura realmente y existe sin fin. Según esto, en cada momento dado existen juntos todas las especies de animales, desde los mosquitos hasta los elefantes. Muchas miles de veces se han renovado ya, y a pesar de todo siguen siendo los mismos. Nada saben de los semejantes que vivieron antes de ellos o vivirán después; es la especie la que vive siempre y en la conciencia de su inmortalidad y de su identidad consigo misma los individuos existen y están contentos. La voluntad de vivir se manifiesta en presencia infinita, porque es la forma de la vida de la especie, que no envejece, sino que siempre permanece joven. La muerte es para ella lo que el sueño para el individuo o el parpadeo para el ojo, en cuya ausencia eran reconocidos los dioses hindúes cuando se manifestaban en figura humana. Lo mismo que a la llegada de la noche desaparece el mundo, sin dejar de existir un momento, aparentemente perecen el hombre y el animal con la muerte, e incommovible también perdura, a pesar de ella, su verdadero ser.”

También en la variación materialista de la dialéctica hegeliana hay una inmortalidad. Consiste en la conservación de la materia y de la energía. Aquí se pierde definitivamente la dignidad personal del hombre.

#### IV. *Filosofía existencial*

Mientras que en los sistemas filosóficos idealistas la inmortalidad no es tomada en serio, porque no es tomada en serio la personalidad humana, en la filosofía existencial la unicidad y personalidad del hombre son acentuadas con tal intensidad, que el péndulo oscila hacia la parte contraria, hacia el campo del error, después de pasar el auténtico centro. Según esta filosofía, la muerte significa la suprema revelación y realización de la existencia humana individual y única. Desempeña tal función porque es el fin radical, y con ello arroja al hombre sobre sí mismo. La filosofía existencial no quiere alargar la vida humana más allá de la muerte, precisamente por esa función de la muerte. Debido a la seriedad última de la muerte se niega a mirar más allá de ella. Jaspers (*Philosophie II*, pág. 225) explica que la seriedad de la muerte es puesta en peligro y anulada, si no es entendida como el límite absoluto de la vida, como el muro en que tropieza ineludiblemente la vida. Sólo quien vea así la muerte será obligado por ella a la máxima intensificación

de la vida. El continuo peligro de la vida frente a la muerte significa, según Jaspers, una llamada al hombre para que configure esencialmente su vida en todo momento y supere así la prueba antes de la muerte. La vida es importante o inútil no por el contenido de que está llena, sino por la disposición de ánimo y la fuerza del compromiso. En el compromiso incondicional realiza el hombre las posibilidades que le son dadas. En la muerte se apodera de las últimas y extremas posibilidades de su autorrealización. Por ella alcanza la totalidad de la vida. La muerte causa así la plenitud de la vida, pero al precio de destruirla. Muerte y plenitud se pertenecen esencialmente. Si la vida perdurara más allá de los límites de la muerte, se negaría sentido y seriedad a la misma muerte. Sólo quien entiende la muerte como la suprema y última plenitud es obligado por ella a la extrema intensificación de la vida.

La filosofía existencial está justificada frente a la depreciación idealista de la muerte y de la inmortalidad, cuando ve garantizada por la muerte la unicidad de la vida humana. Pero también ella cae por su parte en considerar poco en serio la muerte. Pues si la muerte es la suprema y última posibilidad de la vida y no hay puertas ni ventanas que conduzcan más allá de ella, es en definitiva indiferente el grado de intensidad que alcanza la vida. Se sumerge en la nada y pasa sin dejar huella alguna tras de sí. En último término no hay, pues, ninguna diferencia entre la vida que se queda vacía e incompleta y la vida que encontró su suprema culminación en la muerte, entre la vida del santo y la del granuja. La muerte lo iguala todo. Con ello se convierte en inofensiva. Además, las últimas y supremas posibilidades del hombre quedarán incumplidas, si por radicalizar la muerte se niega al hombre la entrada a la plenitud de vida en Dios. Si más allá de la muerte se alza Dios como suprema realidad del hombre, a la vida y a su intensificación le están ofrecidas posibilidades que traspasan incomparablemente todas las posibilidades mundanas. Cuando Dios es la medida de la intensificación de la vida humana, toda vida mundana parece indigente y raquítica. Si estas posibilidades son tomadas tan en serio como que fueran las últimas, se asemejará al comportamiento del niño que toma a sus juguetes tan en serio como sólo merece el mundo de los mayores. Quien renuncia a la perduración más allá de la muerte no puede hacer más que convertir en espuma su vida contra las paredes de este mundo, contra su resistencia y dureza. Pero quien hace pasar su vida hasta la orilla de Dios puede elevarla en indefinida intensificación hasta la realidad infinita y sublime de Dios

y más allá de toda problematicidad. Los santos son ejemplos de ello.

A ello se añade otra cosa: la fe en la pervivencia después de la muerte no significa, como creen los filósofos existencialistas, quitar seriedad a la muerte, sino que implica la llamada más urgente a la suprema plenitud de la vida. Mientras el que sólo cree en el mundo ve en la muerte un fin que iguala a todos los hombres, quien espera en la inmortalidad ve en ella la decisión de su destino eterno. La muerte le abre acceso a la suprema intensificación de la vida, pero también a su definitivo fracaso. Por eso se ve llamado a un esfuerzo extremo para ganar el paso de la muerte. El reino de los cielos padece violencia. El anhelo de la filosofía existencial se cumple, por tanto, en la auténtica fe en la inmortalidad, sin que la vida humana tenga que ser forzada a la inmanencia de este mundo.

### APARTADO 3.º

## FUNDAMENTO Y SENTIDO DE LA MUERTE

En el actual orden salvífico, la muerte es una consecuencia del pecado (dogma de fe).

### 1. *La revelación del fundamento y sentido de la muerte*

a) El Concilio de Trento (sesión 5, 1456) declara sobre este tema: "Si alguno no confiesa que el primer hombre, Adán, al transgredir el mandamiento de Dios en el paraíso, perdió inmediatamente la santidad y justicia en que había sido constituido, e incurrió por la ofensa de esta prevaricación en la ira y la indignación de Dios y, por tanto, en la muerte con que Dios antes le había amenazado, y con la muerte en el cautiverio bajo el poder de aquel que tiene el imperio de la muerte, es decir, del diablo, y que toda la persona de Adán por aquella ofensa de prevaricación fué mudada en peor, según el cuerpo y el alma: sea anatema.

Si alguno afirma que la prevaricación de Adán le dañó a él solo y no a su descendencia; que la santidad y justicia recibida de Dios, que él perdió, la perdió para sí solo y no para nosotros; o que

manchado por el pecado de desobediencia sólo transmitió a todo el género humano la muerte y las penas del cuerpo, pero no el pecado que es muerte del alma: sea anatema, pues contradice al Apóstol, que dice: "Por un solo hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, y así a todos los hombres pasó la muerte, por cuanto todos habían pecado" (*Rom.* 5, 12) (D. 788, 789; véase también D. 793; 1.101; 175).

b) La Escritura atestigua la procedencia de la muerte a partir del pecado en el *Génesis*. Al principio de su historia el hombre recibió de Dios la promesa de que a pesar de su carácter de criatura sería preservado de la muerte (dones preternaturales). Poseyó, como dice San Agustín, (*De genesi ad literam*, VI, cap. 25, núm. 36), el *posse non mori*, la bienaventurada posibilidad de no morir (cfr. volumen II, § 132). Por la promesa divina ni era necesario que las leyes fisiológicas fueran invalidadas ni que los hombres continuaran sin fin su vida sobre la tierra. La promesa divina implicaba más bien que las leyes naturales, bajo el imperio de la gracia divina, se cumplieran de forma que condujeran a una transformación, pero no a la muerte en el sentido de nuestra experiencia, es decir, no a la disolución a menudo tan dolorosa, prematura y aparentemente absurda, que llamamos muerte. Mediante un proceso inmediatamente procedente del hombre mismo habría alcanzado la forma corporal sólo accesible en el actual plan salvífico mediante la resurrección de los muertos. Como Dios, la Vida, hubiera podido imponerse sin resistencia alguna sobre el hombre a El unido, al hombre le habría sido concedida en un misterioso proceso de transformación la participación perfecta en cuerpo y alma de la plenitud de vida y poder existencial de Dios. La existencia resucitada hubiera sido, según la promesa divina, la inmediata coronación de cada vida particular sin necesidad de pasar por la catástrofe de la muerte. Lo prometido en el actual plan salvífico como plenitud de toda la historia, hubiera sido sin el pecado la plenitud de la vida individual.

