La doctrina cristiana del estado intermedio entre la vida y la muerte
–Un análisis crítico y exegético desde una perspectiva cesacionista–

Por Jesús Manuel Caramés Tenreiro
Director de tesis Dr. Alberto F. Roldán

Tesis presentada para optar por el título de master en teología (Master of Theology)
por el South African Theological Seminary (SATS)

Buenos Aires, 2016
Las opiniones contenidas en esta disertación no necesariamente reflejan la posición de SATS

DECLARACION

Doy fe de que el trabajo contenido en esta tesis es resultado de mi propio y original trabajo y no ha sido sometido ni parcial ni totalmente a ninguna otra institución educativa para la obtención de algún grado académico.

Jesús Manuel Caramés Tenreiro

Fecha: 16 de noviembre de 2016

AGRADECIMIENTOS

A mi esposa, que con su amor, comprensión y ayuda constante ha hecho posible que pudiese confrontar con valentía los retos apasionantes del ministerio. A Scott y Marisa Smith, misioneros de la AGWM, vuestra visión y confianza han alentado a este logro; a Juan Carlos Escobar presidente del C.E. de FADE, ejemplo de servicio y pasión; al Dr. José M. Díaz Yanes, amigo y mentor en esta investigación, y a todo el equipo y claustro de la Facultad de Teología A.D. vuestra entrega es nuestro modelo a imitar. ¡Solo a Dios sea la Gloria!

«El Hombre es un ser cuya realidad primaria
y decisiva consiste en ocuparse de su futuro»
Ortega y Gasset

Sumario

El proceso inmediato a la muerte del creyente es un misterio sobre el cual se han propuesto múltiples conjeturas. Aunque en general se postula que el creyente parte para estar con Cristo, sin embargo, existe mucha confusión respecto al cómo y al cuándo se producirá tal acontecimiento.

La presente investigación analiza las diferentes declaraciones doctrinales relativas a lo que se ha definido como el «estado intermedio» (espacio o estado en el que se encontrarían los fallecidos en Cristo); ya sea sin cuerpo, ya en un estado de dormición, o definitivamente en una situación que se considera de victoria, pero indefinida. Y ante tal doctrina, se postula una proposición «cesacionista», argumentándose que el «estado intermedio» sí que existió, pero que dejó de ser, a partir de la resurrección de Cristo, hecho central y fundamental de la realidad cristiana. Afirmando la Cruz de Cristo y su Resurrección como el elemento clave y vitalizador de la centralidad cristiana que lo afectaría todo: tanto para el creyente vivo que nace de nuevo y experimenta a Cristo por la obra del Espíritu Santo; como para el creyente fallecido, en el que definitivamente la muerte es sorbida en victoria resucitando de forma inmediata y recibiendo la recompensa final de estar con Cristo.

Abstract

The process that immediately follows the death of the Believer is a mystery over which a multitude of conjectures has been proposed. It is postulated that when a Believer departs, it is to be with Christ. Nevertheless, there is much confusion concerning how and when this event occurs.

This investigation analyzes the different doctrinal declarations that are relative to what we have defined as the «intermediate state,» the space or condition in which the dead in Christ are found; Be this state without a body, in the condition of slumber, or one of a certain victory, though said victory be yet undefined.

Faced with such a doctrine, the proposition of «cessation» is proffered. This posture argues that the «intermediate state» existed, but ceased to exist after the resurrection of Christ. It is clearly understood that the resurrection is a central and fundamental truth of our Christian faith.

This concept affirms the cross of Christ and His resurrection as the key element and vitalizer of our Christian focus that impacts everything. Its influence is patent for both for the living Believer that is born again and experiences Christ through the work of the Holy Spirit. It is also pertinent to the Believer that has passed away and in whom death has surely been swallowed up in victory, in those that will be resurrected and will receive their final recompense to be with Christ.

Índice

INTRODUCCIÓN 7

I.- LA REALIDAD DE LA MUERTE 12
- **1.1.- Perspectiva histórico-religiosa** 13
- **1.2.- Perspectiva desde la cristiandad** 16
- **1.3.- Perspectiva e influencias del pensamiento católico romano** 20
- **1.4.- Perspectiva filosófica contemporánea del estado de la muerte** 26
- **1.5.- Perspectiva desde una óptica científica. Implicaciones de la muerte en el organismo** 28
- **1.6.- La escatología individual en el pensamiento teológico contemporáneo** 31

II.- DOCTRINA DEL ESTADO INTERMEDIO. FUNDAMENTACIÓN TEOLÓGICA 33
- **2.1.- Actividad en el «Estado Intermedio»** 43
- **2.2.- Existencia en el «Estado Intermedio»** 46
- **2.3.- Temporalidad del «Estado Intermedio»** 50

III- ANÁLISIS CRÍTICO Y EXEGÉTICO DESDE UNA PERSPECTIVA CESACIONISTA 52
- **3.1.- Muerte y unidad** 57
- **3.2.- Muerte e inmortalidad** 69
- **3.3.- Muerte y temporalidad** 74
- **3.4.- Muerte y actividad** 81
- **3.5.- Implicaciones de la salvación** 85
- **3.6.- Implicaciones de la redención** 88
- **3.7.- Implicaciones de la resurrección** 96

IV- CONTROVERSIAS TEOLÓGICAS 112
- **4.1.- Dificultades aparentes en cuanto al proceso de la muerte** 112
- **4.2.- Dificultades aparentes en cuanto a lo escatológico en la resurrección** 116
- **4.3.- Dificultades aparentes en cuanto a la proposición del estado intermedio** 132
- **4.4.- Dificultades aparentes en cuanto a las experiencias de fuera del cuerpo** 140

CONCLUSIÓN. 150

BIBLIOGRAFÍA 155

INTRODUCCIÓN

El apóstol Pablo, refiriéndose a la muerte del creyente, escribe inspirado por el Espíritu Santo: «He aquí os digo un *misterio*, no todos dormiremos…» (1 Corintios 15:51). Es cierto que el Señor permitió que algunas cosas estuviesen en parte ocultas, tal vez porque lo trascendente no es el cuándo ni el cómo, sino la realidad de la causa final que se enseña; o bien porque tales misterios están al alcance de los que siguen con anhelo el consejo de la Palabra de Dios: «Escudriñad las Escrituras…», a fin de encontrar –según vayamos profundizando– mayor consuelo y conocimiento de Aquel que se entregó a sí mismo por nosotros. Pero también es cierto que a lo velado en parte no se le dedicó una atención especial hasta el siglo XX. Acerca de la escatología, el teólogo católico Joseph Ratzinger diría: «Durante siglos ha estado durmiendo el sueño de los justos. Últimamente y como consecuencia de las crisis históricas de nuestra época ha pasado a ocupar el centro del pensamiento teológico» (Roldán A. F., 2002, pág. 21).

Esta investigación pretende analizar la doctrina del «estado intermedio», el cual ha sido uno de los temas más controvertidos de la escatología; así como refrendar la relevancia de la escatología individual, como elemento fundamental de la soteriología. Dios salva al mundo sí, pero –no podemos olvidarlo– la salvación es un acto siempre individual y como tal plenamente cristológico[1].

---

[1] Aquí asumimos la premisa de Karl Barth, cuando registra en su *Carta a los Romanos*, que «el cristianismo que no sea totalmente y en su integridad escatología, no tiene nada en absoluto que ver con Cristo». *Cf.* (Roldán, 2002, p.28),

En cuanto a la muerte en sí misma, que es una realidad que afecta a buenos y a malos, nos detendremos en el estudio del *proceso inmediato a la muerte del creyente*: ¿A dónde nos lleva? ¿Cómo es el lugar? ¿Qué dice la Escritura? ¿Qué de la resurrección? ¿Cuándo? En abierta oposición a la tesis de Oscar Cullmann cuando afirma que: «el interés mismo por el "cómo" de ese estado intermedio es clara prueba de falta de fe y señal evidente de que la fe en la resurrección de Cristo ya realizada se ha debilitado y el poder de resurrección, que es patrimonio del Espíritu Santo, ha dejado de actuar» (Cullmann, 2008, pág. 292). Antes bien, nos parece que este misterio del proceso inmediato a la muerte nos acerca aún más a la máxima expresión de la obra redentora de Cristo y, por ende, a un camino de necesario tránsito.

La tesis de investigación que se presenta estará basada en la hipótesis que propone que la iglesia (el conjunto de los redimidos del Señor) supone un paréntesis, un caso aparte, particular y extraordinario, en cuanto a la realidad de la resurrección; de forma tal que el proceso de la muerte para un cristiano está diferenciado del resto de los mortales, ya sea en el tiempo como en la forma. Es una apelación a la relevancia de lo que Cullmann define como «el acontecimiento Cristo» (Cullmann, 2008, pág. 35), por el cual, la acción de Cristo, que es el centro de la historia de la salvación, se proyecta hasta la eternidad transformando el futuro soteriológico en un presente donde el sí pero todavía no, se actualiza en el último momento de la existencia terrenal del creyente. Nuestro consuelo es que después de esta vida no hay que esperar más: ya no más espera, ya no más sueño, ya no más sí y todavía no, que tan magistralmente entendemos en cuanto a que: «El reino de los cielos se ha acercado».

Si «la escatología no se puede separar de esa línea salvífica que no solo se proyecta hacia el futuro, sino que implica también el pasado e incluso el presente» (Cullmann, 2008, pág. 45) defenderemos que precisamente la muerte abre la puerta a la realidad presente, a un presente no fuera del tiempo, ni atemporal[2], ni en abierta contradicción con la historia salvífica, como contrapone este teólogo; sino el presente de la eternidad que toma en cuenta como fundamento la redención

[2] Cullmann afirma que el Nuevo Testamento conoce un concepto lineal del tiempo, distinto del concepto griego que, influenciado por Platón definiría la eternidad, no como un tiempo que se prolonga hasta el infinito, sino como una ausencia de tiempo.

consumada de Cristo, un presente que es de por fin verdadero en todo el sentido del término.

Considerando a Emil Brunner, «somos para la gloria» (Lacueva, Escatología II, 2004, pág. 19), y si se acepta esta premisa, se podrá verificar cómo esta realidad se actualiza, se hace presente desde la consideración de la resurrección de Cristo como el núcleo central soteriológico. Es pues menester indagar acerca del final de la vida y qué caracteriza al más allá que se espera.

La muerte, tan enigmática y sin embargo tan universal, se abre ante el ser humano como un campo de investigación permanente, pues no en vano como decía el filósofo español Ortega y Gasset: «El Hombre es un ser cuya realidad primaria y decisiva consiste en ocuparse de su futuro» (Ropero, 1999, pág. 532).

Mediante esta tesis pretendemos confrontar, entre sí, las diferentes teorías que existen en relación al estado después de la muerte a la luz de la obra de Cristo; estudiando y analizando sus implicaciones, de forma tal que podamos aportar un fundamento coherente a la teoría cesacionista del estado intermedio. Verificando —respecto a la doctrina del estado intermedio— que se puede justificar doctrinalmente:

- Que el estado intermedio existía ya antes de la redención de Cristo.
- Que la obra de la redención de Cristo conmovió ese lugar intermedio y lo transformó.
- Que la obra de Cristo afectó a la relación tiempo y eternidad, de tal forma que los muertos en Cristo —la Iglesia del Señor— son llevados directamente a su presencia.

Así, pues, el principal objetivo de la tesis será, consecuentemente, el afirmar que el sacrificio de Cristo abolió el *Estado Intermedio* y que el creyente fallecido está gozando plenamente de su presencia. La centralidad a la que se dará preeminencia es al significado de la resurrección de Cristo y de su implicación —la cruz— en la salvación, de forma que el acto completo de la redención llegaría a la última consecuencia, no en el *esjaton* del acontecimiento final, sino precisamente al final de cada creyente; esto es, en el mismo instante de su muerte, posibilitando la resurrección inmediata y todo esto en contra de otros postulados que parecen «limitar» la consumación de la obra de Cristo a un tiempo escatológico inconcluso y

como tal incurren –a nuestro parecer– en dificultades que serán abordadas mediante nuestra investigación.

Además del objetivo principal, la presente tesis propone cuatro objetivos secundarios:

- Analizar el dogma del estado intermedio y sus implicaciones escatológicas, contraponiendo el significado de la resurrección de Cristo con nuestra propia resurrección, clarificando las implicaciones de que la muerte es «sorbida en victoria»[3] a la luz de la cristología y en relación con la congregación de los santos.
- Interpretar pasajes bíblicos claves[4] que se consideran fundamentales para la argumentación de la doctrina del estado intermedio, con el posicionamiento cesacionista.
- Conectar el *kerygma* del Nuevo Testamento con la escatología individual y la implicación de la destrucción del sentido de la muerte, como el acceso a la comunión definitiva y completa con Cristo.
- Argumentar bíblica y teológicamente el posicionamiento cesacionista del estado intermedio.

Acerca del misterio de la muerte –aunque misterio– todas las religiones y creencias tienen mucho que decir al respecto. En el catolicismo romano se observa incluso la pervivencia de rituales mortuorios, como la práctica de «las misas por los muertos», intento este de aliviar el estado del muerto en el más allá, como si en definitiva se le quisiera mostrar a Dios, que aun allí –donde no se conoce– se tiene igualmente potestad, con mecanismos religiosos para imponer nuestros criterios sobre nuestros destinos. Es como si dijesen: «yo sé cómo alcanzar lo inalcanzable». Nosotros, que no lo sabemos —como expresa Durrwell—, pretendemos avanzar a tientas a través de algunas pistas abiertas por la Escrituras, pero conscientes de que transitamos por «Terra incógnita» (Durrwell, 1997, pág. 12), acercándonos al misterio de la muerte y resurrección desde la Revelación de Dios, para afianzarnos en la identificación de la muerte, el postrer

[3] 1ª Corintios 15:54

[4] Los pasajes claves elegidos para el presente análisis son: Lucas 16; Juan 8: 51; 1ª Corintios 15: 22-24; 55-57; 2ª Corintios 5: 1-4; Romanos 8: 23.

estado del hombre, como el elemento clave de la esperanza bienaventurada que nuestro Señor Jesucristo alcanzó para sus redimidos.

Así que el aparente final, la muerte, a través de la resurrección, se conformará en el principio que consolidará a los redimidos de Cristo a la participación definitiva, completa y total en la vida eterna de Dios; consolidándola entonces como esperanza y bendición, no en un futuro lejano e incierto, sino en el presente eterno, el presente de Cristo que se hace completo en el mismo proceso inmediato de la muerte.

I.- LA REALIDAD DE LA MUERTE

Lo incuestionable del asunto es que la muerte es un hecho incontrovertible, «el hombre comienza a existir en la muerte desde el momento en que comienza a existir en el cuerpo» (Sayés, 2006, pág. 17). Y Durrwell argumenta de qué manera el hombre es un ser para la muerte; aunque esta no haya sido pretendida ni creada por Dios, ya que él creó al hombre incorruptible (Durrwell, 1997, pág. 41).

Desde la perspectiva biológica, la muerte se presenta como algo natural e inevitable, propio y característico de todo ser vivo. Y es que ciertamente el hombre es el único ser vivo que tiene consciencia de que va a morir. Y aunque como opina Ratzinger, la muerte es por una parte un tabú (algo inoportuno que se debe mantener oculto desterrándolo del campo de la conciencia) por otra parte está el hecho de que la muerte se muestra con ocasión o sin ella (Ratzinger, 1980, pág. 74).

La definición de la muerte, aun siendo un elemento tan común, no es por ello menos complejo, pues no afecta solo a lo biológico en cuanto al final de un proceso, sino que –en todo caso– propiciará el principio a través del cual el hombre podrá alcanzar el propósito final de Dios para sí. Asumimos la muerte como el final de la vida en el estado corporal del individuo, pero no el fin de su propia existencia, por lo que hay que dilucidar diferentes conceptos[5] de muerte: física, espiritual y muerte eterna.

La muerte es hostil al ser humano, es el postrer enemigo (I Corintios 15:26). Particularmente a los incrédulos les resultará en maldición, pero en cuanto a los creyentes la muerte tiene un carácter diferente, «pues por cuanto la muerte entró por un hombre, también por un hombre la resurrección de los muertos» (I Corintios 15:21), porque –prosigue el apóstol– «Sorbida es la muerte en victoria. ¿Dónde está muerte tu aguijón? ¿Dónde sepulcro tu victoria?...» (I Corintios 15:54).

Sin embargo, lo que no es tan asumible es qué es lo que supone la muerte en cuanto a la esencia de la persona, del individuo. Ahora que en el ámbito del cristianismo se ha redescubierto y afirmado la indivisibilidad del hombre, y que con nueva intensidad vivimos nuestra corporeidad y la experimentamos como elemento imprescindible de la realización del ser humano, se hace posible comprender mejor

[5] La muerte física se refiere a la separación del alma y el cuerpo; la espiritual a la separación de Dios, y la eterna el destino escatológico de los pecadores.

el mensaje bíblico de que la muerte *no promete la inmortalidad al alma separada del cuerpo, sino que afecta a todo el hombre*. Por eso, ante la muerte y la realidad del hombre, podemos encarar las cuestiones no triviales respecto de: ¿muere el cuerpo?, ¿muere el alma y el espíritu?, ¿solo una parte?, ¿las tres?, ¿ninguna? Cada una de estas cuestiones abordadas desde diferentes perspectivas teológicas, religiosas y filosóficas, supondrán de forma breve el marco de referencia para el análisis crítico que, desde la perspectiva bíblica, conformará nuestra investigación, centrada exclusivamente en la escatología intermedia.

1.1.- Perspectiva histórico-religiosa

A la pregunta que se hace el teólogo español José Antonio Pagola respecto de si la muerte tiene algún interés para el hombre de hoy (Pagola Elorza, 1983, pág. 2), respondemos de acuerdo con Gisbert Greshake que:

> Nadie puede vivir sin preguntarse: ¿qué será –mañana, pasado mañana, dentro de poco, al cabo de unos años, de unos decenios, en un futuro lejano– de mí mismo, de mi familia, de mi trabajo, de mis proyectos y aspiraciones, de mis semejantes, a los que estoy ligado, del estado y de la sociedad, e la evolución política de nuestro planeta? El problema del futuro… está inseparablemente unido a la vida humana. (Greshake, *Más fuertes que la muerte. Lectura esperanzada de los "Novísimos*", 1981, pág. 15).

En este sentido, ha de ser suficiente una mirada a la historia desde la perspectiva antropológica de la muerte para observar un patrón común en todas las culturas y épocas, aun hasta nuestros días y que, a fin de cuentas, como el mismo autor expresa, la pregunta es siempre la misma: ¿Qué va a ser de todos y de cada uno de nosotros? Será por ello —por este sentir de la trascendencia del hombre después de la muerte que es una constante— que existen los ritos funerarios en los que el cadáver es objeto de una atención esmerada, como preparándolos para ese viaje incierto al más allá. Así lo atestiguan diferentes prácticas relacionadas con la muerte y el enterramiento, actividades todas ellas específicas exclusivamente de la especie humana. Esta realidad –vinculada siempre a creencias religiosas sobre la naturaleza de la muerte y la existencia de una vida después de ella– implica a importantes funciones psicológicas, sociológicas y, en

definitiva, a diferentes formas de entender la vida. Y es que «en realidad, cuando son olvidados los muertos, también a los vivos, que no dejan de encaminarse a la muerte, se les sustrae el espacio vital humano» (Greshake, 1981, pág. 51). No en vano, el tratamiento que se dispensa a los muertos en cada cultura proporciona una mejor comprensión de su visión acerca de la muerte y de la propia naturaleza humana. Los rituales y costumbres funerarias tienen que ver no solo con la preparación y despedida del cadáver, sino también con la satisfacción de los familiares, ya que el hombre anhela la inmortalidad.

Afirmamos que de alguna manera la realidad de la inmortalidad ha sido y es una constante en el hombre. En los hallazgos de restos humanos más antiguos aparecen asociadas señales de ciertos rituales de culto a los muertos, como: vestir a los cadáveres con ropas especiales y adornarlos con objetos religiosos o con amuletos; el mismo proceso de cremación que en algunas culturas implica, además, la cremación de la misma viuda; los enterramientos masivos en los que se incluían a los siervos del amo, con el propósito de que le sirviesen en la otra vida; el embalsamamiento propio de los egipcios, que se hacía porque creían que el cuerpo tenía que estar intacto para que el alma pudiera pasar a la siguiente vida y para conservarlo desarrollaron el proceso de la momificación.

Aún hoy en día, en el ámbito genérico de la cristiandad católico romana, se sigue manteniendo el culto a los muertos, verificando que respecto al cadáver –incluso siendo restos incinerados– algunos pretenden conservarlos y otros, de forma bucólica, lo esparcen en la naturaleza como una prolongación de aquel sentido ancestral de las culturas antiguas, con la esperanza de que el resultado del fuego implique la liberación del espíritu del muerto.

La creencia en una vida de los espíritus, una sustancia, un ente que habita el cuerpo muerto mientras se le aporten alimentos y comida, es característica de la escatología pagana primitiva. El concepto de la vida futura se desarrollaría conforme la civilización avanzaba y las fuerzas cósmicas serían objeto de adoración asociadas con espíritus de difuntos. En otras culturas, como por ejemplo en la India, se piensa que el espíritu del muerto entra de nuevo en otro cuerpo después de la muerte para vivir de nuevo, morir y reencarnarse en nuevas formas. Esta idea de la transmigración o *metempsicosis*, hizo posible introducir en la creencia acerca de la vida futura sutiles distinciones morales, implicando no solo castigos y recompensas por la conducta en la etapa anterior de la existencia, sino

también la posibilidad de subir o descender en la escala de la existencia según la conducta llevada en la vida presente.

La cultura griega clásica determinó, en cuanto a la escatología individual, que la función de la mente era la parte del ser humano que abarcaba la esencia espiritual en un sentido puro, independiente del cuerpo, sin principio ni final; este concepto abstracto de la inmortalidad llevó a anticipar una vida personal más concreta después de la muerte.

Se constata de qué manera algunas religiones se han adentrado en el mundo desconocido de la muerte alegando que tal desconocimiento no es más que el resultado de la negligencia humana por no preocuparse de esta realidad en el tiempo de la vida. Así, la sociedad indo-tibetana responde que lejos de ser un misterio, es un proceso en el que con determinadas metodologías es posible trabajar con estados subconscientes, tales como el sueño y la muerte, y defienden que existen individuos que retornan del proceso del morir gracias a que mientras están vivos practican las «yogas» (sistemas de meditación) que les permiten separar lúcidamente a la mente del cuerpo con base en la simulación de la fisiología del morir, pudiendo así atravesar el estado intermedio entre la vida y el renacimiento, sin necesariamente estar muertos.

En la mentalidad de la mayoría de los católico-romanos permanece la creencia de que el muerto sigue existiendo de alguna forma y que es posible el comunicarse con él. Y no solo esto, sino que afectados por prácticas esotéricas e influenciados por los medios de comunicación (cine, radio, literatura, etc.) asumen que esos muertos pueden realmente intervenir «ayudando» a los vivos, por lo que es preciso mantener vivo ese «culto a los muertos». Así, no es difícil verificar que el hombre contemporáneo acepta sin dificultad que hay en él algo de eternidad y que cuando se manifiesta resistencia a esta realidad, para él fundamental, sea en la racionalidad de la ciencia o en la filosofía humanista, el resultado es que cuando se acerca el momento de la muerte o de la enfermedad solo manifiestan desconsuelo, agonía y, en definitiva, una muerte en vida que en muchos casos induce al suicidio como la liberación del ser, y todo esto aderezado por el miedo a lo desconocido.

1.2.- Perspectiva desde la cristiandad

En la doctrina cristiana, la escatología engloba la segunda venida de Cristo o *parusía*, la resurrección desde la muerte, el juicio final, la inmortalidad del alma, la idea del cielo y del infierno y la culminación del reino de Dios.

Asunto de controversia –o de debate– es la diferencia que existe entre el modo o manera[6], el tiempo, el lugar y el objeto, a quiénes se dirige esta resurrección; es decir: ¿es para todos?, ¿es solo para los escogidos?, ¿será al final de los tiempos?, ¿será en el momento instantáneo de la muerte?, ¿será después de un proceso de sueño y descanso eterno?, ¿será como consecuencia de un nuevo proceso de purificación post-mortem? Para la Iglesia Católica Apostólica y Romana este último aspecto se constituirá como un fundamento de su escatología, afirmando que incluye la visión beatífica, el purgatorio y el limbo de los justos (Directorio de la Iglesia Católica, s.f.).

Así que, aunque los grandes Credos de la cristiandad afirman la fe en un regreso del Hijo de Dios para juzgar a vivos y muertos y en una resurrección *corporal* de los justos y de los injustos, lo cierto es que el cristianismo ha mostrado a lo largo de los siglos grandes variaciones en su interpretación de la escatología.

La creencia conservadora ha insistido mucho en resaltar el destino al que va una persona después de la muerte y el modo en que la creencia en una vida futura afecta a la actitud ante la vida terrenal. De cualquier modo, el instrumento para llegar a reformular un «nuevo evangelio» –que no es otra cosa que «otro evangelio», tal y como lo define el apóstol Pablo en su epístola a los Gálatas– es siempre el menosprecio a la Palabra de Dios que, sosteniéndose como insuficiente hay que dotarla de nuevas añadiduras, se aleja así de sus fundamentos. En el ámbito del catolicismo-romano se establece abiertamente que la Escritura no es suficiente. Según palabras del teólogo católico Karl Adam citado por José Grau: «La Biblia no es suficiente en sí misma, la tradición oral de la Iglesia romana es totalmente indispensable» (Grau, *Introducción a la Teología*, 1973, pág. 272). Constante que seguirán prácticamente todos los sistemas doctrinales heterodoxos que, inconformes con la realidad cristiana fundamentada en Cristo a través de las

[6] Barth ridiculizará la posición tradicional de la inmortalidad del alma, señalando irónicamente, como respuesta a lo que ha de implicar la esperanza del cristiano ante la muerte: «Una almita que, como una mariposa, sale revoloteando sobre la tumba y todavía se conserva en algún lugar para seguir viviendo de manera inmortal?» (Barth, 2000).

Sagradas Escrituras, se proyectarán en reinventar nuevas interpretaciones (grupos sectarios y nuevos movimientos pseudo religiosos), aludiendo a otras revelaciones y a otra autoridad.

Conviene, pues, reseñar la relevancia de las Sagradas Escrituras (la Palabra de Dios) haciendo nuestro aquel principio de la Reforma: «Solo la Fe, solo la Gracia, solo la Escritura». Que la forma de interpretar la Biblia sea la forma histórico-gramatical, precisamente porque asumimos que la Palabra Revelada está inmersa en una situación histórico-cultural precisa. Es lo que Torres Queiruga en su análisis sobre la resurrección reconoce, apropiándose de la terminología de Ricoeur: «La primera evidencia está, naturalmente, constituida por el ambiente general o, dicho en expresión de Ricoeur, por el *croyable disponible* en aquel tiempo. Todo muestra, en efecto, que no solo los autores del Nuevo Testamento, sin que Jesús mismo participaba en este punto de las ideas del judaísmo ambiental» (Torres Queiruga, 2003, pág. 59).

Por lo tanto no se trata de buscar que la Palabra diga lo que no dice. Ni tampoco tratar de hacer nuestro aquel enredo de:

> A veces se pregunta: ¿Qué significa la Palabra? ¿Qué quiere decir la frase? ¿Qué dice la oración? ¿Qué quiere decirnos el Espíritu Santo? ¿Quiere decir lo que dicen sus palabras? ¿Quieren decir sus palabras lo que el Espíritu quiere decir? ¿Quiere decir lo que dicen sus palabras pero no lo que dicen sus frases? O ¿Quiere decir lo que dicen sus palabras y sus frases pero no sus oraciones? ¿O quiere decir lo que dicen sus oraciones, pero no lo que significa sus palabras sino sus frases? ¿O quiere decir lo que dicen sus oraciones, pero no lo que dicen sus frases, sino sus palabras? ¿O quiere decir que dice, lo que dicen sus oraciones, pero no lo que quiere decir ni sus frases ni sus palabras? ¿O quiere decir que dice lo que quieren decir algunas de sus palabras y todas sus frases, pero no lo que dicen sus oraciones? (González, 2003, pág. 25).

Ante esta perspectiva de confusión, tenemos que admitir que Dios es Dios de orden y que su Palabra –la Santa Biblia– no es patrimonio de intelectuales ni de eruditos, ni del «magisterio de la iglesia» –propio del catolicismo romano–, antes bien, es para nuestro alimento y para nuestro consuelo espiritual y no para trastornarnos siguiendo aquella aseveración que Festo le dirigiera a Pablo: «¡Estás loco, Pablo, las muchas letras te vuelven loco!» (Hechos 26:24b). Nunca la Palabra de Dios puede llegar a confundir, ya que ella misma es declarada por Dios como «*viva y eficaz, y útil para perfeccionar a los santos*…» (2 Timoteo 3:16; cf. Hebreos

4:12). Por ello, ante la aparente confusión existente con respecto a la muerte, pretendemos esforzarnos en dilucidar la «verdad» contenida en las Santas Escrituras.

Y aunque ya se conocen los mecanismos de degeneración y de desgaste celular del ser humano, la pregunta de cualquier modo queda aún en el aire: ¿Qué es lo que determina que a una cierta edad –al final del ciclo de vida– las células comiencen una desenfrenada carrera de degeneración? Así como unas células se renuevan durante toda la vida, otras en determinada edad comienzan su singladura fatal[7].

No le es suficiente al hombre la explicación de las causas biológicas de la muerte. Si Dios existe y si su providencia es la causa final de todo lo que pasa en nuestras vidas, habrá que explicar la muerte en términos dentro de su voluntad. Entonces, la pregunta quedaría mejor expresada así: ¿Por qué permite Dios que muramos?

La Palabra de Dios nos muestra que «en un principio el hombre *era inmortal»*[8]*.* Aunque no había comido del árbol de la vida (Génesis 3:22-24), deducimos que de no haber pecado, Dios le habría dado de todos modos ese privilegio, ya que la muerte entró por el pecado: «Por tanto, como el pecado entró en el mundo por un hombre, y por el pecado la muerte, así la muerte pasó a todos los hombres, por cuanto todos pecaron» (Romanos 5:12). Martínez presenta entonces a la muerte «como una posibilidad, no como un inevitable final de la vida física (Génesis 2:17), lo cual da a entender que en el caso de los humanos de no haber habido pecado, no habría habido muerte» (Martínez, 2001, pág. 452). Habría entonces que aclarar y explicar la posibilidad o no de la muerte en el resto de la creación si el hombre no hubiese pecado. Pero, fuera de toda especulación, lo cierto es que al caer el hombre en la desobediencia Dios mismo decretó que el camino del árbol de la vida les fuera vetado: «Y dijo Jehová Dios: He aquí el hombre es como uno de nosotros, sabiendo el bien y el mal; ahora, pues, que no

---

[7] Este proceso de descomposición es lo que en el terreno científico y en lenguaje popular, se conoce como «los escuadrones de la muerte», bacterias que permanecen inactivas durante la vida, pero que, en el proceso de la muerte se despiertan de su letargo para descomponer y corromper la materia orgánica.

[8] Siguiendo a N.T. Wright, puntualiza que no que el hombre fuese creado inmortal, «sino que tuvieron (y perdieron) la oportunidad de alcanzar una vida sin fin» (Wright, 2008, p. 135). Boff, especula siguiendo el pensamiento de Rahner a que el hombre en esta condición primigenia, no sería en realidad inmortal, sino que habría de fenecer, toda vez que su ser en los límites del espacio temporal de la creación, tendría que transformarse a la nueva realidad de la comunión divina en la eternidad sin tales sujecciones espacio-temporales, (Boff, 2005).

alargue su mano, y tome también del árbol de la vida, y coma, y viva para siempre. Y lo sacó Jehová del huerto del Edén, para que labrase la tierra de que fue tomado. Echó, pues, fuera al hombre, y puso al oriente del huerto de Edén querubines y una espada encendida que se revolvía por todos lados, para guardar el camino del árbol de la vida» (Génesis 3:22-24). Dios no solo permite nuestra muerte, sino que *él mismo la decreta*, y determina nuestro retorno al polvo: «Con el sudor de tu rostro comerás el pan hasta que vuelvas a la tierra, porque de ella fuiste tomado; pues polvo eres, y al polvo volverás» (Génesis 3:19). ¿Por qué? En realidad este hecho nos muestra una extraña acción de la gracia de Dios: ¡Sacó al hombre y a la mujer del huerto! Porque se ha de considerar que al desobedecer a Dios habían abandonado su derecho al árbol de la vida. Si hubieran comido de ese árbol hubieran vivido para siempre en su estado pecaminoso. Lo cual significa que el Salvador, el segundo Adán, no podría haber venido a morir para librar a los seres humanos del pecado. Al excluir a Adán y a Eva del paraíso, Dios estaba mostrando su gracia y su misericordia para con la raza humana. Así que la respuesta a la pregunta debe ser: por *causa de nuestro pecado y rebeldía.* Pero las Escrituras establecen que el propósito final para el hombre sigue siendo el que siempre fue: *disfrutar eternamente de la presencia y la comunión de Dios.* Por eso no es una casualidad que al final de la Biblia aparezca de nuevo el *Árbol de la Vida*, a disposición para todos los que han sido admitidos en el nuevo hogar (Apocalipsis 22:2,14). Dios ha sido el que ha establecido las reglas del juego:

- «El día que de él comieres, ciertamente morirás» (Génesis 2:17).
- «El alma que pecare, esa morirá» (Ezequiel 18:4).
- «La paga del pecado es muerte, mas la dádiva de Dios es vida eterna en Cristo Jesús» (Romanos 6:23).
- «Todos pecaron y están destituidos de la gloria de Dios» (Romanos 3:23).

1.3.- Perspectiva e influencias del pensamiento católico romano

Según la doctrina católico romana, el alma es inmortal[9], no deja de existir cuando se separa del cuerpo en la muerte y está destinada a unirse de nuevo con el cuerpo en la resurrección al final de los tiempos (cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 366).

El cuerpo es entendido como: vestido, barca, cárcel y sepulcro del alma. El alma está impedida y oprimida por el cuerpo, y se libera de él por el desprendimiento (ascético) y el trabajo filosófico y, finalmente, *por la muerte.* Una liberación del cuerpo que se acepta como urgente y necesaria por cuanto este es en realidad la cárcel del alma. Desde este concepto dualista del hombre (el alma inmortal y el cuerpo destruido) la Iglesia Católico Romana, influenciada principalmente por Tomás de Aquino, derivó en la realidad de un *estado intermedio* (en el que residirían las almas [inmortales]) que llegaría a identificarse como el «purgatorio» y el «limbo». Comenta José Antonio Sayés: «que las almas entran en una plena retribución desde el momento de la muerte. Esta es la definición de la *Benedictus Deus*. Antes de la fase final del Reino, hay una etapa intermedia del mismo para vivos y difuntos» (Sayés, 2006, pág. 111). Consecuentemente se deduce que si ha de darse una retribución «plena» para las almas, esto demanda la existencia de un juicio particular, diferente al *esjatón* del final de los tiempos, en el que además se producirá la resurrección corporal de los muertos.

La doctrina católico romana defiende la realidad de este estado intermedio hasta el extremo de postular que «si no existiera habría que inventarlo[10]», sea por la universalidad de la oración por los fallecidos, como por la imprescindible purificación y plenitud de santidad que requerirá el encuentro con Dios. Y pretende justificarse, además de los textos apócrifos de 2 Macabeos 12:40-46, por el texto de Mateo 12:32, en el que se referencia al pecado contra el Espíritu Santo que no se perdonará ni en esta vida ni en la venidera, dejando –alegan sus defensores– la puerta abierta a que pueda existir un perdón más allá de esta vida. Curioso, porque finalmente afirman precisamente lo que el texto no dice.

Es por lo tanto un estado en el que se puede –desde la autoridad de la iglesia católico romana– influenciar y acceder para mejorar su condición en cuanto

---

[9] Cf. V Concilio de Letrán, año 1513: Denzinger 1440, 1441.

