LA ESCATOLOGÍA ENTRE RESURRECCIÓN E INMORTALIDAD

ALFONSO DE LA FUENTE
Centro Teológico San Dámaso
Madrid

Hasta hace unos cuantos años, los catecismos y los libros de espiritualidad presentaban la existencia cristiana como un esfuerzo ascético encaminado a "salvar el alma" [1]; hablaban sobre la bienaventuranza de que gozan "las almas de los fieles difuntos"; se referían al "alma separada" en espera de la resurrección del cuerpo. Hoy, en cambio, la reflexión teológica sobre la vida después de la muerte prefiere expresarse en términos de resurrección y salvación de "todo el hombre".

I. EL MENSAJE DE LA BIBLIA

Hasta comienzos del siglo II a. C. no aparece con claridad en la Biblia la esperanza en una vida humana posterior a la muerte. Hasta entonces, la doctrina vigente en el Antiguo Testamento es que, cuando el hombre muere, va al *sheol,* la morada subterránea de todos los muertos, lugar de silencio y tinieblas. Allí es igual la suerte de todos: justos y pecadores, próceres y plebeyos, letrados e ignorantes. Desde allí no es posible tener relación con Dios ni con el mundo de los vivos. Los habitantes del *sheol* son una especie de "sombras", sólo existen como muertos, se limitan a vivir su muerte para siempre.

[1] En esta línea, san Ignacio de Loyola escribe al comienzo de sus *Ejercicios:* "El hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor, y mediante esto salvar su ánima".

Teología y Catequesis nº 49 (1994) 25-38

Esta doctrina está asociada en Israel a la idea de una retribución intramundana: Dios premia o castiga la conducta de los hombres en el ámbito de este mundo. Los justos —como es el caso de Abrahán y los demás patriarcas— reciben abundantes bienes materiales, larga vida, salud, una copiosa descendencia. Los malvados, pobreza, enfermedades y muerte prematura sin descendencia. No hay que esperar retribución más allá de la muerte.

Por otra parte, la antropología tradicional de Israel no contiene ningún principio de supervivencia. Los israelitas conciben al ser humano como una unidad existencial, no como un compuesto de varios elementos, alguno de los cuales (por ejemplo, el alma) puede seguir viviendo cuando el cuerpo desciende al sepulcro. Cuando el ser humano muere, muere en su totalidad.

Es cierto que la Biblia hebrea emplea tres términos en relación con la persona humana: *basar, néfesh y rúaj,* que traducimos respectivamente por "carne", "cuerpo", "alma" y "espíritu"; pero estas traducciones, aunque inevitables, son inexactas. Es cierto que *basar* apunta a la realidad corpórea, material, del ser humano, mientras que *néfesh* y *rúaj* —dentro de su fluidez— aluden a la vida concreta del hombre; pero esos tres términos designan solamente distintos aspectos o funciones, no partes, del individuo[2].

Así pues, en los albores del siglo II a. C., el israelita está convencido de que el hombre, a pesar de su diferencia frente al resto de los seres animales, a pesar de haber sido creado "a imagen y semejanza de Dios" (Gn 1,26), es un ser para la muerte en el sentido más radical de la expresión. Algunos decenios antes, un sabio de Israel que se nos oculta bajo el nombre de Qohélet reflexionaba sobre la existencia humana desde esa perspectiva de una muerte que es punto final de toda aspiración. El fruto de sus reflexiones, incluido en la Biblia hebrea precisamente con el título de *Qohélet* (que solemos traducir por Eclesiastés), es una colección de

---

[2] La nota de globalidad inherente a tales términos se evidencia en las expresiones en que *basar, néfesh* o *rúaj* van acompañados de un posesivo; entonces equivalen al pronombre personal correspondiente (vg, mi *néfesh* = yo, tu *basar* = tú, su *rúaj* = él). Un ejemplo de hasta dónde una traducción puede dar lugar a malentendidos antropológicos y escatológicos es la que ofrece la Vulgata de Sal 16,10: *Non derelinques animam meam in inferno* (literalmente: "No dejarás mi alma en el infierno"). Según lo dicho, debe traducirse: "No me abandonarás en el *sheol*". El orante expresa su confianza en que Dios lo librará de la muerte.

aforismos y consideraciones presididos por el lema de que "todo es vanidad".

