

¿ESTADO INTERMEDIO O RESURRECCIÓN EN LA HORA DE LA MUERTE?

Un sondeo reciente, promovido en Italia por 300 psicólogos, ha puesto de relieve un dato, por otra parte ya conocido: la inmensa mayoría de los entrevistados (96%) tiene miedo de envejecer y de morir. La respuesta hubiera sido aproximadamente la misma en cualquier país. ¿Cómo podemos vencer este temor, este recelo angustiante? ¿Existe una respuesta, segura y cierta, a esta pregunta interpeladora sobre la vida y la muerte? Y si existe, ¿quién nos la puede dar? En la Biblia encontramos esa respuesta, sin excepción posible. La respuesta es ésta: Jesús de Nazaret, crucificado, muerto y sepultado bajo el poder de Poncio Pilato, resucitó, según las Escrituras, al «tercer día». De este modo, Jesús desvelaba el misterioso destino del ser humano. Jesucristo resucitado: he ahí la respuesta, real y verdadera, al problema de la muerte y de la inmortalidad. Pero queda una dificultad. «Los muertos permanecen en su tumba, los vivos siguen muriendo y la resurrección prometida se aplaza indefinidamente» (P. Benoit). Entonces, ¿cómo y cuándo ocurre nuestra resurrección? Esta pregunta, que inquietaba ya a las primeras comunidades cristianas, sigue en pie. También nosotros, como el apóstol Pablo, «suspiramos abrumados, porque no querríamos desvestirnos, sino revestirnos, de modo que lo mortal fuese absorbido por la vida» (2 Co 5, 4).

Stato intermedio o risurrezione in morte? Asprenas 43 (1996) 27-42.

¿Resucitados o a la espera de la resurrección?

Es evidente que si la resurrección de los muertos se desplaza hasta el momento de la parusía, habrá que admitir un tiempo de espera, un estado intermedio en el que las almas, necesariamente, tendrían que vivir sin el cuerpo.

¿Es posible que el alma pueda sobrevivir separada del cuerpo, sin menoscabo de la integridad personal? ¿Cómo se explica que

el alma, después de haber convivido con el cuerpo y colaborado con él, tenga que sufrir un castigo o recibir un premio, por separado? Trataremos de responder a estas cuestiones apelando, ante todo, a la autoridad de Santo Tomás.

La primera verdad que se desprende de la doctrina del Aquinate a este respecto es la de la integridad de la persona humana. Hablando de la existencia de Jesús durante los tres días en que per-

maneció en el sepulcro, el Doctor Angélico se pregunta *utrum Christus in triduo mortis fuerit homo*. He ahí su respuesta: «Afirmar que Cristo, durante los tres días que siguieron a su muerte, era un hombre es lisa y llanamente un error. Lo único que podemos decir es que durante estos tres días Cristo fue un hombre muerto» (*Summa Theologica*, III, 50, 4). Si, pues, Jesús no puede definirse como hombre durante el breve lapso de tiempo en que su cuerpo permaneció en el sepulcro, es obvio que las almas separadas del cuerpo tampoco lo son. En consecuencia, debemos afirmar que el estado intermedio de las almas sin el cuerpo es un estado precario e imperfecto. Tertuliano las llamaba gráficamente «medio-hombres». Lo confirma Santo Tomás al decir que «el estado del alma es más perfecto en el cuerpo que fuera del cuerpo».

Seguendo al Aquinate, encontramos otra afirmación aún más importante: «Al disolverse el vínculo de la carne que las mantenía en vida, las almas obtienen inmediatamente el premio o el castigo» (*Ibid.* III, 75, 1). Ahí se afirma la existencia del juicio particular, tal como lo enseña la doctrina tradicional de la Iglesia. Pero Santo Tomás precisa que «es necesario que el cuerpo sea premiado juntamente con el alma, ya que ha cooperado con ella» (*Ibid.* III, 70, 1).