[10] Expresión atribuida a quien fuera papa Benedicto XVI, Joseph Aloisius Ratzinger, recogido por Sayés (2006, p. 123)

al momento de la salida y posibilidad de alcanzar antes la plenitud del gozo de la presencia de Dios en el cielo. Los medios utilizados serían: Las ofrendas (flores y cirios); el pago de bulas; las oraciones por los muertos, auténticas bulas espiritualizadas: «los vivos piden por el difunto, lo que éste ya no puede hacer por sí mismo» (Reboux-Caubel, 1990); las buenas obras, y las misas de difuntos.

El *estado intermedio* reconocido como Purgatorio –introducido oficialmente en la teología romana como dogma por el papa Inocencio IV en 1254– es en realidad un estado de *expiación* en el que –según cada alma– después de la muerte, o se purifican de sus pecados veniales, o sufren el castigo temporal que una vez redimida la culpa del pecado mortal debe sufrir todavía el pecador por sus actos. Es, en esencia, una segunda oportunidad, un proceso a través del cual el hombre por medio de los castigos temporales alcanzaría el proceso de maduración requerido para acceder al estado eterno. Nos preguntamos entonces, ¿cómo habrá de ser ese sufrimiento que se ha de experimentar?, por cuanto no habrá de ser físico, toda vez que según esta doctrina las almas son incorpóreas[11]. No obstante, sería a través de ese proceso que se asegura la felicidad última de las almas. Este estado intermedio –argumentan– es un estado de sufrimiento necesario para expiar la pena temporal de los mismos (Denzinger, 1854). El cardenal Martini lo presenta ahora de una forma mucho más bucólica pretendiendo, sin duda, la transformación de aquel concepto medieval de miedo y terror –que propiciaría un mercantilismo despiadado en la procura de la salvación de los ya fallecidos–, en un espacio de extensión de la misericordia y del amor divino: «El purgatorio es el espacio de la vigilancia extendido misericordiosa y misteriosamente al tiempo después de la muerte; es un participar en la pasión de Cristo para la última purificación, que permitirá entrar con él en la gloria» (Martini, 2012, pág. 121). Durrwell, al contrario, afirmará que el purgatorio no es un «espacio», sino una «situación» a la que se accede por la comunión con Cristo, para concluir que el fuego del purgatorio no es otra cosa que el Espíritu de Cristo muerto y resucitado (Durrwell, 1997, pág. 61), pero este efecto más positivo aún seguirá progresando hacia percepciones igualmente conciliadoras y hasta deseables:

[11] Recordamos que para la Iglesia Católico Romana, el castigo ha de tener dos componentes: pena de daño (la exclusión del paraíso y de la visión beatífica de Dios) y pena de sentido (literalmente el sufrimiento y dolor) causada por medios sensibles. Al margen de que la liberación de estas penas dependan de agentes exteriores: oraciones por los muertos, misas, limosnas, etc.

> ¡Feliz purgatorio! Lo que constituye la dicha celeste es también la gracia que purifica, que introduce en la felicidad. La purificación está en el encuentro con Cristo y la gracia del Espíritu Santo; el cielo consiste en vivir este encuentro y esta gracia…La misma teóloga del purgatorio, santa Catalina de Génova, habla de una "alegría enorme y de un sufrimiento extremo, sin que uno sea obstáculo para el otro" (Durrwell, 1997, pág. 64).

En esta misma línea de pensamiento, Ratzinger defiende que:

> No se trata de una especie de campo de concentración en el más allá (como ocurre en Tertuliano), donde el hombre tiene que purgar penas que se le imponen de una manera más o menos positivista. Se trata más bien del proceso radicalmente necesario de transformación del hombre, gracias al cual se hace capaz de Cristo, capaz de Dios y, en consecuencia, capaz de la unidad con toda la *comumnuio sanctorum* (Ratzinger, 1980, pág. 214).

Boros dirá: «El purgatorio es la promesa de que todo hombre sabrá del amor y de la amistad de Cristo en toda su plenitud… En el fuego del amor de Cristo resplandecerá nuestra existencia» (Boros, 1973, pág. 48), afirmando en su concepto de salvación universal[12], que tal proceso ha de producirse de forma inmediata, ya que para él resurrección implicará inmediatez anímico-corporal.

Sin embargo, la Iglesia Católica Romana a lo largo de su historia ha insistido, siguiendo a San Agustín, en una división de los hombres en cuatro grupos:

- Los totalmente buenos, destinados al paraíso.
- Los totalmente malos, destinados al infierno.
- Los no buenos del todo.
- Los no malos del todo.

Sin aclarar demasiado cuál sea la suerte para estos dos últimos grupos, Agustín defendía que los muertos que eran culpables de pecados leves podían ser redimidos después de la muerte sufriendo «penas purgatorias» a través de un «fuego purificador» en un lugar llamado *el Purgatorio*, del que no se sabe nada, al

[12] Este autor defenderá —desde su proposición universalista que la expresión dogmática de la Iglesia Católica Romana: «fuera de la iglesia no hay salvación»— en realidad un mensaje de alegría y de promesa, ya que en realidad el mundo entero en cuanto al amor de Dios (sea de la religión que sea) ha de considerarse igualmente cristiano (Boros, 1973)

respecto de su situación exacta, pero que surge como un lugar intermedio entre el infierno y el paraíso. Este lugar habrá de desaparecer en el tiempo del Juicio Final cuando ya todos sean llevados al Paraíso.

El tiempo de estancia en el Purgatorio dependería de:

- El número de pecados (veniales).
- De las oraciones, limosnas y misas que los vivos paguen para abreviar el tiempo en el purgatorio.
- La Iglesia oficial podía –mediante pago previo– lograr el rescate de las almas y rebajar el tiempo de estancia que les quedaba en el purgatorio. Era mediante las llamadas «Indulgencias»[13].

Lo que estaba claro es que el purgatorio solo se abandonaba hacia una única dirección: hacia el cielo. A este sistema teológico de tres lugares se sumarían –a mediados del siglo XIII– dos lugares más: El *limbo* de los patriarcas[14] (la antigua morada de los justos antes de la encarnación de Cristo y la institución del bautismo), y el *limbo* de los niños (el lugar de las criaturas que mueren sin haber recibido el bautismo). De este último lugar se afirmaba que ya que no habían sido bautizados y nacían con el pecado original, por tanto «por tratarse solo del pecado original, tales niños no sufren las penas del infierno, sino simplemente la privación de la visión beatífica en la presencia de Dios» (Martínez, 2001, pág. 457).

Advertimos que la doctrina católico-romana de ese estado intermedio, con sus dos conceptos diferenciados: purgatorio (proclamado como dogma de fe por el papa Benedicto XII en 1336) y limbo de los infantes (actualmente abolido[15]), ha influenciado a la cristiandad de occidente –heredera de esta tradición– respecto de la existencia de una fase intermedia entre la muerte y el disfrute de la presencia

---

[13] La indulgencia es la remisión ante Dios de la pena temporal por los pecados, ya perdonados, en cuanto a la culpa, que un fiel dispuesto y cumpliendo determinadas condiciones consigue por mediación de la Iglesia, la cual, como administradora de la redención, distribuye y aplica con autoridad el tesoro de las satisfacciones de Cristo y de los santos. (cf. Catecismo, 1471)

[14] Según el dogma católico, este lugar sería rescatado por Cristo, durante su descenso a los infiernos, después de su muerte.

[15] El limbo, o lugar adonde según la doctrina tradicional católica van las almas de los niños pequeños que mueren sin haber recibido el sacramento del bautismo, refleja "una visión demasiado restrictiva de la salvación", concluyeron los teólogos. Nuestra conclusión (...) es que hay bases teológicas y litúrgicas serias para creer que cuando mueren, los bebés no bautizados se salvan", escriben en su documento los teólogos, que analizaron este asunto desde 2004, cuando la comisión era presidida por Joseph Ratzinger. http://www.emol.com/noticias/internacional/detalle/detallenoticias.asp?idnoticia=253275 (recogido 14/07/2015).

plena de Dios nuestro Salvador en el cielo; presuponiendo que, necesariamente, la obra redentora de Cristo tiene aún que experimentar un proceso más: para unos, de sufrimiento y de paga por la culpa, y para otros (diferentes conceptos en el protestantismo) un tiempo de espera, un tiempo de falta de plenitud, un tiempo de alguna manera de no ser verdaderamente completos en Cristo. El cristianismo evangélico, heredero de la Reforma Protestante del siglo XVI, no es ajeno a algunas influencias de la doctrina romanista en el pensamiento cristiano occidental, tanto de parte de los reformistas en sí, como de las diferentes teologías que nacerían posteriormente como resultado de aquel nuevo encuentro con la Palabra de Dios. En este sentido aún algunos católicos tratan de defender, por ejemplo, el bautismo de los infantes, aludiendo a que Lutero no lo condenó.

El profesor Yebra, destaca:

> Aunque el protestantismo rechazó la aberración del purgatorio, de forma ciega asumió la escatología personal del romanismo; de manera que la corriente principal del cristianismo evangélico aceptó que al morir, las almas pasan inmediatamente al cielo o al infierno… Fue Juan Calvino quien pone su sello de aprobación a la doctrina de la inmortalidad inherente del alma humana… Martín Lutero, por ejemplo, sostuvo que la doctrina de la inmortalidad del alma del hombre pertenecía a las monstruosidades del romanismo (Yebra, 2011, pág. 6).

Hay un contraste entre el ánimo y fortaleza que ante la muerte presupone la Biblia —la Palabra de Dios—: «No se turbe vuestro corazón […] en la casa de mi Padre muchas morada hay […] voy pues a preparar lugar para vosotros…» (Juan 14:1-3)– y estas doctrinas desde antaño propiciaron el proceso de la muerte como tabú y miedo. La muerte se recibe entonces como algo negativo, como algo de lo que nos sentimos obligados a tratar de forma solemne, protocolaria y respetuosa; evitando mencionarla aun al moribundo, del que se constata que se encamina al último eslabón de su existencia y se resuelve la situación con la mentira: «No te preocupes, ¡vas a salir de esto!», procurando así evitarle el encuentro con la muerte, que por otra parte es inevitable. Y todavía hoy, no es difícil verificar cómo el tema de la muerte se percibe como un asunto oscuro y misterioso, que ha impedido la valoración de la muerte como un proceso inherente al elemento salvífico, no meramente en el sentido de liberación al que alude Cullmann cuando dice: «La Biblia jamás presenta la muerte como un “amigo” que libera de la prisión, ni como el tránsito “natural” a otra forma de existencia, según la filosofía griega»

(Cullmann, 2008, pág. 284), sino como un elemento fundamental del efecto soteriológico de la redención. Afirmamos que esta incertidumbre es la herencia de la influencia, alejada de la verdad bíblica, que ha fomentado que nuestra sociedad «intelectual» llegue a «tragarse» –sin más análisis que aceptar lo que parece un manjar suculento– la idea oriental de la reencarnación. Y ya que la muerte da miedo, mejor es seguir viviendo. La idea de un alma sin cuerpo, sin cerebro, sin sexo, sin necesidad de comer, ni de beber, ni de tocar, es una entidad tan abstracta como irreal. Por lo tanto, el mecanismo de defensa que se genera ante esa incertidumbre es el del rechazo y la aceptación de cualquier otra solución por extravagante que esta se nos pueda antojar.

No se admite la doctrina acerca de la posibilidad de que después de la muerte se pueda entrar en el cielo directamente (¿herencia romanista?), pues se insiste en la necesidad de atravesar previamente por un estado de purificación. Precisamente a este respecto Joseph Ratzinger declara: «La hipótesis de una resurrección en el momento de la muerte no se puede probar ni lógica ni bíblicamente» (Católicos.net, 2015). De hecho, se afirma en el marco de la doctrina católica que:

> Últimamente ha circulado una teoría de que la separación alma-cuerpo era un dualismo de origen platónico, y que por lo tanto el hombre resucita en el momento de la muerte. Pero, no debe olvidarse que tan categorías humanas son las semíticas como las helenísticas, y en este sentido son igualmente aptas para ser instrumento de la revelación de Dios. Eso de que la resurrección es inmediatamente después de la muerte, es una doctrina rechazada por la mayor parte de los teólogos católicos, e incluso por los protestantes de la talla de Oscar Cullmann (Católicos.net, 2015).

Interesante la afirmación del profesor Sayés que, sujeto al dogma para refrendar lo que a su parecer es imposible en cuanto a la resurrección inmediata, escribe:

> No podemos olvidar que, al hacer teología, es preciso tener en cuenta la *analogía fidei*, es decir, la conexión entre sí que tienen los dogmas. Pues bien, con las nuevas teorías, que mantienen que todo hombre se encuentra ya en el más allá con alma y cuerpo desde el momento de la muerte, habríamos suprimido el privilegio de María asunta en cuerpo y alma en los cielos. Pero la mayor dificultad que presentan las nuevas teorías es que van contra la doctrina de la escatología intermedia y la resurrección final de los

> cuerpos, tal como aparece en la Biblia, la Tradición y el magisterio (Sayés, 2006, pág. 180).

En este sentido puede ser pertinente la afirmación de Enrique Rey, quien fuera el fundador del Ejército de Salvación en España, que apunta: «El estado intermedio de los protestantes, es como un purgatorio disfrazado de Biblia y sin sotana romana» (Rey, Descubriendo a Cristo y su Palabra. Apuntes de Teología, nº 1, 2000).

1.4.- Perspectiva filosófica contemporánea del estado de la muerte

Tampoco se puede ignorar el avance y la influencia del pensamiento secular en cuestiones tan trascendentes y cercanas al hombre como es la muerte. Que no es patrimonio exclusivo de la religión, sino que ha sido una temática de preocupación constante en los otros campos del conocimiento y del saber humano, como lo ha hecho y aún lo sigue haciendo la Filosofía. García Cuadrado aclara que: «Desde el comienzo mismo de la filosofía la muerte ha sido un fuerte estímulo para la especulación: todo pensador o sistema filosófico debe hacerle frente de una manera u otra» (García Cuadrado, 2010, pág. 237). Ya Epicuro, pretendiendo tranquilizar el alma atormentada de quien se dirigía ineludiblemente a ese final, argumentaba:

> «Acostúmbrate a pensar que *la muerte nada es para nosotros*, porque todo bien y mal reside en la sensación, y la muerte es privación del sentir. Por lo tanto, el recto conocimiento de que nada es para nosotros la muerte hace dichosa la condición mortal de nuestra vida, no porque le añada una duración ilimitada, sino porque elimina el ansia de inmortalidad» (González, 2003).

Sin embargo, esta argumentación del filósofo no ha sido suficiente para acallar la inquietud que se tiene acerca de ese destino final, tan desconocido como universal. El discurrir filosófico de todos los tiempos ha tratado de resolver este enigma desde perspectivas tan absurdas y contrarias que se han pasado desde negar la realidad de la muerte, hasta contraponer si realmente la vida es real o no, y si acaso no será que la muerte es la verdadera realidad a la que nos dirigimos.

Nuestro ilustre filósofo, Ortega y Gasset, señalaría respecto de la muerte como un «elemento» de unidad de la especie humana, ya que a ella nos dirigimos desde que iniciamos nuestro devenir. La muerte que nos sorprende, en cualquier momento, en cualquier circunstancia, sin esperarla nunca, sin desearla pero que viene, que siempre viene (Lacueva, Escatología II, 2004, pág. 44). Pero, ¿será esta una respuesta desoladora? ciertamente que sí. Para el hombre y la mujer de nuestro tiempo, que no se ha apropiado de la respuesta de Dios ni de la obra salvífica de Jesús nuestro Salvador, no tiene otro camino que el miedo, la desolación, la incertidumbre, la obstinación, e incluso la negación de la evidencia; como si por negarla se pudiera alejarla de nosotros. Contrariamente a esa inquietud de ¿hacia dónde vamos?, ¿qué hay allá?, ¿qué es lo que nos espera, si es que nos espera algo?, para los cristianos fundamentados en las Santas Escrituras la respuesta de Dios es siempre consoladora.

Es oportuno citar aquí aquella locución agustiniana: «Mejor es creer lo que es verdadero, aunque todavía no lo veas, que pensar que ves lo verdadero cuando es falso» (González, 2003). La muerte es una realidad y la respuesta de Dios al respecto —la cruz de Cristo— ha sido el regalo que nuestro Creador nos ha dado para que vivamos en paz, entre tanto que vamos a su encuentro, caminando hacia lo que ha de ser nuestro «verdadero hogar con Jesús».

Sin embargo, la perspectiva filosófica que confronta al hombre moderno con la muerte es en realidad un resultado trágico y fútil. Desde el siglo XVI, bajo la influencia de una filosofía antropocéntrica, se ha privado al hombre de la dignidad con la que Dios le dotó originalmente, en palabras de Derek Bigg: «Le ha despersonalizado» (Derek, 1973, pág. 84). No permitiendo al hombre que su razón fuese ciertamente controlada por la Revelación Divina, este ha llegado a perder su propia racionalidad, resultando en una angustiosa y trágica razón de la existencia, en la que el miedo y la angustia ante la muerte le ha llevado a respuestas tan alejadas y contradictorias que en realidad para él son locura (se anhela la muerte, se oculta, se esconde, se recibe como una liberación, como una tragedia, se está, no se está…).

El existencialismo ha inducido al hombre hacia la amargura de aceptar que desde el principio de la misma existencia del individuo como tal ya se está muriendo en sí mismo, por cuanto el proceso de la muerte es inherente al ser humano. Tal concepto ha llenado de amargura e insatisfacción a la vida.

Kierkegaard diría: «Lo terrible de la existencia es que vivimos para experimentar la muerte; aun sin morirnos del todo, vivimos la muerte cada día» (Grau, Escatología, final de los tiempos, 1987). Afirmación que contrasta con la aseveración de Jesús de entregarnos una vida nueva y abundante, y finalmente la muerte como el acceso hacia una mayor plenitud que anhelamos para estar a su lado por siempre. En contra de lo que Karl Marx sostenía: «si se cree en otra vida tras la muerte, no vas a preocuparte de hacer mejor el mundo presente» (Keller, 2014, pág. 121), nos parece que, antes al contrario, la existencia de un más allá es un impulso para vivir esta vida con más entrega, sabiendo que hay una proyección entre el ahora y el futuro escatológico. Por eso, ni obsesionarse con la muerte que es propio del existencialismo, ni ignorarla que es propio del positivismo, y aún menos de prohibirla que es propio del materialismo dialéctico, convencen ciertamente al intelecto. Frente a todas estos conceptos postmodernos —que finalmente descubrirán la muerte como la inexistencia o la liberación o *la nada*— nuestro Dios nos insiste en darnos vida y en dárnosla en abundancia (Juan 10:10). Y es que lo que la filosofía ha presentado en su discurrir como el mayor mal natural, recibirá desde la perspectiva de la obra de Cristo un sentido positivo, en el que la muerte ya no es un mal absoluto (García Cuadrado, 2010, pág. 243).

1.5.- Perspectiva desde una óptica científica. Implicaciones de la muerte en el organismo

Más allá del enfoque propio desde la perspectiva religiosa o filosófico-humanista acerca del tema de la muerte y del estadio intermedio, es preciso acercarse a la ciencia para verificar cómo la argumentación científica configura también una respuesta a este asunto igualmente inquietante.

La ciencia se pregunta –aplicando el método científico– acerca de si hay evidencias, de si hay pruebas acerca de la existencia de ese estado más allá de la muerte, de si existe certidumbre de que con la muerte realmente no termina todo. Ya hemos presentado el argumento de algunas religiones orientales que lo defienden con jornadas de meditación en las cuales supuestamente trascienden al

más allá. Pero la sociedad occidental, «suprarreligiosa»[16], trata de verificar el presupuesto desde una perspectiva exclusivamente científica, y como tal, está dispuesta a aceptar determinadas vivencias médicas en las que el sujeto entra en un estado de coma y retornando de esa situación puede recordar imágenes que se le antojan del «otro mundo».

> Caso tipo: William Wolcott (un sacerdote ortodoxo que relata su experiencia *post-mortem*) murió y dentro de sí sintió que su «alma» se separaba de su cuerpo y vio a éste sin vida y postrado en la cama de un hospital, viendo luego una gran luz y sintiendo una serie de sensaciones y viendo a un «ser» que no era capaz de mirarlo porque estaba rodeado de una luz muy fuerte... y entonces despertó. En el hospital le habían aplicado el desfibrilador y lo acababan de reanimar en el último instante (Galeano, 2000).

No es una historia única. Revistas especializadas y caracterizadas de cierto rigor científico han tratado de estudiar y desvelar los entresijos de estos supuestos viajes de idas y retornos. Es cierto que el ser humano necesita la consolación acerca de un futuro nuevo, de un comienzo diferente, de otra oportunidad. El mundo aún clama por la realidad de un muerto que hubiese «regresado», a fin de aceptar esa esperanza y ansiosamente se buscan indicios en doctrinas de demonios y en conjeturas y experiencias extrañas, cuando –por el contrario– la iglesia afirma que sí hay una realidad gloriosa y tangible perfectamente verificable[17]: Que nuestro Señor y Salvador Jesucristo dio su vida por nuestros pecados y que ***resucitó*** a fin de preparar un lugar en la eternidad para todos aquellos que le reconozcan como su Salvador personal.

Junto a estas experiencias extracorpóreas que algunos tratan de validar, surgen a la vez voces discrepantes que alegan que de alguna manera este tipo de experiencias pueden ocurrir con bastante regularidad de forma contra-cultural a través de las drogas psicodélicas (aplicadas, en ocasiones, antes de una operación médica). «Experiencias de disociación corporal pueden ser ocasionadas por fármacos anestésicos como la quetamina, la sensación de volar, por la atropina y otros alcaloides de la belladona, el recordar experiencias juveniles ya olvidadas, por las anfetaminas y la aparición de alucinaciones fantásticas sobre el más allá,

---

[16] Hacemos referencia a la intención de quienes sin cuestionarse la verdad o el dogma de la religión particular que ostentan y que se recibió por tradición, se consideran devotos, aunque –irónicamente– se postulan como «no fanáticos» y, ni tan siquiera «practicantes».

[17] Desde la perspectiva del ser cristiano que toma como realidad la existencia de Jesús, su muerte y resurrección.

por el ácido lisérgico (LSD)» (Sáez Llorens, 2005, pág. 17) . Se sabe que derivados de la mandrágora o del estramonio han sido utilizadas regularmente por brujas y hechiceros y que otros químicos como la metilendioxianfetamina y la dimetiltriptamina podrían provocar además sensaciones de micropsia y macropsia, apariencias de que el mundo se encoge o se expande. Existe una gran variedad de elementos químicos empleados en la medicina, existentes también en el cerebro, que ante la reacción a algún acontecimiento más o menos intenso se liberan generando la sensación de una «muerte» y un viaje al «infinito». Así, muchos científicos aluden con referencia a los hindúes que solo necesitan 200 microgramos de LSD (dietilamida del ácido lisérgico) para poder ver el otro mundo que los espera después de la muerte, aunque en realidad estén introducidos en sus propios recuerdos y procesos propios del cerebro, de modo que nunca han salido de sí mismos aunque ellos crean y afirmen que han salido a su otra experiencia «mística extra-corpórea». Por este motivo surgen voces discrepantes que tratan de simplificar esta realidad que constituye un hecho: que esas visiones de la luz, del túnel, de personas que se acercan, de imágenes alegres y relajantes, etc., sean interpretadas como inferencias producidas por el cerebro sometido a una situación de stress límite, que liberaría determinadas substancias químicas que al modo de alucinógenos produciría todo este tipo de visiones y experiencias,

> En estos episodios cercanos a la muerte, el cerebro es sometido a una importante reducción del riego sanguíneo y del suministro de oxígeno. Durante esta hipoxia, acontecen cambios químicos importantes, que alteran la homeostasis cerebral, produciéndose desajustes metabólicos en la concentración y acción de los neurotransmisores y endorfinas (opiáceos endógenos) que gobiernan la función del sistema nervioso central. Estos eventos pueden conducir al desarrollo de alucinaciones o a provocar que las memorias remotas almacenadas en el subconsciente salgan a flote y enmascaren la realidad presente (Sáez Llorens, 2005, pág. 16).

Y todo esto, desde la perspectiva científica, ¿a qué conduce? A una respuesta que como tal es ciertamente inquietante. La respuesta es: ¡No lo sé! No se sabe, porque no hay evidencias científicas. La ciencia alude a que no se sabe y este no se sabe, cuando niega cualquier interferencia o existencia de Dios Creador, se reduce a una única respuesta contundente y nefasta: «Tras la muerte ya que no

hay nada más. Con ella se termina todo»[18]. Tal es el credo de quienes se refugian en la ciencia como único baluarte de la verdad, ignorando cualquier atisbo de espiritualidad. Si la respuesta que la ciencia puede aportar es finalmente: «¡No lo sé!», nos preguntamos si acaso esta afirmación no es en sí misma la invitación a buscar la explicación en la realidad de Dios, teniendo como tiene la ciencia el objetivo de encontrar las explicaciones a cualquier hecho, y no hay duda alguna que la muerte *es un hecho*.

1.6.- La escatología individual en el pensamiento teológico contemporáneo

Si en términos generales el estudio, análisis y atención a la escatología ha tenido diferente suerte[19], mucho más aún la ha tenido en cuanto al tema que nos ocupa. Como escatología individual es un enfoque novedoso centrado en el estudio de los acontecimientos finales, pero referidos exclusivamente al individuo: muerte, estado intermedio, resurrección y destino final, sin tener en cuenta ni a Israel ni a la iglesia (De Andrade, 2002, pág. 141). Como quiera que las expectativas apocalípticas más o menos inmediatas que la iglesia tenía en los primeros siglos se fueran disipando progresivamente, la atención de la iglesia giraría no ya en la proclamación de un reinado (escatológico) inminente, sino en la realidad de un reino consumado y eterno en Cristo, de ahí este desinterés manifiesto. Será M. Erickson, quien contrastará los dos aspectos relevantes que consideraremos en nuestra investigación: la escatología cósmica, en referencia a la muerte de todos los seres humanos (futuro de la raza humana) y su conexión con los eventos cósmicos de la segunda venida de Cristo, y lo que definiría como escatología individual en referencia a la muerte del individuo (futuro individual) (Erickson, 2008, pág. 1.169).

En esta tesis se pretende centrar en el individuo, afirmando la investigación en el marco de la escatología individual, pero desde la perspectiva de ambas conexiones: por un lado la realidad del creyente que se enfrenta a ese postrer

---

[18] Acotamos la realidad de que, aunque la ciencia en cuanto al proceso de la degeneración celular, lo conoce, sin embargo ignora por qué muere toda vida pluricelular. Si bien confirma que la muerte es universal en todos los seres vivos, no es capaz de explicar su causa.

[19] Seguimos aquí a Erickson, en alusión directa al escaso debate y reflexión que se ha hecho de esta disciplina hasta los siglos XIX y XX.

estado de la muerte y por el otro su vinculación –no podemos ser ajenos a la realidad general de la revelación– con los acontecimientos cósmicos que presentan el final de los tiempos y la segunda venida de Cristo.

II.- DOCTRINA DEL ESTADO INTERMEDIO. FUNDAMENTACIÓN TEOLÓGICA

En este capítulo presentamos una síntesis desde diferentes puntos de vista doctrinales respecto del estado inmediato a la muerte y anterior a la resurrección, conocido como el «estadio intermedio». El enfoque será primordialmente desde una perspectiva meramente evangélica, para posteriormente proceder a la defensa de la hipótesis que proponemos en esta investigación.

¿Qué dice la teología? La respuesta a esta pregunta presupone hacer un repaso acerca del posicionamiento y fundamento de la doctrina, desde diferentes conceptos teológicos en el marco del protestantismo.

El teólogo Charles Hodge encuadra esta doctrina aclarando de forma enfática que: «Así como todos los cristianos creen en la resurrección del cuerpo y en un juicio futuro, también todos creen en un estado intermedio […] Así, las divergencias existentes entre los cristianos no es acerca de la realidad de un estado intermedio, sino acerca de su naturaleza» (Hodge, 1991, pág. 580). Por otro lado L. Berkhof nos advierte que la iglesia cristiana comenzó a preocuparse de esta doctrina cuando se hizo manifiesto que la venida de Cristo no sería inmediata. Aunque no había unanimidad entre los Padres de la Iglesia, se postuló en general que existiría un estado intermedio entre la muerte y la resurrección:

> En un hades subterráneo el justo gozaba cierta medida de recompensa no igual a la de su futuro cielo, y de que allí mismo, el malvado sufría un cierto grado de castigo no igual al de su futuro infierno. El estado intermedio quedaba reducido de esta manera a una versión no muy diferente de la última retribución, concepto sostenido aunque con algunas variaciones, por hombres tales como Justino Mártir, Ireneo, Tertuliano, Novaciano, Orígenes, Gregorio de Niza, Ambrosio y Agustín» (Berkhof L. , 1949, pág. 859).

Y aunque hubo algunos como Gregorio Nacianceno, Eusebio de Cesarea y Gregorio el Grande, que postularon la idea que tras la muerte las almas de los justos entrarían directamente en el Cielo; otros, como Justino Mártir, lo negaron contundentemente: «Si encuentras a quienes no aceptan la resurrección de los muertos, sino que piensan que en sus almas después de la muerte van al cielo, no los consideres cristianos» (Ruíz Bueno, 1954, pág. 128).

Aunque finalmente la doctrina del estado intermedio se conservaría. En la actualidad, la mayoría de los teólogos protestantes –particularmente los que se

encuadran en la perspectiva premilenarista, pretribulacionista y dispensacionalista– coinciden en aceptar y en definir la existencia de ese estado intermedio.

Sin embargo, de esta doctrina se reconoce también que «es un tema a la vez significativo y problemático» (Erickson, 2008, pág. 1176). Ruiz de la Peña dice que «El problema del estado intermedio ha figurado entre los temas estelares de la escatología de nuestro siglo, tanto en el campo protestante como en el católico» (Ruiz de la Peña, La pascua de la creación. Escatología, 1996, pág. 276), aunque a renglón seguido dirá que hoy esta discusión haya perdido cierto atractivo, ya que –a su parecer– las respuestas aportadas solo son posible dialogarlas en el marco de la especulación y, afirma, el interés es porque «lo que se juega, en última instancia, es el grado de convicción y coherencia con que la antropología cristiana sostiene la identidad del hombre como unidad sustancial de espíritu y materia» (Ruiz de la Peña, La pascua de la creación. Escatología, 1996, pág. 278), a lo que añadimos, la relevancia de la obra redentora, muerte y resurrección de Cristo y sus implicaciones soteriológicas inmediatas que habrá de alcanzarlo todo, también en cuanto a la vida y la muerte.

L. Berkhof insiste en que «la doctrina del estado intermedio fue un esfuerzo por reconciliar la doctrina del juicio individual con la del juicio general, doctrina mayoritariamente asumida también por quienes defenderían una salvación de carácter universal y una plena restauración de todas las cosas, en su sentido absoluto, los universalistas» (Berkhof L. , 1995, pág. 334).

No obstante, son ya muchas las voces[20] que se preguntan si acaso se estaría interpretando al apóstol Pablo por casi dos mil años, pensando que el estado intermedio es una ficción teológica (Garret, 2000, pág. 696). Ladd por su parte explicará que esta cuestión doctrinal dependerá en gran medida de la interpretación que se haga del texto de 2 Corintios 5:1-10, describiendo que la forma más natural sería que después de la disolución de ese cuerpo terrenal transitorio, el creyente recibirá de Dios un cuerpo eterno y celestial en la resurrección, ya que la idea de un espíritu desnudo[21], sin cuerpo, repugna. Aunque a pesar de este concepto concluye: «Sin embargo, a pesar de la repugnancia

[20] A todos los que se considerarán en este estudio, podemos además mencionar a: Thomas Polhill Stafford, Fred Townley Lord; R.H. Charles; W.T. Corner; Frank Stagg; Michael Schamaus; Russell F. Aldwinckle; Brian Hebblethwaite que entre muchos otros refrendarán como la línea de investigación de esta tesis que la resurrección ocurre de forma inmediata, negando la realidad del estado intermedio. Recogido por (Garret, 2000).

[21] Es lo que Francisco Lacueva llama «espíritus desencarnados» en su libro sobre la *Doctrina de la Gracia*.

natural de Pablo de estar sin cuerpo, ve un cierto valor en ese grado como espíritu descarnado, pues significa estar con el Señor» (Ladd, 2002, pág. 724).

La doctrina del estado intermedio refrenda, en líneas generales, que al producirse la muerte, creyentes y no creyentes van a un lugar temporal diferenciado. Los creyentes a un lugar y condición de bendición y los no creyentes a uno de maldición, de sufrimiento y de castigo. Con la segunda venida de Cristo, en el *esjatón*, ese lugar temporal desaparecería de forma que los buenos serían trasladados definitivamente al cielo y los malvados al infierno. Es un estado intermedio, pero no es lo mismo que el purgatorio de la doctrina romanista, ya que lo que se postula aquí es que los creyentes van directamente a la presencia de Dios y en ese estado, aunque descarnado, no hay tal cosa como purificación y perfección en la santidad.

Myer Pearlman define el *estado intermedio* «como el estado de los muertos durante el período comprendido entre la muerte y la resurrección» (Pearlman, 1991, pág. 271) y aclara que tal período tiene su fundamentación en tanto en cuanto los justos –así como los malvados– no tendrán su recompensa hasta después de sus respectivas resurrecciones, hecho que concluirían al tiempo final, con la Venida de nuestro Señor Jesús. Por lo tanto, este autor señala con relación a los justos que «los creyentes que han muerto parten para estar con el Señor, pero no reciben su recompensa final todavía» (Pearlman, 1991, pág. 272).

De la atención que Tim La Haye presta a este asunto, destacamos lo siguiente: «No están realmente muertos, ya que sus almas y espíritus han estado ausentes del cuerpo al morir, y presentes al Señor» (La Haye, 1992, pág. 35), como una aclaración a lo que, a su modo de pensar, puede significar ese estado de aparente dormición que podría caracterizar el estado intermedio. Pero son los «Adventistas del Séptimo Día»[22] los que postulan más ese estado de dormición de una forma clara –con el concepto que ellos definen como del «Sueño del alma»– por el cual suponen que las almas de los que fallecen están en un *estado de*

[22] Denominación fundada por seguidores de William Miller y otros. Esperaban la inminente Segunda Venida de Cristo. Empezó a formarse en 1844, pero debido a las predicciones incumplidas de Miller se organizó oficial y definitivamente en 1863. Su nombre revela el énfasis tanto en la Segunda Venida como en la observancia del sábado o séptimo día, práctica que tomaron de los «Bautistas del Séptimo Día» y otros grupos. Entre sus fundadores estuvieron Joseph Bates y Elena Harmon White. A Elena Harmon, de origen metodista, se le atribuye una inspiración especial como autora de libros fundamentales para la denominación, entre ellos se encuentran *El camino a Cristo*, *El Deseado de todas las gentes*, y muchos otros. Según los adventistas, la inmortalidad es condicional, de forma que solo se otorga a los justos en ocasión del regreso de Cristo. Afirman que los muertos están en inconsciencia total. También insisten en la purificación del santuario celestial, debido a que se inició una obra de juicio en l844 que durará hasta concluir el tiempo de la gracia.

inconsciencia hasta que se produce su despertar con el acontecimiento de la resurrección final. La Haye no llega tan lejos, pero ya que la Biblia se refiere a la muerte como de un «sueño», parece dejarse influenciar por esta suposición que en todo caso alude «como si de un sueño se tratase».

Es importante considerar de qué manera se irían asociando nuevas formulaciones doctrinales para «encajar» el rompecabezas profético (escatología general) y esta realidad de permanencia en el estado intermedio, en cuanto a la muerte y resurrección (escatología individual). Y es precisamente esta correspondencia la que presupone Ladd como argumento para afianzarse en la realidad del estado intermedio, a pesar de que él mismo recoja en su teología que son muchos los estudiosos que han rechazado esta interpretación tradicional y menciona a R.H. Charles, a W.L. Knox, a W. D. Davies, para afirmar: «Por impresionante que sea este despliegue de expertos, parece difícil entender por qué, si el creyente se reviste de un cuerpo celestial, eterno, al morir, subsiste la necesidad de que la resurrección y redención del cuerpo se alcancen al fin de siglo» (Ladd, 2002, pág. 725). No obstante, será Wright quien realice en defensa de este estado, un enorme despliegue de argumentación que, refrendando el concepto de resurrección en Pablo matizará:

> En primer lugar, creía que la resurrección se había dividido, como momento histórico, en dos: primero la resurrección del Mesías, y luego, en la «parusía» de éste, la de todo su pueblo. […] Por un lado, el mundo nuevo y los cuerpos nuevos son las versiones redimidas, rehechas, de los antiguos; en eso es lo que hace hincapié Romanos 8. Por otro lado, el mundo nuevo y los cuerpos nuevos están «almacenados en el cielo» (Wright, 2008, pág. 464).