Este hombre ha visto que en el mundo no triunfan los mejores ni se impone la justicia, que los buenos son oprimidos al tiempo que prosperan los malvados, que por doquier prevalece la tristeza sobre la alegría. Y después de la muerte, nos dice, "no hay recuerdo ni del sabio ni del necio" (2,16), "una misma es la suerte del justo y del pecador" (2,13ss), de nada sirven los esfuerzos humanos. Qohélet, como fiel yahvista, sabe que todo está sujeto al dominio de Dios, pero debe confesar que el hombre ignora los designios divinos; reconoce que el hombre tiene ansia de eternidad, pero le resulta un ansia inútil. Ante tal panorama, este hombre —creyente y resignado— se aferra a los dos asideros posibles: en su fe, al "temor de Dios"; en su resignación, al disfrute de los escasos bienes que Dios concede al hombre en este mundo. Qohélet, como todos los judíos de su tiempo, reduce la existencia humana al más acá de la muerte.

Así estaban las cosas cuando, en el primer tercio del siglo II a. C. aparece el libro de Daniel. Este libro pertenece al género apocalíptico, un género literario que se desarrolla sólo en torno a Israel y sólo durante cuatro siglos, desde el segundo antes de Cristo hasta el segundo después [3]; un género que se caracteriza, entre otras cosas, por la presencia de abigarradas descripciones simbólicas.

El libro de Daniel fue escrito durante la persecución emprendida contra los judíos por el seléucida Antíoco IV Epífanes, que se había empeñado en sustituir la fe y la moral de Israel por las creencias y las prácticas de la cultura helenística.

Pues bien, en este libro hallamos la más antigua formulación explícita de esperanza en una vida posterior a la muerte: "Muchos de los que duermen en el polvo despertarán: unos para vida eterna, otros para ignominia perpetua" (Dn 12,1s). Es la formulación más antigua, pese a lo que parecería desprenderse de ciertos pasajes de los Profetas o de los Salmos [4]. En Daniel aparece la esperanza de supervivencia en términos de

[3] No obstante, la especulación apocalíptica desborda estos límites espaciales y temporales. Recordemos, por ejemplo, las teorías de Joaquín de Fiore en plena Edad Media.

[4] Tal es el caso de Ezequiel: la visión de los huesos que se revisten de carne y cobran nueva vida no anuncia un revivir de muertos, sino el retorno de los israelitas cautivos en Babilonia a la tierra de sus padres.

"resurrección de los cuerpos". Los que duermen en el polvo despertarán. Es la única vía posible dentro del antiguo pensamiento israelita, que no reconoce en el hombre un principio capaz de sobrevivir a la muerte. La resurrección implica una re-creación de la unidad psicofísica del ser humano: Dios le rehace el *basar,* le infunde *rúaj* de vida, y el muerto comienza de nuevo a ser *néfesh* viviente.

Esta idea de resurrección dista mucho de la idea griega de inmortalidad. Para los antiguos griegos, la cosa era más sencilla: el alma, por ser simple, no puede descomponerse y, por tanto, sobrevive a la descomposición del cuerpo, es inmortal. La creencia en la inmortalidad es así una conclusión lógica de la naturaleza del alma. Israel, por el contrario, no pudo llegar a la creencia en la resurrección partiendo de su antropología, dado el carácter unitario de ésta. Llegó en relación con la justicia de Dios, con la necesidad de una justa retribución.

Ya un par de siglos antes de que surgiera el libro de Daniel, el libro de Job había mostrado —con tanta crudeza como belleza literaria— el callejón sin salida en que desemboca la idea de retribución intramundana. Job, en el largo poema que constituye la parte central de esta obra, no es ya el justo paciente del prólogo en prosa, sino el hombre que se rebela ante un sufrimiento que no ha merecido y ante un mundo en el que el bien y el mal no reciben premio ni castigo. En el fondo, está en discusión la justicia divina. Pero el libro de Job se limita a remitir el problema de la retribución al misterio de Dios.