Pese a estas luminosas palabras del Angélico, «ha sido necesario mucho tiempo antes que la doctrina de la Iglesia sobre el “estado intermedio” adquiriese perfiles bien definidos». (Ch.

Schönborn). Recordemos, por ejemplo, lo que el Papa Benedicto XII dejó taxativamente escrito en la Constitución *Benedictus Deus* del 1336:

*Con esta Constitución que tendrá vigencia para siempre, Nos, en virtud de nuestra autoridad apostólica, definimos que según las generales disposiciones de Dios, las almas de todos los santos (...), inmediatamente después de su muerte y purificación (...) —en aquéllos que necesitaban ser purificados—, antes de la reasunción del cuerpo y del juicio universal, después de la Ascensión de nuestro Salvador Jesucristo a los cielos, están, estuvieron y estarán en el cielo (...) con Cristo, asociados a los ángeles; y afirmamos que dichas almas, después de la pasión y muerte de Jesucristo, han visto y ven la esencia divina con una visión intuitiva, cara a cara (...); y aquéllos que la ven, gozan plenamente de la esencia divina, por manera que con esta visión y gozo las almas de los que están muertos son realmente bienaventuradas y tienen la vida y la paz eternas. Con esta visión y gozo, permanecerán (...) ininterrumpidamente hasta el juicio, por toda la eternidad» (*Benedictus Deus*, 29-1-1336, Denzinger 1000-1001).*

Esta declaración oficial de un Papa no puede ser exhaustiva, por cuanto las almas separadas del cuerpo son presentadas como «totalmente realizadas» en la plenitud de la felicidad, como si no les faltase nada, ni siquiera la resurrección de la carne, que obviamente se convertiría en un simple ornamento, omisible y su-

perflujo. En efecto, ¿qué otra cosa puede añadir la resurrección de la carne a las almas inmersas ya en la beatitud de la visión divina?

La resurrección en el momento de la muerte, en la teología contemporánea

El primero que tuvo el mérito de reabrir el debate, desde nuevas perspectivas, fue Karl Barth. El análisis de las cartas de Pablo le permitió atribuir al Apóstol la idea de que la transformación del cuerpo físico de cada uno se produce en el momento de la muerte. Este aserto se basa en el supuesto de que, una vez consumada su obra salvífica, Cristo resucitado habría ofrecido a todos los muertos la redención total, para el alma y para el cuerpo. (*Die kirchliche Dogmatik* II/1, Zürich 1940, 698).

O. Cullmann disiente abiertamente de la hipótesis teológica defendida por Barth. Según él, «la resurrección del cuerpo es un nuevo acto creador que alcanza a todo el universo, y por tanto no puede ocurrir en el momento de la muerte individual, sino al final de los tiempos».

Esta argumentación no nos convence. Podemos objetar, en efecto, que el principio de los «cielos nuevos y la tierra nueva» al final de los tiempos ya fue superado cuando Jesús resucitó de entre los muertos y cuando la Virgen María fue llevada al cielo: dos hechos que son verdades dogmáticas.

Frente a ellos, consideramos más equilibrado y justo lo que ha

escrito el teólogo Ladislao Boros: «Por un lado, la revelación subraya que la resurrección es un acontecimiento propio del final de los tiempos. Este es el primer dato al cual debemos atenernos firmemente. Pero, por otro lado, no podemos perder de vista que la situación del alma, separada del cuerpo, es un estado contra natura. En efecto, en el alma espiritual existe una relación a la materia que le es esencial. ¿Podemos, pues, lícitamente pensar que, después de la muerte, Dios mantendría al alma artificialmente alejada del propio cuerpo, hasta el final de los tiempos? Sería tan absurdo como querer mantener vivo, mediante respiración artificial, a un hombre que puede respirar de modo normal. Éste es el segundo dato que debemos mantener firmemente». (*Le paradoxe chrétien*, París, 1967, 27).