La Haye, por otra parte, estaría afirmando un nuevo modelo de muerte, esto es, el que afecta a una parte específica del hombre –el cuerpo– y que, precisamente por no afectar a la totalidad del ser, *no le alcanza,* Con todo, el cuerpo desaparece y el alma-espíritu deberá aguardar a una época posterior para recomponerse. Este autor afirma, que es por un proceso de recolección[23] de todos los restos que componen cada una de las individualidades del ser humano; de esa forma es que en «aquel día» todos los elementos químicos de los cientos de

[23] Puede recordarnos aquí la doctrina heterodoxa de los Testigos de Jehová, que aluden que los muertos desaparecidos, serán restaurados, a pesar de su desaparición con la muerte, en base al "recuerdo" de Dios. Curiosamente son muchos los defensores de la inmortalidad condicional que refrendan la misma doctrina, enfatizando que el creyente desaparece, porque muere todo él; pero en el tiempo final será resucitado porque sus nombres están escritos en el libro de la vida; esto es, están en el recuerdo de Dios.

millones, o miles de millones, de personas se juntarán en un acontecimiento singular para conformar por fin la identidad de cada uno: unos a la vida para recibir su recompensa y los otros para condenación. Es una manera de preservar la identidad, ya que la resurrección, o nueva creación, sería a partir de esas mismas partículas y «a las objeciones de que la misma materia puede haberse aniquilado, o pertenecer a sujetos distintos, se responde apelando a los atributos divinos de sabiduría y omnipotencia» (Ruiz de la Peña, La pascua de la creación. Escatología, 1996, pág. 160).

Parece que este «estado intermedio» da pie a un sinfín de conjeturas e imprecisiones. Concordamos con Gisbert al respecto de este tipo de posicionamientos cuando manifiesta:

> ¿No son infantiles estas imágenes, especialmente para nosotros, los hombres de hoy, que sabemos perfectamente que ya en nuestra vida terrena al cabo de algunos años no queda en nuestro cuerpo un solo átomo que no haya sufrido mutación? ¿Qué puede pretender significar la idea del retorno a la vida de los huesos putrefactos del hombre en la tumba? Evidentemente, no se puede entender de este modo (Greshake, 1981, pág. 96).

Autores de la talla de Cullmann son –parece ser– más imprecisos, reconociendo el estado intermedio como un proceso de espera, ya que afirma: «… jamás se habla de una resurrección corporal inmediatamente después de la muerte» (Cullmann, 2008, pág. 288), sin alegar nada más al respecto. Pero esto es una imprecisión intencional, puesto que lo que verdaderamente es transcendente, dirá, es la fe neotestamentaria en la resurrección.

Ciertamente, asumimos que la Palabra de Dios sí que nos presenta la existencia ineludible de ese estado intermedio. Un estado que se proyecta como un tiempo de espera hasta la consumación plena de la *redención,* a partir del cual un grupo recibiría bendición y otros el juicio de Dios en referencia a los malvados[24]. Pero ese alto en el camino fue necesario –asumimos– de forma temporal hasta la resurrección de Jesús (este será nuestro enfoque cesacionista), y únicamente hasta la cruz de Cristo (y es que Jesús habría de ser el primero, las primicias de la resurrección). Consideraremos que como del mismo modo que ha habido un antes y un después en la historia de la humanidad en relación con la encarnación de

[24] En referencia explícita a los que no son de Cristo, en el sentido amplio del término.

Jesucristo, también es menester que lo haya en cuanto a su muerte y resurrección, afectando a ese *estado intermedio* a través de la obra expiatoria que Jesucristo hizo por nosotros.

Los 39 libros del Antiguo Testamento se refieren al mundo de los muertos como el *She´ol* (hebreo) en sesenta y cinco ocasiones, y que no debe ser confundido con «abismo» o «Lago de fuego». *She´ol* era el lugar a donde iban los muertos, tanto los justos (Génesis 37:35) como los injustos (Proverbios 9:18). De ahí que se señalen diferentes alusiones que pudieran parecer contradictorias en cuanto al *She´ol*: «un lugar de silencio» (Salmo 31:17), «un lugar de penas y sufrimiento» (Salmo 18:5; 116:3), «un lugar indeseable, tenebroso y caótico carente de fertilidad» (Job 7:21; 10:22; 17:16); pero también un lugar de existencia consciente: «¡Descenderé enlutado a mi hijo hasta el Seol!» (Génesis 37:35). El *She´ol* estaría caracterizado por dos espacios singulares: uno *de paz y de consuelo* destinado a los justos al que se reconoce como el «Seno de Abraham»[25] y otro *de sufrimiento* destinado para los malvados (Números 16:30; Deuteronomio 32:22; Salmos 9:17). De ahí que puedan confluir los dos conceptos que aparentemente se supondrían contradictorios.

El Nuevo Testamento empleará el término griego *Hades*[26] en cuarenta y dos ocasiones para referirse a la *morada de los muertos,* aunque estos términos *She´ol* y *Hades* no son realmente «el infierno» como traducen algunas versiones antiguas de la Biblia, ya que el infierno, como tal, tiene carácter de eternidad y *She´ol* y/o *Hades* tiene un carácter temporal en relación a la consumación de la obra de Jesucristo en su primera y segunda venida respectivamente.

---

[25] Lucas 16.

[26] Jades (adh", 86), región de los espíritus de los muertos perdidos; pero incluyendo los de los muertos bienaventurados en los tiempos anteriores a la ascensión de Cristo. Algunos han afirmado que este término significaba etimológicamente lo invisible (de a, privativo, y *eido*, ver), pero esta derivación es dudosa. Una derivación más probable es de *jado*, que significa receptor de todo. Se corresponde con «Seol» en el AT. En la RV del AT y del NT, ha sido desafortunadamente traducido «infierno» (p.ej., Sal 9:17); o «sepultura» (Gen 37:35; 42.38, etc.); o «el abismo» (Núm. 16:30,33). En el NT, la RVR usa siempre la traducción «Hades», excepto en 1Co 15:55 (TR), donde se traduce injustificadamente el término *jades* como «sepulcro». Los mss. más comúnmente aceptados tienen *thanatos*, muerte, en lugar de hades, en la segunda parte del versículo. En el AT, la RVR translitera uniformemente Sheol como «Seol». Nunca denota la sepultura, ni es tampoco la región permanente de los perdidos; para los tales es el estado intermedio entre la muerte y la condenación en la Gehena (véase INFIERNO, A). Para la condición de los perdidos en el Hades, véase Lc 16:23-31. Este término se usa cuatro veces en los Evangelios, y siempre lo usa el Señor mismo (Mat 11:23; 16.18; Luc 10:15; 16.23). Se usa con referencia al alma de Cristo (Hch 2:27,31). Cristo declara que Él tiene las llaves del Hades (Ap 1:18). En Ap 6:8 el Hades es personificado, significando el destino temporal de los condenados; y que tendrá que entregar a los que están en él (20.13), y será finalmente arrojado al lago de fuego (v. 14).¶ Diccionario Vine NT (E-Sword).

De hecho, es relevante destacar que entre el Antiguo y el Nuevo Testamento se produciría un cambio importante y trascendental en cuanto a esa división de la morada de los justos e injustos, pues a partir de la obra de Jesucristo en la cruz los muertos se dirigen a dos lugares diferenciados, más allá de lo que antes implicaban las dos moradas separadas del *She´ol.* Los justos, los que mueren en Cristo, irán a su presencia: «Entonces Jesús le dijo: De cierto te digo que ***hoy*** *estarás conmigo* en el paraíso» (Lucas 23:43), lo que implicaría el traslado del llamado Seno de Abraham; y los injustos, los incrédulos, permanecerán en la misma morada de los muertos (aquí no ha habido traslado).

Será precisamente desde este concepto que se asumirá el posicionamiento cesacionista, de forma que el llamado «Seno de Abraham» se concibe como un lugar *temporal* para los justos *hasta* la consumación de la obra redentora de Cristo en la cruz. Y el *Hades* o *She´ol*, propiamente dicho, igualmente *temporal*, será pero hasta que se produzca el llamado «Juicio del Gran trono Blanco» en el que el *Hades* desaparecerá para dar lugar a lo que la palabra define como la consumación final, «infierno» o «Gehenna»:

> Y vi un gran trono blanco y al que estaba sentado en él, de delante del cual huyeron la tierra y el cielo, y ningún lugar se encontró para ellos. Y vi a los muertos, grandes y pequeños, de pie ante Dios; y los libros fueron abiertos, y otro libro fue abierto, el cual es el libro de la vida; y fueron juzgados los muertos por las cosas que estaban escritas en los libros, según sus obras. Y el mar entregó los muertos que había en él; y la muerte y el *Hades* entregaron los muertos que había en ellos; y fueron juzgados cada uno según sus obras. Y la muerte y el *Hades* fueron lanzados al lago de fuego. Esta es la muerte segunda (Apocalipsis 20:11-14).

De cualquier forma, el Salmo 49:15 anticipaba ya esa liberación sea entendida por el traslado (posicionamiento tradicional) a la presencia de Dios, o por la anulación definitiva de ese estadío (posicionamiento cesacionista): «Pero Dios redimirá mi vida del poder del She´ol, porque él me tomará consigo». Una indicación clara, entre muchas otras, de que el justo esperaba un día ser liberado del *She´ol.*

Pero las Escrituras refieren además otros términos en relación a la morada de los muertos: uno es «Tártaro», citado en 2 Pedro 2:4; aparece una sola vez en la Biblia, se cree que es uno de los lugares más profundos del *Hades*; otro es

«Gehenna»[27] que es la palabra usada en el Nuevo Testamento para indicar *el lugar permanente de los muertos*; aquí no se hace referencia al conocido estado intermedio, sino que es una expresión que hace alusión a esa morada eterna[28] para los malvados que las Escrituras traducen como infierno. El Señor Jesús mismo usó esta expresión once veces, que también usaría Santiago en una única ocasión (3:6); la palabra es hebrea y procede de «valle» y de «Hinnom» (valle de Hinnom), que era un lugar a las afueras de Jerusalén donde se echaban las basuras de la ciudad. La característica de ese lugar es que siempre estaba ardiendo. Son muchos los que aluden a la caracterización perfecta de ese lugar como el fuego eterno que nunca se apaga, Marcos 9:44 en conexión con Apocalipsis 20:14, en cuanto al lago de fuego.

José Grau, que identificará el «estado intermedio» como una condición –un estado–, dice con referencia a la «Gehena» que es *un sitio*: «un lugar muy especial, dado que no tiene connotaciones geográficas como espirituales» (Grau, Escatología, final de los tiempos, 1987, pág. 413).

Por lo tanto, en cuanto a la doctrina del «estado intermedio», se concluye que existe un estado intermedio para todo el que ha fallecido, y este estaría diferenciado mediante dos secciones o dos formas. Y respecto del «estado intermedio» como lugar, es preciso constatar que son muchos los que no admiten que sea «un lugar», sino que es meramente «una condición» («un estado»). José Grau, por ejemplo, separa los dos términos hebreos: «queber» sería el equivalente

---

[27] "Gehena" deriva de *Ge Hinnom* (הנם גי), que significa "valle de Hinón". Ge Hinnom también se llamaba *Gai ben-Hinnom* (הנם בן גיא), que significa "valle del hijo de Hinón." El valle estaba fuera de la muralla sur de la antigua Jerusalén, y se extiende hasta el valle Kidron, al este. Después del año 638 a.C., el valle de Hinón se convirtió en el lugar utilizado para incinerar los desperdicios de Jerusalén. Se encuentra doce veces en el NT, once de ellas en los Evangelios Sinópticos, y en cada caso es mencionado por el mismo Señor. El que le diga a su hermano, fatuo, quedará expuesto «al infierno de fuego» (Mt 5.22); es mejor arrancar (descripción metafórica de una ley irrevocable) un ojo que haga caer a su poseedor, que no que «todo su cuerpo sea echado al infierno» (v. 29); similarmente con la mano (v. 30). En Mt 18.8,9 se repiten las amonestaciones, con una mención adicional al pie. Aquí, también la advertencia va dirigida a la persona misma, a la que se refiere evidentemente el término «cuerpo» en el cap. 5. En el v. 8, «el fuego eterno» es mencionado como la condenación, dándose el carácter de la región por la misma región, quedando ambos aspectos combinados en la frase «el infierno de fuego» (v. 9). El pasaje de Mc 9.43-47 es paralelo al de Mt 18. En este se añaden descripciones más extensas, como «fuego que no puede ser apagado» y «donde el gusano de ellos no muere, y el fuego nunca se apaga». El hecho de que Dios «después de haber quitado la vida, tiene poder de echar en el infierno», constituye una razón para que se le tema con el temor que preserva del mal hacer (Lc 12.5); el pasaje paralelo a este en Mt 10.28 declara, no el arrojamiento adentro, sino la pérdida que sigue, esto es, la destrucción (no la pérdida del ser, sino del bienestar) del «alma y el cuerpo en el infierno».
En Mt 23 el Señor denuncia a los escribas y fariseos, que, al proselitar a alguien, lo hacían «dos veces más hijos del infierno» que ellos mismos (v. 15), siendo esta frase expresiva de carácter moral, y anuncia la imposibilidad de que escapen «de la condenación del infierno» (v. 33). En Santiago 3.6 se describe el infierno como la fuente del mal hecho por el mal uso de la lengua. Aquí la palabra significa los poderes de las tinieblas, cuyas características y destino son los del infierno. (VINE, 2000)

[28] Referenciamos por ahora, simplemente el término, al margen de postular si eterno se refiera a su proyección sin fin (sufrimiento por los siglos de los siglos) o simplemente, al carácter divino del juicio que se emite.

a «sepulcro», que haría referencia a un lugar determinado; y «she´ol» indicaría «el estado de las almas sin cuerpo; es una condición, no un lugar» (Grau, Escatología, final de los tiempos, 1987, pág. 408). Este teólogo enfatiza que la situación en este «estado intermedio», en esta condición, ha de ser el de «almas desnudas de cuerpo» (*espíritus desencarnados*) (Lacueva, La Persona y la Obra de Jesucristo,, pág. 24). Lo que se presupone entonces, es que «Con la muerte, sepultura y resurrección de Jesucristo, la redención consumada, cambió de suerte, pero no necesariamente, el lugar de las almas de los creyentes difuntos» (Lacueva, Escatología II, 2004, pág. 180). Esta idea la defiende el teólogo Francisco Lacueva argumentando que textos como Efesios 3:8-10 y 1 Pedro 3:19-20, no aseguran que Cristo hubiese descendido al «Seno de Abraham» para trasladarlo al cielo. De cualquier forma, siendo trascendente para nuestro estudio, el debate de la realidad o no de este «traslado»[29], lo que se determina, a priori, en forma general, es que en la pervivencia de ese estado intermedio los justos estarían en la presencia del Señor, puesto que esta es la promesa que el Señor ha hecho a la iglesia.

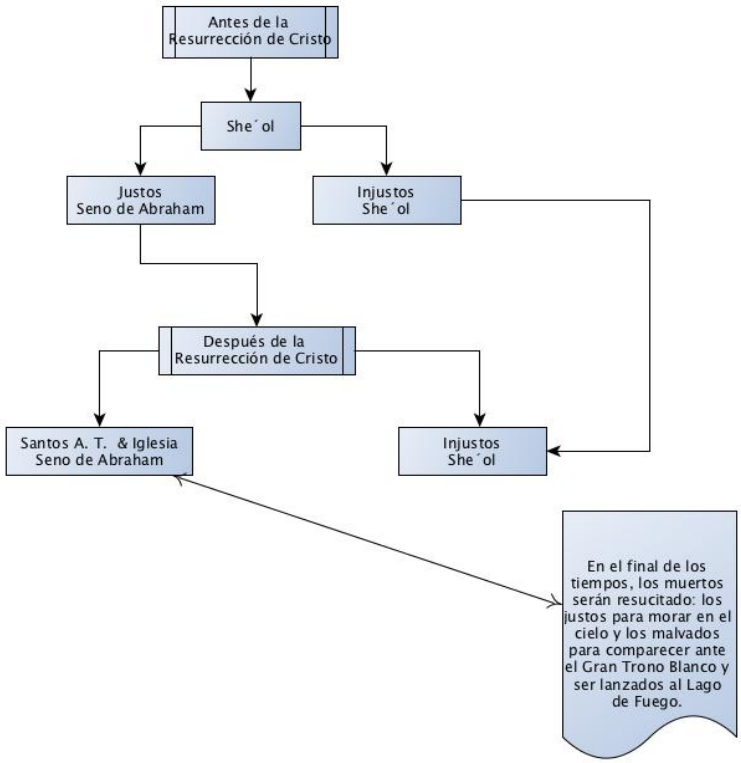

Figura 1. Representación gráfica del concepto del estado intermedio, como estado temporal.

[29] Será relevante, porque la tesis que se defiende es que precisamente la resurrección de Cristo implicaría el traslado del Seno de Abraham a la morada celestial; de forma que estar con Cristo, sería estar en el cielo, en ese lugar en el que el Señor ha preparado la morada para nosotros.

Al respecto de la existencia de ese «estado intermedio», otros teólogos, como Stanley Horton, hacen una aclaración previa, observando que aunque la Palabra de Dios se refiere a la muerte como una *bet mo éd,* «casa de reunión» para todos los vivientes (aludiendo al texto de Job 30:23), que Dios ha «permitido» algunas excepciones: «Al menos algunos de los santos del Antiguo Testamento tuvieron una esperanza mejor. Enoc y Elías fueron llevados al cielo directamente» (Horton, 1996, pág. 614). Interesa tener presente esta excepción, precisamente porque la argumentación de la tesis cesacionista se fundamenta en verificar igualmente el carácter de excepcionalidad que supondrá la iglesia en la historia de la salvación –esa comunidad de hombres y mujeres santos, comprados al precio de la sangre de Jesucristo, Dios y Salvador nuestro–. Si Dios ha establecido que algunos hombres se escapasen de la realidad de pasar por la muerte, en el sentido de dirigirse directamente hacia ese «lugar intermedio»: Seno de Abrahán, *Sheol, Hades*, Paraíso… ¿Podría haber ocurrido la misma excepción con la Iglesia? Tomando como referencia a Enoc, *aquel que caminó con Dios y se lo llevó Dios* (Génesis 5:24), entonces la iglesia conforme a su identidad y naturaleza *camina con Dios* y es llevada a la misma presencia de Dios. No debe suponer demasiado esfuerzo el aceptar la hipótesis cesacionista que defendemos en esta tesis, de que cuando un cristiano fallece no hay ya más que esperar –no hay otro estado de imperfección–. Dios nos llama a su presencia, que es perfecta, y a ella acude el creyente fallecido en su total plenitud. El mismo Horton afirma que el Nuevo Testamento resalta más la realidad de la resurrección que lo que sucede inmediatamente después de la muerte. Ciertamente, pues lo importante es saber que como Cristo resucitó, así también nosotros resucitaremos, tal y como lo expresa el texto paulino: «Mas ahora Cristo ha resucitado de los muertos; primicias de los que durmieron es hecho» (1 Corintios 15:20). Pero este autor, en conformidad con el planteamiento tradicional de la pervivencia del estado intermedio, concluye: «Sin embargo, la Biblia no nos dice todo lo que nosotros quisiéramos saber acerca del estado en que existiremos entre la muerte y la resurrección. Está más preocupada por que miremos al futuro, a la herencia y a la plenitud que serán nuestras cuando Jesús venga de nuevo» (Horton, 1996, pág. 612), para continuar señalando que finalmente la resurrección del cuerpo se producirá cuando Cristo venga por su iglesia, citando a Filipenses 3:20-21 y 1

Tesalonicenses 4:16-17. Y aunque es cierto que admite diferentes opiniones respecto de la forma de existencia en ese estado intermedio, necesario, según él, hasta que se produzca el sonido de la final trompeta que anuncie el devenir de los acontecimientos finales. En general, su postura escatológica, así como lo es el de la teología pentecostal desde su enfoque dispensacionalista premilenial y pretribulacionista, sugiere la necesidad de este estado intermedio entre tanto que no se produzca el «rapto de los fieles en Cristo» necesario al combinar las imágenes del descanso, con las de la entrada en la gloria. Así, «la resurrección de la iglesia ocurre con la venida de Jesús inmediatamente previa al rapto (I Tesalonicenses 4–6). La resurrección de los creyentes se conoce como la "primera resurrección"» (Duffield, 2006, pág. 582).

2.1.- Actividad en el «Estado Intermedio»

Una de las intenciones que se refrendan en el trance de la muerte, es la de un estado de completa inconsciencia, como si el alma dependiese en cuanto a su actividad del cerebro. Al no existir este, no podría continuar activa, anulando así cualquier atisbo de tensión entre la inmortalidad del alma y la resurrección corporal. Charles Hodge alerta de la futilidad de este pensamiento ya que –dirá– esta teoría no es cierta: ni en relación con Dios que no tiene cuerpo y puede actuar y recibir acciones, ni con el hombre que como espíritu es de la misma naturaleza que Dios. Además añade que tampoco la Biblia atribuye corporeidad a los ángeles (Hodge, 1991, pág. 573).

Otros autores defienden que si el ser humano es una unidad completa en sí, es imposible de disociarse. Entonces, inevitablemente, cuando el cuerpo deja de funcionar, no es solo el cuerpo, sino el ser en sí mismo (el alma) que deja también de existir.

La única solución para esperar a la resurrección escatológica sería la que se conoce como la doctrina del «sueño del alma»[30], un estado de completa

[30] Doctrina característica de la Iglesia Adventista. Todos los fallecidos están en un estado de inconsciencia hasta la resurrección: los buenos para vida eterna y los malos desaparecerán (dejarán de existir), ya que para la teología adventista la inmortalidad es condicional y únicamente se garantiza a los justos. Si bien para la doctrina adventista en realidad no es tanto un sueño sino la extinción del alma, ya que afirman que lo que ha muerto es el todo en el hombre, no hay tal alma que le sobreviva.

inconsciencia hasta el momento de la resurrección[31]. Esta teoría pretende sustentarse en la referencia escritural que asemeja la muerte como si de un sueño se tratase: Hechos 7:60; 13:36; 1 Corintios 15:6,18, 20, 51; 1 Tesalonicenses 4:13-15; Juan 11:11, etcétera. A fin de cuentas, *sueño* era un concepto ordinario para representar a la muerte, tanto en la literatura griega como en la hebrea. El reformador Lutero sin referirse a la inmortalidad del alma —asunto que repudiaba y que le sugería la injerencia de la filosofía en la teología, que detestaba— sin embargo «mantenía la escatología intermedia considerando que los muertos están en una especie de sueño» (Sayés, 2006, pág. 168), aunque no define al respecto del significado de ese sueño, que –en todo caso– parece ser que «aparentemente más tarde Lutero modificó su adherencia al adormecimiento del alma» (Garret, 2000, pág. 678).

Pearlman y muchos otros autores contrastan este pensamiento y defienden que el alma en ese estado intermedio está plenamente *consciente* y citan pasajes como el de Lucas 16:19-31; 23:43, 46; y Hechos 7:59. N.T. Wright escribe que «Pablo utiliza el lenguaje de dormir y despertar simplemente como una manera de contrastar una etapa de temporal inactividad, no necesariamente de inconsciencia, con otra posterior de actividad renovada» (Wright, 2008, pág. 278). Para Grudem es suficiente con alertar al respecto que «el hecho de que las almas de los creyentes van de inmediato a la presencia de Dios también quiere decir que la doctrina del sueño del alma es incorrecta» (Grudem, 2007, pág. 861). Y Pearlman, en particular, argumenta al respecto acerca de ese «sueño» –término que la Biblia describe en alguna ocasión con referencia a la muerte– que es: «porque el creyente pierde la conciencia del mundo de cansancio y enfermedad, y se despierta en uno de paz y felicidad» (Pearlman, 1991, pág. 273). Sin embargo, estimamos que esta afirmación ciertamente pretenciosa no puede ser suficiente para argumentar la permanencia en ese «estado intermedio» como de uno de sueño, pero que realmente no se sueña[32], tan solo que se mantiene la vida y el pensamiento ocupado en otras sensaciones, emociones y pensamientos ahora puramente agradables y perfectos. Pearlman no hace otro tipo de defensa, de

[31] No parece una respuesta satisfactoria en cuanto a que si la existencia de esa unidad del ser humano ha desaparecido, ¿qué es entonces lo que resucita? Los Adventistas se ven en la necesidad de acogerse al postulado defendido por los Testigos de Jehová que dice que finalmente será a través del "recuerdo de las tumbas conmemorativas" de Dios que compilará todos los elementos de la persona fallecida.

[32] Sería un estar «dormido», pero sin sueño.

hecho, el texto de Lucas 16:19-31 que presenta como argumento de su teoría, parece al mismo tiempo contradecirlo, pues entre el diálogo del rico y Lázaro se hace mención al recuerdo de la vida pasada, de los bienes y males recibidos, de las penurias, e incluso de referencias a cómo los justos no son ajenos al dolor y sufrimiento de quienes están en aquel lugar de tormento. Por tanto, la afirmación de Pearlman de que en ese estado intermedio de sueño es porque solo se reciben buenas sensaciones y pensamientos, parece no ser bíblico.

Otros autores aclaran, que ese «estado de dormición» no se refiere al alma sino al cuerpo, y lo refrendan con Daniel 12:2: «los que duermen en el polvo de la tierra», en clara defensa de que únicamente puede referirse al cuerpo de los ya fallecidos. Particularmente el profesor Lacueva afirma que: «Los pasajes del A.T. que podrían dar a entender un estado inconsciente de las almas de los difuntos (por ejemplo Salmos 6:5; 30:9; 115:17; 146:4; Eclesiastés 9:10; Isaías 38:18-19), solo expresan el desconocimiento por parte de los difuntos de lo que sucede en este mundo» (Lacueva, Escatología II, 2004, pág. 82). Interesante, por otra parte, por cuanto desmonta la doctrina católica romana que pretende que los santos fallecidos ven e incluso pueden intervenir a favor de los vivos.

No obstante, Cullmann parece otorgar a esta doctrina del sueño un carácter más evangélico[33], reinterpretando el texto de 2 Corintios 5:8: «pero confiamos, y más quisiéramos estar ausentes del cuerpo, y presentes al Señor», y argumentará este teólogo que en el sentido de que los muertos aunque lo que hacen es dormir, lo cierto es que están con Cristo e «incluso parecen estar más cerca de Cristo; el sueño parece acercarles más» (Cullmann, La inmortalidad del alma o la resurrección de los cuerpos. El testimonio del Nuevo Testamento, 1970, pág. 29), siendo entonces este tiempo de espera un tiempo de compañerismo con Cristo, relacionando esa intencionalidad con Filipenses 1:23: «Porque de ambas cosas estoy puesto en estrecho, teniendo deseo de partir y estar con Cristo, lo cual es muchísimo mejor» y afirmando que, en todo caso, este estado nos acercaría más a la resurrección final ya que –este es el elemento novedoso– el cristiano aunque sin cuerpo, no está solo, pues está con el Espíritu Santo, habiendo sido ya transformado entre tanto que vivía por él y ahora, ya habiendo sido regenerado, no

[33] En el sentido de la justificación bíblica y en contraposición con el argumento considerado heterodoxo de los Adventistas del Séptimo Día.

lo ha perdido pues –dirá– el cristiano muerto tiene al Espíritu Santo, por más que duerma todavía y siga esperando la resurrección del cuerpo.

Nos parece que aunque Cullmann ha sabido diferenciar perfectamente ese contraste entre el concepto platónico de la inmortalidad del alma y el cristiano de la resurrección del ser humano, se hace –no obstante– muy difícil asumir este juicio acerca de este gozo del sueño, con la interpretación del apóstol Pablo respecto a las referencias de partir y estar con Cristo (Filipenses 1:23), y de estar ausentes del cuerpo pero presentes con el Señor (2 Corintios 5:8), de forma que aunque se esté durmiendo ha de implicarse que se está más cerca de Dios, aunque en estado de inconsciencia.

Concluyendo: para algunos autores que refrendan la inmortalidad del alma, la actividad del estado intermedio sería de dormición, alegando que es el alma la que está en estado de espera, aguardando esa esperanza bienaventurada de la resurrección. Mientras que para otros, que se posicionan en contra de la inmortalidad del alma, el estado de dormición también tiene razón de ser, porque al ser el hombre una unidad inseparable, sin componentes, entonces cuando se muere, cuando el cuerpo deja de funcionar, ya no hay nada que le sobreviva. Claro que tal vez, este estado más que de dormición pueda identificarse como uno de inexistencia, a pesar de que los justos puedan posteriormente ser resucitados porque sus nombres están escritos en el Libro de la Vida y en la memoria de Dios.

2.2.- Existencia en el «Estado Intermedio»

La cuestión ahora, relacionada con el epígrafe anterior, tiene que ver con la naturaleza de la persona, en cuanto a la pervivencia del hombre en el tránsito de la muerte y el posterior proceso escatológico de la resurrección de los cuerpos. ¿Cómo es esa existencia? La Iglesia Católico Romana –a modo de defensa argumentativa– se fundamenta más en la revelación bíblica que en la filosofía griega[34], y mantiene la inmortalidad del alma afirmando que de por sí, la esencia del ser (alma) persiste incorpórea hasta la resurrección final. El teólogo reformado

[34] En oposición al eslogan que promoviera Cullmann en Harvard, al respecto de que la idea de la inmortalidad del alma es una influencia griega (Sayés, 2006, p. 168). También este postulado sería defendido por la neoortodoxia.

Buswell no duda de que la existencia en este estado intermedio sea incorpórea y afirma en relación a la interpretación del pasaje de Lucas 16:

> El hecho de que se mencionan ojos, voces y lenguas, no significa existencia corporal, tal como la mención de la mano, el brazo, los ojos, y los oídos de Dios, no significan que Dios tenga cuerpo… Estas referencias aparte del cuerpo se entienden como modos figurados de expresión, para facilitar nuestra comprensión. En forma similar, los términos corporales mencionados en Lucas 16: 19-31 no indican un estado corporal» (Buswell, 1962, pág. 749)

En el marco de un concepto dualista de la antropología, esta realidad no supondría ningún inconveniente para la ortodoxia cristiana, que de forma generalizada asume que el alma sobrevive a la muerte debido a su carácter inmortal y que, con ocasión de la segunda venida de Cristo, se produciría la resurrección de un cuerpo nuevo, un cuerpo transformado y espiritual que se uniría con el alma. Sin embargo, también en el campo de la teología evangélica «los teólogos protestantes se han referido a este estado […] que parece existir entre la muerte y la resurrección como estado intermedio, pero para dar énfasis a su naturaleza no corpórea, se le ha llamado estado descorporeizado» (Garret, 2000, pág. 673). Por su parte Horton señala que hay diferentes ideas a este respecto, de hecho menciona al apóstol Pablo en referencia al texto de 2 Corintios 5:3-4 en cuanto a que:

> Anhelaba llegar a tener el cuerpo resucitado que será inmortal y no estar sujeto a la muerte ni a la decrepitud, y porque pareciera rechazar la idea de ser un espíritu desnudo, algunos enseñan que en el estado intermedio entre la muerte y la resurrección, los creyentes serán espíritus sin cuerpo que, no obstante tendrán el consuelo de estar con Cristo. Otros enseñan que al llegar a la muerte, los creyentes reciben un cuerpo celestial temporal…» (Horton, 1996, pág. 617).

Es interesante esta aproximación que hace Horton en cuanto a la admisión de que en ese «estado intermedio» el hombre creyente –en una clara referencia a la iglesia– tenga la resurrección en un sentido completo; esto es, no desnudo sino con cuerpo. Con todo, llama la atención la idea que añade de «cuerpo temporal». Su inclusión aquí es porque él afirma de algún modo que (es el ajuste entre la escatología general y la individual) la verdadera resurrección tiene que darse exclusivamente en un tiempo determinado al que todos, vivos y muertos, estarán sujetos tanto en esta esfera natural como en la sobrenatural. Por tanto, si tienen

que tener un cuerpo por cuanto se les ha conocido y se han vestido con túnicas, este tiene que ser de forma temporal si consideramos el texto de 1 Corintios 15:40, «Hay cuerpos celestiales y cuerpos terrenales; pero una es la hermosura de los celestiales y otra la de los terrenales». Sin embargo, desde la lectura de este texto no parece que se pueda admitir que haya diferentes resucitaciones, en cuanto a lo corporal se refiere: una de carácter temporal y otra posterior en el proceso del *esjaton*.

El teólogo Charles Hodge, por su parte, defiende la existencia del alma *de forma independiente* a la del cuerpo, aludiendo además que la primacía del cuerpo (de la materia) es característica de la influencia del materialismo, que postula que es la propia materia, esto es, del cuerpo, de donde emanaría toda acción mental y del alma, de forma tal que dejando de existir el cuerpo, dejaría de existir igualmente el alma. Y continúa Hodge: «Pero si el alma y el cuerpo son dos sustancias distintas, entonces la disolución de este último, no necesariamente implica el fin de la existencia consciente de la primera» (Hodge, 1991, pág. 571). El mismo autor, en su *Teología Sistemática* rebate a Isaac Taylor, a quien cita en relación a su postulado en el que establece que el alma ha de estar ligada a la materia para que le sea posible captar sensaciones y mantener íntegra su propia personalidad. De ahí que Isaac Taylor concluya en que: «el alma después de la muerte debe o bien cesar en sus actividades, al menos en lo que se refiere a todo lo exterior a ella misma, o bien ser provista en el acto con un cuerpo nuevo» (Hodge, 1991, pág. 572). Esto es, que Taylor sugiere que el alma y la materia –el cuerpo– deben estar íntimamente conectados, asunto que Hodge refuta aludiendo que esa teoría ni es cierta en relación con Dios (que no tiene cuerpo), ni con los ángeles (a los que nunca la Biblia les atribuye corporeidad) y ni siquiera con la realidad del alma que se presenta en las Sagradas Escrituras como consciente y activa: «ausentes del cuerpo y presentes con el Señor» (1 Corintios 5:3). Lo que finalmente le induce a defender que en el campo evangélico «las divergencias existentes entre los cristianos no es acerca de la realidad de un estado intermedio, sino acerca de su naturaleza» (Hodge, 1991, pág. 580). Y su posicionamiento, clásico en el protestantismo, es que las almas de los creyentes al morir pasan de inmediato a la gloria y que sus cuerpos reposan en los sepulcros hasta la resurrección final.

Es interesante notar que Hodge, efectivamente, menciona la gloria como el destino inmediato de los muertos en Cristo –de los creyentes–. Afirmando este

teólogo que: «parece imposible que cualquiera que no repose su fe en lugar de en la Biblia puedan negar que las almas de los creyentes pasan inmediatamente al cielo al morir» (Hodge, 1991, pág. 583) y defiende que la distinción entre «paraíso» y «cielo» no es más que una cuestión semántica, por lo que no le interesa en este aspecto el dilucidar cuál sea el espacio (o estado). De cualquier manera, Hodge está apuntando al final, hacia el resultado de gloria, destinado a los creyentes. Defiende la resurrección corporal en gloria, en un cuerpo glorificado, pero no se adentra en la cuestión de puntualizar cuál sea el tiempo mismo de la resurrección, que parece dejar en el aire entre lo que él reconoce estar en la gloria y la espera de la resurrección final en la consumación del fin de siglo. Aunque dedicará una buena parte de su *Teología Sistemática* a desbancar la idea antibíblica del *sueño del alma,* pues las almas están en la presencia de Dios y en cuanto al tratamiento que ofrece acerca de la resurrección no plantea duda alguna. En alusión a la cita de Marcos 12:26-27, señala que: «lo que este pasaje demuestra directamente es que los muertos siguen vivos tras la disolución del cuerpo [...] se ha inferido que la resurrección no significa más que el alma no muere con el cuerpo sino que resucita a una vida nueva y más elevada […] Sin embargo se demuestra que las Escrituras enseñan una resurrección literal del cuerpo» (Hodge, 1991, pág. 611).