Ahora, en el siglo II a. C., en plena efervescencia de la persecución seléucida, ante la fidelidad aparentemente estéril de unos mártires y la maldad de unos tiranos triunfantes, el problema se plantea con mayor agudeza. ¿Dónde está la justicia de Dios? No cabe duda: si Dios no hace justicia con los hombres en esta vida, tiene que hacerla más allá de la muerte. Y eso es lo que proclama el texto de Daniel: resucitarán los mártires y sus perseguidores, pero la suerte de unos y otros será muy distinta: vida eterna frente a ignominia perpetua. De este modo, lo que no podía afirmar Israel a partir de sus ideas antropológicas lo afirmó a partir de la necesidad de "justificar" a Dios. La novedad que introduce el libro de Daniel en la historia de la revelación veterotestamentaria es fruto de la

teodicea. Donde fracasaba sin remedio la razón pura se halló una solución gracias a la razón práctica [5].

Pero esta novedad de una vida posterior a la muerte —expresada por Daniel en términos de resurrección— la encontramos también en el libro de la Sabiduría, aunque esta vez expresada en términos de inmortalidad. No es extraño: el libro de la Sabiduría, escrito a comienzos del siglo I a. C. y probablemente en Alejandría de Egipto, está profundamente influido por el pensamiento griego. La antropología que se respira en la obra no es semita. Lo mismo que en Platón, el cuerpo se contrapone al alma: "El cuerpo corruptible hace pesada al alma, y esta morada de tierra oprime al espíritu fecundo en pensamientos" (Sab 9,15). Con el apoyo de esta antropología dualista, la supervivencia se concibe como una liberación del alma: el alma es liberada de la prisión del cuerpo. Las almas de los justos, nos dice el autor de Sab, están protegidas por Dios (3,1); y cuando muere el justo, su alma vuelve al Dios que la creó (4,7-14). Obviamente, este libro no habla nunca de resurrección. No obstante, a diferencia del platonismo, el libro de la Sabiduría considera la inmortalidad no como una exigencia de la naturaleza del alma, sino como un don de Dios.

Estas dos concepciones de la supervivencia —resurrección e inmortalidad—, junto con las dos formas de antropología —monista y dualista— que les sirven de soporte, aparecen en otros escritos del judaísmo intertestamentario. Así en el libro segundo de los Macabeos (escrito hacia el 120 a. C.) hallamos un acendrado testimonio de fe en la resurrección, particularmente en el capítulo que narra el martirio de los siete hermanos y su madre. Uno de los hermanos dice: "El Rey del universo nos resucitará para una vida eterna" (7,9); otro, a punto de serle amputadas las manos y la lengua: "Por don de Dios poseo estos miembros ... y de él espero recibirlos de nuevo" (7,11); otro declara que Dios le resucitará, e increpa al tirano que manda ejecutarlo: "Tú no resucitarás para la vida" (7,14); y la madre asegura a sus hijos: "El Creador del universo ... os devolverá el aliento y la vida que ahora sacrificáis" (7,23).

En cambio, el libro de los Jubileos (escrito hacia el 130 a. C.) se expresa en clave dualista: "Los huesos [de los justos] descansarán en la tierra, y su espíritu se alegrará sobremanera" (23,31). Lo mismo sucede en el cuarto libro de Esdras (no anterior al año 100 d. C.), donde se habla

[5] Por un camino análogo llega la filosofía de Kant a admitir la existencia de Dios.

de "cuando emane del Altísimo el decreto decisivo de que el hombre muera, cuando el alma parta del cuerpo para volver al que la dio y adorar la gloria del Altísimo" (7,78); y unas líneas después pregunta el vidente al ángel intérprete: "¿Se concederá tiempo a las almas, una vez que se separen de los cuerpos, para poder ver lo que me has mostrado?" (7,100). Son, en fin, sumamente expresivas de una concepción dualista las palabras que el autor de las Antigüedades Bíblicas (obra compuesta hacia el 75 d. C.) pone en boca de Sansón a punto de morir: "Sal, alma mía, sin amargura; muere, cuerpo mío, sin lamentos" (43,7).

En otros escritos se mezclan ambas concepciones, y así leemos que las almas de los justos salen del cuerpo muerto para adorar a su creador, que viven en el paraíso y tienen mansiones junto a los ángeles, que descienden al *sheol* en espera de ser liberadas, o bien que la tierra devolverá a los que duermen en ella, que todos los que han muerto con la esperanza en Dios resucitarán, que los malvados no se levantarán de la tierra[6].