La promesa de Dios estaba vinculada a una condición, a saber, la obediencia del hombre. "Y le dió este mandato: de todos los árboles del Paraíso puedes comer, pero del árbol de la ciencia del bien y del mal no comas, porque el día que de él comieres ciertamente morirás" (*Gen.* 2, 16-17). Los hombres son requeridos, por tanto, a entender y aceptar la vida como continuo regalo de Dios. Sólo la poseerán recibéndola con continua disposición y abertura para Dios en un fluir interrumpido. La libertad de la muerte esta-

ba, por tanto, vinculada al comportamiento del hombre, a su modo de encontrarse con Dios. En la relación del yo humano con el tú divino debía decidirse la vida y la muerte en la historia e incluso en el cosmos. Se decidió a favor de la muerte, porque el hombre no cumplió la condición de su libertad de la muerte. Los hombres se rebelaron contra Dios. De cualquier modo que se interprete el primer pecado, fué el intento de configurar con soberanía apartada de Dios e incluso atea la vida que sólo es posible como regalo de Dios. Los hombres quisieron tomar en sus manos su propia vida y hacerla con las fuerzas terrenas sin ayuda de Dios. Quisieron agradecerla a sus propios esfuerzos. Su anhelo de autonomía tuvo éxito, pero tuvieron que pagar un alto precio. Perdieron precisamente lo que querían alcanzar: la vida abundante e inmortal. Según *Gen. 3, 19*, dice Dios al hombre que había pecado: "Con el sudor de tu rostro comerás el pan. Hasta que vuelvas a la tierra. Pues de ella has sido tomado; ya que polvo eres, y al polvo volverás." La libertad de la muerte se perdió para siempre. No volverá a ser alcanzada jamás dentro de la historia. Esto se expresa en la Escritura diciendo: "Y Dios arrojó al hombre del jardín del Edén y puso delante un querubín que blandía flameante espada, para guardar el camino del árbol de la vida" (*Gen. 3, 23-24*).

Lo que cuenta el *Génesis* corresponde a un proceso histórico (D. 2.133). Su narración no sirve para explicar en un ejemplo típico el sentido de la muerte humana. Quiere descubrir más bien el origen de la muerte y con ello revelar su sentido. Sin pecado no existiría la muerte. Esta tesis representa el fundamento de la Historia Sagrada del AT y NT.

La decisión del primer hombre fué fatal para toda la historia humana, porque en esta decisión tienen parte todas las generaciones siguientes. También participan, por tanto, del destino de muerte. "Así, pues, como por un hombre entró el pecado en el mundo y por el pecado la muerte, y así la muerte pasó a todos los hombres, por cuanto todos habían pecado" (*Rom. 5, 12*, según el texto primitivo). La muerte alcanzó por el pecado de uno el imperio sobre todos (*Rom. 5, 15, 17; 8, 10; I Cor. 15, 21*). La estrecha relación de la muerte con la rebelión contra Dios se ve especialmente en el hecho de que, según el testimonio de la Escritura, es expresión y signo del imperio del demonio. La muerte es el instrumento con que el Príncipe de este mundo esclaviza a los hombres (*Gen. 3; Sab. 2, 24; Io. 8, 44; Hebr. 2, 14*).

Los teólogos no están de acuerdo al contestar a la cuestión de

si la muerte fué impuesta desde fuera sobre el pecador de forma que fué un castigo tal vez especialmente doloroso por el pecador, o si es expresión o manifestación de la existencia pecadora del hombre mismo, es decir, si está en una relación meramente externa con la existencia pecadora del hombre o tiene con ella una relación intrínseca y en cierto modo natural. Se pueden dar razones para ambas opiniones. Sin embargo, el poder de la muerte y la seriedad de la amenaza divina de muerte aparecen con más claridad suponiendo la segunda hipótesis. La relación interna entre la muerte y el pecado puede entenderse de la manera siguiente. Sólo existe la vida en la participación del poder vital de Dios. La vida sustraída al ataque de la muerte sólo es posible como regalo continuo de quien lleva la vida en sí mismo. Cuando el hombre rechaza el poseer la vida como regalo de Dios se entrega a la única posibilidad de vivir. Al apartar de sí a Dios, aparta de sí la vida. En el apartamiento de Dios sólo hay, por tanto, muerte. No es, por tanto, de admirar que el rebelde contra Dios esté destinado a la muerte. Más bien es un misterio inescrutable que el pecador pueda seguir viviendo. ¿Cómo puede existir el hombre cuando rechaza el fundamento de la existencia, el Dios vivo? Este misterio fundamental de la existencia pecadora está latente en toda la vida del pecador. La criatura sólo puede vivir de Dios. Pero el pecador no quiere vivir de Dios. Nace entonces la impenetrable dialéctica de que también quien rechaza a Dios es conservado por Dios. En la muerte alcanza actualidad visible la terrible situación del pecador. La muerte es un destino apropiado al pecador. Revela el más íntimo desorden de la vida humana, la contradicción del hombre con su fundamento de vida y existencia y, por tanto, la contradictoriedad imperante en el hombre mismo. La muerte desenmascara al hombre como pecador.

Si existe esta relación intrínseca entre la muerte y el pecado, se puede decir que el hombre se condenó a sí mismo a muerte. Es su propio sepulturero. Por el pecado provocó la muerte como modo de su vida. Por otra parte, se entiende mejor que Dios creara sólo la vida, pero no la muerte. Sin embargo, Dios confirmó la humana autocondenación a muerte. La muerte es, por tanto, a la vez un juicio de Dios sobre el hombre pecador. En la muerte humana Dios revela que sólo hay vida en comunidad con El, que sin El el hombre no puede vivir, sino sólo morir.

La muerte es, por tanto, más que un mero proceso biológico y algo distinto de él. También lo es. Por la interpretación de la muerte ofrecida en la Sagrada Escritura no son depreciadas las le-

yes biológicas, que por su parte se estructuran conforme a leyes físico-químicas. La auténtica interpretación de la muerte por la Escritura no es un cuento de hadas incompatible con los conocimientos naturales. Las leyes conservan su validez. Su carácter inviolable es precisamente garantizado. Pero en el imperio de las leyes naturales se cumple un misterio que no puede ser comprobado por la experiencia ni por el experimento. Los procesos biológicos y físico-químicos son en cierto modo el recipiente que recoge el juicio divino sobre el pecador humano. En la muerte el hombre experimenta a la vez, al sentir sus propios límites, su contraste con Dios que es la vida. En la muerte presiente lo que es por sí mismo cuando se aparta del cobijo del divino amor: un ser entregado a la muerte. En la muerte el hombre es continuamente remitido a los límites que quiso traspasar al rebelarse orgullosamente contra Dios. También aquí ocurre lo que tantas veces encontramos: en el orden inferior se realiza el superior, que ha tomado al inferior a su servicio. La actividad del espíritu cualitativamente distinto del cuerpo se estructura, por ejemplo, en un acontecer corpóreo. Y de modo semejante los procesos físico-químicos del morir son el modo en que Dios se apodera del hombre pecador.

La muerte es, por tanto, el sueldo del pecado (*Rom.* 6, 23). Este le da su aguijón (*I Cor.* 15, 21; *Sant.* 1, 15). En la muerte se manifiesta un destino que cala más hondo que la mera disolución corporal. La muerte es síntoma de una ruina que llega a la raíz de la existencia humana: de la enemistad con Dios. Es expresión precisamente de un acontecimiento "antinatural", a saber, contra la naturaleza en gracia del hombre. En cierto sentido es, por tanto, hasta antinatural. No debía serlo. Contradice el original plan creador de Dios.

La repugnancia que el hombre siente frente a la muerte es, por tanto, justa. En ella se denuncia la conciencia humana de que la muerte es un extraño en el orden de vida querido por Dios, de que es un enemigo (*I Cor.* 15, 21), de que es el enemigo del hombre. La angustia ante la muerte es, por tanto, más que el temblor ante el fin corporal. Es el terror ante el Dios santo que juzgará al hombre. Se podría decir que, según la doctrina de la Escritura, la muerte es también expresión y signo del pecado personal, grave (no perdonado) (*Rom.* 2, 32; 7, 9. 10; 8, 13; 6, 16. 21, 23; 7, 5; 8, 2; *Sant.* 1, 15), que procede del pecado original y de la concupiscencia. Los pecados personales aparecen así como raíz secundaria de la muerte, mientras que el pecado original es su raíz primaria (en

el próximo capítulo explicaremos cómo la salvación por Cristo cambia el destino mortal del hombre).