No se encuentra en el texto de Hodge una respuesta clara a la pregunta ¿cómo se «existe» en el estado intermedio? ya que alude a que aunque se está plenamente consciente en ese estado y lugar (en el que no hay pecado ni dolor), él defiende la resurrección como la resurrección corporal. Sin embargo, no expone de forma explícita la realidad de un alma desencarnada, pero lo que sí postula es la total autonomía de la esencia del alma y de la esencia de la materia o cuerpo (que de cualquier forma implica la realidad de la existencia del alma sin cuerpo).

El posicionamiento de la doctrina «amilenialista» en este caso es similar, porque aunque presenta una interpretación diferente en cuanto a las dos resurrecciones que menciona la Biblia, defiende que:

> «Los muertos en Cristo no mueren espiritualmente, Jesús lo dijo (Juan 11:25). Ellos *continúan viviendo* después de que mueren físicamente, ¡ellos *continúan siendo sacerdotes* después de la muerte física! Ese es el mensaje de Revelación 20:5. Esta sería la interpretación correcta de la palabra [*Zao*] en este verso. No que fueron resucitados, sino que ellos nunca murieron. *¡Esa es la primera resurrección!*» (Trujillo, 2014; Vine, 2000).

Lo que implica, claramente, que aquellos creyentes que fallecen están vivos (espiritualmente hablando), esperando la Venida de Cristo, y no parece preocupar que el estado de esa vida «espiritual» sea con cuerpo o sin él.

El desarrollo de esta nuestra investigación discurre, pues, no solo respecto a «la naturaleza» del estado intermedio, sino también de «su oportunidad» antes y después de la iglesia, así como de su distinción en cuanto a creyentes y no creyentes, y todo ello desde la premisa previa en cuanto a la naturaleza, la esencia del ser humano, como entidad completa en cuanto a cuerpo, alma y espíritu.

2.3.- Temporalidad del «Estado Intermedio»

Todos los teólogos que refrendan la doctrina del estado intermedio, en general extienden su existencia hasta que se produzca la consumación de los tiempos. No nos corresponde ahora hacer diferencia acerca de los distintos posicionamientos del dispensacionalismo, del premileniarismo, del amileniarismo, etc. Basta ahora señalar que, en general, se plantea un momento final de la permanencia en ese «estado intermedio», coincidente con la resurrección corporal de los muertos que se dará con el mandato y orden de aquella final trompeta que anuncie el acontecimiento final y definitivo de la Segunda Venida de Cristo y el suceder consecuente de los acontecimientos finales de la historia de la humanidad como la conocemos.

No parece preocupar en demasía que el tiempo de permanencia en ese estado intermedio sea de miles de años. MacArthur da un buen ejemplo de ello justificando la tardanza de la parusía: «La cantidad de tiempo terrenal que pase no tiene importancia. Es ciertamente irrelevante desde el punto de vista de Dios, quien es independiente por completo de cualquier consideración temporal» (MacArthur, 2003, pág. 56).

Pero es indiscutible la aceptación de que el estado intermedio tiene un final. El mismo término [*intermedio*] parece así indicarlo. Esto es, tiene un período determinado de vigencia hasta la segunda venida de Cristo. Contra esta afirmación nuestra hipótesis es la de proponer que la vigencia de ese estado, efectivamente, cesó, porque es intermedio, pero su conclusión no ha de producirse en el *esjatón*,

sino con la resurrección de Cristo. Propuesta que tendrá en cuenta el condicionante de no ignorar que tanto la parusía como la resurrección corporal tiene inevitablemente una concepción histórica. No se trata entonces de argumentar una ausencia de temporalidad, sino de verificar qué relación puede darse entre la temporalidad cronológica, tal y como la vivenciamos en nuestra realidad y la temporalidad nueva, que es eterna.

III- ANÁLISIS CRÍTICO Y EXEGÉTICO DESDE UNA PERSPECTIVA CESACIONISTA

Estamos de acuerdo con Duquoc en que lo escatológico requiere la necesidad de un análisis crítico, ya que «las formulaciones tradicionales, sacadas de nuestra cultura, son demasiado ingenuas y están elaboradas de una forma muy poco racional, para que puedan aceptarse, sin sospechas» (Duquoc, 1978, pág. 509); sospechas entre la tensión de un fundamentalismo rancio, presente aún en muchas de las iglesias evangélicas, en contra del trasnochado liberalismo, acicate por el cual el fundamentalismo se retroalimenta.

Concordamos también con la siguiente afirmación de Barth: «Precisamente la escatología es, bien entendida, lo más práctico que imaginarse pueda» (Barth, 2000, pág. 179), y es que si la escatología ha de traernos esperanza, la esperanza ha de ser también pragmática, de lo contrario siendo meramente virtual sería efímera y como tal perniciosa. El mismo Barth, en esta línea de pragmatismo, presentará el símbolo de la Santa Cena como el anticipo, el testimonio real de que nuestra muerte ha sido ya vencida; sería la anticipación del *esjatón*, «tu muerte está muerta» (Barth, 2000, pág. 179), de forma que la invitación a la Mesa del Señor no es tan solo una imagen sino que en realidad es un acontecimiento –aquí el pragmatismo– de que en Jesucristo ya no estamos dónde podamos morir sino con él, nuestra carne está ya en el cielo. Cierto que para Barth, los novísimos[35] no tienen nada que ver con el tiempo. «Para Barth, esperar la parusía no significa el cálculo de un acontecimiento temporal que alguna vez tendrá lugar, sino que se trata de algo sumamente actual para cada hombre» (Ratzinger, 1980, pág. 57). A diferencia de este planteamiento, esta tesis pretende fundamentarse en la consideración de un tipo de relación que, precisamente, comunicaría el presente cronológico con el presente eterno. Entonces no debe sorprender que sean las epifanías o la misma realidad de la presencia de Dios en la historia —y aún más en lo cotidiano del creyente que es templo del Espíritu Santo— a fin de cuentas, una muestra de que esa relación del «Yo» eterno y de nuestro presente es real.

Como anticipara Erickson, en su *Teología Sistemática*, la doctrina del estado intermedio es un asunto significativo y problemático, al que se le han sumado

[35] Las expresiones: fin del tiempo, después del tiempo… son a su entender, simplemente ayudas para nuestro modo de pensar, sujeto al tiempo. Pero han de interpretarse completamente ajenas a esta realidad.

diferentes posicionamientos y postulados. Hans Kung, por su parte, afirma: «Es cierto que algunos teólogos católicos y evangélicos siguen hoy intentando fundamentar teológicamente una fase intermedia del alma sin el cuerpo entre la muerte del hombre individual y el juicio final; pero todo ello va en contra de la Escritura y de los conocimientos psicológicos modernos» (Küng, 1983, pág. 231), negando fehacientemente que el alma permanezca separada del cuerpo por su esencia natural un tiempo impredecible, posicionamiento tradicional de la iglesia romanista. Ni en una especie de sueño (indeterminado), según el planteamiento de Cullmann. Küng afirma que el hombre muere entero, con cuerpo y alma, como unidad psicosomática. Y Edgar Moros se cuestiona al respecto el cuándo se produce la resurrección (Moros, 1999, pág. 3), indicando que los reformadores y la mayoría de exegetas y teólogos contemporáneos tratan de armonizar la doctrina joanina acerca de la vida eterna: ya con la resurrección en el día final, ya con día del juicio, característico de la teología paulina.

Somos conscientes que la doctrina tradicional que preconiza que los que mueren antes del día final están en un estado descarnados o de dormición, se opone a la enseñanza postulada en nuestra tesis, de que el estado intermedio ha cesado a raíz de la victoria de Cristo y que la resurrección se produce de forma inmediata. Doctrina, esta última, que fuera asumida como herética: «Uno de los primeros fue Justino, quien dijo: “Las almas de los píos están en un lugar mejor, la de los injustos y malvadas están en un lugar peor, esperando el tiempo del juicio”. Él denunció como herejes a los que decían que las almas de los que mueren son llevadas al cielo» (Berkhof L. , 1995, pág. 334).

Pero, en medio de estas elucubraciones sobre la doctrina, merece una atención especial el posicionamiento que propone Paul Althaus planteando que «el mantenimiento del estado intermedio del alma separada quita significación a la corporeidad humana y a la resurrección» (Sayés, 2006, pág. 171), reivindicando una escatología de fase única y definitiva[36], como pretendemos argumentar en esta investigación. E. Brunner postularía un posicionamiento similar, defendiendo que «en el más allá, en la esfera de la resurrección, no existe la temporalidad, sino la eternidad. La fecha de la muerte es distinta para cada cual –mantiene Brunner– pero el día de la resurrección es el mismo para todos y, sin embargo, no está

[36] Entendiendo que aunque la muerte se desarrolla en el fallecido en un momento sucesivo de la historia, al ser trasladado al más allá, por la resurrección, se alcanza la parusía y el juicio final.

separado de la muerte por ningún intervalo temporal» (Esteban Duque, 2009, pág. 117). Nocke no lo duda: «El otro modelo –preferido en la teología actual– habla de resurrección en la muerte… No hay ningún tipo de intermedio entre muerte y resurrección» (Nocke, 1984, pág. 140). Y Roger Mehl, asemejándose –se nos antoja– más a las enseñanzas de los Testigos de Jehová con la doctrina del «recuerdo de Dios»[37] va más allá, argumentando que «la resurrección no tiene nada en común con la inmortalidad del alma. La resurrección es un acto de Dios que equivale a una nueva creación. Dios recrea a los muertos porque están totalmente muertos» (Esteban Duque, 2009, pág. 117). Otros, como Stange y Jüngel representarían posicionamientos similares preconizando una muerte total, en la que la muerte del hombre implicará su aniquilación y la resurrección sería una nueva creación, aunque no *ex nihilo*. Karl Rahner, dilucidando al respecto de la idea de un alma separada del cuerpo, consideraría en el marco de la tradición católico-romana lo que definió como «pancosmicidad del alma»[38].

Entonces nuestro posicionamiento cesacionista lo planteamos desde la premisa de la *revalorización del ser del hombre, y especialmente de la obra de redención de nuestro Señor y Salvador Jesucristo.* En realidad, siguiendo el mismo planteamiento paulino en 1 Corintios 15, parecerá una respuesta coherente. El apóstol dijo: «Si no hay resurrección de los muertos tampoco Cristo resucitó» (vv. 13-14); entonces respondemos: ¡*Cristo sí que resucitó, por lo tanto sí que hay resurrección de los muertos*! «Y si Cristo no resucitó [...] entonces también los que murieron en Cristo perecieron» (vv. 17-18). Por lo que respondemos: ¡*Como Cristo sí resucitó, los que murieron no habrán perecido, luego están vivos; y si lo están – mediante esta estructura lógica– necesariamente han de estar completos*! (Tal era el concepto hebreo de la antropología).

El teólogo Leonardo Boff, apoyándose en los postulados de S. Schamus, aclara:

> No existe verdad alguna de la revelación que se oponga a la tesis de que el hombre, inmediatamente después de morir, adquiera una nueva existencia corporal, en cuanto su cuerpo terrestre es llevado a la sepultura, incinerado y entregado a la descomposición. Una transformación de este tipo no puede ser probada con absoluta

[37] Los testigos de Jehová que declaran que con la muerte, desaparece el hombre; enseñan que en la resurrección Dios los creará de nuevo porque están en su recuerdo.

[38] Según esta idea, el alma, después de la muerte, tendría una nueva relación con el mundo, en cuanto totalidad, lo que sería una relación pancósmica (una influencia inmediata, realizada en el mundo por la persona en su relación ontológica, abierta con la muerte (Rahner, 1969).

> certeza, pero existen argumentos que hacen de ella una tesis probable (Boff, 2005, pág. 164).

Se pretende recuperar (investigando esos argumentos, el que habría de ser el enfoque del cristianismo primitivo que afirmaba en su Credo la resurrección de la carne, no el creo en la inmortalidad del alma) la certeza de que «el cristianismo estuvo desde un principio firmemente convencido de que en el momento de la muerte entramos en contacto directo con Cristo, entramos al instante en comunión con Él y con el Padre» (Greshake, 1981, pág. 94). De otra manera —en cuanto a la cuestión de la resurrección— recuperar todo el sentido del ser humano como creación de Dios unido al acto redentor de Jesucristo y asumiendo que la verdadera resurrección no puede ser concebible sin la existencia de un cuerpo, sin el cuerpo espiritual del que habrán de ser revestidos los santos.

De alguna manera es magnificar la realidad de que tal y como en Cristo habita corporalmente toda la divinidad y de su divinidad por el Espíritu Santo hemos sido revestidos[39], por lo tanto su plenitud afecta a los hombres de forma que su resurrección es también la resurrección de los que son suyos, por el poder y obra de Jesucristo, por «la extraordinaria grandeza de su poder para con nosotros los que creemos, según la acción de su fuerza poderosa. Esta fuerza operó en Cristo resucitándolo de los muertos y sentándolo a su derecha en los lugares celestiales» (Efesios 2:19-20). Queremos llevar a último término la afirmación de Kasper que dice: «Así que cuando se habla en el Nuevo Testamento de la resurrección de Jesús, lo que se quiere decir es que con Él han comenzado los acontecimientos escatológicos» (Kasper, 2006, pág. 139), y del mismo modo que este teólogo refrenda en su obra que «el cuerpo es tan esencial al hombre que no se puede imaginar una existencia sin el cuerpo tras la muerte» (Kasper, 2006, pág. 250), entonces –sencillamente– trataremos de ser consecuentes con esta afirmación y llevarla al plano de la resurrección del creyente, que ya se ha argumentado, es la respuesta a las primicias de la resurrección de Cristo.

En clara oposición a la influencia gnóstica que derivaría –como es sabido– en un desprecio a lo material, a la esencia física del ser e incluso afectando al significado de la cruz de Cristo y de su resurrección que, como expresa Vidal, «no se negó la esperanza de la resurrección porque, como ya vio Pablo, la misma era

[39] Colosenses 2:9,10

la piedra angular del mensaje cristiano, pero quedó relegada a favor de una búsqueda de la “salvación del alma” que un día, libre del cuerpo malo, volaría al cielo» (Vidal, 2009, pág. 155). Es decir, el enfoque será respaldar el concepto de que la persona (el individuo como ser humano) siendo un ser «tripartito» con alma, cuerpo y espíritu es igualmente una unidad completa y que, esta unidad es esencial en cuanto a la realidad del ser como persona. «Modeló Yahvé Dios al hombre de la arcilla y le inspiró en el rostro aliento de vida, y fue así el hombre ser animado» (Génesis 2:7 – Versión Nácar-Colunga). Esto es, la persona humana lo es, en cuanto a que tiene vida y que no solo sea cuerpo, sino que está dotada de una unidad completa: cuerpo, alma y espíritu (cf. 1 Tesalonicenses 5:23).

El otro aspecto que se tomará en cuenta de forma especial es considerar el modelo que ha supuesto la resurrección de nuestro Señor Jesucristo, y particularmente su significado e implicación en la obra de la redención, de forma que en su muerte y resurrección todo esté cumplido. En este sentido, el teólogo Ernesto Trenchard señala valientemente y sin ningún atisbo de posicionamiento cesacionista que «la fe cristiana descansa sobre las columnas de los grandes acontecimientos de la Encarnación, la Muerte expiatoria, la Resurrección corporal de Cristo y el Descenso del Espíritu Santo» (Trenchard, 1981, pág. 325). Si en cuanto a nuestra propia resurrección esto es así, ¿qué otro modelo, qué otro ejemplo de análisis, se podría considerar sino el de Cristo mismo? Si Jesús resucitó con un cuerpo nuevo y este es el testimonio que ofrecen las Sagradas Escrituras, ¿qué se puede inferir de los creyentes que han muerto en Cristo, en cuanto al tiempo, la forma, el momento y el lugar? ¡Seguiremos el modelo de Jesús para responder! No se pretende con ello situarnos por encima del pensamiento teológico tan extenso y diverso, contrario a este posicionamiento cesacionista. Pero consideramos significativo lo que parece una complejidad sin resolver, por cuanto se reconoce de forma general lo que transcribimos de Grudem:

> Cuando Cristo nos redimió, no redimió simplemente nuestros espíritus (o almas); nos redimió como personas completas, y esto incluye la redención de nuestros cuerpos. Por consiguiente, la aplicación de la obra redentora de Cristo a nosotros no estará completa sino cuando nuestros cuerpos estén libres por completo de los efectos de la caída y llevados a ese estado de perfección para el cual Dios lo creó (Grudem, 2007, pág. 872).

Es en esta complejidad en la que se ha de situar el posicionamiento cesacionista del estado intermedio.

Concluimos que de conformidad con las líneas genéricas del argumento que hemos definido como «clásico» para refrendar que tal redención solo será posible en el final de los acontecimientos finales, de forma que la redención es completa sí pero todavía no. Demostraremos una intención diferente a partir de lo que dice las Sagradas Escrituras, asumiendo la perspectiva de que el hombre es una unidad completa, indisoluble (cuerpo, alma y espíritu) y que la obra de Cristo afecta a la totalidad de nuestro ser.

3.1.- Muerte y unidad

Las Sagradas Escrituras consideran al ser humano como una unidad psicosomática. El asunto que nos ocupa es, consecuentemente, determinar lo que sucede con esa unidad en el proceso de la muerte. El cuerpo no es simplemente la apariencia física material del ser humano. Ruiz de la Peña asevera:

> «No es posible dar una definición del cuerpo que el hombre es, y ello, no sólo porque tampoco es posible contar, al menos por ahora, con una definición solvente de materia, sino (y sobre todo) porque para poder definir su cuerpo, el hombre tendría que distanciarse de él, y así abarcarlo y delimitarlo. Y no teniendo cuerpo, el ser humano se identifica con él. El definidor no puede entrar en lo definido, salvo que pretenda ser a la vez sujeto y objeto de una misma operación» (Ruiz de la Peña, 1988, pág. 134)

Pero nos señala su descripción fenomenológica describiendo que cuerpo es: ser en el mundo (más que estar en el mundo); ser en el tiempo (que se hace de forma progresiva); ser sexuado; ser expresión comunicativa del yo; pero, cuando expresa la cualidad de ser mortal, lo refrenda de forma coherente a su pensamiento que, no es que muere el hombre, sino que «la muerte es el fin del hombre entero» (Ruiz de la Peña, 1988, pág. 136), por lo que proseguirá reseñando en cuanto a la temática de la investigación, que la muerte sí hay que tomarla en serio.

Pero también el hombre es *alma,* y en cuanto a la muerte desde la perspectiva de una antropología unitaria[40], si muere el hombre entero y con todo a ese hombre que muere se le promete un futuro, necesariamente la resurrección tiene que alcanzar a todas sus dimensiones. En este caso, lo problemático —sigue señalando Ruiz— no habrá de ser la corporeidad, sino precisamente el concepto de inmortalidad.

«El cuerpo no solo reduce a la unidad a los miembros que lo constituyen, sino que es expresión de la persona en sus situaciones mayores: estado natural y pecador, consagración a Cristo, vida gloriosa» (Dufour, 2015). Esto es, el cuerpo es también la persona en sí misma. Tal era el concepto de la mentalidad judía, de forma que el cuerpo sencillamente es el hombre entero. «Los fenomenólogos (particularmente Merleau-Ponty) han puesto de manifiesto que tenemos la percepción no solo de "tener" un cuerpo, sino de "ser" nuestro cuerpo» (Spinsanti, 2015), por lo que desde la perspectiva social y puramente secular, se tiende a una *reunificación* en cuanto a la identidad del cuerpo con la persona. De ahí que el cuidado del cuerpo implique tanto a lo físico como a lo emocional y psicológico.

Martini, nos advierte que:

> No podemos olvidar que el cristianismo, con altibajos, ha librado una dura batalla para rechazar el impulso al desprecio del cuerpo y de la materia a favor de una malentendida exaltación del alma y del espíritu. La exaltación del espíritu en el desprecio del cuerpo, como la exaltación del cuerpo en el desprecio del espíritu, son de hecho la mala semilla de una división del hombre que la gracia alienta a combatir y derrotar (Martini, 2012, pág. 123).

Sin embargo, llama la atención la denuncia que hace Pagola cuando indica que:

> Con fecha de 17 de mayo de 1979, la Congregación de la Fe publicaba una "Carta referente a algunas cuestiones de escatología". En ella se dice que "la Iglesia afirma la continuidad y la existencia autónoma del elemento espiritual en el hombre tras la muerte"… afirma que no hay fundamentos sólidos para prescindir del término «alma», sino que, por el contrario, ve en él, "un instrumento verbalmente necesario para asegurar la fe de la iglesia (Pagola Elorza, 1983, pág. 17).

[40] La antropología dualista, representa la intención, tradicional, de que la muerte es la separación del alma (inmortal) y del cuerpo (mortal).

Obviamente, como señala el teólogo, no puede ser un fundamento suficiente el pretender canonizar una determinada metafísica, aunque sí por la necesaria dependencia en el dogma católico de la tradición y del magisterio de la Iglesia.

Y es que el concepto bíblico de la naturaleza humana, aun conteniendo evidencias de una dicotomía, considera el ser humano como una unidad en sí. No es el alma la que peca, sino el hombre; del mismo modo que no es el cuerpo el que se muere: «y no es meramente el alma sino el hombre, que es cuerpo y alma, al que Cristo redime» (Berkhof L. , 1949, pág. 231).

Siguiendo la recomendación de Norman MacLeod (citado por Lacueva), diremos que: «Nos imaginamos a la muerte como algo que viene a destruir, imaginémonos más bien a Cristo que viene a salvar» (Lacueva, Escatología II, 2004, pág. 33), precisamente esta es la perspectiva del análisis e investigación cesacionista que se presenta. Y es desde este enfoque que el «problema del estado intermedio» dependerá –en cuanto a sus respuestas posibles– del *análisis de la esencia del hombre***.** ¿Qué es el hombre? ¿Qué es lo que muere del hombre? ¿Muere todo él? ¿O muere solo una parte? ¿O es posible postular que con la muerte se dan transformaciones en alguna de sus partes (cuerpo), de forma que se mantenga la existencia del hombre más allá de la muerte? Y por cuanto esta perspectiva en estudio tiene que ver con la iglesia (con los redimidos del Señor) el planteamiento, pues, sería el cuestionarnos lo siguiente: ¿Mueren los redimidos de la muerte? Y si incluso sí mueren ¿qué parte se muere?, ¿se separa la unidad indisoluble? Esto, que se ha venido en llamar «el problema antropológico»[41], nos induce a realizar un análisis previo acerca de la realidad humana.

---

[41] El Problema Antropológico**:** El hombre es un ser material entre otros seres materiales, un viviente entre otros seres vivientes; pero eminentemente es un ser espiritual capaz de razonar y de crear. Podemos afirmar que la estructura histórica esencial del hombre es la resultante de tres factores mutuamente implicados: 1) el carácter encarnado del espíritu humano (el hombre no es pura materia ni puro espíritu, sino, en la expresión de Heidegger, ser-en-el-mundo); 2) el hecho de la intersubjetividad o dimensión relacional de la vida humana (la subjetividad humana no es una interioridad cerrada al estilo de Descartes, o de Leibniz, sino ser-con-nosotros-conciencia de); 3) la temporalidad (el hombre es también él mismo ser histórico, tiempo, historia). Precisamente la filosofía del hombre estudia las operaciones específicamente humanas, el conocimiento intelectual y la voluntad libre. A través de ella demuestra que el alma humana es espiritual, ya que es la raíz de las operaciones que trascienden el ámbito y las posibilidades de la materia.

En sus lecciones de *Lógica*, Kant resumía el campo de la filosofía y sus problemas básicos a las famosas cuatro preguntas fundamentales: ¿qué puedo saber? (Metafísica); ¿qué puedo hacer? (Moral); ¿qué puedo esperar? (Religión); ¿qué es el hombre? (Antropología). Pero el problema del hombre no es solo teórico, sino que lo involucra vitalmente porque quien pregunta se halla metido en el mismo interrogante. Y el interrogante fundamental de la antropología aborda la estructura básica y esencial del hombre que lo constituye en cuanto tal y lo diferencia de las demás cosas. La pregunta: ¿qué es el hombre? Implica de por sí una previa afirmación de una esencia ya determinada, es decir, su comprensión dentro de un horizonte metafísico, pregunta que es impugnada por los marxistas sobrevivientes al amparo del existencialismo propuesto por Sartre; quien afirmó que de algún modo se impone la noción y la necesidad de establecer estructuras básicas

Ya hemos analizado cómo la Iglesia Católico Romana, defendiendo la inmortalidad del alma separada del cuerpo, postula, más allá del hilemorfismo[42], que incluso manteniendo la dualidad del cuerpo y del alma, hay una unicidad implícita. Así, la dualidad se distancia del dualismo: «no pretende caer en una concepción dualista del hombre. Dualidad no es lo mismo que dualismo (desprecio del cuerpo como irrelevante para la salvación). Y la dualidad se impone si no queremos atribuir a un mismo principio propiedades materiales y espirituales, lo que será fuente de continuas contradicciones» (Sayés, 2006, pág. 181). De modo que, siguiendo a este teólogo católico, la existencia humana no es una simple yuxtaposición de substancias (cuerpo y alma), ni una yuxtaposición dualista, el ser humano es ante todo *unus corpore et anima. El hombre es un ser uno,* (Ruiz de la Peña, 1988, pág. 129)*,* en el sentido de expresar su experiencia originaria que el yo tiene de sí mismo, no como conciencia pensante sino como la de un yo encarnado y que es uno, pero que contrariamente al concepto monista, la unidad del hombre diferencia sus dos factores estructurales, el alma y el cuerpo son distintos (Ruiz de la Peña, 1988).

Karl Rahner, valientemente, responde en relación a este concepto tradicional acerca de la muerte como separación del alma y del cuerpo diciendo que: «Es verdad que los textos de la Sagrada Escritura que se aducen a favor de esta definición, analizados con una exégesis rigurosamente científica, no la enseñan de un modo explícito»; no obstante, la asume por el peso que le otorga a la tradición, aludiendo que: «es una verdad de fe y una verdad metafísicamente cierta que el alma personal y espiritual, al dejar de informar a su cuerpo, no perece, sino que

---

del hombre si queremos establecer un punto de discontinuidad como se resalta en su actividad racional y cultural respecto a las demás especies vivientes.

En la historia del pensamiento antropológico, la determinación de las estructuras fundamentales del hombre conoce múltiples definiciones: el hombre como ser racional, como ser instintivo, como ser práctico-transformador, como ser cultural, como ser metafísico, como ser religioso, como ser estético, como ser trascendente, como ser-en-el-mundo, etc., son determinaciones que pretenden señalar no solo aspecto o elementos distintivos del hombre sino su núcleo fundamental. En el problema antropológico sobresalen cuatro problemas que están en estrecha relación con él: el problema de la libertad, de la cultura, de la praxis y el problema de la historia. Así, el problema del hombre no se reduce a sus orígenes físicos (la llamada teoría de la evolución), sino a su diferenciación constitutiva aunque reconociendo, como es obvio, su relación básica con el mundo animal desde el punto de vista somático. Entonces la cultura aparece como una clave básica de la comprensión misma del hombre y de la historia, según sustenta ERNST CASSIRER (*Antropología filosófica*, 1976): «En el mundo humano encontramos una característica nueva que parece constituir la marca distintiva de la vida del hombre. Su círculo funcional no solo se ha ampliado cuantitativamente sino que ha sufrido también un cambio cualitativo. El hombre como si dijéramos ha descubierto un nuevo método para adaptarse a su ambiente. Entre el sistema receptor y el erector, que se encuentran en todas las demás especies animales, hallamos en él como un eslabón intermedio algo que podemos señalar como "sistema simbólico". Esta nueva adquisición transforma la totalidad de la vida humana).» (Abarca Fernández, 1997).

[42] Concepto unitario acerca del hombre en el que cuerpo y alma configuran una unicidad completa, siendo el alma la que comunica su ser al cuerpo.

conserva su vida espiritual, si bien con un modo de existir completamente nuevo para ella» (Rahner, 1969, pág. 19).

A partir de este concepto entendemos que se presenten todo un sinfín de desarrollos metafísicos, que bien podríamos encuadrar en el marco de lo especulativo; pues resolver la comunicación interna entre el alma, el espíritu y el cuerpo (con su psique) y más aún, el cómo pervivirá el alma con esa comunicación truncada, es un misterio[43]. Como lo es el repensar si acaso el alma con la muerte implica también una pérdida, puesto que antes había una comunicación que –en ese proceso– ya no se mantendría. Precisamente en este sentido Moltmann se cuestiona si podría ser concebible la supervivencia de un espíritu humano sin cerebro, lo que define finalmente como «una suposición hipotética» (Moltmann, 2004, pág. 84).

Karl Barth, por su parte, parece que en su intento de distanciarse de lo que le supondría un dualismo abstracto, refrendó la unidad del cuerpo y del alma, pero –en todo caso– defendiendo un primado del alma[44]. En este asunto Moltmann añadirá que, además, el hombre no es solo alma-cuerpo, sino también espíritu-cuerpo, incrementando nuevamente una categoría más en esa unidad.

Precisamos que refrendar la autonomía ontológica del ser humano como cuerpo, alma-espíritu, y al mismo tiempo evitar el dualismo y el hilemorfismo, es vital para poder discernir el concepto de persona y, consecuentemente, indagar sobre su pervivencia en el estado postmortem. Si el hombre es una unidad estructural, no hay preeminencia del alma, ni del espíritu, es un organismo (no materia, no espíritu, no alma) que es psíquico y orgánico, «no hay unión, sino unidad sistemática», siguiendo ahora la antropología zubiriana (Ruiz de la Peña, 1988, pág. 149). Entonces, ¿qué sucede con la muerte y con el estadío que nos ocupa?

Mientras que el Antiguo Testamento designa a la carne y al cuerpo con un término único: «*basar*»; en el griego del Nuevo Testamento pueden distinguirse dos términos diferenciados: «*sarx*» (σάρξ, σαρκός, ἡ) y «*soma*» (σῶμα, ατος, το). Y se constata que en general la identificación del término *cuerpo* designa la misma realidad que la *carne*: Así, la vida de Jesús debe manifestarse en nuestro cuerpo lo mismo que en nuestra carne (2 Corintios 4:10 ss.). Aunque sabemos que la carne,

---

[43] Al que Rahner pretendería dar respuesta con su propuesta de la pancosmicidad del alma.

[44] Nota de Ruiz de la Peña, a partir de la Dogmática de Karl Barth. (Ruiz de la Peña, 1988).

habitada por el pecado (Romanos 7:20) ha esclavizado al cuerpo. Existe un «cuerpo de pecado» (Romanos 6:6), así como hay una «carne de pecado» (Romanos 8:3). El pecado puede dominar al cuerpo (Romanos 6:16), tanto que también el cuerpo conduce a la muerte (Romanos 7:24). Lleno de apetitos (Romanos 6:12), también él comete acciones carnales (Romanos 8:13). La teología paulina presenta al cuerpo (la carne) como sometida a la ley, al pecado y a la misma muerte (Romanos 7:5). De ahí que al estar en Cristo se pueda experimentar la liberación: «Murió para la ley» (Romanos 7,4), el «cuerpo de pecado quedó destruido» (Romanos 6,6), y «despojado de ese cuerpo carnal» que va a la muerte (Colosenses 2,11). Y como quiera que en este mundo la dignidad del cuerpo no alcanza acá abajo su «*máximum*»: el cuerpo de esta miseria terrena y pecadora será transformado en cuerpo de gloria (Filipenses 3:21). En un «cuerpo espiritual» (1 Corintios 15:44), incorruptible, que nos hará «revestir la imagen del Adán celestial» (15:49), (Dufour, 2015).

De este modo, hablar del cuerpo como carne, implicaría a la personalidad humana que se constituye contraria al espíritu, en contra de Dios. Precisamente por ello «la carne no puede heredar el reino de Dios» (1 Corintios 15:50). En este sentido dice Boff: «Por eso Pablo nunca habla de la resurrección de la carne, sino del cuerpo que debe ser mudado (1 Corintios 15:51) y transformado (Romanos 6:65; 8:23; Filipenses 3:21) en cuerpo espiritual» (Boff, 2005, pág. 112). De forma que cuando mediante la resurrección el cuerpo espiritual se transforme, implica ahora no a una personalidad de carne, sino a una nueva personalidad humana, ahora en perfecta comunión con Dios, liberado de sus alienaciones, del dolor, de la debilidad, de la imposibilidad del amor, del pecado y de la muerte.

El cuerpo (*soma*, en griego), referido a lo exterior, puede ser humano (Génesis 40:19) o animal (Levítico 6:27) [45]. Aunque por «alma» (del griego ψυχή *psychḗ*; y en hebreo נֶפֶשׁ *nephesh*), se ha pretendido diferenciarlo de «espíritu» (del griego πνευμα *pneûma*; y hebreo רוח ruaj), entendiendo el primero como si fuese el principio de vida natural que anima al cuerpo y el segundo como la esencia que nos

[45] La carne, (σαρξ «sarxs» en griego), está excluida de la participación en el reino de Dios, mientras que el cuerpo, (σωμα «soma» en griego), transformado; es decir, arrancado del dominio de la carne («sarxs»), será portador de vida resucitada. Esta distinción importante estriba en que «soma» es, precisamente, el hombre mismo, mientras que la «sarxs» es un poder que le somete y le esclaviza. Por ello, Pablo puede hablar de una vida «según la *sarxs*», pero no de una «según el *soma*». El cuerpo será transformado en incorruptible e inmortal, pero la carne no tendrá participación alguna en la futura vida con Dios.

une con Dios; en realidad tal distinción es heredada de la filosofía griega. La raíz hebrea del término alma, se relaciona con la idea de vida y de deseo, incluso en algunos textos con relación a la «garganta», por su vinculación con el acto vital de la respiración (Salmo 107:9). Siendo que el lenguaje abstracto era desconocido para los hagiógrafos del Antiguo Testamento, el término «*nephesh*» apuntaba hacia las necesidades del hombre, de sus deseos y emociones. Su empleo confirmaría la realidad del ser humano como persona emocional, como podemos hallar en Proverbios 16:26 y en el Salmo 27:12.

Asumiendo en general que el uso de *alma* ha de entenderse en el sentido del ser que vive una unidad y nunca una parte separada del hombre. De ahí que en el Antiguo Testamento se refiera con el término «alma» tanto a personas vivas como muertas: «… y fue el hombre un ser viviente (*néfesh jayà*)» (Génesis 2:7); «Ni entrará donde haya alguna persona muerta (*néfesh mēt*)» (Levítico 21:11). Mostrando en general la similitud entre alma y persona.

También se ha de notar que la Biblia usa de forma indistinta ambos términos: alma y espíritu. Por ejemplo, en relación a la creación: Eclesiastés 3:21; Apocalipsis 16:3. La palabra alma se usa incluso en referencia a Yahveh: «en quien mi alma tiene contentamiento» (Isaías 42:1; cf. Hebreos 10:38). A los muertos que visualiza Juan en su visión celestial, los denomina almas (Apocalipsis 6:9; 20:4). Interesa además destacar el paralelismo que hay en el texto de Lucas 1:46-47, «Engrandece mi *alma* al Señor; y mi *espíritu* se regocija en Dios mi Salvador».

De igual modo, la expresión que se usa para *hombre* a veces es «cuerpo» y otras «cuerpo y alma»: «se añadieron aquel día como tres mil *almas* [personas]» (Hechos 2:41; cf. Mateo 6:25; 10:28). En otros textos: «cuerpo y espíritu» (cf. Eclesiastés 12:7; 1 Corintios 5:3, 5). También en ocasiones se referencia a la muerte como la entrega del «alma» (Génesis 35:18; 1 Reyes 17:21; Hechos 15:26); y en otras como la entrega del «espíritu» (Salmo 31:5; Lucas 23:46; Hechos 7:59). Además, tanto «alma» como «espíritu» se usan para designar el elemento inmaterial de los que murieron (1 Pedro 3:19; Hebreos 12:23; Apocalipsis 6:9; 20:4). «El cuerpo está muerto… el *espíritu* es vida» (Romanos 8:10). Ridderbos enseña, a propósito de este versículo, que «Cuerpo y espíritu no son contrapuestos como si fueran dos partes de la existencia humana o de la de Cristo, no se trata de una dicotomía antropológica…» (Ridderbos, 1996, pág. 87), luego aclarará que el

cuerpo se refiere a la antigua existencia sin Cristo y el espíritu a la nueva vida, asumiendo, en este sentido, la unidad de la esencia del ser humano.