De forma aún más explícita, se pronunció Pierre Benoit, que fue director de *La Revue Biblique* y rector de la Escuela Bíblica de Jerusalén. Para empezar, he aquí un título bien significativo: *¿Resurrección al final de los tiempos o después de la muerte?* Después de haber establecido que la resurrección no es una mera «reanimación del cadáver», sino «la creación de un nuevo ser renovado», se pregunta: «¿qué pensar del estado intermedio en que paran las almas después de la muerte, a la espera de la resurrección? ¿Nos autoriza la antropología a afirmar la posibilidad de una vida sin el cuerpo? ¿Es posible la plena actividad espiritual del alma separada, o acaso permanece con las

facultades en suspenso?». Y concluye: «Si ninguna respuesta nos resulta satisfactoria, ¿no deberíamos replantearnos la afirmación previa de la que nace la dificultad, es decir: la resurrección en tiempo de la parusia? ¿No sería más fácil afirmar la resurrección de cada uno, inmediatamente después de la muerte?» (Concilium 6 [1970] 132-133).

Después de una compacta argumentación sobre el modo de interpretar el estado intermedio de las almas separadas, y una nueva interpretación de la expresión «el final de los tiempos», Benoit concluye: «Si, por un lado, debemos creer, con la fe tradicional, que nuestros cuerpos resucitarán al final del viejo mundo, por el otro, hemos de admitir que ignoramos del todo en qué pueda consistir el «final del tiempo» en un mundo nuevo, ya existente, en el que vive Cristo resucitado. Lo que sí sabemos es que ahora y aquí estamos unidos por el Espíritu al cuerpo de Cristo resucitado. Por ello, creemos que después de la muerte encontraremos en esta unión, que nunca podrá disminuir, la fuente y el medio de nuestra beatitud esencial» (*Ibid.*, 143).

El estudio más reciente relativo a nuestro argumento es el documento de la Comisión Teológica Internacional. En él se plantean «algunas cuestiones actuales sobre la escatología». Vamos a destacar los puntos referentes a nuestra hipótesis.

El primer punto es un aserto básico: la Iglesia, dice, «nunca ha enseñado que sea necesaria la

misma materia para que se pueda decir que sea el mismo cuerpo».

Otro punto del documento es el intento de compensar las diversas opiniones. Por un lado, parece comprender a los teólogos que ven en el alma separada un residuo de platonismo, según el cual el cuerpo sería una «cárcel» para el alma. Pero, a continuación, añade que «es también muy comprensible el temor que sienten los teólogos favorables a la resurrección en la hora de la muerte». Dicho esto, el documento presenta una objeción: ¿cómo conciliar la resurrección «en esta carne, en la cual vivimos ahora», con una corporeidad recibida en el momento de la muerte?

Esta dificultad proviene del discurso inicial del documento, donde se habla de «identidad de la persona» e «identidad del propio cuerpo». Sin embargo, no entendemos por qué sería fácil tener una identidad corpórea al «final de los tiempos» y, en cambio, sería difícil tenerla *in hora mortis* (en la hora de la muerte).

Otro punto del citado documento es aquél en que atribuye a Tomás de Aquino esta importante afirmación: «mi alma no es mi yo». Esta afirmación viene a corroborar otras expresiones que hablan del estado «ontológicamente imperfecto e incompleto» del alma separada, estado que el Aquinate no duda en definir «contra natura».

Veamos ahora cuáles son las razones personales que nos inducen a hablar de resurrección en el momento de la muerte, como

hipótesis teológica más aceptable. Para ello, nos basaremos en algunas analogías naturales, en algunos presupuestos filosóficos y teológicos, así como en los corolarios que de ellos se derivan.

Las razones de la resurrección a la hora de la muerte

La biología nos enseña que, cada siete años, aproximadamente, en nuestro cuerpo ocurre una especie de resurrección sorda y silenciosa, ya que todas las células de todos los tejidos —exceptuadas las neuronas— se renuevan por completo. ¿No es esto una implícita reclamación del cuerpo de aquella eterna juventud, que sólo la resurrección le puede dar?