Vemos por tanto que la muerte procede de una raíz ontológica y de otra histórico-sagrada: del carácter de criatura del hombre y del poder del pecado (*Hamartia*). Tiene por tanto doble aspecto. Es signo de la finitud y signo de la pecaminosidad del hombre. Sin embargo, el elemento ontológico sólo podía hacerse grave por obra del histórico-sagrado. Véase la disertación de St. Otto *Natura und dispositio. Untersuchung zum Naturbegriff und zur Denkform Tertullians* (1958).

## 2. Interpretación extrabíblica de la muerte.

En esta interpretación se aparta de la muerte toda glorificación e inofensividad. Es descubierta más bien en todo su abismo. Tal comprensión de la muerte no aparece fuera de la Revelación. En la periferia de la *Sagrada Escritura* la muerte es valorada como un proceso natural, deseable a veces y con frecuencia digno de maldición. La antigua concepción occidental se expresa en la antigua saga babilónica de Gilgamesch. Gilgamesch clama: "Desearía no ver la muerte que temo", y se le responde: "Gilgamesch, ¿a dónde corres? No encuentras la vida que buscas. Cuando los dioses buscaron a los hombres instituyeron la muerte para los hombres; pero tomaron la vida en sus manos."

Tampoco en Egipto ni en Grecia existió la idea de que la muerte era un castigo y por tanto algo no natural. Hasta los dioses tenían que morir, aunque nadie se atrevía a reprocharles nada. Con ello es compatible el hecho de que la muerte fuera sentida como una pesada carga. Cuando la muerte les aparece a los griegos como un poder extraño es que expresan como tantas otras veces un sentimiento humano general de la vida. Hölderlin se muestra como un hombre alimentado de espíritu griego y viviendo a la vez de la atmósfera del cristianismo, cuando con ocasión de la muerte de la mujer de su amigo Neuffer le escribe (Edic. M. Schneider, IV, página 98): "No puedo pensar en la muerte cuando nuestro corazón, lo mejor en nosotros, lo único que todavía vale la pena de ser escuchado, llora con todos sus dolores por la existencia. Que me perdone el Dios a quien recé cuando niño, pero yo no comprendo la muerte en su mundo." El sobrio sentido de los romanos se expresa también en que no vieron en la muerte ningún castigo, sino una

ley natural que imperaba sobre todos los hombres (Séneca, *Diálogos* XII, 13, 2).

Que la muerte es un juicio divino, lo sabe el hombre por la Revelación, no por sus propios esfuerzos intelectuales. Sin embargo, cuando la Revelación le descubre las tinieblas de la muerte comprende por qué la naturaleza humana se resiste a morir, por qué le parece antinatural; y, sin embargo, no puede huir de ella.

La monstruosidad de la muerte y su carácter de castigo y juicio es confirmada por nuestra experiencia de dos modos: En la absurda muerte prematura y en los asesinatos que los hombres y los pueblos se aniquilan mutuamente. La historia humana está llena de los gritos de muerte de los asesinados y muertos. El hombre que quiso poseer la vida con autonomía frente a Dios y la perdió lejos de Dios, siente por una parte la muerte como enemigo y por otra cae bajo su imperio, de forma que no sólo muere de hecho, sino que se convierte en instrumento voluntario de la muerte (Stauffer, página 54). Violentando su ser hasta quiere a veces, en una perversión característica, la muerte, y se la da a sí mismo y a otros. Por mucho que sienta la muerte como extraña, e incluso cuando ofrece su vida comprometiéndose sacrificadamente, en su voluntad de vivir irrumpe a la vez el amor a la muerte y hasta la predilección por la nada. Así se entiende que en los griegos encontremos, en medio de la alegría de la existencia y del anhelo de vida perduradera, el deseo de morir.

El orgulloso Aquiles declara por una parte en el reino de las sombras del Hades que preferiría ser siervo de gleba de un pobre labriego a reinar sobre todos los muertos. En Eurípides clama Ifigenia: "Contemplar la luz del día es lo más dulce, para los hijos de los hombres y el Hades una nada. / Quien desea la muerte para sí es verdaderamente un loco: / mejor una mala vida que una bella muerte." Por otra parte, encontramos bastante difundido el cansancio de la vida. Aparece sobre todo desde el siglo VI. Puede haber sido causado por las graves tribulaciones exteriores. Pero los acontecimientos externos parecen no haber hecho más que desatar lo que era propio del temperamento griego. En el siglo VI antes de Cristo declara Teognis: "No haber nacido y no ver los rayos punzantes del sol es lo mejor de todo para los terrenos; pero si se ha nacido, lo mejor es entrar lo antes posible por la puerta del Hades, echar sobre sí mucha tierra y yacer tranquilamente." Estos pensamientos acompañan continuamente al pueblo griego, a veces contradichos, pero continuamente renovados. Sófocles, muerto en 406/5) hace

hablar a Antígona en la tragedia del mismo nombre “Morir prematuramente me parece ganancia. / Y para todo el que sufra como yo / la muerte prematura no es más que salvación, / que me alcance la muerte no es para mí doloroso.” Ciertamente que sus palabras suenan de distinto modo cuando se dispone a dar el último paso. “Vedme, ciudadanos de la patria, cómo recorro el último camino, cómo veo la luz del sol por última vez. Jamás volveré a verla.” El coro de la tragedia subraya este acorde anímico cantando: “¿Quién es tan loco que desee morir?” En la tragedia *Edipo en Colono* irrumpe con mayor fuerza todavía el anhelo de muerte. En un canto del coro se dice: “Quien desea vida larga / sobre la medida justa / locura alberga su corazón. / Seguro es esto y clarísimo. / Mucho acarrea la vida larga / que está más cerca del dolor. / Placer jamás encontrarás, / si uno vive más de lo justo. / El único que ayuda es el que a todo igual fin / da, el Hades. Sin cántico nupcial, / sin canciones, mudo lo hace. / La muerte es el fin. / No haber nacido es lo mejor; / pero si vives ya, apresúrate a volver / allá de dónde viniste / que es después lo mejor.” Eurípides (muerto 407/6) hace hablar a la heroína Polyxene: “Sin llorar me aparto de la luz del día y entrego mi cuerpo al Hades.” Entre los romanos se hacen más solemnes todavía tales himnos de alabanza a la muerte. Séneca, que como antes vimos, ve en la muerte un proceso natural, la ensalza como la dicha máxima. “Nada hay tan engañoso como la vida del hombre, nada tan insidioso. Por Hércules, nadie se la hubiera hecho regalar de haber tenido noticia. Si la mayor dicha es no haber nacido, después de ella la mayor es morir joven y terminar rápidamente.” Hasta se supera diciendo: “Toda vida es una condenación.” Aquí se expresa la más aguda oposición a la revelación viejotestamentaria de la muerte. Tales voces sólo son explicables cuando la muerte ha corrompido ya el sentimiento de la vida del hombre (Leipoldt, obra citada, págs. 106 y sigs.).

También desde este punto de vista se entiende la mística y extática de la muerte que irrumpe en el barroco. En el amor del hombre por su propia muerte alcanza el dominio que ella ha alcanzado sobre él su máxima culminación. La muerte se ha apoderado del ser y de la vida humanas y a la vez ha alcanzado en lo más íntimo el sentimiento humano de la vida. Se manifiesta en todos los estratos del hombre. Dios es completamente distinto. “Que Dios no hizo la muerte; ni se goza en la perdición de los vivientes” (*Sab.* 1, 13; *Cfr.* 2, 24; *Ezq.* 18, 23). Dios ama la vida. Sólo El existe en sentido pleno y perfecto. Por eso sólo pueden amar la vida en sentido pro-

pio los que aman a Dios. Véase Joh. Leitpoldt, *Der Tod bei Griechen und Juden*, 1942. W. F. Otto, *Die Götter Griechenlands*, 1929, K. Prüm, *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt*, 1943, M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, 2 vols., 1941-1950. O. Kern, *Die griechische Religiosität*, 3 vols., 1930-38.