En estos escritos judíos, además de diferencias en torno a la alternativa resurrección/inmortalidad, hallamos una gran variedad de ideas sobre el destino humano en el más allá. Pero esto no nos interesa ahora.

El hecho es que, a juzgar por la literatura judía intertestamentaria, la penetración de nociones antropológicas griegas en el judaísmo fue más fuerte de lo que haría suponer su apego a unas tradiciones ancestrales. Pero conviene añadir inmediatamente que el empleo de expresiones dualistas no siempre tiene tras sí las correspondientes concepciones del helenismo[7]. Por otra parte, los autores de esa literatura —apocalípticos o no— parecen poco preocupados por compaginar con su acervo tradicional las ideas tomadas del helenismo. Da a veces la impresión de que las consideran equivalentes para expresar una única esperanza de supervivencia, como si se tratara de dos idiomas utilizados por una persona bilingüe.

Cuando pasamos al Nuevo Testamento, vemos que la infraestructura antropológica de las afirmaciones relativas a una vida después de la muerte es prácticamente la misma que aparece en el judaísmo tardío. Se diría, sin embargo, que se ha impuesto la línea monista del libro de Daniel y del segundo de los Macabeos sobre el dualismo que hallamos en el libro

---

[6] Una amplia corriente del judaísmo limitaba la resurrección a los justos.

[7] A veces se trata simplemente de formas de hablar, como si nosotros dijéramos que Madrid tiene tres millones de *almas*.

de la Sabiduría. De hecho, todo el Nuevo Testamento está invadido por la idea de resurrección, tanto en las palabras de Jesús como en la tradición apostólica; una resurrección que afecta a justos y pecadores.

En este último aspecto, el Nuevo Testamento da un paso más sobre la literatura del judaísmo: afirma la universalidad de la resurrección. Es cierto que Jesús alude expresamente sólo a la resurrección de los justos (Lc 14,14); pero, cuando habla en los sinópticos de la universalidad del juicio, está suponiendo la universalidad de la resurrección (cf. Mt 11,20-24 = Lc 10,13-15; Mt 25,31ss). También en el cuarto evangelio se refiere Jesús preferentemente a la resurrección de los creyentes" (Jn 6,39s.44.54; 11,25), pero afirma que resucitarán tanto los buenos como los malvados: "Llega la hora en que ... los que han hecho el bien resucitarán para la vida, y los que han hecho el mal, para la condenación! (Jn 5,28s). En los Hechos de los Apóstoles, Pablo confiesa su fe en la resurrección ante el sanedrín del Jerusalén (Hch 23,6) y ante el procurador Félix (24,21), "una resurrección —son palabras suyas— tanto de los justos como de los pecadores" (24,15). Por lo demás, en el epistolario paulino son frecuentes las alusiones a la resurrección: de hecho siempre con relación a los fieles en Cristo. Pero también aquí la afirmación de la universalidad del juicio implica la universalidad de la resurrección.

Ahora bien, el Nuevo Testamento aporta otra novedad mucho más importante: la esperanza cristiana en la resurrección de los muertos tiene como fundamento la resurrección de Jesús. Este dato, central en todo el Nuevo Testamento, adquiere un relieve particular en las cartas de Pablo. Así, escribiendo a los cristianos de Tesalónica, el apóstol les dice: "Si creemos que Cristo murió y resucitó, de la misma manera Dios llevará consigo a quienes murieron en Jesús" (1 Tes 4,14). Y a los de Corinto: "Dios, que resucitó al Señor, nos resucitará también a nosotros con su poder" (1 Cor 6,14). Es precisamente en la primera carta a los Corintios donde Pablo expone con mayor energía la íntima relación que la resurrección de los muertos tiene con la de Jesús: "Si se anuncia que Cristo ha resucitado de entre los muertos, ¿cómo algunos entre vosotros dicen que no hay resurrección de los muertos? Si no resucitan los muertos, tampoco Cristo ha resucitado. Y si Cristo no ha resucitado, es vana nuestra predicación, y también vuestra fe" (1 Cor 15,12-14). El evangelio de Juan lleva

esta relación hasta el punto de que Jesús puede decir: "Yo soy la resurrección y la vida" [8] (Jn 11,25).