Pasemos al orden analógico de la creación. La serpiente, cada año, en el momento de su muda, se renueva del todo, desprendiéndose de su vieja piel, al tiempo que se viste de otra totalmente nueva. Algo semejante, si bien más misterioso, ocurre con las mariposas. El gusano, de aspecto más bien repelente, se encierra en su capullo, como si se tratase de una tumba, y allí permanece durante un breve tiempo, para salir finalmente transformado en una espléndida mariposa. San Cirilo de Jerusalén lo explicaba así a sus oyentes: «¡Observad la naturaleza! Un árbol tronchado vuelve a reverdecer. ¿No tendrá el hombre esta prerrogativa? (...) Si aquello que fue creado para nuestro uso, una vez muerto, revive, ¿por qué nosotros no reviviremos, después de morir?». Otro

ejemplo que nos propone el mismo Pablo: «Lo que tú siembras no cobra vida, si no muere» (1 Co 15, 36-37). Este ejemplo de la semilla, ya usado por Jesús para hablar de la muerte y la resurrección, es, sin duda, la imagen más apropiada para hablar de nuestra resurrección, a la hora de la muerte. En efecto, ¿qué sentido tendría afirmar que la semilla muere hoy para revivir, como vida nueva, millones de años después?

Del campo de la naturaleza pasamos a la filosofía. Empezaremos refiriéndonos, una vez más, al Aquinate. Al decir éste que no existe incompatibilidad entre espíritu y materia, nos ayuda a fundar las bases de una antropología cristiana. La persona humana es un compuesto de materia (cuerpo) y de espíritu (alma), unidos sustancialmente entre sí. El alma, por naturaleza, «exige» y «reclama» estar con su cuerpo, aunque *per accidens* se halle fuera de él. El alma sin su cuerpo vive en un estado contra natura. El «yo» total de la persona sólo se da en la sustancial unidad cuerpo-alma. Ni el cuerpo ni el alma, mientras dura la división entre ellos, pueden considerarse persona humana.

Dando por supuesta esta interpretación que Santo Tomás hace de la filosofía aristotélica, vamos a adaptarla a nuestro propósito, que es la resurrección en el instante de la muerte. Ante todo debemos preguntarnos cómo puede subsistir el «principio de individuación» después de la muerte. Según el Aquinate, todo ser humano se distingue de

los demás por un determinado carácter específico, que Duns Scoto llamó *haecceitas*. Es evidente que la muerte, ruptura violenta de la personalidad, niega el principio de individuación. ¿Cómo se puede entonces hablar de unicidad e irrepetibilidad —las dos notas características y fundamentales de toda persona humana—? «El alma —escribe el Angélico— es tan sólo una parte del hombre y como tal, aun separada, retiene la capacidad de volver al cuerpo, de modo que no puede ser considerada una sustancia individual (...). Por esto no le conviene ni la definición ni el nombre de persona» (*Summa Theologica*, I, 29, 1). Si la muerte impidiera, durante miles de años, esta unidad sustancial, querida por el Creador, obligaría a millares de almas a vivir en un estado contra natura, y entonces deberíamos decir: o la muerte tiene un poder mayor que el del acto creador de Dios o Dios prefiere ver cómo millones y millones de almas viven en un estado contra natura, es decir, contra Su voluntad. Lo cual es absurdo. Dice la Biblia: «Dios no hizo la muerte, Dios no goza destruyendo a los vivos» (Sb 1, 13).