#### APARTADO 4.º

### LA MUERTE COMO PARTICIPACION EN LA MUERTE DE CRISTO

#### 1. *La muerte de Cristo*

a) Cristo transformó toda la vida y por tanto también la muerte, que pertenece a ella. En Cristo, el logos divino tomó sobre sí el destino humano. Por el hecho de que la persona del logos divino se apropió de la naturaleza humana hasta el punto de convertirse también en fundamento de su existencia, el Hijo de Dios asumió el destino mortal propio de la vida humana. De suyo el Hombre Jesucristo no estaba obligado como los demás a la muerte, porque no estaba como ellos en la serie de las generaciones, es decir, en la serie de los pecadores. El Hombre Jesucristo era en su más íntima sustancia personal absolutamente viviente, era incluso la vida misma, porque su persona era divina y era, por tanto, la vida personificada. Pero el yo divino de Cristo, al ser portador de todas las acciones de la naturaleza humana, se sometió a la ley de la muerte obligatoria para todo hombre. San Pablo razona este hecho diciendo que Cristo tomó sobre sí los pecados de los hombres. Hasta no se horroriza de decir que Cristo se hizo pecado por todos nosotros, es decir, en lugar nuestro, en representación de nosotros y por nuestro bien (*II Cor. 5, 21*). Por eso permitió que ocurriera también en Él la muerte que proviene del pecado. Se sometió incondicionalmente al juicio de muerte infligido sobre la humanidad pecadora, al mandato paternal de soportar el destino humano hasta las últimas consecuencias para transformarlo. La muerte no le llegó, por tanto, como una contrariedad o como una inevitable fatalidad. Su muerte fué más bien una acción, la acción de la entrega sin reservas.

b) Si queremos explicarla más exactamente podemos entenderla desde Dios y desde el hombre. Vista desde Dios, la muerte de Cristo es un juicio como la muerte de cualquier otro, y, sin embargo, esencialmente distinta de la muerte de todos los demás. Cristo, que tomó sobre sí los pecados de todos, fué enviado a la muerte por el Padre, a una muerte en la que se hacía justicia sobre todos los pecados de la historia. El horror y la ignominia de su condenación fueron la expresión externa de la seriedad de su juicio que en su muerte hacía Dios mismo misteriosamente sobre El convertido en pecado por todos nosotros, y en El sobre la humanidad. En ella se revelaba Dios como el santo ante quien el hombre no puede subsistir. Sin embargo, Dios no es un Dios de tormento y de muerte, sino que es el amor, y todo lo que hace está por tanto sellado por el amor (*I Io. 4, 7*). El juicio que el Padre hace en la muerte de Cristo fué, por tanto, un juicio de amor. El amor que se manifiesta en ella es un amor al Hijo y al mundo. El amor al Hijo tendía a que el Padre le introdujera mediante la muerte en la gloria que había tenido junto a El antes de que el mundo existiera y de la que se había desposeído (*Io. 17, 1-5; Phil. 2, 7*). El amor al mundo se expresa en estas palabras: "Porque tanto amó Dios al mundo, que le dió su unigénito Hijo, para que todo el que crea en El no perezca, sino que tenga la vida eterna" (*Io. 3, 16*). El amor que Dios es se manifestó de modo que el Padre no entregó a la muerte a cualquiera, sino a su unigénito Hijo muy amado, para que en El se cumpliera y agotara toda justicia que el hombre había merecido. Por eso quien se une a El no será ya alcanzado por la justicia condenatoria. En la muerte del Hijo se hizo presente en el mundo el amor del Padre, o mejor el amor que es el Padre, de forma que quien se entrega a la esfera de influencia de este muerte—en la fe y en los sacramentos—entra a la vez con ellos en el campo de acción del amor salvador y plenificador (por ejemplo, *Rom. 6, 1-11*).

Vista desde el hombre, la muerte de Cristo es obediencia al Padre. Mientras que los primeros hombres quisieron construir en su autonomía antdivina y vida apartada de Dios, Cristo al morir se sometió a Dios Padre hasta la última posibilidad y le dejó que dispusiera de su vida del modo más radical. Con ello lo reconoció como Señor absoluto que tiene poder sobre la vida del hombre. A la vez lo afirmó como el santo ante quien el pecador no puede existir, sino que tiene que perecer. Así devolvió al Padre el honor que le habían quitado los hombres y que le era debido como a Señor santo. La

muerte de Cristo fué, por tanto, adoración hecha carne, y por ser adoración, expiación y satisfacción.

Su muerte, por ser obediencia al amor, fué a la vez una respuesta de amor. Fué obediencia amorosa y amor obediente. Cristo aceptó la llamada del amor del Padre y dejó que el Padre lo llevara a la gloria de Dios. El amor que él realizó en la muerte se dirige también a los hombres. Se entregó por muchos (*Mc.* 14, 24; *Lc.* 22, 19; *Mt.* 26, 28).

Que la muerte fué vuelta a la gloria del Padre y entrega de su naturaleza humana al Padre, se manifiesta en la Resurrección. En ella el cuerpo revivido de nuevo se convirtió en expresión de la gloria de Dios presente en El y, por tanto, en cuerpo humano en el sentido más pleno. La muerte se revela así como poderoso transformador. Cristo alcanzó en su muerte el modo de existencia del *kyrios*—como se dice repetidamente en las *Epístolas paulinas*. Fué elevado a una forma de existencia que está más allá del dominio de la muerte.

c) Resumiendo, podemos decir: en la muerte de Cristo, Dios se impuso perfectamente como Señor, como el Santo, como el Amor, en la medida que podría imponerse y revelarse en la creación. La imposición de Dios en la creación significa la imposición del divino poder de vida en ella. Para el hombre tiene, por consecuencia, la salvación, la transformación hacia una vida perfecta, libre del pecado y de la muerte. La Sagrada Escritura llama a este estado reino de Dios. En la muerte de Cristo se impuso el reino de Dios en la máxima forma posible en la creación. En ella fué creada en la creación la vida en su máxima intensidad.

Como Cristo es el centro y a la vez la culminación de la creación, su muerte, como hemos indicado muchas veces y explicado antes, tuvo profundas consecuencias para los hombres e incluso para todo el mundo. Cristo murió como primogénito de la creación. Murió como representante de la humanidad e incluso del cosmos (*cfr.* vol. IV, § 169 a). La creación ofreció a Dios Padre, por medio de Cristo, su cabeza, amor y adoración incondicionales. Cristo alcanzó la vida corporal en la gloria de Dios como primogénito entre muchos hermanos (*Sant.* 1, 18; *I Cor.* 5, 17). El poder de la muerte fué quebrantado por su muerte para toda la creación. En el futuro no reinará ya la muerte, aunque pertenezca todavía a la creación, sino la vida (*I Cor.* 15, 54-56). En todo el cosmos se infundieron las fuerzas de gloria y resurrección que partían y se extendían des-

de el cuerpo glorificado del Señor. Hasta su segunda vuelta son gérmenes escondidos. Sin embargo, pertenece a las convicciones fundamentales de la Sagrada Escritura que el actual mundo sometido a la caducidad experimentará un proceso de transformación en el que se asemejará al modo de existencia de Cristo (por ejemplo, *Rom. 8, 29; II Cor. 3, 18*). Véase vol. III, §§ 156, 158).

La muerte y resurrección de Cristo causaron, por tanto, una nueva situación en el mundo. Ya no reina más la muerte, signo de la ira divina, sino la vida signo de la divina gracia.

Karl Rahner (*Zur Theologie des Todes*, en: *Synopsis. Studien aus Medizin und Naturwissenschaft*, edit. A. Jores 3 (1949) 8-112), intenta explicar esta relación de la manera siguiente: en la muerte logra el hombre, en cuanto persona espiritual, una relación abierta con la totalidad del mundo. El alma no se convierte al ocurrir la muerte en ultraterrena sin más, sino que se hace "pancósmica", aunque su relación con la creación no es, por supuesto, la misma que con su cuerpo. El alma que se abre al universo codetermina la totalidad del mundo, incluso en cuanto fundamento de la vida personal de los demás seres corpóreo-espirituales. En la muerte se funda como determinación duradera del mundo en cuanto totalidad la realidad personal total actuada en la vida y en el morir. El hombre deja tras sí el resultado de su vida como una duradera contribución al real y radical fundamento de unidad del mundo y la convierte así en situación previa de la existencia de los demás. Aplicando estas reflexiones a la muerte de Cristo, se puede decir: "La realidad que Cristo poseyó desde el principio y actuó a lo largo de su vida se reveló en su muerte para todos, fué fundada para la totalidad del mundo, de que viven los hombres como de previa situación existencial, se convirtió en existencial de todos los hombres. El hecho de que el mundo fuera purificado por la sangre de Cristo es verdadero en un sentido mucho más real de lo que a primera vista pudiéramos sospechar. Por el hecho de que Cristo llega a plenitud en su muerte, es decir, a la plena imposición de la gracia divina a su propia humanidad en la glorificación de su cuerpo, esta gracia se convierte a través de su humanidad, que al morir se abrió a todo el mundo, en principio interno del universo y, por tanto, en existencial de toda vida personal" (pág. 110).