Al respecto Berkhof nos dice:

> De manera que debe decirse que el hombre tiene espíritu; pero que es alma. Por lo mismo la Biblia señala a dos, y solamente dos elementos esenciales en la naturaleza del hombre. Es decir, cuerpo y espíritu o alma. Esta presentación escritural también está en armonía con la propia conciencia del hombre. En tanto que el hombre es consciente del hecho de que está compuesto de un elemento material y de un elemento espiritual, ninguno tiene conocimiento cabal de poseer un alma distinta del espíritu (Berkhof L. , 1949, pág. 233).

No obstante, aún hoy hay voces discrepantes que apuntan a una tricotomía bien diferenciada, aludiendo desde una exégesis –estimamos superficial y equivocada– de textos como: «Y el mismo Dios de paz os santifique por completo y todo vuestro ser, *espíritu, alma y cuerpo*, sea guardado irreprensiblemente para la venida de nuestro Señor Jesucristo» (1 Tesalonicenses 5:23); y este otro: «Porque la Palabra de Dios es viva y eficaz, y más penetrante que toda espada de dos filos; y penetra hasta partir *el alma y el espíritu*, las coyunturas y los tuétanos, y discierne los pensamientos y las intenciones del corazón» (Hebreos 4:12). Roldán hace alusión a esta inferencia y dice: «De ahí el famoso “salva tu alma” como si se tratase de salvar las almas incorpóreas y llevarlas al cielo lo antes posible. El Nuevo Testamento, por su parte, no reduce el interés de Dios únicamente a la salvación del alma”. Por el contrario, la Redención de Cristo abarca a la persona toda, en todas sus dimensiones y también, a la creación entera» (Roldán A. F., 2009), precisamente se ha de reconocer que los credos cristianos enfatizan precisamente lo contrario: «Creo en la resurrección de la carne y en la vida eterna». Como aclaraciones exegéticas a la deficiente hermenéutica que se hace de los textos señalados, baste decir que: en el primero, el apóstol estaría acentuando la expresión de la santificación completa, y en el texto de Hebreos el autor haría referencia a que la Palabra distingue los pensamientos de las intenciones del corazón.

Pero la distinción de estos elementos, sea tricotomista o dicotomista, se ha llevado a la idea de identificar el alma y el espíritu como «a la manera de una habitación con dos ventanas: una para asomarse a las cosas de arriba y otra para asomarse a las cosas de abajo (cf. Colosenses 3:2)» (Grau, Escatología, final de

los tiempos, 1987, pág. 55), de forma tal que lo material, esto es, el cuerpo, es lo que muere, lo que es corrupto; mientras que el alma es en realidad la auténtica esencia del hombre que está en él (en el cuerpo), como de un inquilino en su vivienda prestada y de carácter temporal. Considerando que la esencia del hombre es precisamente esa: el alma (o el alma-espíritu), como si realmente Dios crease almas y lo superficial fuese el cuerpo. Doctrina esta que ya la teología ha superado, –como se señaló anteriormente– y que, en todo caso, aún puede llamarnos la atención, como al contrario de este sentido de prevalencia del alma sobre el cuerpo, según el relato bíblico. La creación del hombre fue primero un acto «físico», en cuanto que el hombre recibió forma material (carnal) y que, a esta forma sin vida, a continuación Dios le soplaría el aliento de vida. Dios insuflaría el espíritu, el alma.

Desde este origen del ser humano, es que podemos deducir que en su principio el hombre no estaba creado para morir, por cuanto no llevaba en sí la semilla de la muerte física, toda vez que según las Escrituras la muerte entró a causa del pecado. Y fue por la «caída» del hombre que Dios decretó que el cuerpo debería volver a la tierra, porque lo corrupto no podía tener parte en el cielo. Por eso Dios nos redimió de la muerte y nos preparó un cuerpo celestial, «pues por cuanto la muerte entró por un hombre, también por un hombre la resurrección de los muertos» (1 Corintios 15:21).

Sería por influencia del pensamiento griego en el quehacer teológico, la que propició la identificación del cuerpo como «cárcel del alma». De esta forma el proceso de la muerte sería una liberación. L. Berkhof argumenta que la muerte es la culminación del proceso metodológico que Dios usa para santificar a su pueblo (Berkhof L. , 1949, pág. 254), de forma que el cuerpo es el que muere y el alma es la que permanece, ya que es inmortal, como si el alma por sí sola fuese la verdadera esencia del hombre.

Afirmamos, una vez más, que las Sagradas Escrituras no conoce término alguno para designar el cuerpo separado y distinto del alma: «conviene advertir que en el vocabulario paulino el término cuerpo no denota una parte del hombre opuesta a otra (el alma); cuerpo en Pablo significa siempre al hombre entero en su capacidad de relación, en su ser con los otros y con el mundo» (Ruiz de la Peña, La pascua de la creación. Escatología, 1996, pág. 154). Además, el texto que a menudo se referencia como indicando que el espíritu vuelve a Dios y el cuerpo a la

tierra del cual fue formado (Eclesiastés 12:17), en realidad no indica tal separación, sino sencillamente que en la muerte Dios retira su influjo vivificante (Rahner, 1969, pág. 18), y en los textos de Filipenses 1:23 y 2 Timoteo 4:6, este mismo autor expone que los términos usados allí, el verbo *partir* (ἀναλύω) en el primer texto y el sustantivo verbal *partida* (ἀνάλυσις) en el segundo, no tienen nada que ver con desatar o desvincular, como si una parte se disgregara de la otra, sino sencillamente el de una marcha o salida.

Pero no nos sorprende que Rahner, sujeto a la obediencia al Magisterio de la Iglesia Romana, afirme que a pesar de que no se acredite en las Escrituras de forma explícita la descripción de la muerte como separación del alma y del cuerpo, sin embargo se encuentra en la predicación ordinaria de la iglesia desde la época patrística hasta la actualidad: «Por eso ha de ser considerada como una descripción clásica de la muerte desde el punto de vista teológico» (Rahner, 1969, pág. 19). No obstante, hoy en día, como nos confirma Garret, este concepto de la inmortalidad del alma se fundamenta tanto en el pensamiento platónico como en el védico, que aunque el V Concilio Lateranense (1512) lo convirtiera en dogma católico, será a partir del siglo XX «mayormente bajo el impacto del movimiento teológico bíblico, que ha sido clarificado y enfatizado que este concepto tiene un origen griego clásico, no bíblico» (Garret, 2000, pág. 683).

Por tanto, la palabra «alma» significa en la mayoría de los casos «todo» el hombre existente (viviente). Entonces, si aceptásemos como premisa que el hombre es una unidad completa de cuerpo, alma y espíritu (una unidad indisoluble), sí tiene sentido la idea de una resurrección completa y, por lo tanto, en cuanto a lo corporal que esta sea inmediata (en el mismo proceso de la muerte). Porque la naturaleza del hombre es «indisoluble», lo que *no justificaría* la realidad de un «estadio intermedio» (en el que habría que esperar nuestra recomposición completa). Sino que la obra de Cristo[46] desde esta posición cesacionista del estado intermedio, seguiría con este esquema:

[46] La referencia ahora tiene que ver exclusivamente con los redimidos: la Iglesia del Señor.

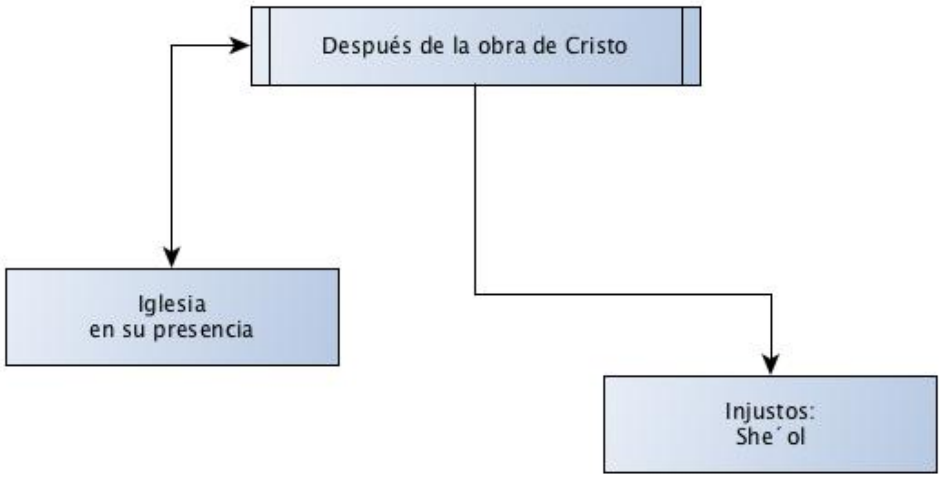

Figura 2. Representación gráfica de los redimidos del Señor,
después de la abolición del estado intermedio.

Por otra parte, el aceptar la premisa de que la resurrección se realiza en dos fases, por cuanto la primera supondría tan solo la existencia del alma y en la segunda el complemento con la resurrección corporal, entonces en ese tiempo incierto –sin cuerpo–, ¿no sería igualmente una existencia *incierta*? Por cuanto el hombre –como se ha argumentado–, como ser humano, no estaría completo sino únicamente con alma. Y aún más, ya que entre tanto de esa existencia –incierta– ¿qué necesidad o urgencia habría en la resurrección como algo que es preciso y necesario? Toda vez que la teología que demanda la existencia descarnada en el estado intermedio sigue argumentando, no obstante, que es un estado en la presencia de Dios.

Habiendo superado definitivamente el postulado gnóstico de que lo material (el cuerpo) se identifica como todo deseo carnal y desordenado, relacionando el cuerpo y sus deseos o necesidades con el pecado, por lo que consecuentemente es objeto de desprecio y de negación. Reconociendo entonces que el cuerpo no es objeto de pecado sino que forma parte de la naturaleza creadora de Dios, por lo tanto nuestro deber es cuidarlo y respetarlo –como parte de nuestra identidad como persona–, pues está constituido, igualmente, como «templo del Espíritu Santo» (1 Corintios 6:19). Francesco Filelfo[47] escribió: «No entiendo cómo se puede olvidar el cuerpo, desde el momento que el hombre no es solo alma» (González, 2003, pág. 167). Y si estas premisas han tenido validez para el momento de la vida, ya que

[47] 1450 d.C.

nos ocupamos del cuerpo, alimentándolo, limpiándolo, respetándolo (sin el exceso, por supuesto, al que nuestra sociedad postmoderna quiere condenarnos motivado por el hedonismo), ¿qué nos induce a pensar a que con la muerte fuese a ser diferente? El hombre sigue siendo hombre y, por lo tanto, completo en cuanto a su naturaleza: alma–espíritu y cuerpo. Nos dice Schaefer: «Dios hizo al hombre total y es este hombre total lo que importa» (Schaefer, 1969, pág. 30), y para este autor, ese descubrimiento del «hombre total» tendrá una relación directa con el significado de la resurrección corporal. Aunque no nos descubre cual sea el tiempo de esa resurrección, porque no es el objeto de su ensayo, sí que Schaefer comunica la realidad de que la enseñanza bíblica se opone a la platónica en el sentido de que esta convertía el alma (la parte de arriba) en la parte esencial e importante del hombre, y al cuerpo (la parte baja) como cosa de menor valor y relevancia; mientras que las Sagradas Escrituras se ocupan del hombre total, superando con ello el concepto humanista que enfatizaba el desequilibrio habido en cuanto a la importancia del cuerpo y la mente enfrentada a la gracia y dependencia divina.

Por tanto, asumiendo el corolario de que Dios se preocupa y atiende al hombre total, entonces ¿por qué este hombre total debería dejar de serlo y de interesarle –en cuanto a su estado– a nuestro Dios en el proceso de la muerte? Cuando es precisamente –afirmamos– a partir de ese proceso (como se trata de desarrollar en esta investigación) en el que Jesús entrega su victoria sobre la muerte y sobre el pecado, con el resultado práctico, real y glorioso de vivir a su lado por toda la eternidad. El mismo Ortega y Gasset tuvo que reconocer, en cuanto a la esencia del hombre, como siendo «una extraña realidad», ya que no es solo cuerpo, ni es solo alma, ni es solo espíritu. No es una parte: es todo en uno, y como tal unidad es que la Sagrada Escritura todavía tiene mucho que mostrarnos en cuanto al estado al que nos dirigimos en el proceso de la vida.

Así pues, nos reafirmamos, con Schaefer, en que: «Dios hizo al hombre total, y se halla interesado en la totalidad del ser humano» (Schaefer, 1969, pág. 31), y añadimos que ese interés prosigue, si cabe, con mayor relevancia en el proceso de la muerte, en el que nos lleva de la mano. Y juntamente con el salmista podemos afirmar: «Y aunque ande en valle de sombra de muerte no temeré mal alguno**,** *porque Tú estarás conmigo*…» (Salmo 23: 4) (énfasis añadido).

3.2.- Muerte e inmortalidad

No es posible negar la evidencia de que *el cuerpo muere*. Pero la persona (el ser humano como tal) tiene un componente de inmortalidad. Como plantea el teólogo Hans Küng, justificando la respuesta de la esperanza venidera en los textos apocalípticos de Daniel: «¿Qué sentido puede tener la muerte de un mártir, si los que se mantienen firmes en su fe no obtienen recompensa ni en esta vida (pues están ya muertos) ni en la vida del más allá (que es pura existencia fantasmal)? ¿Dónde está ahí la justicia de Dios?» (Küng, ¿Vida eterna? Respuesta al gran interrogante de la vida humana., 1983, pág. 148). La muerte no puede suponer aniquilación. Concordamos también con Ruiz de la Peña, cuando argumenta que hablar de resurrección personal supone que tiene que haber algo que sobreviva a la muerte que actúe como nexo entre la forma de existencia (la histórica y la metahistórica), de lo contrario la resurrección no sería tal, sino una nueva creación de la nada: «la idea absurda desde el punto de vista metafísico, de que Dios crea dos veces a un mismo y único ser humano, del que, por otra parte, se dice que, en cuanto a valor absoluto, es irrepetible» (Ruiz de la Peña, 1988, pág. 150).

Sin embargo, pudiera parecer que la Biblia afirmase que el alma no deja de existir cuando el cuerpo muere físicamente. Baste la referencia de Mateo 10:28 [48]: «Y no temáis a los que matan el cuerpo, mas el alma no pueden matar; temed más bien a aquel que puede destruir el alma y el cuerpo en el infierno». Por tanto, ¿Cómo puede ser que el cuerpo muere, pero el alma no muere? La única explicación posible, argumentan los defensores de la inmortalidad incondicional del alma para dilucidar este dilema, sería el considerar el alma como la esencia invisible del ser humano y que tuviese de por sí la capacidad de tener una existencia por encima (o más elevada y aparte) que el cuerpo. Salvo que, como ya se ha argumentado anteriormente, podamos asumir que el alma es la esencia del ser, incluyendo cuerpo, alma y espíritu en una unidad intrínseca, de forma que, como refrendamos en nuestra investigación, sea precisamente ese cuerpo mortal que junto con el espíritu se constituyan en el nexo preciso para la transformación

[48] Interpretamos este texto en el sentido de que es únicamente el Señor quien tiene poder, como dueño de la vida y de la muerte para destruir en el alma en el infierno. Sea a través de ese espacio de dolor, de sufrimiento y de pérdida y separación definitiva de Dios por la eternidad en el sentido de perpetuidad o de un final definitivo.

en un cuerpo resucitado y glorificado que –como postulamos en esta tesis– se produce de forma inmediata e inherente al mismo proceso de la muerte.

Constatamos pues, sin lugar a dudas, que la Biblia sí habla de inmortalidad. Pero no de ese concepto de inmortalidad del alma en el que se supone que el cuerpo es la cárcel de la verdadera esencia del ser. No podemos obviar que Dios mismo definió la creación física como «*muy buena»*, y que la Palabra de Dios nos encomienda honrar a Dios con nuestros cuerpos (1 Corintios 6:20) y a ofrecerlos como sacrificios vivos a él (Romanos 12:1-2). En este sentido Macaulay y Barrs indican:

> El gran valor que Dios confiere al cuerpo queda explícito en la resurrección física. Seremos físicos durante la eternidad. El pasaje que puede parecer más platónico si le echamos un vistazo superficial, es de hecho lo más opuesto al pensamiento platónico (2 Co 5:1-5). En este pasaje Pablo habla de su anhelo de verse libre de esta vida y de este cuerpo que está sujeto a mortalidad. Sin embargo… Pablo no desea una experiencia física menos, sino mejor: una que no esté afectada por la enfermedad y la decadencia. De hecho Pablo añade que el Espíritu Santo se nos concede como garantía de esa resurrección física. Lejos de ser poco espiritual o de no tener nada que ver con la genuina espiritualidad, el cuerpo tiene un valor tan alto para Dios que nos da el Espíritu para asegurarnos que siempre seremos físicos (Macaulay R.& Barrs, 2012, pág. 62).

El apóstol Pablo no refleja –en absoluto– la mentalidad griega platónica, pues aunque esta acepta la inmortalidad del alma no puede imaginarse la resurrección del cuerpo[49 - 50]. Moros nos advierte que: «Únicamente se continúa afirmando la inmortalidad del alma en los círculos fundamentalistas que no aceptan los principios de la crítica bíblica […] Como hemos señalado anteriormente, esta doctrina se fundamenta en una antropología ajena al pensamiento bíblico» (Moros, 1999, pág. 3).

---

[49] Si la muerte supondría la liberación del alma de la cárcel del cuerpo, ¿cómo pretender que a través de la resurrección fuere un objeto de deseo un nuevo encarcelamiento del ser? De ninguna forma se podría asumir que el alma liberada pudiese volver al cuerpo–cárcel.

[50] Hay autores, como por ejemplo el catedrático Antonio Piñero que dicen lo contrario, de que sí que griegos como romanos aceptaban la resurrección del cuerpo. Véase al respecto su artículo titulado: *«¿Creyeron griegos y romanos en la resurrección corporal?»,* donde nada más comenzar expone: "En una de las postales anteriores sostuve que la creencia en la resurrección de la carne *existió también en el mundo griego*, y que la noción de que el paganismo concibió solo la inmortalidad del alma es falaz y obsoleta...». Véase el artículo completo en
http://www.tendencias21.net/crist/Creyeron-griegos-y-romanos-en-la-resurreccion-corporal_a1872.html
[disponible en Web] [consulta 17/VIII/2016].

El cuerpo, entendiéndolo ahora como la parte *visible* del hombre, al contrario de lo que ocurriría con el alma, sí que es afectada por el tiempo, ya que desde su nacimiento se dirige hacia su transformación y posterior renovación con el proceso de la muerte. Es así como se ha definido –mayoritariamente– que la muerte implica la *separación* del alma del cuerpo ya que el cuerpo se descompone (es evidente) y se destruye, y el alma sigue viviendo de por sí. Por lo que parecería que es plausible refrendar esta idea de que el alma puede existir perfectamente aparte (o fuera) del cuerpo. Y nuevamente –argumentan quienes defienden este posicionamiento– que uno de sus apoyos sería, precisamente, la referencia de Mateo 25:46: «E irán estos al castigo eterno, y los justos a la vida eterna». Fijándose que los adjetivos que acompañan a los sustantivos «castigo» y «vida», la referencia a ambos es que son «eternos» (αἰώνιος, (ία), ον. *Eterno, perdurable, sin fin)* (Tuggy, 2003, pág. 26). Por lo tanto –responden– la Biblia enseñaría que el alma de una persona tiene la capacidad intrínseca de existir aparte o fuera del cuerpo y que esa existencia es por la eternidad. Interesante confirmar, según este texto, que el resultado de la vida en el cielo es tan eterno como lo habrá de ser en el infierno; asunto este que –sin embargo– la doctrina adventista, como la de la inmortalidad condicional, resuelve de otro modo, señalando que:

> Estos términos son traducciones de la palabra griega αἰώνιος, y se aplican tanto a Dios como a los hombres. Para evitar malentendidos, debemos recordar que αἰώνιος es un término relativo; su significado es determinado por el objeto que lo modifica. De modo que cuando la Escritura usa αἰώνιος ("para siempre", "et no") refiriéndose a Dios, quiere decir que él posee existencia infinita, porque Dios es inmortal. Pero cuando se usa esta palabra para referirse a seres humanos mortales o cosas perecederas, significa «mientras la persona viva o exista». Y, justifican su interpretación de Judas 7 y 2ª Pe 2:6. «Cuando Cristo habló del "castigo eterno" (Mat. 25:46) no quiso decir castigo sin fin. Quiso decir que así como la "vida eterna" [que los justos disfrutarán] continuará a través de los siglos sin fin de la eternidad; el castigo [que los malos sufrirán] también será eterno: no de duración perpetua de sufrimiento consciente, sino el castigo que es completo y final. El fin de los que así sufren es la segunda muerte. Esta muerte será eterna, de la cual no habrá ni podrá haber resurrección» (Creencias de los Adventistas del Séptimo Día. Una exposición bíblica de las doctrinas fundamentales de la Iglesia Adventista del Séptimo Día, 2007., pág. 411).

Pero, por otra parte, si el sentido que se le atribuye al alma fuera del cuerpo, estuviese haciendo referencia a la *esencia misma de la vida*, a la *realidad global y*

conjunta del ser humano, al ser completo que, por lo tanto, incluiría la transformación y cambios que se producen en nuestro cuerpo como consecuencia de la muerte (esto es, el abandono del cuerpo animal, dando paso instantáneo al cuerpo espiritual). Admitiendo que lo que ha de resucitar es precisamente lo que ha muerto; si hubiese un alma inmortal, estaría vivo, lo que haría de la resurrección innecesaria, por lo que parece que este postulado tiene serias dificultades de poder ser admitido. Entonces la cuestión no sería lo que hasta ahora se tiene planteado: ¿Por cuánto tiempo puede vivir el alma fuera del cuerpo? Asumiendo ya que el alma fuese en realidad un ente que no precisase cuerpo y que pudiese existir (y ser) sin él. Porque el sentido del alma estaría en referencia al significado mismo del ser humano (de la vida) que tiene carácter de eternidad (un destino eterno) sea para recibir lo bueno o lo malo, según corresponde a la aceptación o no de la obra salvífica de Jesús. Entonces, tampoco sería necesario inferir que pueda tener en un tiempo y de forma temporal un vaciarse de sí misma y ser únicamente alma, ya que esta es precisamente su totalidad (no precisa del cuerpo).

No ignoramos otros posicionamientos que pretenden resolver estas cuestiones, negando la inmortalidad del alma como necesario para la afirmación de una resurrección completa del ser humano. Otros, sin embargo, tomarán también esta premisa para configurar la hipótesis de lo que se ha definido como «la inmortalidad condicional», en la que solo los santos tendrían acceso a la inmortalidad sea del alma y del espíritu y como tal, tener el privilegio de la resurrección corporal, mientras que los incrédulos simplemente desaparecerían[51].

Interesa particularmente el desarrollo que de este asunto hace Cullmann que «considera la propuesta de la inmortalidad del alma como uno de los errores más graves en relación con el cristianismo» (Cullmann, La inmortalidad del alma o la resurrección de los cuerpos. El testimonio del Nuevo Testamento, 1970, pág. 6), y expresará al respecto que hay una diferencia radical y opuesta entre la esperanza cristiana de la resurrección de los muertos y la creencia *griega* en la inmortalidad del alma, pues si se afirma una, necesariamente ha de renunciarse a la otra.

Cullmann tomará como modelos las muertes de Sócrates y de Jesús y, analizará el contraste de la pasividad y cierto gozo de Sócrates en el proceso de la

---

[51] Doctrina característica de la Iglesia Adventista que condicionan la inmortalidad al desarrollo del Juicio Purificador, en la que los libros serían abiertos y los que se hallen en él serán resucitados. Otros como los Testigos de Jehová, defenderán la aniquilación total de justos e injustos; aunque en el *esjaton* los justos resucitarían como resultado del recuerdo de Dios que los traería nuevamente a existencia.

muerte, ya que la veía –de conformidad con su propia doctrina– como la liberación ansiada y definitiva del alma, del ser. Mientras que la muerte de Cristo fue de sufrimiento, una oportunidad más de compartir con el hombre el miedo natural a la muerte. ¿Por qué? Porque la muerte –dirá– es el enemigo de Dios. Un enemigo que pretende separarnos de Dios que es la vida y el creador de toda vida; por eso Jesús habría exclamado: ¿Por qué me has abandonado? Pero –afirmamos– ya no habrá tal abandono, el sacrificio expiatorio de Cristo, como se postula en esta investigación, habría de alcanzar a la totalidad del ser humano, reafirmándonos en una redención plena en Jesucristo. Para él, ciertamente, la muerte como lo era en el concepto semita no suponía –en absoluto– liberación, sino que era el enemigo. Pero ahora, en Cristo, este enemigo será finalmente derrotado (1 Corintios 15:26). Por lo tanto, la obra de la cruz de Cristo cambió definitivamente esta suerte para el redimido, y la resurrección, en paralelismo con la intención de la muerte que afectaba al hombre entero, lo afecta igualmente, dotándolo de forma inmediata de lo que conforma al ser completo, esto es, con cuerpo espiritual. Realidad que provoca que aunque de forma completamente diferente a la esperanza socrática, el creyente que muere pueda hacerlo desde la perspectiva del sacrificio de Cristo. Igualmente, con serenidad y alegría, asumiendo la muerte como el proceso de liberación final, pues Jesús transformó el proceso de la muerte en el paso hacia la glorificación del Padre.

Claro que para Cullmann, esta redención plena estará sujeta a un tiempo de espera, en la que el creyente fallecido mora en estado de dormición y sin cuerpo. ¿Cómo resuelve entonces Cullmann su posicionamiento en contra de la inmortalidad del alma? Aunque reconoce cierta similitud, su fundamento diferenciador y radical es que precisamente ese estado de sueño de los muertos es un estado de imperfección[52], de esperar la perfección final, que le alcanzará con la resurrección.

Tomemos ahora, como referencia, la alusión que el apóstol Pablo refiere en cuanto a la resurrección: «Se siembra en corrupción, resucitará en incorrupción» (1 Corintios 15:42). No ha de ser difícil visualizar la realidad de una planta, que siendo planta y habiéndose deteriorado su apariencia exterior, posteriormente surge una

[52] En contraposición con la idea griega de que el alma es en esencia la verdadera y única realidad del hombre. Nos parece, no obstante, una aproximación arriesgada al postulado del catolicismo-romano, de un estado intermedio «purgatorio» necesario para perfeccionar a los santos.

nueva de ella, sea por las raíces que, aunque enterrada y no visible, siempre estuvo ahí y tuvo vida. Lo dicho por Jesús: «Por cuanto yo vivo, vosotros también viviréis» (Juan 14:9), ha de suponer la garantía de que más allá de esa puerta que se abre (en cuanto a la muerte), estaremos vivos y de una forma completa, tal y como la entendemos hoy.

Ya hemos asumido que *hay una unidad completa* en el ser humano, de modo que, consecuentemente, atendiendo a la resurrección, que igualmente ha de significar la unidad completa del ser, no ha de ser difícil admitir que tal unidad se perpetúe en el proceso, en el ínterin de la muerte –precisamente por medio de la resurrección–. La muerte es un proceso que dirige al hombre hacia su final escatológico, sea de bendición o de castigo. «Dios no es Dios de muertos sino de vivos...» (Marcos 12:26-27), de modo que se asume el proceso de inmortalidad –la condición de estar vivos– como una existencia, tal como se conoce ahora, como la unidad del ser humano también completa (cuerpo-alma y espíritu). La iglesia sigue viva después de la muerte. «Yo he venido para que tengan vida y la tengan en abundancia» (Juan 10:10) implica el presente y afecta, no podría ser de otro modo, al futuro del creyente después de la muerte.

Por eso, aceptamos que efectivamente al único que la Biblia certifica fehacientemente como inmortal es a Dios mismo. Y es que es el Señor quién comunica la continuidad de la existencia en la eternidad a los que son salvos: «Porque la paga del pecado es muerte, mas la dádiva de Dios es vida eterna en Cristo Jesús Señor nuestro» (Romanos 6:23). Por lo que recibimos esta dádiva: «que Dios nos ha dado vida eterna y esta vida está en su Hijo…» (1 Juan 5:11). Una vida eterna que se recibe, como venimos defendiendo en nuestro posicionamiento cesacionista, en el mismo momento del proceso del óbito.

3.3.- Muerte y temporalidad

La cronología del tiempo supone un factor determinante del ser, pues el «ser humano» lo es porque se mueve en ese transcurrir de ser en el tiempo. Reconocemos que el tiempo es un proceso único y aceptamos la proposición de Ruiz de la Peña cuando escribe que «la realidad del hombre consiste en un ir

haciéndose progresivamente, más que en un ser hecho o un hacerse instantáneamente» (Ruiz de la Peña, 1988, pág. 135).

Pero el tiempo que se sigue a sí mismo de forma implacable y continua, parece amenazar con el proceso de la muerte a la vitalidad del ser, de forma que el hombre es, además, un ser mortal. Pero, como ya hemos anticipado en esta investigación, no era así desde el principio. La muerte surge como ese proceso que afectará al hombre, porque él también es carne, de forma que la muerte pretende la destemporalización del hombre, provocando que su realidad, al menos en apariencia, tenga que dejar de ser.

Pero, ¿cómo encajar el proyecto original de la creación del hombre, con la eternidad y el postrer enemigo, la muerte, que pretende su despersonalización a través de truncar su existencia en el tiempo? La respuesta la encontraremos en la centralidad de la historia de la Salvación: en Jesucristo. Asumimos con Cullmann que la centralidad de Cristo domina toda la línea cronológica en lo que define como «el acontecimiento Cristo» (Cullmann, 2008, pág. 35), un acontecimiento que traspasa la esfera de la muerte. Porque Cristo sigue siendo el agente de la historia. Y la historia lo es, siempre y cuando haya temporalidad que registrar, y la temporalidad –no puede ser de otro modo– se continúa hasta la eternidad[53].

También estamos de acuerdo con Cullmann en que la eternidad (αἰώνιος) no se puede interpretar en sentido platónico como opuesta al tiempo o atemporal, sino como un espacio de tiempo ilimitado[54]. Apoya esta aseveración el hecho de que ninguna expresión cronológica en el Nuevo Testamento define el tiempo como un ente abstracto. Rahner expresa que «La eternidad de Dios no es simplemente existencia sin principio y sin fin, sino plenitud de realidad en la absoluta unidad y totalidad no desmenuzada en una sucesión» (Rahner, 1969, pág. 31).

Admitimos ese misterio de que la realidad de la historia del hombre se implica participando de la eternidad de Dios. Por lo tanto, la clave será dilucidar de qué forma nuestra temporalidad se incluye en la eternidad divina y, especialmente, en el proceso de la muerte, tanto en esa esfera de la eternidad para quienes ya hubiesen partido, como para los que aún permanezcan a la espera del devenir de

---

[53] Al menos, esta es la percepción que se puede tener del tiempo, ya que, aunque podemos prever un final, esto es simplemente una idea metafísica. La realidad es que el tiempo inexorablemente sigue discurriendo.

[54] Oscar Cullmann, en su obra *Cristo y el Tiempo,* refrenda que el hecho de que el término eternidad se use en la terminología griega en plural, es prueba suficiente de que hace referencia a su continuidad infinita. (Cullmann, 2008, p. 63)

los acontecimientos finales. ¿Comienza la eternidad del hombre con la muerte? ¿O realmente ya había comenzado desde el mismo momento del acceso a la vida (a la existencia), siendo la muerte un proceso más en la singladura de esa eternidad que le alcanza?

Por otra parte, hemos de admitir que la misma realidad de la muerte solo es admisible desde este lado de la experiencia intramundana, pues en el más allá no es verificable, y al menos siguiendo los principios bíblicos podemos reafirmar nuevamente y con insistencia que «Dios es Dios de vivos y no de muertos». Por lo tanto, la muerte es tan solo un objeto de nuestro presente temporal, que deja de ser muerte en la eternidad. No deja de sorprendernos cómo las interpretaciones tradicionales a esta doctrina son capaces de justificar lo que nos parece casi absurdo. Pretendiendo justificar esta idea Buswell escribe:

> ¿Cómo es que el hecho de que Abraham, Isaac, y Jacob estaban vivos cuando Dios habló a Moisés, comprueba que serán resucitados? La respuesta es, sin duda, que el corazón del argumento de los saduceos era que las almas de los muertos no existen sin cuerpo. El hecho de que estaban vivos cuando Dios habló a Moisés comprueba que sí existían sin cuerpos; y por lo tanto, el argumento principal de los saduceos en contra de la resurrección es destruido. (Buswell, 1962, pág. 773)

De forma que, según este posicionamiento, estaban vivos, lo que habría de implicar que tendrían que tener cuerpo, pero no lo tenían (aunque estaban vivos) en clara señal de que habrían de resucitar. Atrevámonos pues a llevar la realidad de la historia hasta las últimas consecuencias. Si la fe bíblica «es una fe en un Dios que se revela en acontecimientos históricos, en un Dios que salva en la historia» (Gutiérrez, 2009, pág. 196), la muerte es igualmente parte de nuestra historia y como tal, en tanto que creyentes, afectada por la resurrección de Cristo. Y si es así, –afirmamos que lo es– entonces siguiendo el modelo histórico de la resurrección de Cristo podremos postular que su historia, en cuanto al postrer día, es también la nuestra y que nuestro postrer día (en cuanto a la muerte) es definitivamente el día en el que el encuentro con Dios se hace definitivo, con la transformación en el hombre nuevo.

Si la historia del hombre se concluye en ese último día, veamos qué es lo que le infiere de la resurrección de Cristo en cuanto a nuestra resurrección y nuestro último día de la historia. Porque, ¿qué razón tendría el prolongar la historia

del hombre en un tiempo que no lo es? (porque está fuera de la historia y porque el hombre no estaría completo, tampoco sería hombre). Pero afirmamos que sí lo es, ya que postulamos que el tiempo en la eternidad ha de ser histórico por cuanto se relaciona con nuestra propia historia. Cierto que el problema escatológico podrá seguir siendo un problema, pero la obra de Cristo no puede estar afectada por la dificultad de comprensión en cuanto al manejo del *esjaton* y su relación con el hombre resucitado. Por otra parte, en cuanto al tema escatológico, advertimos que su relación intrínseca con la historia es completa, pues la historia, reconozcámoslo, es la historia del hombre, la historia de la humanidad y, particularmente, la historia de la humanidad que ha sido afectada por Cristo, por la divinidad. Por lo tanto, aun en la muerte, el tiempo, la historia y la resurrección son los elementos claves que ha de conjugar la escatología en el difícil empeño de hablar del futuro en relación con Dios, que es pasado, presente y futuro, pero, especialmente presente el gran «Yo Soy».

Es en la eternidad, en la realidad de la ambigüedad del futuro, que la escatología y la historia se toman de la mano. Aquí es donde se da la conexión entre la nueva creación de la resurrección y la antigua vida. Porque no hemos de dejar de afirmar que el que resucita sí es un nuevo yo, pero sigue siendo «yo». Ratzinger observó aquí una dificultad, pues dice: «En cualquier caso, también en este modelo el cuerpo se deja a la muerte, afirmándose, al mismo tiempo, que el hombre sigue viviendo. Así que la oposición al concepto del alma se hace incomprensible, porque, como quiera que sea, se tiene que volver a mantener una realidad propia de la persona separada del cuerpo» (Ratzinger, 1980, pág. 109). Dificultad esta que, cómo Lofhink, la resolvería alegando que en la eternidad no se trata de un espacio atemporal, sino de una nueva forma de temporalidad, él no le otorgaría ninguna validez, sopesando que la predicación primitiva nunca se identificó el destino de la resurrección que se produciría antes de la parusía. No obstante, respondemos que efectivamente la predicación de la iglesia primitiva tenía como elemento central y primordial la resurrección de Cristo, nuestras primicias y la realidad de vincular el tiempo cronológico inteligible con el tiempo de la eternidad ininteligible. Parece una postura viable para esta tesis del posicionamiento cesacionista, alejándonos de la propuesta que Torres Queiruga ejemplifica de forma concisa: «Ese es el sentido de su proclamación como “primogénito de los muertos” donde lo esencial no es la cronología sino la

excelencia, no el aislamiento sino la primacía fraternal» (Torres Queiruga, 2003, pág. 223), y aun de la posición de Moltmann, que aunque concebirá su teología de la esperanza como una teología de la resurrección, sin embargo, en cuanto a la resurrección, afirmará que los creyentes han de esperar su propio futuro.

