

LA ASUNCIÓN DE MARÍA COMO “ANTICIPACIÓN” DE LA RESURRECCIÓN FINAL

ANTONIO DUCAY

Pontificia Università della Santa Croce, Roma

RESUMEN: La Iglesia Católica interpreta el dogma de la Asunción en el contexto de una escatología de dos etapas, que implica la existencia de un “estado intermedio” antes de la resurrección final y la parusía. Algunos teólogos han criticado recientemente la doctrina del estado intermedio. Este artículo explora algunas de estas críticas y presta especial atención al concepto del tiempo después de la muerte y el significado del “estado intermedio”. Desde estas perspectivas, se muestra la conveniencia de que la glorificación de María preceda en el tiempo a la resurrección final de la humanidad.

PALABRAS CLAVE: Asunción de María, estado intermedio, alma separada, tiempo y más allá.

ABSTRACT: The Catholic Church interprets the dogma of the Assumption within the framework of a two-stage eschatology, which posits the existence of an “intermediate state” before the final resurrection and the *parousia*. Some theologians have recently criticized the doctrine of the intermediate state. This article explores some of these criticisms and pays special attention to the concept of the time after death and the significance of the “intermediate state”. From these perspectives, the suitability of Mary’s glorification preceding in time the final resurrection of humanity is shown.

KEYWORDS: Assumption of Mary, intermediate state, separated soul, time in the afterlife.

SUMARIO: I. *La cuestión de la anticipación de la glorificación corpórea de la Virgen María sobre el género humano en su conjunto.* II. *El “estado intermedio” y el carácter temporal del hombre.* 1. Atemporalismo, tiempo intensivo, tiempo antropológico. 2. Tiempo del alma, tiempo de comunión. III. *El “estado intermedio” y el carácter social del hombre.* IV. *Madre gloriosa.*

Al interrogante que se planteó desde los primeros tiempos acerca de cómo concluyó María su existencia terrenal, el Papa Pío XII brindó una respuesta definitiva el 1 de noviembre de 1950. «Proclamamos, declaramos y definimos como dogma revelado por Dios que la Inmaculada Madre de Dios, siempre virgen María, habiendo completado el curso de su vida terrena, fue asunta a la gloria celestial en cuerpo y alma».¹ El Papa no pretendía abordar la cuestión debatida entre los teólogos acerca de si María había muerto o no, ni dónde ocurrió su muerte. El objetivo principal de la definición era afirmar que María entró en la gloria con la integridad de su ser humano, es decir, en cuerpo y alma.

El sentido fundamental de este dogma está profundamente relacionado con la realidad de la salvación como fruto de la obra de Cristo. Nos revela uno de los elementos de la superior forma de Redención que María alcanzó por la obra de su Hijo. Del mismo modo que en su origen había resplandecido totalmente la gracia sobre el pecado, así al término de su vida resplandece en ella la plenitud del triunfo de Cristo sobre el pecado y la muerte. María es la *Panaghía*, la completamente Santa, la primicia de la redención y de la salvación plena. En este sentido, ella no solo es el modelo más perfecto de lo que debe ser la criatura humana, sino también el paradigma de lo que debe ser la Iglesia, a la que María precede en la gracia, en el camino de fe y en la glorificación.

El dogma de la Asunción presupone una concreta comprensión de la escatología: una escatología de “doble fase”. Supone que, inmediatamente después de la muerte, cada persona es juzgada según sus obras y recibe una justa retribución. El sujeto de esta retribución es la persona en su núcleo espiritual (o alma), mientras que el cuerpo se descompone, sujeto, como está, a la caducidad y a la corrupción. Este estado de la persona persiste hasta el fin de los tiempos, cuando, con la segunda venida de Cristo y la resurrección de los cuerpos, la persona recupera su integridad. En este momento, se confirma el juicio divino en Jesucristo

¹ Pío XII, Const. Ap. *Munificentissimus Deus*, 1-XI-1950. Si no se especifica lo contrario, los textos del Magisterio los tomamos del *website* del Vaticano: www.vatican.va.

que cada individuo sostuvo después de su muerte, y se revela el significado de las acciones de cada uno en el contexto de la humanidad en su conjunto. Por lo tanto, después de la muerte, cada individuo entra en primer lugar en una condición provisorio de naturaleza espiritual hasta el final de los tiempos, donde alcanza su condición última y definitiva, espiritual y corpórea. En este sentido, hablamos de una “doble fase” en la escatología, es decir, una “escatología intermedia” y una “escatología final”.

I. LA CUESTIÓN DE LA ANTICIPACIÓN DE LA GLORIFICACIÓN CORPÓREA DE LA VIRGEN MARÍA SOBRE EL GÉNERO HUMANO EN SU CONJUNTO

En tiempos recientes, esta doctrina del “estado intermedio” ha sido objeto de cuestionamiento por algunos teólogos, tanto en el ámbito católico como reformado.² Este rechazo se fundamenta en motivos culturales y en argumentos bíblico-teológicos.

Desde una perspectiva cultural, varias influencias han contribuido a cambiar la tradicional prioridad del alma sobre el cuerpo,³ otorgando a este último un papel predominante e incluso exclusivo. Tanto las corrientes filosóficas de corte materialista como el pensamiento posmoderno han influido en la creación de una mentalidad en la que el alma tiene un papel marginal. Las primeras simplemente suprimen el alma, las segundas privan a la razón de su lugar rector y colocan en su lugar “lo vivido”: la emotividad y las sensaciones. Otras corrientes influyen en este proceso no tanto por desacreditar el alma cuanto per la

² Cfr. G. GOZZELINO, *Nell'attesa della beata speranza. Saggio di escatologia cristiana*, Elledici, Leumann 1993, 465-478; G. FROSINI, *Risurrezione alla fine dei tempi o subito dopo la morte?*, «Vivens Homo» 9 (1998) 119-135; O.F. PIAZZA, *Escatologia individuale e comunitaria: tra storia e attualità*, «Annales theologici» 22 (2008) 177-176-182; P. MASSET, *Immortalité de l'âme, résurrection des corps*, «Nouvelle Revue Théologique» 105 (1983) 331-334; P. O'CALLAGHAN, *Christ our hope. An introduction to eschatology*, Catholic University of America Press, Washington 2011, 309-326. Una perspectiva diacrónica de los cambios de planteamiento en la escatología de la segunda mitad el siglo XX, centrada en el ámbito español se puede encontrar en J.I. SARANYANA, *Sobre la muerte y el más allá: medio siglo de debate escatológico*, Eunsa, Pamplona 2010, parte II.

³ Cada ser se ordena a su propia perfección por el principio más elevado que tiene en sí mismo, y el principio más elevado en el hombre es su alma racional. Por lo tanto, la perfección del hombre se relaciona con su alma más que con su cuerpo. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I, q. 76, a.1.

revalorización del cuerpo que obran.⁴ Así la fenomenología y la filosofía personalista enfatizan la intrínseca pertenencia del cuerpo al individuo, del que configura la identidad. Según Gabriel Marcel, el «cuerpo no es ni puede ser objeto en el sentido en que lo es un aparato exterior a mí»;⁵ no se *posee* el cuerpo, se *es* cuerpo. Las ciencias contemporáneas subrayan también ese proceso al entender al hombre desde su naturaleza material y biológica. Se pone de manifiesto que el hombre piensa y decide sobre sí mismo mediante procesos neuronales, esenciales para explicar sus actos.⁶ Más aún, esos procesos se pueden reproducir en cierta medida a través de algoritmos, redes neuronales y procesamiento de datos, por lo que las capacidades cognitivas humanas, como el aprendizaje, el razonamiento y la toma de decisiones, parecen quedar cada vez más como fruto de procesos materiales.

Todo esto hace difícil concebir la supervivencia sin aspectos corpóreos, de modo que la idea de un “alma separada”, carente de procesos materiales o biológicos e incapaz de percibir sentimientos y emociones, parezca poco plausible en la actualidad. Un alma sin cuerpo sería, en última instancia, algo cruel e inaudito, la reducción del hombre a un estado de incapacidad total. De aquí el malestar ante la idea de un alma separada y la tendencia a cuestionar la posibilidad de una existencia puramente espiritual.