## 2. *La muerte del cristiano como muerte en Cristo.*

El primer llamado a esta transformación es el hombre. Es llamado a participar libre y responsablemente en el destino de Cristo, es decir, en su vida, muerte y gloria. En la participación de la vida, muerte y gloria de Cristo alcanza el hombre la salvación. La participación en la muerte y resurrección de Cristo es fundamentada en el bautismo. De ello da un claro testimonio el Apóstol San Pablo:

“¿Qué diremos, pues? ¿Permaneceremos en el pecado para que abunde la gracia? Lejos de eso. Los que hemos muerto al pecado, ¿cómo vivir todavía en él? ¿O ignoráis que cuantos hemos sido bautizados en Cristo Jesús fuimos bautizados para participar en su muerte? Con El hemos sido sepultados por el bautismo para participar en su muerte, para que como El resucitó de entre los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros vivamos una vida nueva. Porque si hemos sido injertados en El por la semejanza en la muerte, también lo seremos por la de su resurrección. Pues sabemos que nuestro hombre viejo ha sido crucificado para que fuera destruído el cuerpo del pecado y ya no sirvamos en el pecado. En efecto, el que muere queda absuelto de su pecado. Si hemos muerto con Cristo, también viviremos con El; pues sabemos que Cristo, resucitado de entre los muertos, ya no muere, la muerte no tiene ya dominio sobre El. Porque muriendo, murió al pecado una vez para siempre; pero viviendo, vive para Dios. Así, pues, haced cuenta de que estáis muertos al pecado, pero vivos para Dios en Cristo Jesús” (*Rom.* 6, 1-11). En el bautismo ocurre, por tanto, un morir. El bautizado padece una muerte. Muere al ser alcanzado por la muerte de Cristo. La muerte de Cristo ejerce un poder sobre él. Así se da un golpe de muerte contra su vida perecedera, puesta bajo la ley del pecado. También se puede decir que la muerte de Cristo se hace presente al imponerse en el hombre. Es una *dynamis* presente. A la vez se manifiesta también en el neófito la resurrección de Cristo. Este cae bajo el campo de acción de la muerte y de la resurrección de Cristo. En este sentido se puede decir que el bautizado está injertado en la resurrección y en la muerte de Cristo.

Cuando San Pablo describe el modo de existencia del cristiano con la fórmula “Cristo en nosotros, nosotros en Cristo”, con ello atestigua que el cristiano está en la esfera de acción de Cristo, que el yo del cristiano es dominado por el yo de Cristo. Este ser y vivir de Cristo en el cristiano significa, así entendido, la penetración del cristiano por el *kyrios* que pasó por la muerte, fué sellado por ella para siempre y ahora vive en la gloria. Vol. III, § 182.

El golpe de muerte dado en el bautismo contra la vida perecedera es corroborado en cada sacramento. Pues todos los sacramentos viven de la cruz del Señor. Su muerte actúa en todos ellos desde distintos puntos de vista. Actúa con máxima fuerza en la Eucaristía, ya que en ella y sólo en ella es actualizado el suceso de la cruz como acontecer sacrificial.

Lo que en los Sacramentos ocurre en el ámbito del misterio y,

por tanto, en una profundidad misteriosamente escondida, sale hasta el dominio de la experiencia en los dolores y padecimientos de la vida (*II Cor.* 4, 7-18). Todos los sufrimientos y tormentos se convierten así en modos renovados de la participación en la muerte de Cristo fundada en el bautismo.

Estas diversas formas de participar en la muerte de Cristo alcanzan su plenitud en la muerte corporal. Los Sacramentos y los dolores de la vida son, por tanto, precursores del morir. Lo comenzado en el bautismo, continuado en los demás sacramentos y empujado hasta el ámbito de la historia en los dolores de la vida es llevado a su última plenitud por la muerte corporal. Esta se manifiesta, por tanto, como la última y suprema posibilidad de participación en la muerte de Cristo, posibilidad continuamente anticipada y preunciada por los Sacramentos y por los dolores de la vida. No es el punto final casual o naturalmente ocurrido de la vida caída en caducidad, sino el supremo desarrollo y maduración de lo que fué fundamentado en el bautismo. La muerte está, por tanto, siempre en el punto de mira de quien está unido con Cristo crucificado. Ella es la última posibilidad siempre presente de su vida. Todo el transcurso de la vida está caracterizado por ella.

Quien se incorpora a Cristo por la fe participa en su modo celestial de existencia; para él la muerte pierde su aguijón. Cristo no dió ningún medio físico contra la muerte; la fe en Cristo no es un medio mágico para alargar la vida. La exención de la muerte como forma de vida, que Dios concedió al hombre en el Paraíso, no vuelve, pero gracias a Cristo la muerte adquiere sentido nuevo; se convierte en tránsito a una vida nueva e imperecedera. Por la fe y el bautismo el hombre es incorporado en la Muerte y Resurrección de Cristo y hecho, por tanto, partícipe del poder de su Muerte y de la gloria de su Resurrección; se asemejará a Cristo y estará unido a El, que vive como crucificado y resucitado. Las formas de vida terrenas y caducas reciben en el bautismo golpe de muerte y es infundida germinalmente al hombre la vida cristiforme. En la muerte corporal se manifiesta lo que ya desde el principio estaba en el hombre. La muerte corporal es la terminación y culminación de la muerte que el hombre muere en el bautismo (cfr. § 182), que es un "morir en el Señor" (*Apoc.* 14, 13; *I Thess.* 4, 16; *I Cor.* 15, 15), un morir que no es propiamente muerte, porque quien vive y cree en Cristo no morirá eternamente (*Io.* 11, 26; *II Tim.* 2, 11; *Rom.* 6, 8).

Dice Rahner en la pág. 110 del artículo citado: "Lo que llamamos fe, incorporación a Cristo, participación en su muerte, etc., no es sólo una conducta ética o un referirse intencional a Cristo, sino que es un abrirse a la gracia que perdura en el mundo por la muerte de Cristo y sólo por ella; a la gracia que vence a la muerte y al pecado; a la gracia que justamente por lo que tiene de muerte se convirtió en realidad, que sólo por la libre afirmación de la persona espiritual es aceptada y apropiada de forma que se convierte en su salvación y no en su juicio y justicia reales. Pero como el hombre en su propia muerte toma inevitablemente posición ante la totalidad de su realidad—previamente dada y propuesta a decisión—, su muerte en cuanto acción también es necesariamente postura ante la realidad de la gracia de Cristo, que fué derramada por todo el mundo al quebrarse en la muerte el vaso de su cuerpo."

La muerte del cristiano, por ser un morir en Cristo, realiza el mismo sentido que la muerte de Cristo porque es participación en la muerte de Cristo, no en la plenitud y poder de ésta, sino sólo débil, aunque realmente. De ella podemos y tenemos que decir, por tanto, en sentido aminorado, pero cierto y análogo, todo lo que hemos dicho de la muerte de Cristo. Del mismo modo que hemos intentado entender la muerte de Cristo desde Dios y desde el hombre, podemos también tratar de entender la muerte del cristiano desde Dios y desde el hombre.

En general, la muerte de Cristo revela que la muerte y todos los padecimientos del hombre no son fatalidades basadas en leyes mecánicas o biológicas, sino pruebas de Dios. En los dolores y tormentos de la enfermedad, en los accidentes y padecimientos de la vida, Dios prueba al hombre. Es su voluntad la que actúa en los sucesos de la vida humana ocurridos según leyes mecánicas y biológicas o causados por libres decisiones de los hombres. En ellos el hombre es llamado al destino de Cristo, el Primogénito.

Cuando Dios pone la mano sobre el hombre en la muerte se cumple, como en la muerte de Cristo, un juicio del Santo e Intangible, del Señor sobre el pecador. Dios no revoca el juicio bajo el que puso a la historia humana desde el comienzo. No se deja convencer a lo largo de los siglos y milenios, como un padre bondadoso, para cambiar su juicio de justicia impuesto al hombre. El hombre tiene que responder a lo que él mismo ha provocado. Tiene que soportar el destino que ha invocado. Dios le trata como a un mayor de edad, como a un adulto que sabe lo que hace. Sin embargo, el hombre puede liberarse del juicio bajo el que padece como pecador, no de forma que le sea ahorrado el destino de muerte, sino realizando ésta con un sentido nuevo. Se concede al hombre que

padezca la muerte en comunidad con Cristo. El juicio cumplido en la muerte se convierte para él en participación del juicio cumplido en la muerte de Cristo. Este juicio se extiende sobre los cristianos. El juicio a que el cristiano se somete en la muerte tiene, por tanto, el mismo carácter que el juicio a que se sometió el Señor mismo. Dios se manifiesta en él como Señor absoluto, como el Santo ante quien el hombre pecador tiene que perecer. La muerte es en la historia humana la inacabable revelación de la majestad y santidad de Dios y el desenmascaramiento del pecaminoso orgullo del hombre. Se levanta como un monumento de Dios en el mundo.