Pese a ello, nuestro posicionamiento respecto a la reivindicación de una resurrección instantánea, no es novedoso. Lutero mismo ya reivindicaba una resurrección instantánea. Para él la solución no era proyectar el tiempo y el espacio de los vivos a los muertos (pues esto propició la doctrina del purgatorio), sino aplicar al espacio de la muerte y a la resurrección el tiempo de Dios, de forma que «el último día es el "Día del Señor", y el tiempo de Dios es el tiempo del presente eterno Dios […] ¿dónde están los muertos "ahora" con arreglo a nuestro tiempo? Entonces habrá que responder: se encuentran ya en el mundo nuevo de la resurrección y de la vida eterna de Dios» (Moltmann, 2004, pág. 144).

Igualmente Boros, desde una óptica completamente diferente a esa doctrina del estado intermedio, entiende que el hombre y su plenitud como ser humano solo es entendible desde la idea de resurrección, un concepto que ha de implicar inmediatez, asumiendo que «en la resurrección se despliega la corporalidad en persona. El hombre entra a la muerte totalmente en la presencia de Dios omnipresente […] De forma que entre inmortalidad y resurrección no habría, pues, diferencia alguna» (Boros, 1973, pág. 109). En esta misma línea de pensamiento Leonardo Boff argumenta:

> Si la muerte es el momento de la total redimensionalización de las posibilidades contenidas en la existencia humana, entonces implica también su realización en el orden sobrenatural. Este hecho nos mueve a decir que la resurrección acontece ya en el momento de morir […] se puede decir que no es comprensible afirmar cualquier género de "espera" hasta una supuesta resurrección (Boff, 2005, pág. 158).

Pero será Greshake quién argumente de forma más precisa y genérica indicando que: «La idea de que en la muerte tiene lugar la resurrección no solo la acepta hoy la mayor parte de los teólogos, sino que incluso se ha introducido en textos "oficiosos" de la iglesia. En el *Catecismo Holandés* se afirma expresamente que "en la muerte se verifica ya la resurrección". Lo mismo dice el *Neues Glaubensbusch*» (Greshake, 1981, pág. 102). Igualmente así lo afirma Schelkle: «También la teología católica actual insinúa la idea de que la resurrección acontece

en el momento mismo de la muerte, cuando Dios acepta al hombre y le lleva a su plenitud» (Schelkle, 1978, pág. 143).

Por otra parte, Erickson lo define en su *Teología Sistemática* como un «entendimiento nuevo y creativo». Y cita a W.D. Davies, que en su obra *Pablo y el judaísmo rabínico* refrenda que el apóstol tenía dos conceptos diferentes acerca de la resurrección del cuerpo. Así prosigue argumentando que en 1 Corintios 15, Pablo está pensando en una resurrección futura; pero que en 2 Corintios 5 nos presentará una comprensión más avanzada:

> Pablo se da cuenta de que, habiendo muerto y resucitado con Cristo, ya está en proceso de transformación y recibirá su nuevo y celestial cuerpo en el momento de la muerte física. El temor de estar desnudo, del que habla el versículo 3, ha sido substituido por la constatación de que a este lado y al otro de la muerte, estará vestido (Erickson, 2008, pág. 1183).

De este modo, prosigue Davies, habría que admitir que en los textos paulinos, más que referirse a la resurrección de los muertos, en realidad el apóstol se esté refiriendo a su revelación, «porque el anhelo ardiente de la creación es el aguardar la manifestación de los hijos de Dios» (Colosenses 3:4). Así la consumación final, entonces, no sería referida a la resurrección, pues ya habrían resucitado, sino a la manifestación de lo que estaba oculto en el orden eterno.

No nos parece una solución adecuada este juego interpretativo, que confunde los textos citados sobre la resurrección aludida tan explícitamente, con la revelación de Dios (en cuanto a lo que estaba oculto). Insistimos que nuestra posición en cuanto al tiempo de la muerte, es la de una resurrección instantánea; coherente con la realidad de la unidad en el ser. Que la resurrección del creyente ya fallecido se haya producido, no ha de ser impedimento alguno para asumir que, por ejemplo, la espera profetizada en Filipenses 3:20 sea ningún obstáculo para entender que el cuerpo ya está glorificado. Hay que convenir en este texto y en otros, la visión paulina entre la revelación general y la revelación particular, la tensión de lo ya realizado con lo que está por terminar aún. Por un lado, el tiempo ya está cumplido (Gálatas 4:4), abarcando no solo la venida del Señor sino también nuestra redención y adopción como hijos, y por lo tanto herederos. Por otro lado el apóstol también proclama que ha llegado el final de los tiempos (1 Corintios 10:11) y sin embargo esta relación del tiempo cumplido y el tiempo por cumplirse ha de determinarse de forma diferenciada. No es el tiempo meramente histórico el que

percibimos desde nuestra conciencia; no es nuestro tiempo, sino que en cuanto a lo escatológico y desde la eternidad, podemos asegurar que nuestro espacio y nuestro tiempo ya no existe. De forma que la irrupción del reloj divino, de la eternidad hacia nuestra realidad histórica, pareciera mantener una relación que lo define. Pero en todo caso, a una realidad, a una historia y a una temporalidad que es más elevada que la nuestra. Así, podríamos asumir que «los hombres van muriendo en distintos momentos de la historia, pero todos van encontrando a Dios en el único y eterno punto de la vida eterna» (Pagola Elorza, 1983, pág. 16).

Por lo que podemos verificar cómo la aproximación a un cesacionismo de lo que podría representar el estado intermedio, es una realidad en el pensamiento teológico contemporáneo. Y asumiendo que sin cuerpo, el hombre desaparecería totalmente, se habrá de deducir que en la perfección del ser del hombre, la resurrección debe acontecer inmediatamente.

La enseñanza de Durrwell implica que la tensión entre el más acá y el más allá ha sido abolida de forma definitiva y concluyente en el Cristo muerto y resucitado (Durrwell, 1997, pág. 17), y es que todo lo que implica la vida cristiana tiene que ver con la relación con Cristo. Siendo la intencionalidad manifiesta de Jesús de vivir con nosotros: «De modo que si alguno está en Cristo, nueva criatura es, las cosas viejas pasaron; todas son echas nuevas» (2 Corintios 5:17), y con él estamos ya, en un sentido figurado, «sentados con Cristo en los lugares celestiales» (Efesios 2:6). Y aunque es cierto que en el pensamiento paulino la tensión entre este más acá y el más allá se hace manifiesta por cuanto, por una parte, pareciera que la resurrección –de conformidad con la antropología semita– se resolvería en el *esjatón* final en el más allá; por otra parte, el apóstol acerca esta realidad con un «ya» persistente: Romanos 6:1-11; Colosenses 2:12; Efesios 2:6. De forma que, afirmamos, si la muerte supone el término del proceso de personalización en este mundo, entonces en ese último instante de la vida el hombre se encara ante el encuentro personal con Dios en donde el «ser» y el «será» se transforman en ese presente eterno: «es». Ininteligible para el hombre, pero que nos abre a la futuridad de la presencia continua con Dios. Si en ese final concluyente del ser el tiempo cronológico tal y como se entiende hoy ha dejado de existir, el tiempo de «espera» no sería una representación adecuada al modo de existir en la eternidad, que, insistimos, si fuera incompleta sería antibíblica.

3.4.- Muerte y actividad

Conforme al pensamiento tradicional de la teología evangélica, en cuanto a la doctrina del estado intermedio, se reconoce que este estado es de plena actividad y consciencia. Normalmente se ha considerado el texto de Eclesiastés 9:5 como una dificultad a salvar en cuanto a la afirmación de ciertos grupos considerados heterodoxos en el marco del protestantismo tradicional[55] para afirmar la inconsciencia o «sueño del alma» después de la muerte. «Porque los que viven saben que han de morir; pero los muertos nada saben, ni tienen más paga; porque su memoria es puesta en olvido». Sin embargo, en contra de este posicionamiento tradicional, teólogos de la talla de Oscar Cullmann se postulan como defensores de esta intención de sueño, que para él no le inquieta en absoluto,

> Si nunca les ha ocurrido tener al dormir un sueño maravilloso que les ha hecho más felices que cualquier experiencia, aunque no hayan hecho otra cosa que dormir ¿no podría ser esto una imagen, por supuesto imperfecta, para ilustrar el estado de anticipación en el que, según San Pablo, se encuentran los muertos en Cristo durante su sueño? (Cullmann, La inmortalidad del alma o la resurrección de los cuerpos. El testimonio del Nuevo Testamento, 1970, pág. 5).

Pero es preciso reconocer que siendo el libro de Eclesiastés inspirado por Dios, su enfoque es el de demostrar que todo es vanidad cuando se prescinde de Dios. En Eclesiastés 9:5 el autor comunica el punto de vista de la muerte desde una perspectiva en la cual no hay lugar para Dios. Pablo nos dice que: «He aquí ahora el tiempo aceptable, he aquí ahora el día de salvación» (2 Corintios 6:4b); siendo pues que desde la perspectiva del mundo ante la muerte, a los ojos del mundo, la tumba es el fin de todo. Pero, por el contrario, a los ojos de Dios la situación es enteramente distinta, tanto para el salvo como para el incrédulo.

Aunque hay otros textos que parecen identificar el sentido de la muerte como si se tratase de un sueño: «Tampoco queremos, hermanos, que ignoréis acerca de los que *duermen*, para que no os entristezcáis como los otros que no tienen esperanza. Porque si creemos que Jesús murió y resucitó, así también traerá Dios con Jesús a los que *durmieron* en él» (1 Tesalonicenses 4:13-14). «Mas ahora Cristo ha resucitado de los muertos; primicias de los que *durmieron* es

[55] Nos referimos particularmente al movimiento adventista.

hecho» (1 Corintios 15:20). Aunque algunos admiten que esta expresión se ha utilizado como sinónimo de morir, tal vez como un eufemismo a fin de persuadirnos en contra al temor a la muerte. En este sentido, Morris, comentando la resurrección de Lázaro en el Evangelio de Juan, explica que así como en el mundo antiguo todas las civilizaciones tenían un miedo atroz a la muerte, el uso de este término ilustraría de forma gráfica la diferencia que marcó la venida Cristo: ahora ya no habría nada que temer (Morris, 2005, pág. 153)

Sin embargo, David Burt, escribe: «Resulta difícil imaginar que los apóstoles la hubiesen empleado [la palabra «dormir»] si no hubiese tenido un sentido en el que los difuntos descansan hasta el día de la resurrección» (Burt, 1994, pág. 23). Este mismo autor se pregunta entonces cómo es posible conciliar este «dormir» con la realidad de estar en la presencia del Señor. Así, Burt apunta a una visión diferenciada, de forma que desde la perspectiva del cielo están ya vivos y en la presencia del Señor; mientras que en cuanto a los que quedan, los vivos, le parece que asumiendo un tiempo de espera para la actividad de la resurrección, como que duermen, están en esa espera.

Nuestra propuesta cesacionista afirma que no hay tal espera. Y apropiándonos del planteamiento que el mismo Burt hace en cuanto a la eternidad, proponemos lo siguiente: El mundo en la eternidad, la vida en el cielo junto al Señor y Salvador, por cuanto es eterna, es posible aceptar que no existe el futuro, en el sentido cronológico e histórico tal y como lo percibimos en la existencia de nuestra realidad, porque es otra realidad diferente, no es un mañana que toma en cuenta su dependencia del pasado inmediato (un día se suma al anterior…), porque en la eternidad ¿qué es el mañana si en un sentido –por cuanto es eternidad– todo es mañana? Si se acepta, entonces, que en la eternidad no hay tal futuro indeterminado, ya que el futuro no existiría por cuanto todo es eternidad; entonces sí que es posible aceptar que los parámetros del tiempo sean diferentes (sin ataduras del tiempo ni intervalos de espera) a la dimensión a la cual estamos sujetos ahora mismo: presente, pasado y futuro. Entonces es posible que allí todo sea, en un sentido, *presente*, y desde la perspectiva de presente, todo esté consumado, todo esté ya realizado (por lo tanto los fallecidos en Cristo ya han resucitado). Pero desde la perspectiva de la tierra, aún tienen que suceder determinados acontecimientos en cuanto al orden establecido en nuestra dimensión (aún hay un futuro, una consumación de los tiempos, en relación a un

presente actual). De esta forma Burt argumentará que al parecer de la perspectiva de los que todavía están en la tierra, aquellos que ya han partido, *pareciera que duermen*.

No obstante, convenimos en que es preferible admitir el término sueño, sin esa connotación *de pasividad,* sino simplemente como una metáfora o eufemismo de este proceso de como si de *un sueño* se tratase; dormimos en este mundo e inmediatamente despertamos en la misma presencia de Dios con actividad, consciencia y presencia corporal plena. Dios dice en su Palabra que existe vida después de la muerte, bastaría con referenciar las palabras de Jesús:

> Aconteció que murió el mendigo, y fue llevado por los ángeles al seno de Abraham; y murió también el rico, y fue sepultado. Y en el Hades alzó sus ojos, estando en tormentos, y vio de lejos a Abraham, y a Lázaro en su seno. Entonces él, dando voces, dijo: Padre Abraham, ten misericordia de mí, y envía a Lázaro para que moje la punta de su dedo en agua, y refresque mi lengua; porque estoy atormentado en esta llama. Pero Abraham le dijo: Hijo, acuérdate que recibiste tus bienes en tu vida, y Lázaro también males; pero ahora éste es consolado aquí, y tú atormentado (Lucas 16:22-25).

Si aceptamos este texto como no meramente una parábola, pues Jesús no señaló que lo fuese (además, en ninguna parábola se dan nombres propios como es en este caso), sino que lo aceptamos como un relato explicativo, entonces observamos que tanto el rico como Lázaro estaban muy conscientes después de muertos. El rico en un lugar de tormento en fuego y Lázaro en un lugar de dicha y de felicidad llamado el «Seno de Abraham». Para hacer más trágica aun su situación, el rico no solo tenía conciencia de su estado desesperado en aquella llama, sino que también tenía conciencia de la bendición que rodeaba a Lázaro después de muerto, que se le sumaba al tormento propio de su conciencia (pues parece que pudo tener consciencia del mundo de los vivos, aunque obviamente no podía comunicarse con los todavía vivos). Solo así se explica que el rico dijera a Abraham lo que tenemos registrado en Lucas 16:27-28: «Entonces le dijo: Te ruego, pues, padre, que le envíes a la casa de mi padre, porque tengo cinco hermanos, para que les testifique, a fin de que no vengan ellos también a este lugar de tormento».

W. Lutzer, comentando este mismo texto, argumenta que: «En el hades, un alcohólico padecerá sed y querrá una gota de licor, pero no le será dada; el

drogadicto tendrá ansias de inyectarse heroína, pero no la recibirá; el hombre inmoral arderá en deseo sexual, pero nunca será satisfecho…» (Lutzer, 1999, pág. 29), apoyándose en la implicación del texto de proverbios: «El Sheol y el Abadón nunca se sacian; así los ojos del hombre nunca están satisfechos» (Proverbios 27:20). Entonces es irrefutable el hecho de que tanto el rico como Lázaro no estaban inconscientes o dormidos después de muertos. Tenían íntegras todas sus facultades, no estaban por lo tanto en estado de «dormición».

Al respecto del texto de Eclesiastés 9:5, José Grau señala:

> «El Predicador sabe bien que la memoria de los muertos no es echada en el olvido; Dios sabe todo y el amor de Dios envuelve a los difuntos, pues no en vano dice el NT que Cristo es Señor tanto de vivos como de muertos. Pero vista la situación desde acá abajo únicamente tal como las cosas se presentan en la experiencia cotidiana del no creyente, la verdad es que él ha de creer, efectivamente, que toda memoria de los que se marcharon es puesta en olvido» (Grau, Eclesiastés, un comentario para el hombre de hoy, 1993, pág. 172).

Y delineando una perspectiva a vista de pájaro, Apocalipsis 21:8 nos dice: «Pero los cobardes e incrédulos, los abominables y homicidas, los fornicarios y hechiceros, los idólatras y todos los mentirosos tendrán su parte en el lago que arde con fuego y azufre, que es la muerte segunda». Este habrá de ser el destino final del incrédulo: el lago de fuego y azufre. Completamente diferente al destino final de los creyentes: «Bendito el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, que según su grande misericordia nos hizo renacer para una esperanza viva, por la resurrección de Jesucristo de los muertos, para una herencia incorruptible, incontaminada e inmarcesible, reservada en los cielos para vosotros» (1 Pedro 1:3-4). Este texto señala la esperanza del creyente, algo –desde luego muy diferente– de lo que le espera al incrédulo. Y su estado, tanto en un lado como en el otro, es uno de perfecta realidad, de perfecta existencia, tal y como la entendemos hoy. Sea de gozo pleno en Cristo en el cielo, como de pérdida y sufrimiento en ese lugar de la eternidad en el que se encuentran los no redimidos de Cristo.

3.5.- Implicaciones de la salvación

Nuestro Señor Jesucristo entregó su vida para salvar al hombre de la muerte eterna. El precio no fue únicamente para una sola parte del hombre, sino que fue para el hombre completo en su unidad. Siendo que el sacrificio de Cristo fue por el hombre integral, es por lo que –asumimos– también la salvación habrá de alcanzar necesariamente al ser humano en su totalidad; esto es, a su personalidad íntegra, lo que incluye: cuerpo, alma y espíritu.

Las Sagradas Escrituras, con referencia al hombre, nos orientan a considerar el cuerpo como la parte que refleja todo nuestro ser; de manera que se puede admitir que el hombre no es solo cuerpo sino que tiene en conjunto cuerpo, alma y espíritu. Es por eso que si nuestra alma quedase sin cuerpo en ese lugar que se ha venido en denominar «estado intermedio» y aceptando que ese «estado intermedio» con relación a los creyentes supone estar en la presencia de Dios, entonces sería como pretender que durante un tiempo indeterminado[56] la redención no estará completa, por cuanto el alma aún estaría a la espera del cuerpo celestial.

Es preciso constatar la implicación inmensa que tuvo lo dicho por Jesús en la cruz: «¡Consumado es!» (Juan 19:30). Y es cierto que la salvación es un acto que va estrechamente ligado a un acontecimiento continuo, que abarca el pasado, el presente y el futuro (Cullmann, Cristo y el Tiempo, 2008). Pero, ¿se detiene el futuro?

Cristo no vino a salvar al mundo por partes o por tiempos. Cristo salvó a los redimidos enteramente, de forma tal que aunque la muerte –conforme a las Escrituras– pueda destruir el cuerpo terreno, la muerte no tiene ningún lugar en la presencia de Dios, pues se asegura que lo que se siembra en corrupción se resucita en incorrupción (1 Corintios 15:42).

Cristo pagó con su sangre el rescate para salvar al hombre de la muerte. Si se aceptase como premisa que el hombre muerto está incompleto durante un determinado período (por estar sin cuerpo), entonces habría que preguntarse ¿qué supondría entonces el rescate? Por cuanto se estaría admitiendo entonces que la muerte no sería la transformación del cuerpo del creyente, sino que realmente habría una pérdida (aunque temporal) y, por lo tanto, la victoria sobre el pecado

[56] En donde estarían las almas sin cuerpo, hasta la resurrección final.

tendría que demorarse. Esta espera, este permanecer incompletos, afectaría a nuestra realidad en la presencia de Dios, porque la victoria sobre la muerte todavía estaría en estado de latencia. Aún más, si el beneficio de la salvación fuera en todo caso incompleto, ya que necesitara de una segunda parte hasta que se cumpla el tiempo y el devenir de los acontecimientos de la Segunda Venida, ¿qué sentido tendrían aquellas palabras dichas por Jesús en relación con su victoria sobre la muerte? «De cierto, de cierto os digo, que el que guarda mi Palabra nunca verá muerte» (Juan 8:51). Y lo dicho por el apóstol Pablo: «Pero que ahora ha sido manifestada por la aparición de nuestro Salvador Jesucristo, el cual quitó la muerte y sacó a luz la vida y la inmortalidad por el evangelio» (2 Timoteo 1:10). Realmente estos dos textos no parecen dejar lugar a dudas, ni admiten cualquier otro tipo de especulación al respecto.

La afirmación contundente es que *Jesús nos salvó de la muerte.* Y si nos salvó[57], entonces somos librados de ella. Aunque Gordon Fee comenta al respecto de este texto que para el apóstol la salvación tiene una perspectiva escatológica, la actualiza en consonancia con el énfasis de los términos que se emplean: «la inmortalidad que hemos de experimentar, es ya nuestra en un sentido, puesto que en su manifestación (encarnación) y especialmente por medio de la cruz y la resurrección nuestro último enemigo, la muerte, ha recibido ya su herida mortal» (Fee, 2008, pág. 268). De este sentido que Fee comenta, el que hemos de apropiarnos es el que desde el posicionamiento cesacionista nosotros asumimos. Pues como quiera que sea, nuestro cuerpo terrenal se destruye y se termina mediante ese proceso que humanamente llamamos muerte, pues «polvo eres y al polvo volverás» (Génesis 3:19). Pero Dios nos libera en el mismo instante en que el cuerpo físico se muere, entregando Dios un cuerpo celestial, de forma tal que librándose de la muerte por la obra de Jesús se obtiene la inmortalidad. «Pero respecto a que los muertos resucitan, ¿no habéis leído en el libro de Moisés cómo le habló Dios en la zarza, diciendo: Yo soy el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob? Dios no es Dios de muertos, sino Dios de vivos; así que vosotros mucho erráis» (Marcos 12:26-27). Aquellos judíos enseñaban que Abraham estaba muerto y que en esa condición tenía que esperar el tiempo de la consumación final. Pero el Señor les declaró muy bien y con total autoridad que Abraham estaba vivo.

---

[57] Del latín *Salvāre* = librar de un riesgo o peligro, poner en seguro. Dicho acerca de Dios: Dar la gloria y bienaventuranza eterna.

No tenía que esperar a ningún proceso de resurrección futuro, porque como *ser vivo* que era, tenía que estar ya resucitado. Estas palabras de Jesús refuerzan aún más la aseveración que tratamos de defender, pues Jesús mismo está afirmando al respecto que los creyentes que parten de este mundo están vivos, y si lo están es porque están completos en cuanto a su redención, en cuanto al resultado de la obra de Salvación de Jesús: cuerpo, alma y espíritu en plenitud rendido al Señor de los cielos.

Por su parte Cullmann argumenta: «Donde la muerte es concebida como el enemigo de Dios, no puede existir inmortalidad sin una obra óntica de Cristo, sin una historia salvífica» (Cullmann, La inmortalidad del alma o la resurrección de los cuerpos. El testimonio del Nuevo Testamento, 1970, pág. 13). Llevemos pues la realidad de la historia salvífica a las últimas consecuencias. Como Abraham, todos los creyentes –los hombres y mujeres que hubiesen nacido de nuevo– están vivos con el Señor, pues él dijo: «… para que dónde yo estoy, vosotros también estéis» (Juan 14:3). De manera que podemos asegurar que como Jesús está vivo igualmente lo están todos los que gozan de su compañía. Jesús había afirmado: «Y yo les doy vida eterna; y *no perecerán jamás*» (Juan 10:28); por lo tanto hay que inferir de esta cita que respecto a aquella sentencia «maldita» –ocasionada por la desobediencia del hombre–: «El día que de él comieres ciertamente morirás» (Génesis 2:17b), pues de esa maldición han sido librados –por la Salvación de Cristo– todos los que creen en él, pues «el que guarda mi Palabra *nunca verá muerte*» (Juan 8:51).

Lo que dice San Pablo: «Porque si siendo enemigos, fuimos reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo, mucho más, estando reconciliados, seremos salvos por su vida» (Romanos 5:10), enfatiza que la reconciliación con Dios es la que posibilita que la salvación sea completa. Es interesante destacar la diferencia que hay en este asunto de la reconciliación entre el hombre y Dios, ya que el hombre siempre reclama que necesita tiempo (tiempo para perdonar, para olvidar, para considerar…). Sin embargo, Dios no necesita de nada más. Dios es y Dios hace. Por lo tanto, si somos reconciliados, somos perfectamente aptos *por su obra* para estar con él en un tiempo presente, en un sí y en un amén, en el cielo.

Al morir, el alma-espíritu de los que son salvos en Cristo no van a ningún lugar de espera[58], sino que van al cielo directamente –para vivir–, y ahora por fin totalmente libres pues de ninguna manera la muerte los alcanza ni esclaviza; ni siquiera tenemos que admitir que ni por un instante, ni por un segundo, ni por una eternidad… ¡En Jesús se pasa de la muerte a la vida!

El *Nuevo Diccionario de Teología*, señala:

> Algunos sostienen que entre la muerte y la resurrección un creyente está en el cielo con Cristo en una forma incorpórea (tal vez este es el significado de 2 Co 5.1-8)… Sin embargo, al morir una persona pasa fuera de las limitaciones del tiempo. Desde su perspectiva [y la de Dios] puede no haber consciencia de un «intermedio», puede pasar por la muerte a la resurrección en la presencia de Dios con todo su pueblo (Packer, Ferguson, & Wright, 2001, pág. 335).

Interesante aproximación a nuestra tesis, y que más adelante señala: «Alternativamente si los creyentes reciben sus cuerpos espirituales al morir, no hay laguna de incorporeidad entre la muerte y el segundo advenimiento, y el estado intermedio denota en estado más general el intervalo entre la muerte y la consumación de todas las cosas. En cualquier caso, el estado es tan provisional como imperfecto (Ap 6:9-11)» (Packer, Ferguson, & Wright, 2001, pág. 365).

3.6.- Implicaciones de la redención

Asumimos que la relación muerte–vida, desde todo el compendio de la Revelación, apunta a Jesucristo. La resurrección tiene su razón de ser por la resurrección de Cristo, el Primogénito de los muertos; por lo que centrando el estudio en relación a la iglesia, el asunto ahora es verificar el alcance y el significado de la «salvación» que se tiene en Cristo y en su obra redentora.

Desde el principio de los tiempos, después de la caída del hombre en el pecado, es verificable cómo la *salvación del hombre* había sido anunciada como un mensaje continuo de la misericordia y del amor de Dios. «Y pondré enemistad entre ti y la mujer, y entre tu simiente y la simiente suya; esta te herirá en la cabeza, y tú

[58] De hecho, cuando una persona muere su cuerpo va a la tumba pero el espíritu de vida vuelve con Dios: «El polvo [el cuerpo] vuelva a la tierra, como era, y el espíritu vuelva a Dios que lo dio» (Eclesiastés 12:7). Sin embargo, «los que hicieron lo bueno, saldrán a resurrección de vida; mas los que hicieron lo malo, a resurrección de condenación» (Juan 5:29).

le herirás en el calcañar» (Génesis 3.15). Y desde ahí a lo largo de todo el mensaje de la Palabra de Dios con la manifestación del cumplimiento profético llevado a cabo por Jesucristo. La muerte que es en esencia una maldición que afecta a la totalidad del ser humano (cuerpo y alma) y no solo a él, sino que por extensión a toda la creación, de forma que la salvación habría de alcanzar tanto al hombre en su unidad (entero) como a la creación en sí. Una salvación que en relación a Jesucristo –como venimos insistiendo– se muestra como un proceso que compete, en cuanto al ser humano nacido de nuevo, tanto a lo corporal como a lo espiritual y que es manifiesto en el mismo hecho de Cristo-Jesús (el Hijo de Dios, el Salvador del mundo) que siendo Dios se hizo hombre; esto es, se manifestó en un cuerpo humano aun cuando su existencia es la de ser perfectamente Dios, también es perfectamente hombre. Y como tal, como Dios que se despojó a sí mismo haciéndose hombre, fue que realizó su obra de salvación y redención. El cuerpo no es ajeno, en absoluto, a la divinidad.

Por la Sangre de Cristo somos redimidos y en la resurrección de su cuerpo somos justificados. «El cual [Cristo] fue entregado por nuestras transgresiones y resucitado para nuestra justificación» (Romanos 4:25). De forma que la obra de redención realizada por nuestro Señor, no se ha limitado solo a una realidad espiritual sino que, de alguna manera, ha implicado la propia identidad corporal de Jesús. Él es nuestro Pariente-Redentor, por eso, él es el Único Digno (Apocalipsis 5:3-5) y aún más, por cuanto este proceso de Redención se culmina en la cruz, con la manifestación de su resurrección corporal y su aparición a los suyos.

Tomando entonces el ejemplo de nuestro Señor, no tenemos que mirar a otro lado sino solo a Cristo. Debemos aceptar que nuestra redención no está limitada a lo puramente espiritual o «anímico», ya que esta realidad no es nada si está incompleta. Cristo resucitó, y él dijo: «Pon aquí tu dedo y mira mis manos; y acerca tu mano, y métela en mi costado, y no seas incrédulo, sino creyente» (Juan 20:20).

Mediante la muerte, los creyentes pasan a la presencia de Dios (de nuestro Señor Jesucristo, el Salvador) que nos recibe con un cuerpo (un cuerpo celestial) (1 Corintios 15:40) y si la Escritura afirma de que seremos semejantes a él, ¿cómo se puede admitir que estaremos desnudos? ¡Si Cristo es la primicia de los que durmieron! «A fin de conocerle, y el poder de su resurrección, y la participación de

sus padecimientos, llegando a ser semejante a él en su muerte, si en alguna manera llegase a la resurrección de entre los muertos» (Filipenses 3:10).

El *Comentario Exegético* de Jamieson, interpretando este pasaje, identifica la resurrección con el modelo de Jesús; pero argumenta que el espíritu del hombre es redimido en un momento y que el cuerpo lo será en otro momento diferente: «Asegurando a los creyentes de su justificación y los resucita con Él espiritualmente por virtud de su identificación con Él en esta, así como en todos los actos de su obra redentora a nuestro favor. El poder del Espíritu Santo que ahora levanta a los creyentes de la muerte espiritual es el mismo que levantará sus cuerpos de la muerte literal después» (Jamieson, Fausset, & Brown, 2003, pág. 504). Si el apóstol –inspirado por el Espíritu Santo– intuye esta semejanza en su muerte y en su resurrección, ¿qué es lo que puede inducir a una propuesta de la redención en dos fases? Estos autores presentan como afirmación de su pensamiento el texto de Romanos 8:11, «Y si el Espíritu de aquel que levantó de los muertos a Jesús mora en vosotros, el que levantó de los muertos a Cristo Jesús vivificará también vuestros cuerpos mortales por su Espíritu que mora en vosotros». Y que a nuestro criterio este texto citado nada tiene que aportar en cuanto al tiempo, porque únicamente asevera la verdad incuestionable de que nuestro Redentor efectúa su obra de forma completa, alcanzando igualmente a nuestro cuerpo.

La obra de Jesús en la cruz no estaría completa –insistimos– si Cristo no hubiese resucitado corporalmente, pues de no ser así, ¿qué nos induce a pensar que en Cristo la resurrección fue de una manera y que en nosotros lo será de forma diferente?

Estamos convencidos de que la hipótesis que dice que Cristo tenía que llevar las marcas de la cruz como testimonio, no es suficiente; porque Cristo (como verdadero Dios y como verdadero hombre) tenía que ser alcanzado en todas las esferas de su identidad humana, como verdadero «Pariente Redentor».

> ¿Quién es digno de abrir el libro y desatar sus sellos? Y ninguno, ni en el cielo ni en la tierra ni debajo de la tierra, podía abrir el libro, ni aun mirarlo. Y lloraba yo mucho, porque no se había hallado a ninguno digno de abrir el libro, ni de leerlo, ni de mirarlo. Y uno de los ancianos me dijo: No llores. He aquí que el León de la tribu de Judá, la raíz de David, ha vencido para abrir el libro y desatar sus siete sellos (Apocalipsis 5: 2b-5).

Jesús es Dios que se hizo hombre (Juan 1:14), y para serlo en su plenitud fue preciso que tuviese un cuerpo, pues de otro modo no sería hombre[59]. Pero Jesús que tenía un cuerpo humano, mediante su resurrección demostró que la obra salvífica fue completa. Por tanto, resucitó con su cuerpo, como lo demuestra –entre otros pasajes– el diálogo que mantuvo con el incrédulo apóstol Tomás (Juan 20:24-29). Es como si el mismo Jesús, mediante su resurrección, estuviese demostrándonos que la obra salvífica afecta a todo nuestro ser y, como tal, se manifiesta al exterior con un cuerpo. Y así será. Los hombres sin cuerpo no existen. ¡Ni en la tierra, ni en el cielo!

Jörg Splett señala que así como Dios, el Logos, se hace «carne», siendo así verdadero hombre y verdadero Dios, redime al género humano por su obediencia en el cuerpo hasta la muerte, y añade:

> Por eso, la economía de su gracia lleva la estructura de la «encarnación». *El que de momento solo parezca alcanzar a las almas, es precisamente indicio de un estado que no debiera ser*, el cual se debe a la pérdida de la integridad de espíritu y cuerpo que implicaba la gracia del estado original. Si así el pecado aparece precisamente en el cuerpo, este, por otra parte, está ahora santificado y llamado a la obra de la corredención y a ser templo del Espíritu Santo (1 Co 6, 15; Col 1, 24; 1 Co 6, 19); *está llamado sobre todo a la gloria de la resurrección*, en la cual lo mismo que se ha hecho aquí temporal y corporalmente será, bajo una nueva forma, el estado definitivo y la eternidad del hombre (Splett, 2015)

Infiriendo la necesidad inherente del cuerpo de ser resucitado, *porque el cuerpo es parte esencial de su existencia*, su pérdida supondría admitir que perderíamos nuestra identidad, nuestra propia existencia como seres humanos (no hay seres humanos sin cuerpo, no tenemos por qué inventarlo nosotros, Dios es *el Creador*).

El cuerpo le fue dado al hombre (Génesis 2:7) para ser lo que es (una unidad completa), pero si se aceptase una existencia sin cuerpo, implicaría «un despojarse» de una parte de nuestra propia naturaleza. Y eso es algo que no se puede obviar y ocupa el objetivo del principal enemigo del hombre, el diablo. «Él [el diablo] ha sido homicida desde el principio» (Juan 8:44b), pero Cristo nos redimió para seguir siendo (más allá de la muerte) verdaderamente hombres y, en su obra, semejantes a Jesucristo. No se debe de ninguna manera aceptar que el diablo

[59] La doctrina que decía que Jesús no tenía cuerpo era defendida por los llamados «docetistas» del siglo I.

haya ganado (en cuanto a la pérdida de nuestro cuerpo) aunque fuese –como sugieren tantos– por un corto período (en referencia a la eternidad) de tiempo. ¿Qué es lo que justificaría que un hombre sin cuerpo sea verdaderamente hombre? Eso sería tanto como sugerir que del mismo modo podría haber hombres sin alma o sin espíritu. El *Diccionario de la Real Academia*, incluso sostiene que: «arrancarle a alguien el alma, implica quitarle la vida» (Microsoft, 2005). Si la identidad del hombre es completa, y afirmamos que sí lo es, tendríamos que indagar ahora, al respecto de en qué momento se produce la redención corporal; es decir, la resurrección del cuerpo. Pues de una cosa estamos seguros: «Polvo eres y al polvo volverás» (Génesis 3:1b). Entonces no podemos olvidar que la existencia del hombre procede de una identidad que le ha sido dada a la imagen de Dios (imagen que el diablo ha pretendido destruir). Pero, aunque dañada por el pecado, la imagen de Dios en el hombre será el mismo Dios (como Redentor) quien la restaure en el cielo, cuando el hombre redimido esté ya libre de toda opresión e influencia del enemigo de nuestras almas: «Amados, ahora somos hijos de Dios, y aún no se ha manifestado lo que hemos de ser; pero sabemos que cuando él se manifieste, seremos semejantes a él, porque le veremos tal como él es» (1 Juan 3:2).