Después de esta premisa filosófica, pasamos a considerar las consecuencias que de ella se derivan en el campo teológico, *en el supuesto de que la resurrección no se produjera a la hora de la muerte*. La doctrina católica ha afirmado siempre la existencia de un juicio particular. «Todo hombre, desde el momento de su muerte, recibe en su alma inmortal la retribución eterna, después de un juicio

particular» (*Catecismo de la Iglesia Católica*, n° 1022). La muerte, pues, se asocia a la idea de un juicio. Ahora bien, sabemos quién es el juez, pero no sabemos quién es el juzgado. Si fuese el alma sola y «desnuda» (2 Co, 5, 3), estaría en contradicción con lo que afirma el Aquinate: es decir, que el alma sin el cuerpo no representa todo el «yo». El verdadero «imputado» en el juicio particular debe ser, pues, «todo el individuo» —alma y cuerpo—, ya que el premio y el castigo afecta a «todo» el ser humano.

Hay otros motivos de orden teológico que pueden aducirse en confirmación de nuestra hipótesis. El apóstol Pablo escribe a los cristianos de Roma. «Si el Espíritu que resucitó de la muerte a Jesús habita en vosotros, el mismo que resucitó al Mesías dará vida también a vuestro ser mortal, por medio de este Espíritu que habita en vosotros» (Rm 8, 11). Consecuentemente, si la resurrección de cada creyente es obra del poder del Espíritu, no hay duda que este poder, en virtud de la inhabitación del Espíritu en el cuerpo del cristiano, actuará en él paralelamente a como lo hizo con Jesús.

En otra carta a los Corintios, Pablo escribe: «Sabemos que si nuestro albergue terrestre, esta tienda de campaña, se derrumba, tenemos otro edificio que viene de Dios, un albergue eterno no construido por hombres» (2 Co 5, 1). Ahí tenemos un perfecto parangón entre el cuerpo mortal (*albergue terrestre*) y el cuerpo celestial (*albergue eterno no construi-*

do por hombres). En ambos casos la palabra *albergue* sustituye a *cuerpo*. Pablo no dice que recibiremos un albergue *después* que el cuerpo se haya disuelto, sino que afirma que, *cuando* se deshaga este cuerpo, dispondremos de otro cuerpo en el cielo. Esta es la interpretación más lógica y coherente. Por esto el apóstol añade a continuación: «nosotros suspiramos anhelando revestirnos del cuerpo celestial» (2 Co 5, 2). Lo que Pablo detesta es la «desnudez», el hecho de verse «despojado» de «este cuerpo» sin recibir de inmediato el otro. En el contexto de esta argumentación, no se vislumbra ninguna referencia a una resurrección diferida. Todo el discurso parece apoyarse en la idea de una realización inminente de la parusía. Podríamos llegar a la misma conclusión examinando otros pasajes del Evangelio.

Conclusión

Después de este ceñido análisis, podemos establecer nuestra conclusión general. La razón de fondo a favor de la resurrección en el momento de la muerte gira en torno a un silogismo que tiene una doble premisa: el poder de Dios, para quien «nada es imposible» (Lc 1, 37), y la suma conve-

nencia, por parte de Dios, de intervenir con un nuevo acto creativo, léase resurrección.

Extrapolando el argumento que Duns Scoto esgrimía en favor de la Inmaculada Concepción de María, la madre de Jesús, podríamos decir con él: *Decuit, potuit, ergo fecit*. En otras palabras, si es conveniente y congruente que Dios establezca la unidad sustancial del cuerpo y del alma inmediatamente después de la muerte; si este hecho expresa mejor la actualización de la obra redentora de Jesús, que es resurrección y vida; si todo esto es posible para Dios y para Jesús resucitado, «a quien se ha dado plenos poderes en la tierra y en el cielo» (Mt 28, 18), entonces podemos justamente concluir que la resurrección en el momento de la muerte es un hecho no sólo posible, sino factible.

Al confiar a los lectores esta hipótesis teológica, queremos dejar bien claro que se trata tan sólo de una opinión teológica, y que personalmente nos remitimos a la doctrina tradicional de la Iglesia en esta materia, ya que sólo ella detenta el *depositum fidei* y sólo a ella corresponde, por derecho divino, todo juicio sobre lo que es objeto de fe.

Tradujo y condensó: JOSEP CASAS