La muerte cumple su tarea manifestando la finitud y limitación, la nadería de la existencia humana. En ella llega al fin la forma de existencia terrena tan familiar y querida para nosotros. No puede ser revocada por ningún poder de la tierra. El fin es irrevocable e ineludible. Por la muerte, el hombre sale para siempre de la historia y del círculo de la familia y de los amigos. La muerte está llena del dolor de la despedida, de una despedida definitiva, ya que al morir desaparecen para siempre las formas terrenas de existencia. Los separados por la muerte no pueden ya tratarse del modo que acostumbraban en la tierra. En ello está la amargura de la muerte. Es aumentada por el pecado. Pues éste da a la muerte su aguijón (*I Cor.* 15, 55). La muerte es una penitencia y expiación impuestas al hombre. En ella el hombre que quiso ser igual a Dios sufre una extrema humillación. El que quiso traspasar sus límites es irresistiblemente revocado a sus límites. Nada puede contra el que le señala los límites. San Pablo alude a este poder aniquilador de la muerte, a su carácter de penitencia y castigo cuando llama a la muerte el enemigo que puede mantener su poder hasta el final (*I Cor.* 15, 26). Esta caracterización de la muerte está dicha completamente en serio.

Sin embargo, la muerte tiene otro carácter para quien muere con Cristo, para aquel en quien se realiza la muerte de Cristo y no muere la desesperanzada muerte de Adán, sino la muerte de Cristo. Lo mismo que la sentencia del Padre sobre Cristo es una sentencia de amor, para quien participa en la muerte de Cristo la sentencia de Dios cumplida en su muerte es un juicio de amor. Con ello la muerte es liberada de su desesperanza. En la muerte llama Dios al hombre, a quien trata como a un adulto y hace sentir, por tanto, las consecuencias de su acción, desde los padecimientos a la plenitud y seguridad de vida que Cristo alcanzó en la Resurrección. En el NT la muerte es interpretada también como vuelta al Padre. En él se invierten las medidas que nosotros solemos usar en la vida corriente.

Los que viven aquí son los peregrinos y viajeros que han levantado sus tiendas en tierra extraña para una estancia transitoria (*II Cor.* 5, 1), los que han pasado la muerte son los llegados a casa. En la muerte llega Cristo como guía de la vida (*Hebr.* 2, 10), como mensajero del Padre, y lleva a los suyos a la gloria en que El mismo vive desde la Ascensión (*Io.* 14, 2; *Hebr.* 3, 6). La muerte sirve, por tanto, a la transformación para una nueva vida (*I Cor.* 7, 31; 5, 17; *Apoc.* 21 y 22). No es por tanto exclusivamente el fin irrevocable, sino también un comienzo nuevo. Es el fin de los modos de existencia perecederos, desmedrados y siempre en peligro y el comienzo de la forma de vida para siempre liberada de la caducidad y dotada de seguridad y plenitud. Entre la forma de vida terrena y la que comienza con la muerte hay sin duda una fundamental y profunda diferencia, pero hay también una estrecha relación. Al comienzo iniciado con la muerte no sigue ya ningún fin.

La muerte *en Cristo* es la transformación de una nueva vida. El hombre vive en continua transformación. En la muerte terminan los continuos cambios del hombre, porque la muerte da al hombre su figura definitiva. Hasta cierto punto, esa figura espiritual definitiva aparece también en el aspecto corporal. Cfr. W. Schamoni, *Das wahre Gesicht der Heiligen*, 1938; § 129.

Aunque la muerte es el *enemigo* del hombre (*I Cor.* 15, 26), es a la vez su *amigo*; en Cristo se convierte en hermana. Aunque el hombre sea derrotado por ese enemigo, sale vencedor, porque en la derrota gana la plenitud de la vida. El enemigo está al servicio de la vida de aquel a quien hiere. San Pablo, que la llama enemigo sin ningún atenuante, puede decir a la vez: "Que para mí la vida es Cristo, y la muerte, ganancia. Y aunque el vivir en la carne es para mí fruto de apostolado, todavía no sé qué elegir. Por ambas partes me siento apretado, pues de un lado deseo morir para estar con Cristo, que es mucho mejor" (*Phil.* 1, 21-23). Con la misma fe reza la Iglesia en el prefacio de difuntos: "Digno y justo es, en verdad, debido y saludable, que en todo tiempo y lugar te demos gracias, Señor Santo, Padre todopoderoso, Dios eterno, por Cristo nuestro Señor. En el cual brilló para nosotros la esperanza de feliz resurrección; para que, pues, nos contrista la inexorable necesidad de morir, nos consuele la promesa de la inmortalidad venidera. Porque para tus fieles, Señor, la vida no fenece, se transforma; y al deshacerse la casa de nuestra habitación terrenal se nos prepara en el cielo eterna morada." En muchos otros textos se llena también la liturgia de la alegría de la resurrección.

A esta idea de la muerte corresponde el hecho de que la Iglesia antiguamente llamara bienaventurados a quienes lograban en la muerte el anhelo de su vida, llamara día natalicio para el cielo al día de la muerte y cantara el *aleluya* y vistiera de rojo incluso en las misas de difuntos. En las iglesias griegas unidas a Roma todavía se usan los ornamentos rojos. El aspecto sombrío de la muerte se destaca cuando a principios de la Edad Media empezó a verse la muerte más como juicio de los pecados, que como entrada al cielo (*Dies irae, dies illa*). La fe en Cristo, que murió su acerba muerte y venció a la muerte, abarca tanto el miedo a la muerte como la alegría de la venida de Cristo en la muerte.

La concepción cristiana de la muerte se distingue de todas las demás; fuera de ella la muerte es mal interpretada; o es ensalzada como punto culminante de la vida o soportada como fin sin salida. En el primer caso puede ser interpretada naturalísticamente (y hasta con pasión dionisiaca) como incorporación a la vida total de la naturaleza (muerte como artificio de la naturaleza para tener más vida) o espiritualísticamente, como liberación de la persona de las ataduras e impedimentos. En este segundo caso a veces es lamentada como tragedia inevitable y a veces aceptada con obstinación pseudoheroica.

La problemática de la muerte está desarrollada con dramatismo y penetrada de sentido cristiano en el tratado medieval de Johannes von Tepl del año 1400: *Der Ackermann von Böhmen*, edición de A. Hüber (*Altdeutschen Quellen*, cuaderno I), Leipzig, 1937. Traducción de A. Kunisch, *Johannes von Tepl, der Ackermann von Böhmen, ein Streit-und Trostgespräch aus dem Jahr 1400* (Zeugen des Wortes), Freiburg, 1940.

#### APARTADO 5.º

### LA MUERTE COMO FIN DEFINITIVO DE LA PEREGRINACION TERRESTRE

#### 1. Sentido de la tesis

Dentro de la historia humana, que tiende, en cuanto totalidad hacia una meta, que es la segunda venida de Cristo, la vida de cada hombre se mueve hacia su fin, que es la entrada en el mundo celes-

tial en que vive Cristo. Es lo que ocurre en la muerte. La muerte es el fin irrevocable de la vida de peregrinación y el principio de una vida cualitativamente distinta de la vida empírica. Llamamos *status viae* a la fase de vida anterior a la muerte, y *status termini* a la fase que sigue a la muerte. La vida no puede ser recorrida dos veces; es única e irrepetible. El símbolo de la vida individual es el mismo de la vida colectiva y total: la recta y no el círculo. La vida que empieza después de la muerte no es ni prolongación ni continuación de la vida de peregrinación, sino que es una vida misteriosa, análoga a la actual, más desemejante que semejante a ella. Incontenible, sin reposo y sin pausa corre hacia el fin ineludible de su forma terrena de existencia. En el *Fausto*, de Goethe (II 5, 5), se dice acertadamente: “El tiempo se hace el señor, el anciano yace en la arena, el reloj está parado—, está parado. Calla como la media noche. La manecilla cae.” El mismo hecho está a la base de la estrofa de Michael Franck (Koburg, 152): “¡Qué fugitivos y qué naderías son los días del hombre! Como una corriente empieza a correr y en el correr nada retiene, así fluye nuestro tiempo de aquí abajo.”