Aproximándonos de nuevo al texto de Lucas 16:19-31, constatamos la enseñanza en la que –según las palabras de Jesús– este hombre recibió su cuerpo de forma inmediata para estar presente junto a Abraham y los santos del Señor. Es seguro que los amigos de Lázaro transportarían sus restos, conforme a la costumbre judía, a un lugar de enterramiento y, muy posiblemente, entenderían –al igual que los destinatarios del relato– que tendrían que esperar al día de la resurrección. Tal era el pensamiento entre los judíos contemporáneos de Jesús, como nos los descubre Marta en el Evangelio de Juan: «Marta le dijo: Yo sé que resucitará en la resurrección, *en el día postrero*» (Juan 11:24-26). Pero Jesús no acepta estas palabras de la mujer en cuanto a una resurrección futura. Él simplemente afirma: «Yo soy la resurrección y la vida». No dice: «Yo daré (en algún tiempo indeterminado) la resurrección y la vida». Es esta realidad de su poder y de su obra, la que nos conduce a aquel «¡Consumado es!», exclamado como señal de triunfo y de victoria sobre el aguijón de la muerte. Así, determinamos que Nuestro Señor nos revela a través de su enseñanza que los

«redimidos del Señor» reciben su cuerpo espiritual en el cielo, en el momento mismo en que dejemos nuestro cuerpo terreno en la tierra.

Entre los diferentes términos que la Biblia utiliza con referencia al cuerpo se usan el de «morada terrestre» y el de «tabernáculo» (nuestro cuerpo visto como la envoltura visible; la casa en la que vivimos). Y estos términos no están carentes de caducidad. Esto es lo que llevan implícito los nombres: algo que se va a deshacer, algo que no dura. Por eso la Palabra de Dios nos consuela al decirnos que recibiremos un cuerpo nuevo (un edificio eterno hecho por Dios). «Porque sabemos que si nuestra morada terrestre, este tabernáculo, se deshiciere, tenemos de Dios un edificio, una casa no hecha de manos, eterna, en los cielos. Y por esto también gemimos, deseando ser revestidos de aquella nuestra habitación celestial; pues así seremos hallados vestidos, y no desnudos» (2 Corintios 5:1-3). Esta referencia lleva implícita que cuando muere el cuerpo en la tierra, ya tenemos preparado el cuerpo en el cielo. ¿Por qué? Porque el hombre no deja de existir, y el hombre –seguimos insistiendo– es una unidad completa.

El apóstol Pablo alude a que en el más allá (en la morada celestial), «Seremos hallados vestidos y no desnudos». Esto no tiene por qué admitir que se esté refiriendo a un tiempo posterior después de la *salida* del «estado intermedio». Ni tan siquiera cabe la posibilidad –como apuntaron otros– de que efectivamente tengamos un cuerpo pero que este sea temporal (Lutzer, 1999, pág. 55), esperando la consumación del final de los tiempos; porque lo que se siembra en corrupción, se resucita en incorrupción y, por lo tanto, ese cuerpo es cuerpo dotado de eternidad (no temporal).

No hay ninguna otra indicación en las Escrituras en las que se infiera que después de la muerte haya otro cuerpo temporal, antes del cuerpo que se asegura que tendrán los redimidos –eterno y celestial–. Admitir una supuesta existencia en el cielo sin cuerpo supone una falta de coherencia doctrinal y hasta un desmérito para la persona de nuestro Salvador. «Vestidos», pues, hace una referencia clara a que seremos hallados con cuerpo; esto es, completo. La redención de nuestro Salvador alcanza a toda la esencia de nuestro ser. Siendo que el ser humano (cuerpo, alma y espíritu) es inmortal, es evidente entonces que si el alma y el espíritu se admite que sí lo es, pues que igualmente sea necesario un cuerpo inmortal para tener una existencia inmortal: «una casa no hecha de manos, *eterna en los cielos*…» (2 Corintios 5:1).

La Iglesia, constituida por el conjunto de hombres y mujeres rendidos al Señor, es salva por su gracia y por la obra de la cruz. De forma que lo que el diablo ha pretendido arrebatar al hombre con la muerte, es recuperado totalmente por la obra de Jesús. La muerte es el resultado del pecado y de alguna manera es la extensión de la actividad del «adversario», pero nuestro Padre celestial no se lo ha permitido. «¿Dónde está, ¡oh muerte!, tu aguijón? ¿Dónde, ¡oh sepulcro!, tu victoria? Ya que el aguijón de la muerte es el pecado, y el poder del pecado, la ley. Mas gracias sean dadas a Dios, que nos da la victoria por medio de nuestro Señor Jesucristo» (1 Corintios 15: 55-57). Nuestro Salvador nos ha redimido de la muerte, por lo que, aunque en un sentido pudiese admitirse que el ser desnudados del cuerpo en la tierra fuese resultado de la obra del «enemigo de nuestras almas», nuestra verdadera identidad no es vulnerada y el Señor trasladándonos a su presencia nos entrega un nuevo cuerpo, un cuerpo *celestial* que el diablo nunca podrá tocar. Al perder el cuerpo en la tierra, el enemigo lo que pretende ahora es destruir al hombre, y en un sentido lo alcanzaría si el estado de los creyentes en Cristo en el cielo se hallasen en ese «estado de pérdida» (sin cuerpo), pero la obra de Jesucristo el Salvador les ha redimido y les devuelve completamente la unidad del ser humano, porque el enemigo de las almas no tiene parte absoluta alguna en la obra completa y perfecta de salvación que es en Cristo.

No podemos concebir que la muerte, que ha perdido su aguijón y que sigue siendo aún nuestro enemigo, no signifique nada más. Sí que es nuestro enemigo, pero habremos de verificar sí ha sido o no vencido, precisamente en ese tránsito de la muerte hacia la vida eterna, a la presencia bienaventurada con Cristo.

El apóstol Pablo escribe: «Y no solo ella, sino que también nosotros mismos, que tenemos las primicias del Espíritu, nosotros también gemimos dentro de nosotros mismos, esperando la adopción, la redención de nuestro cuerpo» (Romanos 8:23). Nuestro cuerpo natural no puede heredar el reino de Dios: «Pero esto digo, hermanos: que la carne y la sangre no pueden heredar el reino de Dios, ni la corrupción hereda la incorrupción» (1 Corintios 15:50). Por tanto, el apóstol anhelaba la redención de su cuerpo, al igual que nosotros hoy, ya que con el cuerpo terrenal no podemos disfrutar de la verdadera libertad, pero que sí la obtendremos en la santa presencia de nuestro amado Señor y Salvador Jesucristo.

El apóstol Pedro igualmente escribió: «En breve debo abandonar el cuerpo» (2 Pedro 1:14). Y este abandono no es –en absoluto– para quedar desnudos, sino

para ser *transformados* de forma que se cumpla que «seremos semejantes a él» (1 Juan 3:2). De este modo, debemos de admitir que la redención de nuestra alma (de nuestro ser entero y verdadero) es completa. No hay nada en la Sagrada Escritura que nos induzca a admitir que la obra de redención se haga en partes, preservando el alma y el espíritu, para más tarde –en un tiempo indeterminado– darnos el cuerpo «glorificado». La redención hecha por Cristo es completa. El ser humano se hallaba perdido (perdido en su totalidad) y en su totalidad debe de ser redimido. Teólogos de la talla de Stanley Horton han reconocido esta posibilidad, pero –estimamos– que sus prejuicios doctrinales le llevaron a admitir, como a otros muchos, a que ese cuerpo necesario y evidente debiera tener un carácter temporal, asunto este que no es posible inferir de ningún texto de la Escritura, como ya se ha señalado anteriormente.

Por otro lado, es preciso admitir también que en ningún lugar de la Biblia se supone una redención que salva ahora a una parte sola del hombre y que en otro tiempo más adelante –incluso en otro lugar– salva a la otra parte, a expensas de la doctrina católico romana que admite que el sentido de la culpa sigue a la esencia del ser que prevalece y que ha de ser redimido posteriormente al proceso de la muerte (purgatorio). No obstante, es significativo insistir en que si observamos en la muerte la implicación del pecado. Este efecto ha de quedar perfectamente anulado (en todos los sentidos) con la redención de Cristo.

El diablo ha querido destruir al hombre y a su identidad, pero la obra de Cristo certifica que no hay nada destruido e imperfecto delante de su presencia. Y, por otra parte, si aceptásemos la premisa de que la destrucción del cuerpo es obra de Satanás, ¿qué implicaciones tendría que esa obra (destrucción del cuerpo) se mantuviese en la presencia del Señor? Si el diablo es el «dios de este siglo», debemos admitir –y lo hacemos– que no tiene dominio alguno en el Cielo; por lo tanto, podemos afirmar con contundencia que la redención completa, incluyendo al cuerpo, ha de entenderse como una realidad en la presencia de Dios.

La referencia en el texto de Filipenses 3:20-21 bien puede ratificar esta afirmación al respecto de la redención que alcanza al ser humano completo (cuerpo, alma y espíritu): «Mas nuestra ciudadanía está en los cielos, de donde también esperamos al Salvador, al Señor Jesucristo; el cual transformará el cuerpo de la humillación nuestra, para que sea semejante al cuerpo de la gloria suya, por el poder con el cual puede también sujetar a sí mismo todas las cosas». Nada

parece indicar aquí que esa transformación del cuerpo tenga acaso algo que esperar, pues es evidente que la obra de Cristo es completa. Ese «poder con el cual puede también sujetar a sí mismo todas las cosas» alcanza sin lugar a dudas a nuestro cuerpo y de forma inmediata.

De hecho, debemos asumir que aquella existencia real en el «estado intermedio» entre los piadosos del Antiguo Testamento era en realidad, una demostración verídica de que el hombre no podía ser «redimido» por ninguna de las ceremonias del Antiguo Testamento, pues aquellas eran tipo de lo que habría de venir. Pero desde aquella exclamación de Cristo en la cruz –que debió de hacer temblar los cielos y a todo el universo mismo–: «¡Consumado es!», los cielos han quedado abiertos para la iglesia, para declarar con contundencia y realidad que, «¡Sorbida es la muerte en victoria!», desde aquel momento y como resultado de la obra de Cristo, la iglesia puede afirmarse en la realidad que Jesús había declarado: «Para que dónde yo estoy, vosotros también estéis» (Juan 14:3).

3.7.- Implicaciones de la resurrección

Las Sagradas Escrituras advierten que la obra de Cristo gira en torno a la realidad de la resurrección: «Porque si no hay resurrección de muertos, tampoco Cristo resucitó. Y si Cristo no resucitó, vana es entonces nuestra predicación, vana es también vuestra fe» (1 Corintios 15.3). G. Fee, interpretando este capítulo, dice que el patrimonio escatológico que Pablo tenía acerca del judaísmo, situaba la resurrección en los acontecimientos finales, pues «el hecho de que la resurrección ya hubiera tenido lugar dentro de la historia significaba que el fin había sido puesto en movimiento de modo inexorable; la resurrección de Cristo garantizaba absolutamente, según la perspectiva de Pablo, la resurrección de todos los que están en Cristo» (Fee, Primera epístola a los Corintios, 1998, pág. 845). Entonces, de igual forma a como la obra de Cristo es la clave de la salvación de los creyentes, al mismo tiempo que garantía de la resurrección y de la salvación, se podría asumir que se ha de garantizar también la realidad de la resurrección como algo presente.

Cierto que Fee no va tan lejos. El texto de la primera Epístola a los Corintios en 15:28 especifica: «pero cada uno en su debido orden», de forma que al menos sí que podría ser previsibles esas dos fases[60]: Cristo las primicias y luego todos los que son de Cristo en su parusía. Para Fee, la resurrección sí será corporal, pero en primera instancia, en el sentido de *pneumatikos* que ha de tener la característica propia para la esfera sobrenatural a la que corresponde. Posteriormente este autor dirá: «también ellos deben aguardar la resurrección (o la transformación, v. 52) antes de que su "espiritualidad" quede completa, puesto que, como en el caso de Cristo, debe incluir una expresión somática» (Fee, Primera epístola a los Corintios, 1998, pág. 895). Porque, en el contexto de la epístola, argumenta Fee, el apóstol estaría confrontando el posicionamiento de aquellos creyentes que creían que, por cuanto tenían ya el Espíritu Santo, la resurrección ya se había producido, estando vivos. Así que el énfasis era destacar que aún tendrían que morir y que la resurrección (el cuerpo *pneumnatikos*, el cuerpo celestial), se recibiría en el *esjaton*, refrendando que: «aun cuando el desafío tenga que ver con la futura resurrección de los creyentes, se expresa en tiempo presente, precisamente porque el principio del fin "ya" ha puesto en movimiento la victoria final que para nosotros está aún en el "todavía no"» (Fee, Primera epístola a los Corintios, 1998, pág. 912).

Ahora bien, podemos advertir que conforme expresa González Faus: «si no hay resurrección, luego ni Cristo ha resucitado; significando: si no hay cosecha, es que tampoco ha habido primicias; puesto que en ellas ha de estar la cosecha. Pero si hubo primicias, ya está seguro la cosecha» (González Faus, 1980, pág. 155), asumiendo el corolario de que tal como Cristo resucitó (nuestras primicias) así se verifica la resurrección de los justos. Y es que la resurrección es ciertamente la réplica de Cristo a la obra del diablo. *La muerte entró en el mundo por el pecado, y la resurrección por Jesucristo.*

Entonces es preciso re-descubrir en el marco de nuestra investigación cuál sea el significado original del término «resurrección». ¿Qué es lo que quería decir el Espíritu Santo a aquellos corintios? ¿Y qué es lo que quiere decirle hoy a quiénes por la fe reciben el mensaje de salvación de Jesucristo? ¿Y qué fue lo que realmente entendieron los receptores de aquella carta?

---

[60] Fee, argumenta que aunque hay un tercer elemento, en realidad Pablo no manifiesta interés alguno fuera de lo que son esas dos fases, siendo entonces la inclusión un tipo de modismo secuencial.

«Resucitar», etimológicamente, significa: «Del latín *resuscitāre*; de *re* y *suscitāre*, despertar), tr. Volver la vida a un muerto; coloq. Restablecer, renovar, dar nuevo ser a algo; intr. Dicho de una persona: Volver a la vida». Se puede admitir entonces que resucitar implica «seguir viviendo después de morir, o vivir después de morir». Pero ha de quedar claro cuál fue el significado del concepto de resurrección en el Nuevo Testamento. No era doctrina de los saduceos, que negaban su existencia. Y en cuanto a los fariseos (aunque su posición favorable sobre la resurrección le sirviese al apóstol Pablo para argumentar su defensa) era como el paso de una vida en el cosmos presente hacia una vida extra–cósmica, por cuanto es eterna y celestial.

Para González Faus la resurrección, entendida como un simple volver a la vida, significa «en realidad un hecho de importancia relativamente escasa» (González Faus, 1980, pág. 141). Se precisa asumir que –prosigue este teólogo– para el Nuevo Testamento la resurrección[61] fue un acontecimiento inaudito y definitivo; en realidad el único hecho del que habría que dar testimonio. Y, en contra de aquella doctrina de la inmortalidad del alma, Faus nos avisa de que no hay nada que habrá de quedar en el hombre como el puente entre la corruptibilidad y la incorruptibilidad (no es el alma que se ha de revestir de nuevo de un cuerpo). Sería, por lo tanto, una nueva creación de Dios.

Se hace necesario hacer ahora una aclaración pertinente: «solo podemos aceptar que la vida –que es vida– lo sea por cuanto estamos completos», esto es: cuerpo, alma y espíritu. Por otra parte, los ejemplos de resucitados que tenemos en las Sagradas Escrituras señalan en todos los casos a personas enteras completamente (con cuerpo): ya sea Lázaro (Juan 11:12 ss); ya sea aquel hijo de la viuda sunamita y Eliseo (2 Reyes 4:1-5:25); ya sea el hijo de la viuda de Naín (Lucas 7:11-17); la hija de Jairo (Lucas 8:40-55); o Dorcas (Hechos 9:36-41) y, por supuesto, el ejemplo más grande mostrado es el de Jesucristo nuestro Salvador (Juan 20:27). ¿Por qué se tendría ahora que asumir otra realidad diferente a la que la misma Biblia nos está mostrando continuamente?

Los términos que se recogen en el Nuevo Testamento en relación con la muerte son:

---

[61] González Faus, está tomando en consideración ahora la resurrección de Jesús; pero estimamos que esta resurrección de Dios hecho hombre suponen las primicias de la resurrección de todos los creyentes, por cuanto es el único fundamento y garantía de nuestra resurrección.

- *egeiro* (ἐγείρω), referido con la connotación de: Levantar, se utiliza*:* (a) de levantar los muertos, voces activa y pasiva, p.ej., de la resurrección de Cristo (Mt 16.21; 17.23; 20.19; 26.32; Lc 9.22; 20.37; Jn 2.19: «lo levantaré»; Hech 3.15; 4.10; 13.30,37: «levantó»; Ro 4.24: «levantó»; v. 25; 6.4,9; 7.4; 8.11: «que levantó», dos veces; 8.34; 10.9: «levantó»; 1 Co 6.14a: «levantó»; 15.13,14,15, dos veces, 16,17,20; 2 Co 4.14; Gá 1.1; Ef 1.20; Col 2.12: que … levantó»; 1 Ts 1.10; 2 Ti 2.8; 1 P 1.21); (b) de la resurrección de seres humanos (Mt 10.8; 11.5; 27.52: «se levantaron»; Mr 12.26; Lc 7.22; Jn 5.21: «levanta»; 12.1, 9,17; Hech 26.8; 1 Co 15.29 y 32,35,42,43, dos veces, 44, 52; 2 Co 1.9; 4.14; He 11.19: «para levantar»);
- *anistemi (*ἀνίστημι), se traduce resucitar: *(*a) de la resurrección de los muertos por parte de Cristo (Jn 6.39,40, 44,54); (b) de la resurrección de Cristo de entre los muertos, «levantó» (Hech 2.24; 2.32; 13.34; Hch 17.31: «con haberle levantado»; (c) de suscitar o levantar a una persona para que ocupe un lugar en medio de una nación, traducido con el verbo levantar, dicho de Cristo (Hech 3.26; 7.37; 13.33: «levantando», no aquí por resurrección de entre los muertos, a pesar de la descaminada traducción de Reina-Valera; esto queda confirmado por la última parte del versículo, que explica el levantamiento como habiendo tenido lugar por su encarnación, y por el contraste con el v. 34, donde se destaca el hecho de que fuera resucitado «de entre los muertos», usándose el mismo verbo
- *sunegeiro (*συνεγείρω*),* levantar juntamente con. Se utiliza de la resurrección espiritual del creyente con Cristo (Ef 2.6: «juntamente con Él nos resucitó»); voz pasiva en Col 2.12: «fuisteis… resucitados con Él»; 3.1: «Si… habéis resucitado con».
- *anago (*ἀνάγω), conducir o traer arriba, o traer de nuevo (*ana*). Se traduce en este último sentido de la resurrección del Señor (He 13.20). lit. «Y el Dios de la paz, que trajo de nuevo de entre los muertos al pastor de las ovejas», traducido «que resucitó» (RVR). (Vine, 2000).

Se puede verificar que cualquiera que sea la acepción del término utilizado, lleva siempre implícito «un proceso inmediato y continuo». No se puede inferir del propio uso de la palabra, que la «resurrección» suponga un proceso en fases, o prolongado en el tiempo. De forma que lo que se *levanta* está ya levantado –lo que se resucita (inmediatamente a la muerte), está entonces ya resucitado–; esto es, no se tiene por qué inferir que lo caído (la naturaleza del cuerpo) permanezca caído durante un tiempo indeterminado (¿milenios?). Para proclamar al mismo tiempo que está levantado, por cuanto se le otorga la facultad de levantarse (de resucitar) «en un tiempo futuro» –ahora indeterminado–. Es preferible la connotación sencilla de que lo caído se levanta y que esta acción es inmediata (un hecho, un presente, un instante).

El término «resucitar» sugiere, además, que la rapidez de tal acontecimiento es tal, que por eso es que el Señor Jesús dice: «El que vive y cree en mí *no morirá jamás*» (Juan 11:26). Y ya que «está establecido para los hombres que mueran una sola vez y después el juicio» (Hebreos 9:27), es por lo que se deduce también que este juicio debe ser inminente a la muerte de cada creyente, puesto que ya no queda otra espera. La acción de Cristo en la resurrección es inmediata e inminente, (no hay nada más que esperar). Por otra parte, esta afirmación bíblica: «Está establecido para los hombres que mueran una sola vez» (Hebreos 9:27), juntamente con la afirmación de 2 Timoteo 1:10: «Cristo quitó la muerte y sacó a luz la vida y la inmortalidad por el evangelio», y con el texto de Juan 8:51: «El que guarda mi Palabra nunca verá muerte»; lo que parecería ser una contradicción en relación con la realidad de la muerte, se podría resolver si se interpretase de forma que los que mueren (Hebreos 9:27) no está haciendo referencia a los redimidos de Cristo sino *a los incrédulos.* Pues la Iglesia –*los redimidos del Señor*– son librados de la muerte en el sentido de tener superada la tragedia de Satanás (la maldición del pecado) por la Obra completa de Redención de nuestro Señor y Salvador[62]. Que «Dios no es Dios de muertos, sino Dios de vivos; así que vosotros mucho erráis» (Marcos 12:26,27) es una afirmación directa hecha por el mismo Jesús. Por lo tanto, en el cielo los redimidos del Señor –*los santos*, *la iglesia*– no estarán muertos. Dios los ha librado de la muerte. Consecuentemente sí que es posible afirmar que los redimidos de Cristo nunca verán la muerte.

Los judíos enseñaban que Abraham estaba muerto y esperando la resurrección, pero el Señor Jesús declaró *que estaba vivo*. Por lo que si estaba vivo, es que no esperaba ninguna resurrección (que esperan solo los que están muertos). ¿Qué sentido tendría que nuestro Salvador estuviese con cuerpo (por cuanto resucitó corporalmente), y nosotros en ese lugar estando en su presencia –como sugieren la casi totalidad de exegetas bíblicos– permaneciésemos sin cuerpo? Jesús dijo: «Y si me fuere y os preparare lugar, vendré otra vez, y os tomaré a mí mismo, para que donde yo estoy, *vosotros también estéis*» (Juan 14:3). Esta invitación que se hace es para el deleite, el gozo y el disfrute de un «encuentro» próximo con el «Amado». Una llegada al verdadero hogar de todos

[62] Posteriormente resolveremos la implicación que tiene el pasaje de Hebreos 9:27 en cuanto a los no redimidos, verificando quiénes son y de a qué tiempo se anuncia esta verdad.

aquellos que fallecen con su esperanza puesta en Jesucristo. ¡*Llegarán, pues, completos*!

Con referencia a la actividad de la «resurrección», habría que considerar *cuándo será el tiempo en que esta se efectuará*: «Y yo lo resucitaré en el día postrero» (Juan 6:40). Este texto en boca de Jesús concreta que el tiempo será en *el día postrero*, entonces la clave ahora consiste en averiguar el significado de ese *día postrero*. El *Diccionario Vine*, especifica:

- «*escatos*» (ἔσχατος, η, ον.), último, final, postrero, extremo. Se utiliza: (a) de lugar «último» (p.ej., Lc 14.9, 10; Hch 1.8; 13.47); (b) de rango, «el postrero» (p.ej., Mr 9.35); (c) de tiempo, ya relacionado con personas o con cosas, p.ej., Mt 5.26: «el último cuadrante»; Mt 20.8, 12, 14, 16, dos veces: «postrero/s»; Mr 12.6, lit., «a Él se los envió al último» (rvr: «lo envió también a ellos»; v. 22: «después de todos»); 1 Co 4.9, de los apóstoles como los últimos en el programa de una exhibición espectacular; 1 Co 15.45: «el postrer Adán»; Ap 2.19: «obras postreras»; del estado final de una persona (Mt 12.45), plural neutro, lit., «las últimas cosas», traducido en rvr «el postrer estado»; lo mismo en Lc 11.26; 2 P 2.20; usado de Cristo como el Eterno (Ap 1.17: «el primero y el último»; en tr también en v. 11; 2.8: «el postrero»; 22.13);
- En frases escatológicas, como sigue: (a) «el día postrero», término inclusivo que incluye tanto el tiempo de la resurrección de los redimidos (Jn 6.39,40, 44, 54 y 11.24), como el tiempo posterior del juicio de los irregenerados, ante el gran trono blanco (Jn 12.48); (b) «los postreros días» (Hech 2.17), un período relacionado con la manifestación sobrenatural del Espíritu Santo en Pentecostés y la reanudación de las intervenciones divinas en los asuntos del mundo al final de la era actual, antes de «el día de Jehová, grande y terrible» (Mal 4.5), que dará entrada al reinado mesiánico; (c) en 2 Ti 3.1: «en los postreros días» se refiere al final de la actual era con su presente estado de cosas; (d) en Stg 5.3, la frase «los días postreros» se refiere tanto al período anterior a la destrucción de la ciudad y de la tierra el 70 d.C. como al período que cerrara esta era en los actos consumadores de persecución de parte de los gentiles incluyendo el «tiempo de angustia para Jacob» (cf. vv. 7,8); (e) en 1 P 1.5: «el tiempo postrero» se refiere al tiempo de la Segunda Venida del Señor; (f) en 1 Jn 2.18: «el último tiempo», y en Jud 18: «el postrer tiempo», significan la era presente anterior a la Segunda Venida.
- En He 1.2, «en estos postreros días» (rvr77: «en estos últimos días»), la referencia es al final del período del testimonio de los profetas bajo la Ley, que llega a su fin con la presencia de Cristo y su sacrificio redentor y los efectos del mismo, siendo el tiempo presente «ha hablado» indicador de los efectos continuos del mensaje corporificado en el Cristo resucitado; lo mismo con 1 P 1.20: «en los postreros tiempos»; *justeros* denota más tarde o posterior, y se utiliza en 1 Ti 4.1: «en los postreros tiempos». Varios mss. acreditados lo tienen en Mt

21.31, «el anterior», en lugar de *protos*, «el primero» (Vine, 2000)

No es entonces desacertado aceptar que «postrer» tenga un significado en relación a «nuestros postreros tiempos»; esto es, en exclusiva aplicación a nuestra vida o a nuestros hechos. «Postrero» se aplica, según el sustantivo al que referencia, «las postreras cosas» (Job 42:12); «El postrer estado de cierto hombre» (Lucas 11:26); «El postrer error que el primero» (Mateo 27:64) en relación con la guardia de la tumba de Jesús. En conclusión, podemos determinar que sí es factible aceptar que cuando en las Sagradas Escrituras se relaciona «nuestro día postrero», se está refiriendo *al último día de la existencia de la persona como tal*. El texto de Juan 6:40 tiene la misma aplicación: «Y esta es la voluntad del que me ha enviado: Que todo aquel que ve al Hijo, y cree en él, tenga vida eterna; y yo le resucitaré en el día postrero». Esto es: «postrero», en el último día de la existencia terrena y se da en el mismo momento. *Postrer* es «el último» con referencia a nosotros; del mismo modo que el primer día de nuestra vida es el del nacimiento asimismo el último día es el del fallecimiento. Y esta aseveración concuerda perfectamente con las palabras de Jesús: «De cierto, de cierto os digo, el que guarda mi Palabra nunca verá muerte» (Juan 8:51).

Asumiendo entonces la verdad bíblica que explicita que Cristo nos redimió de la muerte –que como redimidos no veremos muerte– ; porque como muy bien expresa Leonardo Boff, «la resurrección revela todo el vigor de esta vida sacrificada. Ella no fue vencida, fue introducida en la suprema plenitud de la vida divina. La resurrección representa la realización de lo que el Reino de Dios significa» (Boff, Viacrucis de la resurrección, 1988, pág. 7), y si esto se refiere a Cristo, y es su resurrección el modelo que tomamos y la clave para determinar nuestra resurrección, estimamos que no puede ser de otro modo que la resurrección instantánea verifique, de igual modo, la entrada en la plenitud de la vida.

Además, considerando que de cualquier forma es cierto que *el hombre cristiano muere* (por cuanto el fallecimiento es una realidad en este mundo), entonces hay que asumir *que el proceso de resucitación sea inmediato:* «El polvo [el cuerpo] vuelva a la tierra, como era, y el espíritu [el alma, la esencia del ser humano] vuelva a Dios» (Eclesiastés 12:7). Esto será tan inmediato que realmente

la muerte no atrapa al creyente. El Señor Jesús, en el relato del Evangelio de Lucas en su capítulo 16, nos descubre que las almas (la esencia del ser) son llevadas por los ángeles (v. 22), de forma que si *el alma* es llevada al Señor, lo que es llevado es la misma *esencia del hombre* (por cuanto el hombre es una unidad completa en sí mismo). Por lo tanto, este texto implica que el hombre llega (está) en la presencia de Dios en completa integridad. Somos desnudados en la tierra (muere nuestro cuerpo terrenal, «*el polvo»* de Eclesiastés), pero somos vestidos con un cuerpo celestial en el cielo y para el cielo. Esto es, en el día de la muerte del creyente el «hombre interior»[63] lo que hace es «ausentarse del cuerpo», de forma que no muere con el cuerpo sino que se *ausenta,* tomando las referencias del apóstol Pedro: «Sabiendo que muy pronto tengo que abandonar el cuerpo, como nuestro Señor Jesucristo me ha declarado» (2 Pedro1:4). Lo que el apóstol estaba anunciando aquí, es que tenía que dejar el cuerpo terrenal para recibir el nuevo cuerpo celestial y presentarse (vestido) delante del Señor. Desde esta perspectiva es obvio reconocer el proceso de la muerte con el significado de *dejar el cuerpo en la tierra* y el de la resurrección con la idea de *tomar el nuevo cuerpo celestial y presentarse delante del Señor.* Como lo afirma San Pablo: «Pero confiamos, y más quisiéramos estar ausentes del cuerpo, y presentes al Señor» (2 Corintios 5:8).

Por otra parte, hay quien argumenta que ese día, «*el postrero»*, más bien hace referencia exclusivamente al final de los tiempos en el sentido escatológico, apuntando a la Segunda Venida de Cristo. «Y esta es la voluntad del Padre, el que me envió: Que de todo lo que me diere, no pierda yo nada, sino que lo resucite en el día postrero» (Juan 6:39). Pero si se aceptase esta idea, la frase de Jesús perdería contundencia al decir en el contexto inmediato: «Que de todo lo que me diere no pierda yo nada», ya que durante un tiempo incierto –quizás de milenios– la obra completa de Salvación no estaría consumada aún, pues algo todavía estaría perdido por cuanto al hombre le faltaría completarse con la regeneración del nuevo cuerpo celestial. Y tenemos que afirmar, contundentemente, que Cristo ya ha vencido y que su obra ya está *consumada:* «es sí y es amén» (2 Corintios 1:20). Y es que la resurrección no supone una recomposición ni de la materia, ni de la persistencia de ningún ente que conformase una parte del ser, sino que es el efecto de la vida que se tiene en Cristo, de la relación personal con Dios en Cristo, del

[63] Tomado en el sentido del alma y espíritu.

nuevo nacimiento, de la acción del Espíritu Santo: «Y si el Espíritu de aquel que levantó de los muertos a Jesús está en vosotros, el que levantó de los muertos a Cristo Jesús vivificará también vuestros cuerpos mortales por su Espíritu que está en vosotros» (Romanos 8:11). Lo que consolida que en el día postrero, al término de nuestra existencia humana, tal y como la concebimos ahora (en nuestra vida terrenal), tiene que ser en ese día y no en otro, el día en el que Jesucristo manifieste su victoria y *venza completamente*. De hecho los versículos que siguen 40 y 44 destacan por una connotación *de triunfo y de victoria*, no de un proceso inconcluso.

Una vez más, el texto de Juan 11:24 en el que Marta admite que Lázaro resucitaría en el día postrero, nos muestra cómo el mismo Señor Jesús queriendo confirmar que él *es el Señor de la Vida*, efectúa de forma inmediata la resurrección de Lázaro y hace venir «el aliento de vida» (Génesis 2:7) sobre el cadáver de Lázaro. De igual modo se puede inferir que Dios hará con los creyentes que suban a su presencia e igualmente –como en el caso anterior– de forma inmediata.

De este modo estamos presentando que cuando ocurra la muerte del creyente en el sentido físico de la palabra (su *día postrero*), no tardará ni un segundo para que el Señor Jesucristo le pase de muerte a vida. «De cierto, de cierto os digo: el que oye mi palabra y cree al que me envió, *tiene* vida eterna y no vendrá a condenación, mas ha pasado de muerte a vida» (Juan 5:24). Será en este día postrero (es decir, a su muerte corporal) cuando el Señor le diga: «Entra en el gozo de tu Señor» (Mateo 25:21).

Entonces, cuando un creyente muere, fenece su cuerpo biológico (ya que este se descompone y se destruye en el sepulcro). Pero el «alma» (*psyche*)[64] que constituye la personalidad del individuo *no muere*. A esa alma que compone la personalidad propia de cada individuo, en Romanos 7:22 se le llama como «hombre interior». Este hombre interior (la *psyche*) es a la que se refiere el Señor Jesús cuando enseña que no hay por qué temer porque aunque pueden matar el cuerpo biológico (el *soma,* esa materia orgánica que es ahora transitoria por cuanto el verdadero cuerpo y realidad inmutable es el «cuerpo celestial» que será eterno), a nuestra alma nadie la podrá matar: «No temáis a los que matan el cuerpo, mas el alma no pueden matar; temed más bien a aquel que puede destruir el alma y el

[64] Referida como se ha argumentado a lo largo de la tesis a la esencia, al ser completo.

cuerpo en el infierno». Este «hombre interior» es llevado al cielo por los ángeles del Señor (Lucas 16:22); de forma que se alcanza lo que el apóstol Pablo enseñó a los corintios: «Ausentes del cuerpo y presentes con el Señor» (2 Corintios 5:8). Ahora bien, nuevamente matizamos que el hombre es «una unidad» constituido por cuerpo, alma y espíritu, por lo que fácilmente se podría incurrir en el error de pensar que en el hombre muerto permanece el alma-espíritu, pero sin el cuerpo. Pero la Palabra de Dios resuelve que, cuando *el cuerpo de la tierra* muere, ya tenemos preparado *el cuerpo del cielo.* «Porque sabemos que si nuestra morada terrestre, este tabernáculo, se deshiciere, tenemos de Dios un edificio, una casa no hecha de manos, eterna, en los cielos. Y por esto también gemimos, deseando ser revestidos de aquella nuestra habitación celestial; pues así seremos hallados vestidos, y no desnudos» (2 Corintios 5:1-4). Y el cuerpo que recibimos en el cielo será *eterno*.

Cuando el cristiano fallece y como consecuencia pierde el cuerpo biológico, Satanás intenta destruir al hombre completo. Y así como destruyó el cuerpo biológico, asimismo pretenderá también destruir la unidad completa del ser humano (el cuerpo, el alma y el espíritu). Entonces, si nuestra alma estuviese en el cielo sin ningún cuerpo parecería que el diablo hubiese vencido, ya que en ese estado de aparente plenitud estaríamos destruidos (sin cuerpo) habiendo perdido la unidad creada por Dios, *cosa que es imposible*. De ahí la importancia teológica que reivindicamos, de que se tiene un «cuerpo nuevo» en el cielo porque eso realmente supone la garantía de la gloria de la redención triunfal de Jesucristo y la victoria sobre el diablo. Y esa «gloria triunfante» no tiene que esperar, ya que Jesús venció en la cruz, «anulando el acta de los decretos que había contra nosotros, que nos era contraria, quitándola de en medio y clavándola en la cruz, y despojando a los principados y a las potestades, los exhibió públicamente, triunfando sobre ellos en la cruz» (Colosenses 2:15).