Desde una perspectiva más teológica, algunos argumentan que la noción de un “alma separada” carece de fundamentos bíblicos y la consideran una idea influenciada por el platonismo en los primeros siglos. Sostienen que esta comprensión no es la que transmite la Biblia, ya que, aunque esta reconoce una dualidad entre espíritu y materia, no propone que uno de estos elementos pueda subsistir sin el otro. Tampoco, parece estar en línea con la idea tomista de la unidad sustancial de alma y cuerpo.⁷ Además, los dos, alma y cuerpo, en todo caso deberían recibir el

⁴ Cfr. P. DESEILLE, J.-Y. LACOSTE, voz *Alma-Corazón-Cuerpo*, 2. *Historia*, en J.-Y. LACOSTE (ed.), *Diccionario crítico de teología*, Akal, Madrid 2007, 70-75.

⁵ G. MARCEL, *Diario metafísico*, Ediciones Guadarrama, Madrid 1969, 132.

⁶ Una panorámica histórica de la neurociencia desde la perspectiva filosófica en J.J. SANGUINETI, *Neurociencia y filosofía del hombre*, Palabra, Madrid 2014, II.

⁷ «Una inmortalidad del alma *desencarnada* a lo largo de un eventual estado intermedio es difícilmente compatible con el dato dogmático de la unidad sustancial alma-cuer-

mismo destino, de modo que, tras la muerte, el cuerpo no se corrompa en la tumba mientras el alma recibe el premio de la vida eterna. Se añade también que la Escritura no conoce un modelo escatológico único, no tiene una sistemática, y en todo caso no enfatiza la existencia de un hipotético “estado intermedio”, sino que otorga primordial importancia a la resurrección final de los muertos.

Estas consideraciones críticas sobre el estado intermedio se presentan con frecuencia de manera demasiado radical, por lo que acaban siendo unilaterales. Está claro que el Nuevo Testamento pone el énfasis en lo esencial: permanecer con Cristo tras la muerte, resucitar con Cristo, etc., porque eso significa salvación.⁸ Pero es inevitable que esa reflexión sobre la salvación estructure de algún modo los datos evidentes (p. ej., que el cuerpo de los difuntos yace en la tumba, excepto el de Cristo) y los datos de fe (la vida eterna, la resurrección de los muertos), y es ahí donde se filtran conceptos que muestran la presencia de la escatología intermedia. Se reconoce, al menos implícitamente, la existencia de un principio espiritual en el ser humano que proviene de Dios y que pervive después de la muerte, como lo testimonia Jesús cuando dice al Buen Ladrón que enseguida iba a estar con Él en el Paraíso (Lc 23,43). Aquí el Señor supone la pervivencia de algo del hombre, del alma, a la que Jesús también se refiere al mencionar que no debemos temer «a los que pueden matar el cuerpo, pero no pueden matar el alma» (Mt 10,28).⁹ S. Pablo entiende la resurrección como algo futuro que sucederá también a los muertos.¹⁰ En

po», dice J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Sobre el alma. Introducción, cuatro tesis y epílogo*, «Estudios Eclesiásticos» 64 (1989) 399.

⁸ «Los muertos en Cristo viven. Esta es la certeza fundamental que pudo enlazar objetivamente con la conciencia judía contemporánea (a Pablo)» (J. RATZINGER, *Escatología. La muerte y la vida eterna*, Herder, Barcelona 1980, 128).

⁹ Análogamente, cuando Marta dice a Jesús ante la tumba de su hermano muerto que sabe que resucitará en la resurrección del último día (cfr. Jn 11,25), está suponiendo una forma de pervivencia espiritual del hermano hasta que llegue esa hora. Ideas semejantes se encuentran con toda probabilidad detrás de la parábola del rico Epulón y el pobre Lázaro (cfr. Lc 16,19-31). Estos pasajes sugieren una continuidad de la existencia de un núcleo personal humano después de la muerte, mientras aguarda el evento de la resurrección final.

¹⁰ «Los muertos en Cristo resucitarán en primer lugar; después nosotros, los que vivamos, los que quedemos, seremos llevados con ellos entre nubes al encuentro del Señor;

cambio, cuando a los Filipenses les dice que desea morir “para estar con Cristo” (cfr. Flp 1,23), indica que esa situación, que ya posee por la fe y el bautismo,¹¹ llenará completamente su vida tras la muerte. Muestra así que concibe un estado intermedio, en espera de la Parusía.¹²

El rechazo de la doctrina de un “estado intermedio” en el que subsiste solo el alma ha dado lugar a diversas propuestas que intentan explicar la situación del ser humano después de la muerte. En general, se ha caminado hacia la idea de que la resurrección ocurre de manera inmediata tras el fallecimiento.¹³ Según esta perspectiva, al cruzar el umbral de la muerte, cada individuo experimenta una resurrección instantánea, viviendo en un estado de integridad espiritual y corporal, al que llega directamente por don de Dios y como realización última de su libertad. Ante la objeción de que es difícil concebir que una persona esté ya resucitada mientras sus seres queridos contemplan su cuerpo sin vida, se sostiene que el cadáver en realidad representa solo una for-

por los aires. Y así estaremos siempre con el Señor» (1Tes 4,16-17). La resurrección como algo futuro está también presente en 1Co 15,22-23: sucederá por fases, lo que implica tiempos distintos: «Así como en Adán todos mueren, también en Cristo todos serán vivificados. Pero cada uno en su debido orden: Cristo, las primicias; luego los que son de Cristo, en su venida».

¹¹ Cfr. Rm 6,8; Col 3,1.3.

¹² La escatología intermedia aparece también el Apocalipsis. A las almas de los muertos que claman justicia se les dice que esperen todavía a que se complete el número de los hermanos que tienen que ser inmolados como ellos (cfr. Ap 6,9-11). Son lugares clásicos de una condición intermedia, sobre la que no se especula, pero en la que destaca la idea de “estar con Cristo”, que precede a la consumación final.

¹³ Las propuestas se han difundido en ámbito católico implicando a un buen número de teólogos, sobre todo a partir de G. GRESHAKE, *Auferstehung der Toten. Eine Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte*, Wingen, Essen 1969, e G. LOHFINK, *Zur Möglichkeit christlicher Naherwartung*, en G. GRESHAKE, G. LOHFINK, *Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit: Untersuchungen zur christlichen Eschatologie*, Herder, Freiburg 1982, 38-81. La reacción crítica más importante a esas propuestas fue la de J. RATZINGER, *Eschatología. La muerte y la vida eterna*, Herder, Barcelona 1979, 105-112 (orig. en IDEM, *Eschatologie. Tod und ewigen Leben*, Verlag Friedrich Putset, Regensburg 1977). Un buen resumen de la controversia en G. CANOBBIO, *Il destino dell'anima. Elementi per una teologia*, Morcelliana, Brescia 2009, 107-135. Una síntesis de las distintas corrientes en PIAZZA, *Eschatologia individuale e comunitaria*, 179-181; MASSET, *Immortalité de l'âme, résurrection des corps*, 331-334.

ma transitoria de materia biológica.¹⁴ Por lo tanto, no puede considerarse como un elemento fundamental para definir la naturaleza del “cuerpo”.¹⁵

De esta manera, el cuerpo con el cual resucitamos no guarda una relación directa con el cadáver que fue colocado en el sepulcro. El cuerpo que se experimenta después de la muerte es diferente. Aunque esté vinculado al alma, está desvinculado de la materialidad concreta, es decir, de la carne que conformaba el cuerpo terrenal. Esto presenta el inconveniente, entre otros, de que no responde al modelo de la Resurrección de Jesucristo, la cual implicó una misteriosa glorificación de su propio cuerpo terrenal, donde la resurrección revirtió el proceso desintegrador de la muerte y lo superó.¹⁶ ¿No debería ser así una verdadera victoria sobre la muerte? Una victoria en la que el cadáver queda para siempre en la tumba hasta experimentar una completa disolución no es del todo victoriosa.¹⁷ Dios, en cambio, puede con su omnipotencia revertir el proceso disgregador del cadáver, devolverlo a su corporeidad y transformarlo según la nueva condición de vida en la gloria divina. De este modo la resurrección “deshace” verdaderamente la muerte e inmortaliza la vida. Eso ocurrió con Cristo.