Nadie puede experimentar anticipadamente su propia muerte con toda esta su implacabilidad en la que la forma de existencia terrena es destruída de una vez para siempre. Todos tienen que padecerla, pero lo que conocemos son, por decirlo así, las antesalas de la muerte. Sólo a título de prueba se puede percibir su seriedad en la muerte de los demás. Jaspers dice sobre esto: “La muerte de los hombres más próximos y amados con quienes yo estoy en comunicación es la más profunda ruptura en la vida presente. He quedado solo cuando dejando solo al que muere en el último momento no he podido seguirlo. Nada se puede hacer volver. Es el fin para siempre. Jamás se podrá uno dirigir al muerto. Todos mueren solos. La soledad ante la muerte parece perfecta, lo mismo para el que muere que para los que quedan. La manifestación de la convivencia mientras existe conciencia, este dolor de la separación, es la última expresión desvalida de la comunicación” (*Philosophie II: Existenzerhellung*, 221).

La ineludible importancia de la función de la muerte de dar fin definitivo consiste en que la muerte significa una decisión definitiva. No sólo es el fin en sentido terminal o cronológico, sino en el sentido de una fijación definitiva del destino humano. Más allá de la muerte no se pueden tomar resoluciones que cambien la forma de vida adquirida en la muerte. Después de la muerte ya no hay posi-

bilidad de adquirir méritos o deméritos. Esto no significa el fin de la actividad humana. Sino que el hombre alcanza más allá de la muerte la posibilidad y capacidad del supremo amor o del supremo odio. Pero ni el uno ni el otro tendrán jamás carácter de mérito o demérito.

## 2. Doctrina de la Iglesia

En la antigüedad hubo autores que expresaron la opinión de que incluso después de la muerte había una superación de la lejanía de Dios y que, por tanto, todos los hombres se salvaban a lo largo del tiempo; ésa es la doctrina de Orígenes y, con algunas reservas, de sus seguidores (Evagrio Póntico, Dídimo el Ciego, Gregorio de Nisa e incluso San Ambrosio, aunque en forma atenuada). Según Orígenes, los pecadores que van al purgatorio—y con ellos el diablo—van ascendiendo paso a paso y, finalmente, purificados del todo, resucitarán con cuerpos etéreos. Entonces será Dios todo en todas las cosas. Según su concepción, la redención no sería completa, si hubiera hombres excluidos de salvación para siempre.

La doctrina de Orígenes sobre la salvación universal (*Apokátástasis panton*) fué combatida por la mayoría de los Padres y condenada en algunos Concilios. Es contrario a la conciencia creyente de la Iglesia universal. El año 593 definió el Concilio Provincial de Constantinopla, en el canon IX, contra los origenistas y partidarios de Orígenes: “Si alguno dice o siente que el castigo de los demonios o de los hombres impíos es temporal y que en algún momento tendrá fin, o que se dará la reintegración de los demonios o de los hombres impíos, sea anatema” (D. 211). En el Concilio Vaticano se iba a proponer a discusión y redacción final la siguiente proposición: “Después de la muerte, que es el final de nuestra vida, apareceremos inmediatamente ante el juicio de Dios, para que cada uno se haga responsable de lo bueno o malo que haya hecho en su vida corporal. Después de la vida terrena no hay tiempo ya para la penitencia de justificación” (*Collectio Lacensis* VII, 567). Según la constitución *Benedictus Deus* del año 1336 (D. 530-31) y según el Concilio de Florencia (D. 693), después de la muerte no hay posibilidad alguna ni de hacer méritos ni de pecar. Véase B. Altaner, *Patrologie* (Freiburg/Br. 1958, 5.ª edic.), 175-91. Méhat, en *Vigiliae Christianae* (1956), 196-214. A. Fliche y V. Martin, *Histoire de l'église* II (1946), 249-93.

### 3. Testimonio de la Escritura

La *Sagrada Escritura* testifica muchas veces que la muerte es origen del estado definitivo. En el AT, la muerte es descrita como fin irrevocable de la vida terrena, aunque los libros viejotestamentarios no hacen manifestaciones claras sobre el estado definitivo de los hombres a consecuencia de su poco desarrollada escatología.

Los testimonios del NT son más numerosos y precisos. En la parábola del rico epulón y del pobre Lázaro (*Lc.* 16, 19-31), Cristo dice que la muerte sella para siempre la suerte de cada uno. El destino del hombre mundano y ateo, a quien la riqueza hace orgulloso y egoísta, es fijado en la muerte para siempre como castigo por su vida. También la suerte del pobre, que se ha mantenido alejado de la mundanidad, es sellada para siempre. También en la parábola de las vírgenes prudentes y fatuas (*Mt.* 25, 1-13) se confirma la unicidad e imposibilidad de repetir de la decisión humana. Cuando el Señor llega al hombre y lo encuentra descuidado, sobre su vida resuenan, inextinguibles, las palabras "demasiado tarde"; pero cuando encuentra al hombre preparado y le lleva a su reino, en él permanecerá para siempre. La vida es el día concedido al hombre; mientras dura deben ser hechas las obras mandadas por Dios. Después viene la noche y ya nadie puede trabajar (*Io.* 9, 4). La vida de peregrinación es el tiempo de siembra concedido al hombre para que arroje la semilla de la vida eterna; cuando se pasa, no se concede ningún aplazamiento (*Gal.* 6, 10). Después llega la cosecha.

*San Pablo* compara la vida de peregrinación a la vida en tiendas de campaña. Quien está de camino no edifica casa; tiene que continuar su camino; pero continuamente anhela la estabilidad, el descanso y seguridad, la protección y plenitud. Su anhelo no persigue un fuego fatuo o un fantasma; es satisfecho justamente en el momento en que la vida terrena visible se acaba y el mundano pierde su esperanza. En un texto que se refiere a la plenitud del hombre en particular, y no a la de la historia, aunque tal vez aluda también a ella, escribe San Pablo a los Corintios: "Pues sabemos que si la tienda de nuestra mansión terrena se deshace, tenemos de Dios una sólida casa, no hecha por manos de hombres, eterna en los cielos. Gemimos en ésta nuestra tienda, anhelando sobrevestirnos de aquélla nuestra habitación celestial, supuesto que seamos hallados vestidos, no desnudos. Pues realmente, mientras moramos en esta tienda, gemimos oprimidos, por cuanto no queremos ser desnudos, sino

sobrevestidos, para que nuestra mortalidad sea absorbida por la vida. Y es Dios quien así nos ha hecho, dándonos las arras de su Espíritu. Así estamos siempre confiados, persuadidos que mientras moramos en este cuerpo estamos ausentes del Señor, porque caminamos en fe y no en visión, pero confiamos y quisiéramos más partir del cuerpo y estar presentes al Señor. Por esto, presentes o ausentes, nos esforzamos por serle gratos, puesto que todos hemos de comparecer ante el tribunal de Cristo, para que reciba cada uno según lo que hubiera hecho con el cuerpo, bueno o malo" (*II Cor.* 5, 1-10; cfr. el comentario de O. Kuss sobre este mismo pasaje).

La Escritura testimonia lo mismo bajo los símbolos de la lucha y la victoria, de la carrera y la corona. San Pablo promete a los Corintios una corona inmarcesible, si ganan la carrera de la vida. Lo mismo exige San Juan en el Apocalipsis: "Sé fiel hasta la muerte y te daré la corona de la vida" (*Apoc.* 2, 10).

La mirada a la plenitud definitiva de Cristo es para los creyentes consuelo y fuerza. Ya saben que tienen que participar del odio y persecuciones de que Cristo fué víctima, pero no deben por eso tener miedo ni desesperarse, porque los perseguidores pueden matar el cuerpo, pero no a todo el hombre; el alma está sustraída a sus ataques. El creyente no tiene por qué temer, en definitiva, a quien le atormenta. Sólo Dios puede infligir un tormento sin fin. Tampoco Dios mata el alma, aunque podría hacerlo. Sino que está dispuesto a regalarle la salvación eterna (*Mt.* 10, 28). El buen ladrón oye una promesa individual; cuando pide: "Acuérdate de mí cuando estés en tu reino", oye la respuesta: "En verdad te digo, hoy serás conmigo en el paraíso" (*Lc.* 23, 43). La vida del buen ladrón se acaba, pero espera una vida definitiva más allá del fin corporal. Y Cristo le asegura que su esperanza y su ruego no se apoyan en una ilusión.