Por lo que se refiere al cómo de la resurrección, el Nuevo Testamento ofrece muy escasos elementos para describir un panorama suficiente. Recordemos la respuesta de Jesús a los saduceos, aquella gente anclada en la vieja idea de un *sheol* igualatorio y definitivo [9]: "Los resucitados serán como ángeles en los cielos" (Mc 12,25). Lo más que se puede deducir de estas palabras es que la resurrección no consiste en un retorno a la vida terrena, con sus vínculos familiares y sociales. Recordemos también la explicación que ofrece Pablo en la primera carta a los Corintios: "Alguno dirá: ¿Cómo resucitan los muertos? ¿Con qué tipo de cuerpo? ¡Insensato! Lo que tú siembras no brota si primero no muere. Lo que siembras no es el cuerpo que nacerá, sino un simple grano de trigo u otra semilla. Y Dios le da el cuerpo que conviene, a cada semilla su cuerpo peculiar" (1 Cor 15,35-38); y unas líneas más adelante: "Así sucede con la resurrección de los muertos. Se siembra corrupción, y resucita incorrupción; se siembra debilidad, y resucita fortaleza; se siembra un cuerpo animal, y resucita un cuerpo espiritual" (vv. 42-44). Todo se reduce a sugerir la diferencia entre la vida mortal y la vida resucitada. En resumidas cuentas, como sucede con el hecho de la resurrección, también con respecto al cómo de la misma el lector del Nuevo Testamento ha de remitirse a la resurrección de Jesús.

En cuanto al momento de la resurrección de los muertos, el Nuevo Testamento en general prolonga la concepción del judaísmo situándola al final de los tiempos, es decir, al final de la historia humana: "en el último día", según el evangelio de san Juan (Jn 6,39s, etc.); entonces resucitarán todos los muertos de todos los tiempos. Los cristianos de la época apostólica esperaban esta resurrección universal, junto con la segunda venida de Jesús [10], para un futuro próximo. De ahí que no tuvieran necesidad de preguntarse qué ocurre al hombre desde que muere hasta que resucita. Las

---

[8] Las afirmaciones de este tipo (en las que se dice, por ejemplo, que Dios *es* amor o que Cristo *es* la verdad) indican que en Dios o en Cristo está el origen de aquello que se predica.

[9] A diferencia de los fariseos, los saduceos rechazaban la resurrección porque, según ellos, no figuraba en la Escritura.

[10] La "parusía", y con ella el fin de la historia.

preguntas —y los problemas— vendrían más tarde, cuando se desvaneciera la perspectiva de una inminente consumación.

No obstante, en el Nuevo Testamento aparece la esperanza de un disfrute de la "vida eterna" inmediatamente después de la muerte. En el evangelio de Lc, Jesús promete al buen ladrón: "Hoy estarás conmigo en el paraíso" (Lc 23,43). "Hoy", antes del día de la resurrección. Luego el goce de la vida eterna prometido al justo se puede dar inmediatamente después de la muerte. Lo mismo parece deducirse de la recomendación de Jesús: "Haceos amigos de las riquezas injustas, para que, cuando os falten, os reciban en las moradas eternas" (Lc 16,9); quien recibe en las "moradas eternas" —sinónimo de "paraíso" en el judaísmo— es Dios, y el momento en que "faltan" las riquezas y todos los bienes mundanos es el de la muerte. Y el caso de Pablo es aún más significativo. El apóstol se muestra convencido de que la salvación escatológica, la comunión con Cristo —el "ser con Cristo" o "vivir con Cristo", como él dice— se inicia para el creyente inmediatamente después de la muerte (cf. 1 Tim 4,6-8.18, etc.).

La tensión entre bienaventuranza a raíz de la muerte y resurrección más o menos lejana es evidente. Tal tensión —y con esto volvemos a la alternativa resurrección/inmortalidad— se debe en el fondo a que, pese a la abrumadora presencia de la tradición judía en el Nuevo Testamento, no están ausentes algunos elementos de la tradición griega. La comparación de dos pasajes de las cartas de Pablo es una buena ilustración al respecto.