¹⁴ Para evitar identificar el cuerpo con el cadáver, de modo que se pueda seguir hablando de cuerpo, aun cuando el cadáver está presente, es frecuente servirse de la distinción entre *Leib* (el cuerpo sentido y vivido, de algún modo espiritualizado, que consiste en el “yo” con su historia individual, con las relaciones con el mundo y con los demás) y *Körper* (el cuerpo como organismo material). La materialidad estática (*Körper*) que forma el cadáver en la muerte se descompone, la resurrección en cambio implica el *Leib*, que es la corporeidad asumida por el alma durante la vida.

¹⁵ Pero dice justamente Johanna Rahner «¿Qué es el ser humano integral, si el *Körper* no le pertenece? ¿Qué es de la relación con el mundo, si lo que media esta relación, es decir, la materia, permanece “fuera”?» (J. RAHNER, *Introduzione all'escatologia cristiana*, Queriniiana, Brescia 2018, 167; traducción mía).

¹⁶ Si consideramos la resurrección desde la perspectiva de lo que sucedió con Jesús, llegamos a la conclusión que la resurrección invierte el proceso disgregador del cadáver, lo devuelve a su corporeidad y lo transforma según la nueva condición de vida en la gloria divina. De este modo la resurrección “deshace” la muerte e inmortaliza la vida. Por tanto, no va en la línea de poseer un cuerpo diverso (o semejante) mientras el cadáver está en la tumba.

¹⁷ Ratzinger nota que «en este modelo el cuerpo se deja a la muerte, afirmándose, al mismo tiempo, que el hombre sigue viviendo» (RATZINGER, *Escatología*, 109). Este tipo de resurrección no parece que comporte una verdadera victoria sobre la muerte.

La teoría de la resurrección en la muerte choca con la comprensión tradicional del misterio de la Asunción.¹⁸ Se trató entonces de reinterpretar el sentido del dogma de modo que pudiera estar en sintonía con la idea de una resurrección en la muerte. Algunos teólogos protestantes, y posteriormente, tras el Concilio Vaticano II, algunos teólogos católicos, difundieron la idea de que la Asunción no debía entenderse como una *anticipación* cronológica de lo que sucederá a todos los fieles al final de los tiempos, sino más bien como un *paradigma* de lo que le ocurre a cada uno al cruzar la barrera de la muerte. Todos resucitarían por igual al entrar en la fase metahistórica. En este enfoque, la singularidad de la Asunción sería entonces de carácter *axiológico*, significando que María sería la primera y el prototipo cualitativo de la resurrección de la Iglesia, pero su Asunción no tendría una dimensión estrictamente *cronológica*: no le habría ocurrido anticipadamente lo que acaecerá a todos al final de la historia.¹⁹

Pero si todos resucitaran inmediatamente después de la muerte, el dogma de la Asunción perdería buena parte de su significado. No iría más allá de una confirmación pública de la santidad de María, quien sería premiada, al igual que los demás santos, por su condición de madre y de fiel discípula de Cristo. Cándido Pozo acertadamente señaló que «si la resurrección en el momento de la muerte fuera algo común a todos los hombres [...], la definición de la asunción de María habría sido una simple canonización de María».²⁰ Para evitar reducir de este modo el significado del dogma, Pablo VI, en el *Credo del Pueblo de Dios*, agregó

¹⁸ Cfr. J.A. GOENAGA ZUBILLAGA, *El misterio de la Asunción y la escatología cristiana: a propósito de la carta de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe "Sobre algunas cuestiones de escatología"* (17-V-1979), «Marianum» 42 (1980) 13-63; P.L. VIVES PÉREZ, *La Asunción de María en la teología contemporánea*, en E.M. TONIOLO (a cura di), *Il dogma dell'Assunzione di Maria: problemi attuali e tentativi di ricomprensione*, Edizioni Marianum, Roma 2010, 237-258; S.M. PERRELLA, *L'Assunzione di Maria nella teologia post-conciliare: contesto – fatto – "nexus mysteriorum" – significato*, en G. CALVO, S. CECCHIN (a cura di), *L'Assunzione di Maria Madre di Dio. Significato storico-salvifico a 50 anni dalla definizione dogmatica*, Pontificia Accademia Mariana Internationalis, Roma 2001, 71-167.

¹⁹ Tomo la idea de P. LARGO DOMÍNGUEZ, *Cuerpo de historia y cuerpo de gloria de la Madre del Señor*, «Ephemerides Mariologicae» 49 (2009) 21-22.

²⁰ C. POZO, *El dogma de la Asunción en la nueva escatología*, «Estudios marianos» 42 (1978) 185-188.

a la formulación de Pío XII (la «Beatísima Virgen María, Inmaculada, terminado el curso de la vida terrenal, fue asunta en cuerpo y alma a la gloria celeste») la frase «y hecha semejante a su Hijo, que resucitó de los muertos, recibió *anticipadamente* la suerte de todos los justos».²¹ Esta idea se recoge también tanto en un Documento de la Congregación de la Doctrina de la Fe (1979) como en el Catecismo de la Iglesia Católica.²²

De este modo no se subraya sólo la idea, bien radicada en los Padres de la Iglesia y destacada en el Concilio Vaticano II, de que María es imagen y “tipo” de la Iglesia,²³ sino que también se pone de relieve el estatuto singular de María en la Iglesia. Ella no es simplemente la primera en la serie de los fieles. No es sólo el miembro más eminente de la Iglesia, sino también un miembro enteramente singular pues recibió la redención de modo eminente por su vocación de Madre de Dios.²⁴ La Iglesia desea afirmar esta diferencia cualitativa cuando dice que María «recibió anticipadamente la suerte de todos los justos».²⁵

II. EL “ESTADO INTERMEDIO” Y EL CARÁCTER TEMPORAL DEL HOMBRE

La idea de la “anticipación” parece requerir un cuadro temporal. Ciertamente desde nuestra perspectiva temporal la Virgen ha sido asumida ya en cuerpo y alma en el cielo, mientras la resurrección de los muertos

²¹ PABLO VI, *Credo del Pueblo de Dios*, 30-VI-1968, 15.

²² Cfr. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Carta sobre algunas cuestiones referentes a la escatología*, 17-V-1979. «La asunción de la Santísima Virgen constituye una participación singular en la resurrección de su Hijo y una anticipación de la resurrección de los demás cristianos» (CCC 966).

²³ Cfr. CONCILIO VATICANO II, Const. Dogm. *Lumen Gentium*, 21-XI-1964, 63.

²⁴ *Ibidem*, 53. He escrito en otro texto: «Hay una diferencia *cualitativa* entre ella y los demás cristianos; ella fue redimida en modo superior en vista de la misión singular, especial, a la que Dios la llamó. En María, la Iglesia conoce una relación a Dios que sin ella no podría tener y recibe un modo de ser salvada que, sin ella, no poseería. María es Iglesia, pero su vocación ennoblece a la Iglesia. Por eso recibe de Dios un trato diverso de los demás» (A. DUCAY, *La Asunción de María al cielo. Historia, teología, éschaton*, Eunsa, Pamplona 2022, 158).

²⁵ «La Iglesia, en su enseñanza sobre la condición del hombre después de la muerte, excluye toda explicación que quite sentido a la Asunción de la Virgen María en lo que tiene de único, o sea, el hecho de que la glorificación corpórea de la Virgen es la anticipación de la glorificación reservada a todos los elegidos» (CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Carta sobre algunas cuestiones referentes a la escatología*).

no ha ocurrido todavía. Pero ese esquema temporal ¿continúa siendo válido también cuando se traspasa la barrera de la muerte? O ¿habría que decir que tras la muerte ya no existe el tiempo? Entre los que sostienen la resurrección inmediata tras la muerte algunos se apoyan también en esta idea: no hay tiempo después de la muerte. Y, ciertamente, no podemos concebir que nuestro tiempo terrenal, físico, se extienda más allá de la muerte. Pero, ¿significa esto que después de la muerte no existe forma alguna de temporalidad? No podemos afirmar que, al morir, el ser humano ingrese directamente en la eternidad de Dios, ya que la eternidad es la forma de existir propia y exclusiva de Dios.²⁶ Pero ¿cómo concebir esa participación en la eternidad de Dios, propia de quien está destinado a una vida inmortal?