En otro texto (*Jo.* 14, 2-3) se atestigua que el hombre al morir va al Señor, que ha preparado moradas para los suyos en la casa del Padre. Los que mueren vuelven a casa. Por eso se alegra San Pablo de la muerte. Es la llegada del Señor. Y así puede escribir desde su prisión de Roma a la comunidad de Filipo: "Conforme a mi constante esperanza, de nada me avergonzaré; antes, con entera libertad, como siempre; también ahora, Cristo será glorificado en mi cuerpo, o por la vida, o por la muerte. Que para mí la vida es Cristo y la muerte, ganancia. Y aunque el vivir en la carne es para mí fruto de apostolado, todavía no sé qué elegir. Por ambas

partes me siento apretado, pues de un lado deseo morir para estar con Cristo, que es mucho mejor" (*Phil.* 1, 20-23).

*San Pedro* advierte a sus lectores que deben mirar fijamente hacia su meta. Cuando se consigue, ya no hay vuelta; una dicha para los creyentes. "Bendito sea Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, que por su gran misericordia nos reengendró a una viva esperanza por la resurrección de Jesucristo de entre los muertos, para una herencia incorruptible, incontaminada e inmarcesible, que os está reservada en los cielos a los que por el poder de Dios habéis sido guardados mediante la fe, para la salud que está dispuesta a manifestarse en el tiempo último. Por lo cual exultáis, aunque ahora tengáis que entristeceros un poco en las diversas tentaciones, para que vuestra fe, probada, más preciosa que el oro, que se corrompe, aunque acrisolado por el fuego, aparezca digna de alabanza, gloria y honor en la revelación de Jesucristo, a quien amáis sin haberle visto, en quien ahora creéis sin verle, y os regocijáis con un gozo inefable y glorioso, recibiendo el fruto de vuestra fe, la salud de las almas" (*I Pet.* 1, 3-9).

#### 4. *Testimonio de los Padres*

En la *época de los Santos Padres* encontramos la convicción de la irrevocabilidad del estado logrado por la muerte en los monumentos que dicen que los muertos descansan en paz y que viven en Dios. En las Actas de los mártires, el día de la muerte es llamado innumerables veces día natalicio del mártir, día en que el mártir entra en la gloria de Cristo para gozar de la vida eterna.

En la literatura cristiana antigua, esta valoración de la muerte resuena como un poderoso coro lleno a la vez de alegría y de espanto. Citemos uno de los numerosos ejemplos; en la llamada segunda Carta de San Clemente aparece la seriedad de la muerte con las siguientes palabras: "Mientras estamos en la tierra debemos hacer penitencia..., mientras estamos en este mundo debemos hacer penitencia de todo corazón por el mal que hemos hecho en la carne, para que seamos salvados por el Señor, mientras tenemos tiempo para convertirnos. Pues después que hayamos abandonado este mundo no podremos ya confesar, no podremos convertirnos."

5. *Doctrina de la metempsicosis*

a) A primera vista puede parecer que las oraciones de la *Liturgia de difuntos* suponen que la muerte no es causa de un destino definitivo, ya que la Iglesia reza para que los muertos sean llevados de la muerte a la vida, para que sean liberados del abismo del infierno. Al pie de la letra estos textos parecen indicar que después de la muerte es todavía posible cambiar el destino humano. Pero en realidad la Iglesia se sitúa, al rezar así, en el momento preciso de la muerte del hombre. En cierto sentido esas oraciones son la prolongación y ampliación de las que la Iglesia empieza a rezar, al acompañar el muerto, hasta la presencia del Dios. Implora que la muerte sea una vuelta a la vida y no a la muerte eterna, que sea un morir en Cristo, que los ángeles y santos salgan al encuentro del moribundo, para acompañarle a la gloria de Dios trinitario. Justamente esta abundancia de contenido y de expresión simultánea de la preocupación y confianza es lo que testifica la significación última de las oraciones que la Iglesia reza por los difuntos. Al juzgar la Liturgia de Difuntos no hay que olvidar que originalmente el sepelio y la celebración eucarística por el difunto se hacían poco después de la muerte. Cfr. Winterswyl, *Laienliturgik* II, 138-152.

A consecuencia de la inevitable temporalidad de esta vida le es difícil al hombre imaginarse y afirmar la irrevocabilidad de un destino, tanto más, cuanto que carecemos de experiencia propia de la muerte. Así se entiende que fuera de la Escritura se encuentra raras veces el convencimiento de la irrevocabilidad del destino humano después de la muerte y que casi siempre se niegue esa irrevocabilidad.

El hombre es continuamente tentado de traspasar a sí mismo las experiencias que hace en la naturaleza. En la naturaleza encontramos el ritmo continuo de primavera, verano, otoño e invierno. Siempre sigue a la muerte nueva vida; cuando el hombre se siente a sí mismo como un trozo de naturaleza, se convence del continuo retorno de su propia vida. Las doctrinas de la metamorfosis y *transmigración de las almas* aparecen por todas partes. Su patria es Asia; son la esencia de la religión postvédica, hindú. De ahí pasa al budismo. Desde Oriente pasa a los griegos (Pitágoras, Poseidonio, Empédocles, Platón, Neoplatonismo). Con Schleiermacher entra la teoría de la transmigración en algunas sectas protestantes; juega un gran papel en la teosofía y en la antroposofía. Común a todas estas

ideas religiosas es la opinión de que el alma que se separa del cuerpo entra en otros cuerpos nuevos, de la misma o de distinta especie y repite ese proceso hasta que es purificada de todas las manchas morales.

La idea del eterno retorno del clasicismo alemán nace de otro sentimiento vital, de la idea de la plenitud y contrariedad imposibles de representar en una sola vida; Goethe, en el *Fausto*, hace que la vida se distienda y vuelva sobre sí en un ritmo inacabable de vida progresiva, en la muerte y devenir, en el placer y actividad, en los deseos y en la alegría de la acción, en el dualismo de bien y mal, en la conjunción de Dios y demonio. Poseído de ese sentimiento pudo decir, al morir Wieland, que esperaba encontrarle de nuevo, después de milenios, en la figura de estrella de primera magnitud y que estaba seguro de que había existido mil veces y volvería otras mil.

En relación con la doctrina del superhombre desarrolló Nietzsche la idea del retorno de todas las cosas, incluso del hombre. El superhombre es para Nietzsche la figura humana que crea el cosmos total, la verdad y la moralidad, la naturaleza y la historia. Para que el superhombre pueda actuar creadoramente sobre la historia, el pasado debe moverse en círculo y estar ante el superhombre y entregarse a su actividad. Mientras que la doctrina transmigracionista oriental está unida a una concepción pesimista del mundo, y ve en el retorno una desgracia inevitable, Nietzsche valora el eterno retorno de las cosas como un modo feliz de la existencia, porque hace que el superhombre sea posible. También aparecen en él algunas lamentaciones de la pesadez y amargura del transcurso histórico que camina retornando eternamente hacia el superhombre: “¡Ah, el hombre retorna siempre de nuevo! ¡Retorna incluso el hombre insignificante; Desnudos los vi antaño a los dos: al que es grande y al pequeño, demasiado parecidos entrambos; el más grande, demasiado humano y demasiado pequeño. Entonces me hastié de los hombres; y también el más pequeño retorna eternamente. Ese fué mi tedio de toda la existencia. ¡Qué náusea!”

La doctrina de la transmigración de las almas y la del eterno retorno destruyen la unidad de cuerpo y alma y, por tanto, la personalidad del hombre. Despoja a la vida de su seriedad y responsabilidad. Toda tendencia ético-religiosa y todo esfuerzo cultural se convierten en absurdos. Si el alma retorna en nuevas encarnaciones, en definitiva es indiferente que empiece ahora, dentro de mil años o nunca, a esforzarse y a trabajar; sus esfuerzos no le llevarán hacia

una meta última. La lucha por la vida, según esa teoría, tiene sentido en sí misma, en el acto mismo de luchar, y es, por tanto, absurda (Cfr. Goethe, *Fausto*, II).

b) La doctrina de la transmigración de las almas se contradice al explicar cada vida como expiación y penitencia de la anterior. Una vida sólo puede ser vivida como penitencia, cuando el hombre es consciente de que tiene que expiar algo y de qué es lo que tiene que expiar. Sólo la vida vivida con conciencia de culpa y con disposición de penitencia tiene valor expiatorio. Sin embargo, según las doctrinas transmigracionistas y según la experiencia, no tenemos conciencia de ningún vivir anterior.

El hecho de que las doctrinas transmigracionistas no tengan en cuenta la relación entre la conciencia de responsabilidad y el valor expiatorio, demuestra que pasan por alto la distinción entre el acontecer natural y la decisión personal, que confunden ambas cosas.