El primero es 1 Tes 4,13-17, donde Pablo, convencido de que no habrá muerto para el momento de la parusía, habla del destino final de los justos en un tono que recuerda el de Daniel y otros autores apocalípticos: voz de un arcángel, sonido de trompeta, resurrección, asunción por los aires. Aquí no hay nada que suene a helenismo. No se trata de la resurrección de unos hombres cuyas almas gozan ya de la bienaventuranza; si así fuera, no se explicaría suficientemente la tristeza de los tesalonicenses (v. 13). Esta forma de entender la vida más allá de la muerte como resurrección de todo el hombre es típicamente judía: presupone una antropología unitaria.

En el segundo pasaje (2 Cor 5,1-10), Pablo adopta un tono que dista mucho de la antropología y escatología del judaísmo. Aquí no habla el apóstol en términos de resurrección de todo el hombre, sino de una "morada terrestre" (v. 1) en la que "habita" el ser humano (v. 6) y de la que "sale" al morir (v. 8). El tono de la exposición es decididamente

platónico, como en el libro de la Sabiduría (cf. Sab 9,15, donde el cuerpo es también "morada terrestre"). La única diferencia que aparece aquí frente al platonismo es que el sujeto humano (el alma, diría un platónico, pero Pablo no emplea esta palabra) no queda en ningún momento sin cuerpo (como alma separada), sino que cambia un cuerpo por otro, el terrestre por el celeste (v. 2s).

Dado que el segundo de estos pasajes fue escrito unos seis años después que el primero, cabría preguntarse si es que Pablo evolucionó desde la idea de resurrección hacia la de inmortalidad. Pero eso es lo de menos. Lo importante es señalar que, si adoptamos las ideas de Pablo en 2 Cor, si al morir es sustituido un cuerpo por otro, ¿qué queda para la resurrección del último día? Por el contrario, si adoptamos las ideas de 1 Tes, si todo el hombre "duerme" en el sepulcro hasta el momento en que resucite, ¿qué sucede entre la muerte y la resurrección?

Sea como fuere, el mensaje del Nuevo Testamento, preludiado por algunos escritos del Antiguo, es unánime en afirmar que el hombre no termina con su muerte, sino que está destinado a vivir para siempre. Pero no nos dice, a fin de cuentas, cómo se inicia ni cómo se desarrolla esa vida eterna con Dios.

II. REFLEXIÓN CATEQUÉTICA

En el trascurso de los siglos, los teólogos cristianos han oscilado entre esos dos polos que son inmortalidad y resurrección. Durante mucho tiempo se insistió en la inmortalidad del alma: el alma como mediadora de la identidad del hombre entre la muerte y la resurrección, como sujeto de la comunión con Cristo desde el momento de la muerte. Hoy, por el contrario, se insiste en una concepción unitaria del ser humano: el hombre entero muere y el hombre entero resucita, de suerte que no se puede excluir de antemano la posibilidad de que la resurrección acontezca ya en la muerte [11].

[11] Si no se admite esta posibilidad, resulta necesario admitir –en la hipótesis de que la muerte afecte a la totalidad del ser humano y la resurrección no tenga lugar hasta el fin de los tiempos– que el hombre es aniquilado en la muerte y creado de nuevo en la resurrección. Pero en tal caso, ¿cómo se salva la identidad personal?

Teóricamente, como esquema antropológico, la concepción unitaria del ser humano no es ni más ni menos perfecta que la concepción dualista. Sin embargo, la antropología de nuestro tiempo emplea cada vez menos el término "alma" en el sentido de principio vital distinto del cuerpo. Ha llegado a la convicción de que no hay actividades sólo corporales y actividades sólo espirituales, sino que toda actividad humana brota de la totalidad de la persona, del único "yo" que es cada ser humano. Lo cual no es óbice para que el término "alma" se siga empleando a título de sinécdoque, como designación de la realidad total del hombre.

Impulsada por esta tendencia del pensamiento actual, la teología vuelve hoy los ojos a la antropología unitaria de la Biblia y, en consecuencia, pone el acento en la "resurrección del hombre entero". El mismo cambio de perspectiva se advierte en la presentación catequética del mensaje cristiano. Mientras los viejos catecismos hablaban insistentemente de inmortalidad, los más recientes sobrevuelan rápidamente esta idea, procurando entender la noción de "alma" en consonancia con la visión antropológica de nuestros días. Veamos algunos ejemplos.