1. Atemporalismo, tiempo intensivo, tiempo antropológico

Entre los partidarios de la “resurrección inmediata” se encuentra a veces la idea de que, al abandonar el mundo y la historia, se trasciende el tiempo y se entra en un estado atemporal. Por lo tanto, no existe correlación entre la historia humana y la realidad de aquellos que ya no forman parte de ella. Aunque en la perspectiva de este mundo, las muertes y los nacimientos ocurren sucesivamente en el tiempo, desde la perspectiva del más allá, esto no es así: todos resucitan simultáneamente, ya que una vez que se cruza el umbral de la muerte, el tiempo deja de tener relevancia. La Parusía, en este sentido, coincide con el juicio individual de cada persona, que al mismo tiempo es el juicio de todos (el juicio final o universal). Todo se consuma en el momento de la muerte.²⁷

²⁶ «En el sentido propio del término, la eternidad excluye toda sucesión, todo inicio, todo cambio. No se entra en la eternidad, no se empieza a ser eternos. Con la muerte, el hombre no se hace Dios. La existencia creada está siempre medida por una duración que, puesto que es limitada, fluye y no se vive toda entera de una sola vez» (M.J. NICOLAS, *Teologia della risurrezione*, LEV, Città del Vaticano 1989, 259-260; traducción mía).

²⁷ K. Rahner, por ejemplo, escribe: «Quien sostiene que la única y total realización del hombre en cuanto a “cuerpo” y en cuanto a “alma” tiene lugar inmediatamente con la muerte, que la “resurrección de la carne” y el “juicio universal” tienen lugar “a lo largo” de la historia temporal del mundo, y que ambos coinciden con la suma de los juicios particulares de los hombres individuales, no corre peligro de sostener una herejía» (K. RAHNER, *Über den “Zwischenzustand”*, en IDEM, *Schriften zur Theologie*, XII, Benziger Verlag, Einsiedeln 1975, 456; traducción propia). En esta tendencia se en-

Un inconveniente de esta perspectiva, de raíces protestantes, es que introduce una brecha en la conciencia del difunto. Como afirmó Ratzinger:

si se sigue estrictamente el pensamiento de que más allá de la muerte reina el puro hoy, que la resurrección, el fin del mundo y el juicio siempre han estado presentes allí porque no hay tiempo, entonces esto significaría que allí se entra en la historia ya realizada, en la completa atemporalidad, y por lo tanto ya se encontrarían todos aquellos que creen vivir todavía en la línea del tiempo o que todavía pertenecen al futuro.²⁸

El difunto no tendría con estos (los vivos o los que vivirán después a lo largo del tiempo) relación alguna, no podría conocer ni influir en el curso de la historia sucesiva y quedaría sin responsabilidad respecto a las personas y las relaciones que formaron parte de su vida terrenal, y respecto a la historia misma. Desde esta perspectiva individualista del final, entraría en una historia global completamente realizada, lejana de la que conoció mientras vivía en el mundo.

La solución atemporalista despoja al dogma de la Asunción de gran parte de su significado. La idea de que María en su Asunción «recibió *anticipadamente* la suerte de todos los justos», tendría relevancia únicamente en el contexto de la historia, es decir, cuando se contempla desde *nuestra* perspectiva temporal. Significaría que su cuerpo ya no está presente en nuestro mundo, a diferencia de los cuerpos de los demás, que aún permanecen en sus sepulturas. La distinción escatológica de María en comparación con los demás se detiene ahí; no aporta nada en relación con su condición *post-mortem*, ya que en ese estado no existe forma alguna de tiempo y todos se encontrarían en su estado final resucitado al atravesar el umbral de la muerte.²⁹

cuentran autores como G. GRESHAKE, *Auferstehung der Toten. Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte*, Ludgerus-Verlag Hubert Wingen, Essen 1969; H. KESSLER, *Die Auferstehung Jesu Christi und unsere Auferstehung*, en J. PFAMMATER, E. CHRISTEN (eds.), *Hoffnung über den Tod hinaus. Antworten auf Fragen der Eschatologie*, Benziger Verlag, Zürich 1990, 65-94, y otros.

²⁸ J. RATZINGER, *Al di là della morte*, «Communio» 3 (1972) 13.

²⁹ A una solución de este estilo se acerca Ruiz de la Peña cuando escribe: «La fractura que produce la muerte y que constituye el presupuesto de la resurrección comporta la idea de alma separada. Ahora bien, no se ve por qué la duración de ese *status* crítico haya de tener más extensión que la necesaria y suficiente para que se dé la secuencia

Para evitar tanto la solución atemporalista, que normalmente conlleva la propuesta de una escatología de fase única, como la necesidad de introducir esquemas de tiempo terrenal en la vida después de la muerte, algunos sugieren que el alma podría tener una existencia similar a la de los ángeles, quienes no son seres temporales. Rechazando la “duración inexistente” del atemporalismo, el cardenal Ruini la distingue de la ‘duración inextensa’, que él sostiene.

Esta duración –explica– ciertamente no es ya el tiempo de nuestro mundo, pues hemos dejado de pertenecerle con la muerte para entrar en la dimensión radicalmente nueva y misteriosa del *eschaton*: no hay por tanto motivo para atribuirle a esa duración aquellos aspectos de extensión y continuidad que caracterizan nuestro tiempo y están ligadas a la transformación del mundo físico.³⁰

En resumen, aquí se aplica al alma la noción de “*aevum*” que se había utilizado previamente para explicar la duración de los ángeles. El “*aevum*” no se refiere a una duración cronológica, sino más bien a una serie de actos puntuales (juicio, purificación, visión o condenación eterna), que son «distintos pero no distantes»,³¹ ya que no hay tiempo entre ellos. El tiempo se concentra en una serie de “*kairós*”, intensificándose en instantes discontinuos.³²

muerte-resurrección. No es obligado distender muerte y resurrección en un intervalo cuantitativamente mensurable». Y en nota a pie de página indica: «La “unicidad”, de la Asunción de María, recordada por el documento de la Congregación, estaría a salvo, en todo caso, porque en ella se da una auténtica «resurrección inmediata», incluso para el punto de vista de quienes la contemplan aun desde la historia; la Asunción sustrae a la corporeidad de María de las leyes del tiempo y de la muerte» (J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *La muerte, destino humano y esperanza cristiana*, Fundación Santa María, Madrid 1983, 73-74).

³⁰ C. RUINI, *Immortalità e resurrezione nel Magistero e nella teologia oggi*, «Rassegna di Teologia» 21 (1980) 203-204.

³¹ Como se expresa RUIZ DE LA PEÑA, *La muerte, destino humano y esperanza cristiana*, 74.

³² Cfr. RUINI, *Immortalità e resurrezione nel Magistero*, 203-204. Esta solución también la admite Ruiz de la Peña: «La duración propia del muerto no es, pues, ni el tiempo del hombre mortal ni la eternidad del Dios inmortal. Para designarla (lo que apenas es algo más que poner sobre ella un punto de interrogación), los antiguos hablaban de “evo”. Acaso sea preferible la expresión “eternidad participada”; eternidad, porque se trata de un estado definitivo, irrevocable, y por ende de una duración interminable o ilimitada; eternidad participada porque, a diferencia de la eternidad estricta, ha de darse en ella una cierta sucesividad, aunque no necesariamente continua». *La muerte*,

Esta idea, aunque no entra en conflicto con lo que la Iglesia cree sobre la Asunción de la Virgen, parece asimilar el alma humana al espíritu puro, lo que respondería más bien a una concepción del alma y del cuerpo como dos realidades unidas de manera accidental, y por tanto separables, en la línea de la propuesta cartesiana de la *res cogitans* y la *res extensa*. Es importante tener en cuenta que hombre no es un espíritu puro, sino un espíritu encarnado, cuya identidad se forja en el tiempo y en la historia. El núcleo espiritual y personal que subsiste en el ser humano es diferente del de un espíritu puro, ya que está intrínsecamente vinculado a la corporeidad y a la experiencia temporal de la vida humana.