En el *Catecismo de san Pío V,* en su comentario al artículo del Credo relativo a la "resurrección de la carne", leemos:

> Ante todo conviene advertir que la resurrección de los hombres se llama en este artículo resurrección *de la carne.* Esto a la verdad no se hizo sin causa. Porque quisieron enseñar los Apóstoles lo que precisamente se quiere decir, que el alma es inmortal. Y porque no pensase alguno que acaso perecía [el alma] junto con el cuerpo, y que uno y otro era resucitado, constando claramente por muchos lugares de las sagradas letras que el alma es inmortal, por esta razón sólo se hace mención en el artículo de la resurrección de la carne ... Y como ninguno puede resucitar si no ha muerto, no se dice con propiedad que resucite el alma [12].

En cambio, el *Catecismo de la Conferencia Episcopal Alemana* (1985), tras indicar de paso que "se ha intentado demostrar racionalmente la inmortalidad del alma humana", explica "con toda prudencia y reserva":

---

[12] *Catecismo del Santo Concilio de Trento para los Párrocos, ordenado por disposición de San Pío V:* traducido en lengua castellana por el P. M. Fr. Agustín Zorita, Religioso Dominico, según la impresión que de orden del Papa Clemente XIII se hizo en Roma año de 1761, tomo I (Barcelona 1819) 112-113.

> El alma no es una parte del hombre a la misma altura que el cuerpo, sino el centro de la persona, y es la persona del hombre la que entra en la vida eterna. Tampoco el cuerpo es una mera parte del hombre; el cuerpo es la persona misma en su relación concreta con el entorno y el medio social; y esa relación es tan íntima, que un "trozo" del mundo, precisamente nuestro cuerpo, pertenece a nuestra realidad personal. Desde esta perspectiva se ve con claridad que la separación de alma y cuerpo significa el cese, la ruptura de la relación anterior con la realidad del mundo ... De acuerdo con la fe, es preciso sostener que el alma de los difuntos conserva una cierta relación, aunque imperfecta, con el cuerpo y con el mundo, relación que trasciende nuestra experiencia [13].

Por su parte, el *Catecismo de la Conferencia Episcopal Francesa* (1991) dice bajo el epígrafe "la inmortalidad del alma":

> Al hacer suya esa verdad de que la vida humana no queda totalmente destruida con la muerte, sino que es transformada en una nueva comunión con Dios, la Iglesia sostiene que tras la muerte subsiste un elemento espiritual, tradicionalmente llamado "alma". Conforme al Dios inmortal que la ha creado, el alma misma es *inmortal* ... La palabra alma ha de entenderse en el sentido que le dan la Escritura y la Tradición, a saber, como principio espiritual y vital de la persona humana, fuente de su unidad; y no como una parte del hombre al lado del cuerpo. El hombre es "unidad de cuerpo y alma" [14].

Para mayor precisión, ambos catecismos, el alemán y el francés, citan explícitamente un pasaje de la carta de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre "algunas cuestiones relativas a la escatología" (mayo de 1979):

> La Iglesia afirma la supervivencia y la subsistencia tras la muerte de un elemento espiritual que está dotado de conciencia y de voluntad, de suerte que el "yo" humano sigue siendo el mismo. Para designar este elemento, la Iglesia emplea el término "alma", consagrado por el uso de la Escritura y la Tradición.

---

[13] Conferencia Episcopal Alemana, *Catecismo Católico para adultos* (Madrid 1988) 452.

[14] Conferencia Episcopal Francesa, *Catecismo para adultos* (Bilbao 1993) 328.

Abrimos, por último, el *Catecismo de la Iglesia Católica,* publicado en 1992 y destinado, como el de Trento, a la Iglesia universal. Aunque el tono de la exposición es menos actual que en el catecismo alemán y en el francés, no alude a la inmortalidad del alma:

> En la muerte, separación del alma y el cuerpo, el cuerpo del hombre cae en la corrupción, mientras que su alma va al encuentro con Dios, en espera de reunirse con su cuerpo glorificado. Dios en su omnipotencia dará definitivamente a nuestros cuerpos la vida incorruptible uniéndolos a nuestras almas, por la virtud de la Resurrección de Jesús [15].