El alma y el cuerpo mantienen una relación tan estrecha que cada uno configura internamente al otro. El alma está activa y presente en el mundo a través del cuerpo, el cual, a su vez, proporciona al espíritu una pluralidad de dimensiones que le permiten comprender intelectualmente la realidad (pues el intelecto opera y elabora juicios basándose en datos sensibles) y ejercer la libertad en relación con el mundo. El alma se expresa a sí misma mediante la riqueza de elementos que posee el cuerpo (se piense solo a la cantidad de usos y funciones que tienen las manos humanas), pero en esta tarea, la plasticidad del cuerpo, va también modelando la potencialidad del alma de interiorizar la realidad. Si el alma eleva el cuerpo a su nivel espiritual, como ocurre por ejemplo en el arte, el cuerpo materializa al alma al fundar la experiencia de lo factible.³³ En este sentido, el alma interioriza la materia, por lo que difícilmente se la puede asimilar a un espíritu puro. Es más bien el entero “yo humano”, la persona, en su dimensión espiritual.

destino humano y esperanza cristiana, 74. Sin embargo, a diferencia del cardenal Ruini, Ruiz de la Peña no piensa que exista una escatología intermedia, pues según él no hay distancia alguna entre muerte y resurrección. Los considera dos acontecimientos distintos, inmediatamente sucesivos, el segundo de los cuales tiene por sujeto el alma subsistente. Cfr. J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión. Escatología cristiana*, Eapsa, Madrid 1990, 357. Una posición análoga en G. BIFFI, *Linee di escatologia cristiana*, Jaca book, Milano 1990, 86-88.

³³ Cfr. J. CHOZA, *Manual de antropología filosófica*, Rialp, Madrid 1988, 173. Cfr. también B. MONDIN, *L'uomo: chi è?*, Massimo, Milano 1987, 31-32.

G. Baget-Bozzo lo explica del modo siguiente:

El *alma separada* es un alma que ha sido cuerpo y está marcada para siempre por la historia de su cuerpo. Todos los actos históricos del alma permanecen en ella, y permanecen como actos espirituales y corpóreos a la vez. El alma es también y sobre todo lo que ha llegado a ser a través del cuerpo, es decir, la historia de todos sus actos. [...] La corporeidad sigue siendo una dimensión del alma incluso cuando el cuerpo ya no existe: el cuerpo está en el alma *a la manera del alma*. Por eso el alma sigue siendo, no como tal, sino como componente de la naturaleza humana, una unidad de sí misma y del cuerpo.³⁴

En este sentido, el alma *post mortem* representa el núcleo personal, el “yo” humano, en el que el cuerpo, ausente *in re*, continua presente como un hábito esencial.³⁵

Es precisamente esta estrecha relación entre alma y cuerpo, y el mutuo influjo que ejercen entre sí, lo que dificulta pensar que el alma en el estado intermedio pueda entrar en una condición que no comporte forma alguna de tiempo. En un documento que trataba cuestiones centrales de la escatología, la Comisión Teológica Internacional, tras constatar que «no se puede declarar a un verdadero cuerpo, ajeno de toda noción de tiempo», afirmaba que «las almas de los bienaventurados, al estar en comunión con Cristo, resucitado de modo verdaderamente corpóreo, no pueden considerarse sin conexión alguna con el tiempo».³⁶

³⁴ G. BAGET-BOZZO, *La teologia dell'anima*, «Renovatio» 9 (1974) 498, cita PIAZZA, *Escatologia individuale e comunitaria*, 178 (traducción mía). Bozzo explica a continuación que en la resurrección «el poder divino extrae de la *corporeidad* del alma el principio del cuerpo espiritual, como cuerpo de esa alma». En mi opinión el poder divino que resucita no extrae directamente el principio del cuerpo espiritual de la *corporeidad* del alma, como afirma Bozzo; sino, más bien, del cuerpo físico que murió, que vuelve a ser co-principio del ser humano precisamente porque el alma está preparada para recibirlo, por contener ella esa dimensión de corporeidad virtual concreta.

³⁵ Piazza habla de una presencia virtual del cuerpo en el alma: «tras la muerte, el cuerpo resulta *ausente actualmente*, pero *presente virtualmente*. Está presente en la positividad del espíritu, completamente marcado y definido por la materialidad del cuerpo y de la historia, que se cumplió en él y por medio de él. Además, el estado del alma separada no constituye una condición mutilada del hombre, sino que conlleva que no se pueda actuar completamente su positividad: falta el cuerpo físico, aunque no falte su virtualidad». PIAZZA, *Escatologia individuale e comunitaria: tra storia e attualità*, 177-178.

³⁶ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Algunas cuestiones actuales de escatología* (1990), 2.2.

Es una posición razonable. La condición material del ser humano está completamente imbuida de temporalidad. Las partículas elementales a nivel atómico y subatómico están constantemente en movimiento; las células que constituyen el cuerpo humano están continuamente intercambiando elementos químicos, enviando señales, elaborando proteínas, etc. Los procesos vitales del metabolismo, el crecimiento, la reproducción y la adaptación al entorno, son todos ellos diferentes formas de movimiento. Todo nuestro organismo está permanentemente en un estado de cambio. Lo mismo ocurre en nuestro espíritu, tanto a niveles psíquicos como intelectuales. Y es así como el hombre vive pues la vida es movimiento. En este vasto y continuo complejo vital, el alma actúa como principio formalizador y organizador. Por tanto, tendría poco sentido que todas estas funciones activas, que revierten en el modo de ser del alma, no dejaran traza alguna en la fase *post mortem*. Tratemos de profundizar en este aspecto.

2. *Tiempo del alma, tiempo de comunión*

El carácter temporal de lo material está vinculado al proceso de formación de la materia, como parecen mostrar los resultados científicos de la física moderna. Si en el mundo subatómico es discutible la presencia de tiempo, en el paso a niveles supramoleculares la espacialidad y la temporalidad son patentes. En todo caso, como ya notó Aristóteles, el tiempo se refiere a una medida, y por tanto también a alguien que lo mida: el “*numerus motus*” requiere un “numerador”. Esta función recae en el ser humano o, de manera más simple, en el reloj, cuyas manecillas tienen como objetivo normalizar la medida del tiempo. Sin embargo, el tiempo existe verdaderamente solo si existe el espíritu, que es capaz de comparar el mundo exterior con su propia duración. Fuera del espíritu, no hay tiempo, sino solo cambio.³⁷ Como mencionamos anteriormente, el alma actúa como principio organizador y formalizador de la unidad de vida y movimiento que constituye el ser humano. Por esta razón, el

³⁷ En ausencia de observadores, seguiría habiendo cambios y eventos en el universo, pero no habría una noción de tiempo en sí misma. Los procesos naturales seguirían ocurriendo, como los movimientos celestes, el cambio de estaciones y el envejecimiento de los objetos, pero estos acontecimientos simplemente sucederían sin ser percibidos como una secuencia temporal.

alma enmarca sus actividades dentro de esquemas temporales, y esto es para ella connatural por su relación con la materia.

San Agustín relaciona el tiempo con la conciencia. El tiempo es “*distensio animae*”, la tensión actual del alma a través de la cual el futuro se precipita en el pasado. Es nuestra mente la que mide el tiempo, porque puede percibir su flujo en el continuo caminar del presente; el pasado lo podemos evocar por la memoria y, de ese modo, lo traemos al presente, el futuro lo podemos imaginar en base a signos o datos y de ese modo también lo traemos al presente. Se definen así concretamente las tres dimensiones del tiempo en la conciencia: el presente del pasado, el presente del presente y el presente del futuro.³⁸

Edmund Husserl ha desarrollado y profundizado esta idea desde una perspectiva fenomenológica, no lejana a la visión de Agustín. Según S. Gallagher y D. Zahavi, el filósofo alemán se cuestiona sobre cómo captamos la duración de los acontecimientos. Sostiene que «nuestra conciencia abarca, de un modo u otro, mucho más que lo que se da en el momento presente: debe ser conciencia de lo que ya ha sido y de lo que está por suceder».³⁹ Por ejemplo, si escuchamos una melodía, nuestra conciencia no contiene solo la nota que suena en el momento presente, sino que retiene la melodía completa (o al menos una parte de ella) en su unidad.

Husserl sostiene que las notas que acaban de sonar no las *recordamos*, sino que las *retenemos*. El recuerdo trae al presente acontecimientos del pasado, los re-presenta, mientras que la retención mantiene el sentido de esas notas hasta que se pierden completamente en el pasado. La re-

³⁸ «Pero lo que ahora es claro y manifiesto es que no existen los pretéritos ni los futuros, ni se puede decir con propiedad que son tres los tiempos: pretérito, presente y futuro; sino que tal vez sería más propio decir que los tiempos son tres: presente de las cosas pasadas, presente de las cosas presentes y presente de las futuras. Porque éstas son tres cosas que existen de algún modo en el alma, y fuera de ella yo no veo que existan: presente de cosas pasadas (la memoria), presente de cosas presentes (visión) y presente de cosas futuras (expectación)» (AGUSTÍN DE HIPONA, *Las confesiones*, XI, 20 [26]).

³⁹ Cfr. S. GALLAGHER, D. ZAHAVI, *La mente fenomenológica. Filosofia della mente e scienze cognitive*, R. Cortina, Milano 2009, 116-117. Si no lo interpreto mal, Husserl no entiende la percepción de los objetos temporales como una continua sucesión de momentos presentes, que pasan, sino más bien como el continuo pasar del “ahora esto” presente en la conciencia al “esto ya-no” también presente de la conciencia.

tención no es recuerdo, sino una forma peculiar de “intencionalidad” dirigida al sentido del pasado inmediato. De manera similar, la conciencia también es intencional con respecto al futuro. Siguiendo con el ejemplo de la melodía, la conciencia anticipa la nota sucesiva a la que está sonando (o al menos anticipa un próximo evento acústico si no se conoce la melodía), de modo que, si el músico se equivoca en la nota, experimentamos una sensación de desilusión.⁴⁰

Esta estructura [retención – presente originario – protención] constituye una unidad en la que el “ahora”, el “ya no es” y el “todavía no es” forman una sola figura, una unidad perceptiva, a través de la cual la conciencia experimenta la duración de los objetos y, al mismo tiempo, su propia duración concomitante o prerreflexiva. Es importante destacar que el sujeto de esta estructura “intencional” es propiamente la conciencia (que pertenece al núcleo espiritual del ser humano), lo que implica que podría darse incluso en la condición de separación del cuerpo.

Esta reflexión introduce una cierta temporalidad en la esencia del alma humana. El presente no le es dado como un momento puntual inextenso y aislado del siguiente; se le da temporalmente estructurado, abarcando lo que podríamos llamar el “contexto previo retenido”, la “percepción actual” y la “expectación de futuro”. No hay motivo para creer que esta estructura, intrínsecamente relacionada con la materia, se pierda en la condición *post-mortem*. Si, como afirmamos antes, el cuerpo está presente en modo habitual (¿o virtual?) en el alma subsistente, o si, como dice San Agustín, tras la muerte el alma mantiene un apego natural hacia el cuerpo debido a su familiaridad con él,⁴¹ es lógico pen-

⁴⁰ E. HUSSERL, *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time*, Kluwer Academic, Dordrecht 1991, 60-64 (orig. alemán: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, Husserliana x, Martinus Nijhoff, Den Haag 1893-1917).

⁴¹ «La mente del hombre, arrebatada de los sentidos corporales, en esta vida, y después de la muerte, antes de resucitar, cuando se haya despojado de la carne y abandonado las semejanzas corporales, no puede ver la inmutable substancia de Dios de igual modo que la ven los santos ángeles, sea debido a una causa oculta o a que tiene en sí misma una cierta inclinación natural de gobernar su cuerpo, por la cual se retarda en cierto modo en poner toda su atención en aquel supremo cielo, durante el tiempo que se halla sin su cuerpo; pero una vez que le consiga por la resurrección, descansará de este apetito y quedará completamente libre para ver a Dios» (AGUSTÍN DE HIPONA, *De Genesi ad litteram* 12,35: CSEL 28/1, 432-433 [PL 34, 483]).

sar que también conserva, de alguna manera, las condiciones de existencia en las que informaba al cuerpo. Incluso en su estado separado de lo material, podría mantener una especie de reflejo del tiempo físico que experimentó previamente: la tendencia a enmarcar los objetos inmateriales del entendimiento (todo lo que llega a conocer en sí misma por su nueva proximidad al Ser y a los seres)⁴² de manera continua y sucesiva en modo tal de determinar una trama o flujo en la conciencia. De esta manera, el alma subsistente puede experimentar su propia duración como extensiva: persiste en el ser: “es” en la continua experiencia de “estar-siendo”.

Esta duración extensiva debe tener carácter espiritual y no se refiere a un tiempo objetivo, medido por cualquier tipo de reloj, sino a la experiencia del “yo humano personal” subsistente, la cual está también determinada por el estado en que se encuentra el alma *post mortem*, que es, en todo caso un estado de completa sujeción a Dios. Si el alma ha entrado en el ámbito de Dios y de las criaturas que lo aman, la experiencia de una plena comunión relega la percepción del tiempo a un segundo plano, eclipsada por la alegría extática de la visión de Dios y de su bondad hacia ellas. La percepción de duración extensiva se oculta, pero no llega a desaparecer: también el santo es naturalmente consciente de su “persistencia” en la comunión y en la dicha de la visión.⁴³

En todo caso el “tiempo espiritual” del alma subsistente *post mortem* no se refiere a ella misma, pues no hay en ella una razón para cambiar internamente. Más bien, se relaciona con la novedad que el Espíritu Santo le otorga (directamente o través del gran mundo de las criaturas espirituales en el que el alma entra) cuando la ilumina para que pueda cultivar la caridad hacia Dios y hacia los demás, especialmente hacia aquellos con

⁴² Pues como afirma la Comisión Teológica Internacional, el alma «también en cuanto separada, realiza actos personales de entendimiento y voluntad» (*Algunas cuestiones actuales de escatología*, 5.4).

⁴³ C. Pozo habla de la coexistencia en las almas de los bienaventurados de dos planos de conciencia: el del gozo de la visión beatífica, que él considera que no admite duración, y el de sus actos psicológicos por el que participan en la historia de la Iglesia: «Junto con la visión beatífica, que es éxtasis y a través del cual no se podría explicar una percepción de duración, coexiste en las almas de los bienaventurados otro plano de conciencia por el que son cómplices del desarrollo sucesivo de la historia de la Iglesia» (POZO, *Teología del más allá*, 322).

quienes se relacionó durante su vida terrenal.⁴⁴ Estas luces le permiten seguir participando activamente en la historia de la salvación, y continuar, de alguna manera, siendo parte del tejido de la historia humana, mientras subsiste en el estado que media entre su muerte y el juicio universal.⁴⁵

III. EL “ESTADO INTERMEDIO” Y EL CARÁCTER SOCIAL DEL HOMBRE

La escatología de “doble fase” se impuso en la iglesia porque se entendió que la resurrección se refiere al cuerpo muerto, al cadáver. La misma carne que vivió, que pecó y fue perdonada, será la que reciba el premio de la resurrección. Este es el sentido de los primeros credos cristianos.⁴⁶ Dado que el cuerpo descansa en el sepulcro, la recompensa completa no puede realizarse de inmediato. De esta comprensión surge de manera natural y en concordancia con las Escrituras la doctrina del estado intermedio, y la subsistencia del alma. No se debió, contrariamente a como sostiene Greshake, a una influencia corruptora de la antropología judía tradicional por el pensamiento helenístico,⁴⁷ ni tampoco fue un producto

⁴⁴ Según Pozo, «en este aspecto psicológico de la comunión de los santos estaría la percepción de duración» (*ibidem*, 322).

⁴⁵ Esto, sin embargo, no significa que el difunto pueda usar la libertad en el mismo sentido en que lo hacía cuando estaba en el mundo. Entre vivos y difuntos hay discontinuidad porque el paso a una condición inmaterial, conlleva la imposibilidad de una novedad que se funde en el alma del difunto. El ya escribió su historia (cuando vivía en el mundo) y el juicio particular determinó en él, por medio de la misericordia, la verdad de su condición *post-mortem*. Si el desenlace del juicio particular fue positivo, su libertad consiste en su ardiente deseo de abrazar a Dios y a su proyecto salvador en Jesucristo. Para una introducción en la discusión actual sobre el juicio particular cfr. POZO, *Problemática reciente sobre el juicio particular en Teología del más allá*, 512-514; P. O’CALLAGHAN, *Christ our hope. An introduction to eschatology*, Catholic University of America Press, Washington 2011, 280-281.