Sucede con frecuencia que el catequista, en su tarea de transmitir la auténtica fe cristiana, experimenta cierta perplejidad cuando ha de exponer el tema de la resurrección. No se trata ya de presentar los datos bíblicos de un modo adaptado a los destinatarios de la catequesis, sino de saber qué es lo que realmente enseña la Biblia [16]. También los teólogos se ven a veces en dificultades para descubrir, tras una maraña de interpretaciones, cuál es el contenido de fe que la Sagrada Escritura encierra en palabras escritas con una mentalidad y unos presupuestos propios de tiempos lejanos. El problema se agudiza cuando la exégesis del pasado —ingenuamente— tomó el revestimiento cultural del mensaje bíblico como parte del mismo mensaje. ¿Cómo distinguir el fruto de la cáscara?

Supuesta la necesaria acomodación a la capacidad de los destinatarios más jóvenes, el catequista ha de proceder a menudo *por elevación,* remontándose a lo que está por encima de cuestiones más o menos discutibles, olvidando problemas que tal vez significaron mucho en otras épocas de la historia y ciñéndose a *lo esencial.* Ha de proceder como el escriba prudente, que sabe sacar cosas nuevas y viejas de su arcón, pero que también sabe guardar en él las cosas que ya no tiene por qué utilizar. Tal vez en el futuro las deba sacar para utilizarlas de nuevo o para deshacerse de ellas definitivamente.

Dentro de la escatología cristiana, no es esencial optar por una antropología unitaria o dualista, ni determinar la exacta relación entre cuerpo y alma, ni saber si la resurrección tendrá lugar al final de los tiempos o

---

[15] *Catecismo de la Iglesia Católica* (s. l. 1992) nº 997.

[16] Lo mismo sucede con las declaraciones magisteriales de la Iglesia. Pero este punto excede el alcance del presente artículo.

tal vez acaece inmediatamente después de la muerte, ni averiguar las características del cuerpo resucitado... Sobre estos puntos y otros parecidos, nuestros antepasados *sabían,* sin duda, mucho más que nosotros. Pero se ha demostrado que una buena parte de su saber estaba edificada sobre arena. Tal vez, los mayores avances reservados al quehacer teológico de nuestro tiempo —en este tema como en otros— deban consistir en actos de humildad: en reconocer una y otra vez que la teología sabe menos de lo que creyó saber.

En concreto, lo esencial para una catequesis sobre el tema que nos ocupa —y esencial también para la esperanza cristiana— es el *hecho* de que la vida humana no termina con la muerte física, sino que se prolonga en una "vida eterna", y esta vida supone una transformación del ser humano. El *cómo* es secundario.

Ese hecho puede expresarse en términos de inmortalidad del hombre (no simplemente del alma): el hombre, aunque muere, es inmortal. Pero es preferible afirmar, con el lenguaje de la Escritura, que el hombre muerto (no simplemente su cuerpo) resucita. Este lenguaje permite conectar de inmediato con la resurrección de Cristo, la cual es fundamento para la fe en la resurrección de los muertos.

Por otra parte, hablar de vida eterna no significa solamente que esa vida no tiene fin. Significa, sobre todo, que es totalmente distinta de la vida en el tiempo y en el espacio. No es vivir en otro lugar, sino un vivir definitivamente nuevo, en una relación nueva con Dios. De esa vida apenas si podemos decir más que eso: que será nueva y distinta de la presente. Según la respuesta de Jesús a los saduceos (Mc 12,24), tratar de imaginarla con los parámetros de la vida presente es no entender las Escrituras. A este respecto, las palabras de Pablo a los cristianos de Corinto son un valioso principio hermenéutico: "Ni el ojo vio, ni el oído oyó ... lo que Dios tiene preparado para los que le aman" (1 Cor 2,9). En la vida eterna, cada ser humano seguirá siendo el que es, con su identidad personal e incluso con sus recuerdos, aunque no se dé una continuidad física del cuerpo mortal, sometido a la corrupción del sepulcro.

Aparte el hecho de la supervivencia a la muerte física, nuestras ideas escatológicas se reducen, en gran medida, a un cúmulo de metáforas, conjeturas y deducciones más o menos afortunadas. No estaría mal que, de tanto en tanto, practicáramos una especie de *teología negativa* (de respetuoso silencio ante el misterio) cuando se trata de abordar el tema de la vida que nos aguarda.