⁴⁶ En su estudio de los primitivos testimonios cristianos y de los credos cristianos de la iglesia antigua sobre la resurrección de los muertos O’Callaghan afirma: «Los cristianos no solo confesaban la resurrección de la carne en general sino la resurrección *de esta carne*. Cada uno resucita con *su carne* y juntamente con ella, con todo el peso y riqueza de su obrar moral según la carne, con el premio o castigo que corresponde a la totalidad de su ser, anímico y corporal» (*La fórmula «Resurrección de la carne» y su significado para la moral cristiana*, «Scripta Theologica» 21 [1989] 801).

⁴⁷ Sobre esta cuestión la Comisión Teológica Internacional advierte: «no puede suponerse que sólo las categorías hebreas hayan sido instrumento de la revelación divina. Dios ha hablado “muchas veces y de muchos modos” (Heb 1,1). No puede pensarse

no deseado de la lucha por afirmar la auténtica resurrección del cuerpo frente a las doctrinas docetas, platónicas y gnósticas.⁴⁸ Sin embargo, es innegable que tales circunstancias pudieron haber contribuido a darle forma y destacarla. La verdad que desea transmitir esta doctrina es que el mismo hombre que fue creado por Dios, el concreto ser espiritual y corpóreo que murió, es el que recibirá finalmente la salvación.

El estado intermedio es correlativo a nuestro tiempo intermedio, es decir, al tiempo que media entre la primera y la segunda venida de Jesús (el “tiempo de la Iglesia”), cuyo sentido está ligado a la extensión del acontecimiento pascual, que debe ser irradiado a toda la realidad, para alcanzar a las generaciones lejanas en el espacio y en el tiempo. En nuestro tiempo intermedio coexisten gracia y pecado, trigo y cizaña; es, por eso, un tiempo “penúltimo” y no “último”.⁴⁹ Un tiempo, en todo caso, en el que la gracia de Cristo salva y redime, pero también en el que la muerte todavía perdura.

La escatología intermedia sigue una lógica análoga. También los santos forman parte del tiempo intermedio, aunque de un modo peculiar. También para ellos su situación tiene algo de “penúltima”.⁵⁰ No

que los libros de la Sagrada Escritura en los que la inspiración se expresa con palabras y conceptos culturales griegos, tengan, por ello, una autoridad menor que los que han sido escritos en hebreo o arameo» (*Algunas cuestiones actuales de escatología*, 4.5).

⁴⁸ Cfr. G. GRESHAKE, «*Theologiegeschichtliche und systematische Untersuchungen zum Verständnis der Auferstehung*», en G. GRESHAKE, J. KREMER, *Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der Leiblichen Auferstehung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1986, 253-254.

⁴⁹ Este tiempo último es el del triunfo de Cristo y de la desaparición del mal: la escatología definitiva.

⁵⁰ M. Bordoni une, con razón, este “tiempo de la Iglesia” con la temporalidad propia de los santos que, ya salvados, esperan la resurrección, de modo que llama “escatología intermedia” a todo lo que media entre las dos venidas de Cristo (encarnación y parusía), ya se refiera a la situación de la Iglesia que peregrina en la historia humana o a la comunidad de los santos del cielo que esperan todavía la definitiva consumación parusíaca. La situación de unos y otros es distinta, pues en el segundo caso ya ha tenido lugar el juicio particular y la situación es irrevocable, pero ambos grupos comparten el hecho de pertenecer a Cristo (situación escatológica), existiendo en el espacio que media entre sus dos venidas (situación intermedia). Es la Iglesia la que está en el estado de “escatología intermedia”. Cfr. M. BORDONI, *Gesù di Nazaret. Signore e Cristo, III: Il Cristo annunciato dalla Chiesa*, Herder – PUL, Roma 1986, 205 y 584 (nota 367).

alcanzan la resurrección hasta el advenimiento del evento parusíaco porque son solidarios con el resto de la humanidad: forman parte de un mismo linaje y de una misma historia, de gracia y de pecado, que ellos contribuyeron a tejer con sus acciones. Los santos fueron también en su día pecadores. Cooperaron con sus vidas en la carga de heroísmo y santidad de la historia, pero también, aunque a menudo solo en pequeña medida, en la carga de negatividad de esa misma historia. Por eso, solo al final de ésta, la gracia y la misericordia de Cristo resolverán toda reserva, premiarán todo el bien que promovieron y liberarán, no ya de la culpa, sino de toda consecuencia culpable. Solo entonces se asignará a los santos su lugar en el conjunto del proyecto de Dios y de su realización histórica.⁵¹ Y solo entonces la realidad de la muerte desaparecerá completamente de sus vidas por medio de la resurrección.

La espera de la resurrección última es, por tanto, el modo en que los santos se solidarizan con aquellos que todavía son pecadores en la tierra. Aunque ellos están libres de culpas personales (ya sea por haberse purificado durante su vida o en el purgatorio después de la muerte), contribuyeron a forjar una historia humana que no respondió plenamente al designio amoroso del Creador, dejando presentes en la historia gérmenes negativos. Sus pecados y faltas en la tierra los insertaron en la *solidaridad activa* de los pecadores. Ninguno de ellos, a excepción de Santa María, pudo decir que fue totalmente para Dios en todo y por completo. La novedad de Dios no llegó a penetrar en sus vidas con una profundidad absoluta, y por eso ninguno de ellos puede presumir de ser radicalmente “escatológico”. De ahí que, como afirma Bordoni, aunque el efecto de la muerte los hizo pasar «de su participación todavía provisional y revocable en el presente escatológico terreno de la salvación a su participación ya irrevocable»,⁵² no alcanzaron una salvación íntegra. Todavía están, en cierta medida, en espera: aguardan el fin de los tiempos. Viven de ese modo su solidaridad con los demás hombres y

⁵¹ «¿Puede un hombre adquirir la perfección total y hallarse al final del camino, mientras se siga sufriendo por su causa, mientras que la culpa a él debida siga influyendo en la tierra y haciendo sufrir a gente?», se pregunta, con ánimo retórico, Joseph Ratzinger (*Escatología*, 175).

⁵² M. BORDONI, N. CIOLA, *Jesús nuestra esperanza. Ensayo de escatología en perspectiva trinitaria*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2002, 125.

mujeres, que fueron llamados, junto con ellos a la santificación en modo personal y en comunión con los demás.

Cuando consideramos la situación del difunto desde la perspectiva de la solidaridad que une a toda la humanidad, una solidaridad que abarca la creación y la historia, la gracia y el pecado, resulta natural concluir que el alma no queda aislada del resto de la humanidad después de la muerte. La situación *post-mortem* no es de aislamiento. Aunque no es necesario abrazar la doctrina rahneriana de la “pancosmicidad” del alma,⁵³ es cierto que el alma humana, cuando se aproxima a Dios tras el juicio particular, se conecta de manera más profunda con el cosmos en su conjunto, especialmente con la porción del mundo a la que estaba destinada desde su nacimiento. Adquiere una comprensión más clara y completa de su papel en relación con aquellos que siguen en la tierra, esforzándose por alcanzar su destino último. Y, además, en la comunión del amor de Dios, se une también a aquellos que comparten su misma condición en el estado intermedio.

La solidaridad de los que ya murieron con los que aún viven ha sido siempre muy importante en la oración de la Iglesia, que está empapada de la intercesión de los Santos y de la petición por vivos y difuntos.⁵⁴ En este contexto, la temporalidad del alma de la que hablamos antes recibe su pleno sentido. Es una dimensión fundamental del carácter relacional del hombre, del juego de mutuas dependencias por el que cada uno recibe su identidad a partir de los otros y éstos forjan su identidad también en su relación con él. Como escribe Ratzinger, en referencia al ser humano, «su modo especial de temporalidad procede no en último lugar de su relacionalidad, es decir, del hecho de que únicamente se hace él

⁵³ Cfr. K. RAHNER, *Sentido teológico de la muerte*, Herder, Barcelona 1965, 17-26. El carácter pancosmico del alma está ligado en Rahner a la dificultad para aceptar un alma que no tenga una relación con el cuerpo. Con la muerte el alma, libre del límite impuesto por la corporeidad concreta, se liga al cosmos con el que adquiere una relación en cierto modo real, ontológica, cósmico-universal. Una presentación y una exposición crítica de esta línea de pensamiento en J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *El hombre y su muerte. Antropología teológica actual*, Ed. Aldecoa, Burgos 1971, 163-191; 217-268.

⁵⁴ Esta dimensión está subrayada con fuerza en el texto de la Comisión Teológica Internacional, *Algunas cuestiones actuales de escatología*, 7,1: «La fe da a los cristianos que viven en la tierra, la posibilidad de comunicar con los queridos hermanos ya arrebatados por la muerte. Esta comunicación se hace por las diversas formas de oración».

mismo en virtud de su ser-con-otros y en orden a otros: su embarcarse en el amor o también su negación lo vinculan al otro y a su temporalidad especial, a su antes y después. La red de co-humanidad representa al mismo tiempo una red de co-temporalidad».⁵⁵

Los difuntos que esperan la resurrección final, incluso aunque disfruten de la visión beatífica, no pierden su contacto con los afanes y avatares de quienes peregrinan en la tierra.⁵⁶ Comparten sus gozos y sus penas, que conocen y valoran bajo el prisma de la bondad de Dios y de su amorosa providencia hacia cada persona. Desean la salvación de cada uno y aguardan que se cumpla el tiempo de cada uno, para poder entrar todos juntos en la definitiva posesión del Reino.

IV. MADRE GLORIOSA

Pero volvamos ahora al misterio de la Asunción. La situación de María es distinta de la de los demás santos puesto que ella no está en el estado de la escatología intermedia, sino que ha recibido la plenitud de la salvación en toda su integridad: está en cuerpo y alma en los cielos. Y la ha recibido porque colaboró con la gracia de modo tal, que todo en ella fue participación humana y creatural en la vida de Dios.⁵⁷ En ella todo, absolutamente todo, contribuyó al plan de Dios, a la construcción del Reino, y por eso vive su solidaridad con el género humano en modo distinto de los demás hombres y mujeres: no como solidaridad *activa* en el pecado, sino, al igual que Jesús, con solidaridad *pasiva*, pues sus padecimientos y su muerte no fueron consecuencia de sus pecados sino de su solidaridad con los otros. Al no tener parte alguna en la separación universal de Dios, no es necesario que la muerte perdure en ella, pues

⁵⁵ RATZINGER, *Escatología*, 172.

⁵⁶ «El que vive en comunión con Dios, que no es un Dios que ha dejado el mundo, continua cercano a los acontecimientos del mundo» afirma A. ZIEGENAUS, *Il futuro della creazione in Dio: escatologia*, Pontificia Università Lateranense, Città del Vaticano 2012, 155; traducción mía.

⁵⁷ Lo expresa bien la Const. Dogm. *Lumen Gentium* al n. 56: «María, hija de Adán, al aceptar el mensaje divino, se convirtió en Madre de Jesús, y al abrazar de todo corazón y sin entorpecimiento de pecado alguno la voluntad salvífica de Dios, se consagró totalmente como esclava del Señor a la persona y a la obra de su Hijo, sirviendo con diligencia al misterio de la redención con El y bajo El, con la gracia de Dios omnipotente».

no debe ser librada por el acontecimiento parusíaco de las consecuencias del mal que obró. Es, como Jesús, *radicalmente escatológica*, y por eso posee una plenitud de vida que le permite colaborar con Cristo en la redención de la humanidad entera.⁵⁸

La plenitud de gloria de María no la separa del resto del pueblo de Dios. En primer lugar, porque la gloria es el esplendor de la caridad divina, que tiende a unir y no a separar, pero también porque, a pesar de que María haya alcanzado personalmente su destino final, sigue siendo parte de la humanidad que aún no ha alcanzado ese destino. Por su solidaridad con los hombres se puede decir que también María vive de algún modo en la escatología intermedia, en espera que todos sus hijos obtengan la felicidad gloriosa con la venida del Señor.

María vive en el “tiempo de comunión”, que es la participación creada en la eternidad de Dios. Su Asunción en cuerpo y alma a la gloria no la convierte en un ser sin tiempo. Más bien, el tiempo antropológico que las almas experimentan en la escatología intermedia se manifiesta de manera única cuando se rehace el cuerpo en su transfiguración. El resucitado no está sujeto a las leyes del tiempo físico que rigen la historia, desde el nacimiento hasta la muerte. Tiene dominio sobre el tiempo,⁵⁹ pero este permanece de algún modo presente y como a su servicio, y esa presencia es parte de la felicidad: saber y sentir que se permanecerá en el gozo del presente, que el amor que se posee actualmente persistirá siempre.⁶⁰

⁵⁸ Así lo entiende J. Ratzinger: «Desde esta perspectiva, dicho sea de paso, habría que interpretar el contexto íntimo de los dogmas de la preservación inmaculada de María y de su asunción corporal al cielo: ha llegado plenamente al hogar, porque no hay culpa que haya salido de ella, que haga sufrir a otros y siga actuando en el padecimiento, que es el aguijón de la muerte en el mundo» (*Escatología*, 176).

⁵⁹ Como en el caso de Jesús resucitado: «Sentado a la mesa con ellos, tomó el pan, pronunció la bendición, lo partió y se lo iba dando. A ellos se les abrieron los ojos y lo reconocieron. Pero él desapareció de su vista» (Lc 24,30-31).

⁶⁰ M.J. Nicolas muestra su perplejidad sobre una resurrección gloriosa que separara radicalmente el resucitado del tiempo y del espacio: ¿en qué sentido una resurrección así sería *corpórea*? Un cuerpo necesita “cielos y tierra” para “realizarse” como tal. Cfr. M.J. NICOLAS, *Teologia della risurrezione*, LEV, Città del Vaticano 1989, 259. La misma posición, como hemos visto en la Comisión Teológica Internacional (cfr. *Algunas cuestiones actuales de escatología*, nota 36).

Asunta en el cielo, la Virgen mantiene su relación con la humanidad entera. Si el ingreso en el “estado intermedio” no destierra la persona de los acontecimientos históricos ni cercena las relaciones que mantuvimos en la tierra, mucho menos lo hace el estado definitivo. Si el cuerpo terreno es la interfaz que nos pone en relación con el mundo y con los demás, el cuerpo glorioso, más espiritual, nos permitirá con mayor motivo adentrarnos en el sentido de los nuevos cielos y de la nueva tierra y conocer con mayor profundidad sus habitantes. Será también la más íntima y fiel expresión de nosotros mismos ante Dios y ante los demás. De este modo, la “anticipación” de la glorificación integral de María revierte en beneficio nuestro, pues, asunta en cuerpo y alma a los cielos, puede realizar su misión materna con mayor facilidad.

Ella es la Madre de Cristo, la Madre de la Iglesia y la Madre de toda la humanidad. En estas tres esferas, siempre despliega su acción con un corazón materno, guiando a todos hacia su Hijo. Se acerca a los vivos con llamadas ardientes llenas de ternura, como lo hizo en Guadalupe, Lourdes y Fátima: «asunta a los cielos, no ha dejado esta misión salvadora, sino que con su múltiple intercesión continúa obteniéndonos los dones de la salvación eterna. Con su amor materno se cuida de los hermanos de su Hijo, que todavía peregrinan y se hallan en peligros y ansiedad hasta que sean conducidos a la patria bienaventurada». ⁶¹ María comprende los corazones de los vivos y los difuntos, pues su plenitud de gloria es, de hecho, plenitud de misericordia. Gloriosa en cuerpo y alma, intercede para que todos puedan alcanzar la misma felicidad que ella posee como fruto del amor y del sacrificio de su Hijo.

⁶¹ CONCILIO VATICANO II, Const. Dogm. *Lumen Gentium*, 62.