Jesús pagó con su muerte la salvación de los creyentes y esa salvación *alcanza a toda nuestra persona íntegramente.* Por eso Dios nos ha provisto de un «cuerpo nuevo», un cuerpo celestial y glorificado: «Y hay cuerpos celestiales, y cuerpos terrenales; pero una es la gloria de los celestiales, y otra la de los terrenales» (1 Corintios 15:40). El cuerpo celestial es el que demuestra la realidad de la «redención» ya que posibilita al creyente el encontrarse ciertamente –y completo– en aquella Patria celestial. Y es en el momento mismo de la muerte que

«el alma *vuelve* a Dios» (Eclesiastés 12:7). En palabras de Jesús él dice que el alma es llevada por «los ángeles» (Lucas 16:22). Por lo tanto, se debe de admitir que es en ese preciso momento cuando Dios otorga el «cuerpo celestial». Cumpliéndose de este modo «la perspectiva gloriosa» que mostraba el apóstol Pablo, tal y como lo dice en sus escritos inspirados por el Espíritu Santo en 1 Corintios 15 y en Filipenses 2:11.

Respecto de los textos citados, Rochedieu escribe: «¿No significa esto la total desaparición de todo pecado, de toda resistencia del mismo Satanás y su reino con todas sus huestes, el fin del mal en el sentido más completo de la palabra?» (Rochedieu, 1985, pág. 95). Y, efectivamente, la resurrección corporal que se produce de forma inmediata después de la muerte del creyente es lo que afirmamos –junto con Rochedieu– porque es garantía de la obra completa de Salvación en Cristo Jesús. Aunque es cierto que Rochedieu no va más allá, en cuanto a decirnos cuándo será el momento exacto de esa «liberación», en cierta medida sí que está actualizando el *significado*, la *trascendencia* y la *veracidad* de esa victoria incuestionable de Jesucristo sobre la muerte. Si Cristo venció, nos preguntamos, ¿qué sentido tendría entonces cualquier espera?

El teólogo González Campa, con referencia a la «resurrección», parece enfocar en primera instancia esta misma certeza (resurrección ya), cuando afirma reconocer que nuestro «viejo hombre» de pecado *fue crucificado juntamente con Cristo*, para que el cuerpo de pecado (*soma amartias*) fuese destruido, señalando que esta desactivación dinámica, funcional y fisiológica (orgánica) del «cuerpo de pecado», asentó la base para trascender la muerte y sacar «a luz la vida y la inmortalidad por el Evangelio» (2 Timoteo 1:10). Admitiendo que Jesús, con su muerte venció de forma definitiva a la muerte; aunque continúa (suponemos que por el peso de la tradición): «La plasmación orgánica e histórica de este hecho, *tendrá lugar en la resurrección* (cuando lo mortal sea absorbido por la vida) (1 Corintios 15:53-55 y 2 Corintios 5:4)» (González Campa, 1991, pág. 33). Al considerar su afirmación surge el inconveniente cuando dice: «tendrá lugar en la resurrección». Porque ¿qué es lo que motiva a Campa a dejar por un tiempo indefinido al *soma psíquico* (forma con la que él señala al «cuerpo terrenal» gobernado por el alma), vacío de sí y aguardando *su transformación* con lo que él identifica como *soma pneumático* el «cuerpo de gloria» que será dominado por el espíritu? Ya que si el *soma tes amartias* (cuerpo físico y de pecado) debe ser

deshecho, ¿entonces cómo puede ser posible que tal existencia vacía de su propia esencia, siga siendo hombre y al mismo tiempo certifique la victoria de Cristo (en cuanto a la redención) si aún tiene que esperar ese tiempo a nuestro parecer indeterminado? Campa ni lo define, ni le presta más atención que anunciar que el resultado final será en el futuro. Pero, como ya hemos señalado, *la victoria de nuestro Señor Jesucristo es sí y amén*: ¡Es hoy! Es ahora mismo y en el tiempo presente. Y tal redención se verifica en nuestro propio «postrer momento» sin tener que esperar ya a nada más, porque la obra de Cristo está perfectamente completa: «¡Consumado es!» (Juan 19:30).

Observamos, sin embargo, que aún son muchas las voces que se suben al carro de una interpretación tradicional y continuista, pero que se nos antojan *poco valientes,* porque no se atreven a aventurar más interpretación que la estandarizada de siempre[65], a pesar de las lagunas que, a nuestro entender, muestra esa espera futura y que resuelven de una forma *indefinida* o, en todo caso, señalando a un futuro escatológico indeterminado e incierto, en relación al momento histórico de la resurrección corporal. La «resurrección», en relación al tiempo en que ocurrirá, es «un misterio» y a la vez, al ser un hecho, es asimismo «una certeza». Y añaden esos autores: «Así como Jesús resucitó, de la misma manera nosotros resucitaremos también. ¡Qué gran esperanza! ¡Qué perspectiva! Pues en aquel día de nuestra glorificación se nos concederán unos cuerpos que nunca se cansarán, que nunca estarán enfermos…» (Wood, 1986, pág. 102), pero que, por supuesto, al referirse a «aquel día», este sigue siendo *uno todavía por determinar.*

Tampoco Wood se atreve a relacionar «ese día» con el último día de vida del creyente en la tierra, de forma que al mismo tiempo fuese su «primer día» en el reino de los cielos. Esta vaguedad se observa igualmente con toda claridad cuando el mismo autor se limita a señalar que en el Monte de la Transfiguración los aparecidos Moisés y Elías fueron reconocidos, y comenta: «Cualquiera que sea la forma del cuerpo que tengamos, la identidad de la personalidad será inconfundible» (Wood, 1986, pág. 103). ¡Curioso! Es como afirmar que aquellos aparecidos tenían que haber tenido unos cuerpos, por cuanto «la identidad de la personalidad será

[65] Asumimos que la verdad cristiana, siendo inmutable, por cuando es verdad divina, sigue siendo viva, y como tal ha de ser capaz de traducirse al lenguaje de nuestro tiempo, siendo objeto de análisis y de reflexión que soporta y se adecúa a un lenguaje contemporáneo; única forma de que sea inteligible.

inconfundible», sin embargo no lo define, por cuanto ya ha apelado a que la resurrección es un proceso escatológico.

Más aun, en cuanto a la implicación que tiene la resurrección corporal tenemos que dirigir la mirada al Señor Jesucristo. El Nuevo Testamento enfatiza la resurrección corporal de Jesús y extiende su efecto como el inicio de la promesa de restauración para toda la creación. ¡Él sí resucitó! «Destruid este templo, y en tres días los levantaré» (Juan 2:19). Compartimos lo dicho por H. Küng, que escribe: «Es inaceptable la explicación de Feuerbach, quien sospecha que la resurrección de Jesús no es más que la satisfacción de una experiencia humana, del ansia de una certidumbre inmediata sobre la inmortalidad del personal» (Küng, Ser cristiano, 2008, pág. 364), pues, como el mismo autor reseña, hay un hecho indiscutible, aun para el historiador no cristiano, que –precisamente– el movimiento de seguidores de Jesús se catalizaría con mayor importancia a partir de su muerte y resurrección. Realmente no es que se terminara algo, sino que ahora es que comenzaba con plenitud de fuerza en un desarrollo que sería imparable a lo largo de los siglos. Boff, por su parte, observa que lo que para la apologética tradicional se conformaba en cuanto a un elemento clave para la credibilidad de la resurrección (nos referimos al sepulcro vacío), sin embargo puede más bien actuar en contra, ya que siendo que la resurrección ha de suponer no una mera regeneración del cuerpo terrenal, sino una nueva creación, entonces el sepulcro no tendría por qué estar vacío, y citando a H. Elbert, dice: «Si así fuese, el sepulcro vacío no sería hoy para nosotros un milagro-señal, sino algo extraño que dificulta más que ayuda a la fe. Exagerando un poco, deberíamos en ese caso creer, no a causa del sepulcro vacío, sino a pesar de él» (Boff, 2005, pág. 54). Por eso, este autor aclara que la interpretación de las apariciones de Cristo y la realidad del sepulcro vacío no responden a la antropología semita, sino que el mismo hecho de la resurrección sorprendió a los apóstoles y los dominó. Concordamos, pues, con Boff, en que a pesar de que la relación del cuerpo glorificado no dependa del cuerpo carnal (que se descompone), sí que hay razones bíblicas de peso para asumir su relevancia, sea por la trascendencia apostólica dada al hecho de la resurrección, sea por la esencia de una predicación contemporánea al pueblo semita sobre la resurrección de Jesús, atestiguada por el sepulcro vacío, como también por el argumento teológico de que:

> «El cuerpo de Jesús, si bien sárquico (débil y limitado), no estaba incluido en, ni manchado por el pecado como está estigmatizado nuestro propio cuerpo; expresaba en forma humana y comunicadora la divinidad. Nuestro cuerpo es rebelde y no expresa adecuadamente nuestra interioridad. En Jesús, el cuerpo llegaba a la sintonía de quién superó ya todas las alienaciones. No era solo el órgano de Dios en el mundo. Era Dios mismo (Boff, 2005, pág. 55).

La enseñanza de Jesús con respecto a su cuerpo es que como hombre su cuerpo podía ser destruido (fenecer), pero que él resucitó en un nuevo «templo» (con un cuerpo de gloria). No tenemos que inferir de su resurrección que Jesús tardó esos tres días para tener un cuerpo nuevo, sino que fue al cabo de esos tres días en el que él se manifestó de nuevo con su cuerpo de gloria (Juan 20:1). No es una afirmación cronológica, sino que apunta al significado soteriológico de su resurrección. Fee añade que siendo un texto de difícil interpretación, lo más probable es que la expresión hubiese quedado en el Credo porque «ese fue, de hecho, el día en que se descubrió el sepulcro vacío y en que tuvieron lugar las primeras apariciones» (Fee, Primera epístola a los Corintios, 1998, pág. 822), aunque aclarará también la significación para la cultura judía, ya que pensaban que la corrupción se iniciaba precisamente en ese tercer día, por lo que el Salmo 16:9-11, según el cual su cuerpo no sufriría corrupción, cobraría un sentido especial. Al tercer día, Dios reestablecería a la nación enferma (Oseas 6:2). Jonás fue liberado después de tres días y tres noches (Jonás 1:17). Moisés se encontró con Dios al tercer día (Éxodo 19:16). Lorenzen explica que: «A la luz de este trasfondo histórico-religioso, la confesión de que Jesucristo fue resucitado al tercer día, significa que Dios mismo ha aceptado la vida y muerte de Jesús y que, al resucitarlo de entre los muertos, Dios ha actuado de manera importante para la salvación de su creación» (Lorenzen, 1991, pág. 346).

Así que, ante la pregunta ¿cómo fue su resurrección?, su misma respuesta –el hecho mismo de su propia resurrección– es la que podemos tener de ejemplo para saber cómo habrá de ser en el caso de los creyentes. Concordamos con Lorenzen en que Dios no se ausentó en la muerte de Cristo: «Sobre la base de la resurrección de Cristo crucificado se debe sostener que Dios expuso su propio ser al poder disgregador de la muerte, sin dejar, no obstante, de ser Dios» (Lorenzen, 1991, pág. 334), extendiendo entonces esta significación al mismo creyente que por haber nacido de nuevo tiene al Espíritu Santo y al que Dios tampoco le

abandona en el proceso de la muerte. Es, de alguna manera, llevar el modelo de la resurrección de Cristo a ser modelo nuestro. Con su resurrección —prosigue este teólogo— Dios mismo habrá negado la negación última. Y así lo asimilamos nosotros también: esta negación de la muerte supone no desaparecer, ni dormir, ni estar de un modo incompleto, sino nuevamente ser completo, perfectamente completo en Cristo. Porque la humanidad de Cristo, así como la nuestra (la corporeidad), no ha supuesto ningún tipo de prisión cuyas paredes deberían ser derruidas, la corporeidad es –como venimos insistiendo– parte inherente del ser uno.

Ernesto Trenchard explica: «Le hallaron igual, pero diferente» (Trenchard, 1981, pág. 337). De igual modo, los creyentes serán hallados iguales pero diferentes; iguales en cuanto a su personalidad e identidad.

Los evangelios destacan el esfuerzo que hizo Jesús por probar a sus discípulos que él no era un fantasma, sino que era real, con un «cuerpo resucitado y glorificado», llegando incluso a solicitarles comida para demostrarles que él era una realidad corporal (Lucas 24:36-43). Sin embargo, ese «cuerpo» parecía no estar sujeto a ninguna ley física –atravesaba paredes y no se sujetaba a las reglas de espacio-tiempo de nuestra dimensión–, aunque estaba constituido de carne y huesos (cf. Juan 20:27). Bien que como señala el teólogo Ernesto Trenchard, no se menciona que tuviese sangre (que es la base fisiológica de nuestra vida en la tierra). En este mismo sentido, aclara Lloyd Jones, «Después de su resurrección, nuestro Señor llama la atención sobre el hecho de que está en carne y hueso (Lucas 24:39). Sabemos, pues, que el cuerpo no será carne y sangre, sino que será carne y huesos» (Lloyd-Jones, 2002, pág. 277). «Pero esto digo hermanos: que *la carne y la sangre* no pueden heredar el reino de Dios, ni la corrupción hereda la incorrupción» (1 Corintios 15:50). No hay duda alguna que el cuerpo de Cristo resucitado era una realidad incuestionable. Y es que nuestra fe cristiana se fundamenta en que Jesús ha resucitado, y en que consecuentemente el poder del Espíritu Santo, a partir del nuevo nacimiento, está en acción en cada creyente. Por eso es que se puede afirmar que el pecado y la muerte están vencidos, y que el nuevo nacimiento del hombre interior se puede proyectar hacia la resurrección, como el anticipo de ese otro nuevo nacimiento verdadero y final de un cuerpo incorruptible, de forma que la misma experiencia del nacido de nuevo pueda asumirse como garantía de la resurrección en el tiempo de la muerte.

Ya hemos valorado diferentes proposiciones, pero llama la atención la apreciación que al respecto de la resurrección hace el teólogo español Torres Queiruga, que explica que la resurrección es un modo de existencia no material, mundano o psico-físico, fundamentando su posicionamiento en la afirmación de la comunidad cristiana cuando expresaba que, «donde están dos o tres reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos» (Mateo 18:20). Argumentando este teólogo: «que la corporalidad actual del Cristo resucitado trasciende radicalmente la condición espacio-temporal; por tanto, no tiene –ni puede tener– ninguna de las cualidades físicas que constituían su cuerpo mortal» (Torres Queiruga, 2003, pág. 87). Al margen de esta singular interpretación que no considera la corporalidad como esencial, asumimos que lo relevante aquí es verificar el acontecimiento de la resurrección de Cristo, como el modelo y anticipo de lo que habría de ser la resurrección de los redimidos. De ahí la relación que se establece: «Cristo ha resucitado de los muertos, *primicias* de los que durmieron es hecho» (1 Corintios 15:20). Y es que si tenemos la evidencia de la resurrección y la tenemos en Cristo, que ha resucitado con un cuerpo espiritual (incorruptible) que ha reemplazado al cuerpo natural (corruptible), entonces podemos afirmar fehacientemente que la muerte ha sido vencida y que la era de la resurrección ha sido inaugurada. Cristo el primero. «Al resucitar Jesús de entre los muertos, Dios define su condición divina en correspondencia con la vida y muerte de Jesús […] no son por tanto símbolos religiosos abstractos […] Están intrínsecamente vinculados con la historia de Jesús de Nazaret […] Al resucitar a Jesús de entre los muertos, Dios revela su identificación con esa vida concreta» (Lorenzen, 1991, pág. 336). Argumento este que nos parece especialmente significativo en cuanto a la conexión de la realidad del creyente que fallece, con el creyente que resucita. Es la misma persona, por lo tanto, como ocurriera con el modelo de Jesucristo, la que ha de mantener igualmente esa conexión [66] de identificación con esa vida en particular; precisamente la relación entre este tiempo temporal e histórico (actual) y el tiempo, igualmente temporal e histórico, pero de la eternidad.

[66] Por eso, entendemos que los resucitados tenían una identificación: era Abrahán o Elías. Incluso en el relato que Jesús describe de Lázaro, el Señor no omite que se mantuviese un conocimiento histórico de la vida pasada.

IV- CONTROVERSIAS TEOLÓGICAS

En este apartado se pretende inquirir acerca de conceptos doctrinales que *tradicionalmente* han sido admitidos y asumidos como propios por el pueblo evangélico en general, sin que ello haya dado lugar a plantearse un serio examen y reflexión teológica acerca de los mismos, presentando a debate hermenéutico el argumento desde la perspectiva de quiénes los han defendido, en contraposición con el planteamiento que se defiende en esta tesis. Somos conscientes, no obstante, que cualquier proyección de imaginar la manera de resucitación, han de ser meras metáforas, pues nos adentramos en lo que por misterioso y oculto no se puede verificar. Por lo que no pretenderemos visualizar nada más allá de lo que está revelado. Asumimos que la resurrección implica, completamente, una experiencia radical en cuanto a la transformación del ser. La eternidad no la podemos imaginar desde la perspectiva de la no eternidad. «Antes bien, como está escrito: Cosas que ojo no vio ni oído oyó, ni han subido al corazón del hombre, son las que Dios ha preparado para los que le aman» (1 Corintios 2:9).

4.1.- Dificultades aparentes en cuanto al proceso de la muerte

Cierto que el tema de la muerte lleva implícito el componente de su universalidad. «Y de la manera que está establecido para los hombres que mueran una sola vez, y después de esto el juicio» (Hebreos 9:27). El teólogo jesuita Karl Rahner, aludiendo a esta generalidad, llega a considerar que «la muerte, pues, tiene su verdadera y última causa en esta historia espiritual del hombre, si bien la ejecución se deba a causas naturales» (Rahner, 1969, pág. 17). «Así también *la muerte alcanzó a todos los hombres*, por cuanto todos pecaron» (Romanos 5:12). Sin embargo, constatamos las excepcionalidades de quiénes habrán de vivir en el tiempo escatológico de la parusía del Señor, que no verán la muerte sino que serán transfigurados: 1 Tesalonicenses 4:14. Asumimos, conforme al texto, que de forma inmediata igualmente recibirán el cuerpo glorificado: 1 Corintios 15:51. Como también la revelación nos advierte de las excepcionalidades de Enoc: Génesis 5: 24 y de Elías: 2 Reyes 2:11.

Por otra parte, y considerando como premisa fundamental la afirmación de que no hay conflicto en la Palabra de Dios, aunque haya textos como los que citamos que parecen en sí contradictorios. «De cierto, de cierto os digo, que el que guarda mi palabra *nunca jamás verá muerte*» (Juan 8:51). «Y todo aquel que vive y cree en mí, *no morirá eternamente*» (Juan 11:26). Los autores Haley y Scuain pretenden ofrecer la solución estableciendo una diferencia sobre el *concepto de muerte,* y para ello aportan dos significados diferenciados: Por una parte señalan un único sentido a la muerte «espiritual», otorgando otro diferente referido únicamente a la muerte «física», asumiendo que la «muerte física» *es para todos* y que la «muerte espiritual» *alcanza únicamente a los no redimidos del Señor.* «Los dos textos de Juan no se refieren a la muerte física, sino a la [muerte] espiritual» (Haley-Scuain, 1989, pág. 223). Sin embargo, esta respuesta que ofrecen estos autores no responde a cuestiones tan elementales como las siguientes: ¿Qué era lo que estaban esperando aquellos interlocutores de Jesús? ¿Qué era lo que realmente temían? Se constata que la teología de la gente sencilla del pueblo judío del siglo primero era muy simple y estaba desprovista de conceptos y particularidades referentes al cuerpo, al alma y al espíritu. En el contexto inmediato al capítulo ocho del Evangelio de Juan, se observa de qué manera aquellos judíos trataban de contradecir a Jesús aludiendo a que Abraham estaba muerto. No hay ningún elemento aquí que presuponga que aquellos judíos contemporáneos de Jesús asumiesen que había dos tipos de muerte: una física y otra espiritual. Y del mismo modo, tampoco existe motivo alguno para suponer que la respuesta dada por Jesús fuese una especie de «trampa» como si hubiese una verdad encubierta, de forma tal que cuando sus interlocutores hablaban de la muerte física, tal y como ellos lo entendían, Jesús les hubiese contestado en un sentido puramente espiritual.

El capítulo 11 del Evangelio de Juan aclara aún más esta situación. Veamos: Jesús dialoga con Marta –la hermana de Lázaro– que no era precisamente una erudita en teología, sino que más bien era una mujer conocedora de aquellas cosas sencillas acerca de la muerte: «¡Habrá una resurrección!» Entendida esta, claro está, como que era completa en cuanto al cuerpo, al alma y al espíritu. En su diálogo tampoco Jesús le responde con alguna especie de argucia teológica. El Señor no alude solamente a la *resurrección o salvación espiritual,* sino que se refiere a la manera en que la muerte era entendida en aquel entonces, como la

destrucción de la persona; es decir, la destrucción del «cuerpo terrenal». De la misma manera la resurrección incluiría también la transformación inmediata a un «cuerpo celestial», porque con la victoria consumada de Cristo en la cruz ya no tiene sentido el estar incompleto.

Fue por el evangelio –las buenas noticias del Señor y Salvador Jesucristo– que se quitó el resultado de la muerte, como muy bien lo expresa el apóstol Pablo en su segunda carta a Timoteo: «Jesucristo, el cual *quitó la muerte* y sacó a luz la vida y la inmortalidad por el evangelio» (1:10). De esta forma se confirma que es precisamente Cristo y su obra salvífica lo que ha ocasionado el paréntesis (una excepción) que alcanza a toda la humanidad. Todos los seres humanos mueren, pero Dios libra de la muerte a los suyos. Leyendo al teólogo Myer Pearlman con referencia a la muerte y a la inmortalidad, se observa que define a la inmortalidad como «no estar sujeta a la muerte», y señala los dos vocablos «inmortalidad» e «incorrupción», que se emplean con referencia a la resurrección del cuerpo en el texto de 1 Corintios 15:53-54. [67] Pearlman continúa diciendo que «la inmortalidad en las Sagradas Escrituras se aplica al cuerpo y no al alma» (Pearlman, 1991, pág. 271), (aunque sí que insinúa la inmortalidad del alma). Aunque debido a que admite la inmortalidad del alma, se ve obligado a colocar esa inmortalidad no en el cuerpo terrenal *sino en el cuerpo espiritual*, con el que posteriormente –sigue argumentando– el hombre en tal condición ya no estaría sujeto a la muerte. Sin embargo, es preciso objetar en su contra lo siguiente:

- El apóstol Pablo está constatando que lo «corruptible» es lo que se viste de «inmortalidad». Por lo tanto, el sentido correcto del texto debe ser que *es* en la «vida presente» en que se ofrece la garantía de la inmortalidad. Y que por dicha inmortalidad lo que se produce es precisamente una metamorfosis, pasando de un cuerpo «terrenal» a otro «glorificado». Es lo mismo que pasa con el gusano de seda que se transforma en crisálida y no porque se haya muerto sino porque se ha transformado.
- De conformidad con su anterior argumentación, Pearlman afirmará posteriormente que el cuerpo glorificado solo se le dará a los santos, deduciendo con esto que los malvados no son inmortales. Introduciendo

[67] «Porque es necesario que esto corruptible se vista de *incorrupción*, y esto mortal se vista de *inmortalidad.* Y cuando esto corruptible se haya vestido de incorrupción, y esto mortal se haya vestido de inmortalidad, entonces se cumplirá la palabra que está escrita: Sorbida es la muerte en victoria».

así la doctrina de la inmortalidad condicional, ya que está afirmando que los incrédulos tendrán una «resurrección de muerte» –y siendo que la muerte es separación del cuerpo– se ve obligado a reconsiderar cual sea el significado, sugiriendo entonces que la muerte implica preferentemente «separación de Dios», insinuando una forma de enseñanza conocida como «aniquilamiento»[68].

- Finalmente, otra vez se estaría situando el proceso de la inmortalidad en el futuro, lo que es en sí mismo otra contradicción metafísica, porque si es inmortal no hay muerte y si no hay muerte (en cuanto al presente) no puede ser que lo inmortal se circunscriba a un futuro indeterminado que comienza precisamente después de la muerte.

Hemos venido defendiendo la tesis de que hay *una resurrección corporal que se produce de modo inmediato* en el transcurso de la muerte. Tanto en los santos con «cuerpos glorificados» –para gloria–, como en los malvados con un «cuerpo eterno» –para condenación–. Sin embargo, tenemos que explicar qué sentido puede tener la narración bíblica de lo que sucedió cuando murió Cristo en la cruz, «Y se abrieron los sepulcros, y muchos cuerpos de santos que habían dormido, se levantaron» (Mateo 27:52). «No os maravilléis de esto; porque vendrá hora cuando todos los que están en los sepulcros oirán su voz; y los que hicieron lo bueno, saldrán a resurrección de vida; mas los que hicieron lo malo, a resurrección de condenación» (Juan 5:28-29). En realidad ninguno de los textos citados debe motivarnos a cambiar el sentido que venimos defendiendo. En relación al primer texto, señalaremos que no es más que una prolongación en cuanto a las señales y milagros del Hijo de Dios, que resucitó a Lázaro a los cuatro días después de morir, como hizo asimismo con otros en diferentes momentos de la esfera temporal. Si así lo hizo preservando con ello de que Lázaro tuviese la facultad de no entrar en aquel «estado o lugar intermedio» a fin de que resucitase para testimonio de su gloria, entonces no hay ningún impedimento en aceptar también que de igual modo este acontecimiento pudiera repetirse en otros momentos y en particular en el inmediato al hecho mismo de la muerte a partir de su crucifixión.

---

[68] La doctrina de los Testigos de Jehová, primero y ahora otros muchos referentes de la cristiandad, también defienden esta enseñanza, argumentando que los malvados desaparecerán completamente siendo reducidos a la nada.

En cuanto al segundo texto, que al parecer es usado mayoritariamente con un carácter futurista con referencia a la resurrección, llama la atención la interpretación que se da en relación a la supuesta exigencia que se establece para el cumplimiento de la resurrección. Como si se precisara de los restos de los cadáveres de cada individuo para que esta pueda ser consumada. Por eso algunos autores enfatizan mucho la interpretación de que «la voz» debe dirigirse «a los que están en los sepulcros», como validando la teoría citada anteriormente de que es necesario la reordenación de todos los elementos químicos de cada persona por medio de su unión cósmica a través del tiempo y del espacio. Pero no es factible la teoría de que en el sepulcro haya realmente una persona, pues lo que de verdad hay allí son simplemente restos de la materia orgánica de una persona –pero la «persona» ya no está allí–. Todo quedará más claro al situar las palabras de nuestro Señor citadas en Juan 5:28-29 en el contexto del tiempo que visionara el profeta Daniel: «Muchos serán levantados del polvo de la tierra» (Daniel 9:22) en referencia a los fallecidos durante el tiempo de la «Gran Tribulación». Entonces ocurrirá que los que hicieron lo bueno resucitarán para entrar en aquel período de reinado milenial, y los que hicieron lo malo serán llevados al mismo lugar que aquellos otros que estarán esperando –en el Hades– el Juicio Final.

4.2.- Dificultades aparentes en cuanto a lo escatológico en la resurrección

Como hemos tratado de dilucidar, será en el «día postrero»[69] cuando el cuerpo vuelva a la tierra y el alma sea llevada por los ángeles a la presencia de Dios. Será entonces –en ese mismo instante– cuando la «redención» se manifieste triunfal sobre la muerte, verificándose la resurrección del creyente mediante un «cuerpo celestial».

Discrepamos, pues, de la proposición de Cullmann, diríamos que estandarizada en la teología protestante, de que la transformación del cuerpo carnal en un cuerpo espiritual no tendrá lugar más que al final de los tiempos, cuando escribe:

[69] Entiéndase como el último día de vida de la persona.

> Siendo la resurrección del cuerpo un nuevo acto creador que afecta al universo, no puede tener lugar en el momento de la muerte individual de cada uno, sino únicamente al fin de los tiempos. No es un tránsito de aquí abajo al más allá, como sucede para el alma en la creencia griega de la inmortalidad del alma. La resurrección del cuerpo es un pasaje del siglo presente al siglo futuro. Está ligada a todo el tramo de la salvación» (Cullmann, La inmortalidad del alma o la resurrección de los cuerpos. El testimonio del Nuevo Testamento, 1970, pág. 20).

Porque, aunque sí que es cierto que el cuerpo nuevo es un acto creador que afecta al universo, lo afecta en cuanto a la nueva temporalidad en la eternidad. La tierra sí tiene que ser transformada, siendo también afectada escatológicamente. Pero –insistimos– ha sido la sangre de Cristo la que nos ha liberado y la vida de la tierra sí puede esperar por cuanto es inerte, no así la vida del hombre. Son pues realidades diferentes que sí están afectadas. Para nosotros, los vivos, sigue siendo un tiempo de aparente espera, pero para los que ya nos han precedido el tiempo es también nuevo. Tiempo que es en el marco del «Yo soy el que soy».

No obstante, Cullmann que observa que a pesar de la realidad de la victoria sobre el pecado y la muerte los creyentes siguen pecando y todos seguimos muriendo, le es suficiente para argumentar y justificar, al respecto de esa tensión entre lo «ya cumplido y lo todavía no cumplido», tensión que define como un elemento integrante del Nuevo Testamento (Cullmann, La inmortalidad del alma o la resurrección de los cuerpos. El testimonio del Nuevo Testamento, 1970, págs. 22,26). Y que a su parecer, resolvería la justificación de ese tiempo de espera previo a la resurrección corporal, en su ya conocido «sí, pero todavía no». Dicho de otro modo: la muerte está ya vencida, pero no será destruida hasta el fin. Aún más, dice, en contra de la proposición de una resurrección inmediata, que tal concepto «no solo priva a la proclamación bíblica de uno de sus escándalos[70], sino que lo debilita […] de modo que podría ser que la esperanza cristiana en la resurrección solo pudiera deducirse de la simple aspiración egoísta del ser humano a la felicidad» (Cullmann, Cristo y el Tiempo, 2008, pág. 281).

Contrario a este pensamiento, parece que centrado en el yo, hemos postulado en esta tesis la centralidad de la significación de la obra de Cristo. Aunque para la percepción de este teólogo, que observa que lo relevante es que el individuo sea objeto del cumplimiento futuro como del conjunto de las diferentes

[70] Por cuanto afectaría a todo el entramado de la parusía.

formas salvíficas en su totalidad, por ello es que no le preocupa la inactividad y la existencia incorpórea del creyente muerto, pues dirá que al menos tiene el Espíritu Santo y es por el Espíritu Santo que en aquel futuro recibirá la resurrección final (Romanos 8:11)[71], como elemento garante de ese resultado total, global y simultáneo.

De igual modo, sorprenden afirmaciones que en el marco de establecer en contra de nuestra tesis cesacionista la existencia de ese estado de espera; sin embargo sus argumentaciones parecen, contrariamente a su intencionalidad, apoyar la tesis de una aparente inmediatez en el proceso de la resurrección. «"Pues no queremos ser desvestidos, sino sobrevestidos, para que lo mortal sea absorbido por la vida" (2 Corintios 5:4). Los Hechos de los Apóstoles narran la muerte de Esteban. Al morir vio los cielos abiertos y a Cristo sentado a la diestra del padre» (Schelkle, 1978, pág. 94). La conexión que hace este teólogo del anhelo de ser sobrevestido, con la visión en el momento del martirio de Esteban pareciera dilucidar la inmediatez de ese proceso y no meramente la permanencia en un estado incompleto de espera.

Pero, obviamente, la argumentación no es cesacionista, por lo que al igual que corrobora Cullmann, Schelkle insistirá en que del mismo modo que no es esencial conocer el calendario de la parusía, tampoco lo es la cuestión de ese tiempo de espera, pues dice que lo relevante ha de ser alcanzar la salvación prometida. Y aunque pudiera aparentar cierto conformismo, sin embargo Schelkle continua y encara el problema sin rubor, incluso debatiendo si entre esta tensión de la aparente inmediatez y la espera pudiera ser «el resultado de que el apóstol Pablo hubiese modificado las formas y figuras de su espera del tiempo final al compás de sus experiencias y reflexiones» (Schelkle, 1978, pág. 113). Como que el mismo apóstol se corrigiese a sí mismo, al esperar inicialmente la inmediatez del proceso de la Segunda Venida y verificar después, paralelamente a su vida e historia, el retraso. Cuestión que no obstante negará. Sin embargo, en cuanto al tiempo, consecuente con sus afirmaciones, afirma que tal acontecimiento se dará durante la parusía, en el futuro escatológico. Su explicación, apoyada en los textos del Evangelio de Juan (5:28 y 6:39-54), es que la resurrección acontece en ese presente del último día, aunque se manifestará adquiriendo validez definitiva en el

[71] «Y si el Espíritu de aquel que levantó de los muertos a Jesús mora en vosotros, el que levantó de los muertos a Cristo Jesús vivificará también vuestros cuerpos mortales por su Espíritu que mora en vosotros».

día del juicio final, asumiendo como corolario que la creación y la redención son la obra de Dios poderoso y, por lo tanto, el hombre no puede reducir a su medida los planes y las acciones posibles; preguntándose finalmente: «¿no sería mejor, acaso, renunciar a todo tipo de opiniones y afirmaciones acerca de lo que Dios hará? ¿No se está creando, de no hacerlo así, una nueva mitología?» (Schelkle, 1978, pág. 144). Nuestra respuesta, contraria a semejante afirmación, nos impele una vez más a no aceptar la tradición como fundamento para la revisión de la doctrina. Precisamente en esta línea, Ratzinger, sorprendido por la extensión argumentativa de esta propuesta cesacionista, responde a la pregunta ¿qué fue, en definitiva, lo que tuvo tanta fuerza como para acabar tan rápidamente con una tradición tan enraizada desde los tiempos?, afirmando que esta nueva proposición se ha fundamentado en lo que define como la presentación ahora como bíblica, de la absoluta indivisibilidad del hombre, que concordaría con los postulados de la antropología moderna (Ratzinger, 1980, pág. 106). Obviamente, nuestra respuesta aquí es que no estamos de acuerdo, pues ya hemos corroborado cómo esta doctrina toma como fundamento la realidad del hecho de la consumación de la obra de Cristo.

Con todo, alegamos que asumiendo sin recelo alguno esa tensión existente y real en el Nuevo Testamento, la circunscribimos en cuanto a la eternidad. Precisamente «el ya y el todavía no», supondrá la frontera entre la vida ahora y la vida en la eternidad con Cristo. El «ahora» es todavía «no»; en el después (eternidad) todo habrá sido consumado. No somos ajenos tampoco a la objeción de Moltmann a la resurrección inmediata a la muerte, que él circunscribe en cuanto a la distancia entre esta resurrección, no sujeta a las categorías de tiempo y espacio propias de nuestra era presente, con la consumación del mundo en un tiempo aún indeterminado, de forma que dice:

> Estaríamos redimidos de «este mundo irredento» y quedaría disuelta nuestra solidaridad corporal con esta tierra. Ahora bien, todo sepulcro que hay en esta tierra ¿no es acaso una señal de que los hombres y esta tierra se pertenecen mutuamente y de que solo juntos serán redimidos? Sin la nueva tierra no hay tampoco resurrección de la carne. (Moltmann, 2004, pág. 146).

Moltmann no ve una solución posible, pues afirma que si acaso confirmásemos que la resurrección universal sería la consumación de la resurrección personal en la muerte, entonces ya habríamos vuelto a introducir

nuevamente aquella distinción (espacio, estado intermedio) que se pretendía superar. Así, este teólogo corrobora la existencia de un espacio intermedio entre la resurrección de Cristo y la resurrección universal (que se dará toda al mismo tiempo), y afirma: «este tiempo no está vacío, como si fuera una sala de espera, sino que está henchido por el señorío de Cristo sobre los muertos» (Moltmann, 2004, pág. 147). Esto es, no estarán separados de Dios, ni tampoco estarán dormidos, pero no habrán resucitado todavía. ¿Cómo se ha de entender esto entonces? Moltmann introduce –parece– un nuevo concepto que define como:

> Una nueva identidad que se mantiene a través de la infinita contraposición cualitativa de muerte y vida. Es aquella identidad la cual está prometida en la resurrección. Pero esta identidad no se encuentra en el hombre, de tal manera que la muerte no puede vencerle, al menos en el núcleo, sino que está más allá de la muerte y la vida, en el acontecimiento de la promesa de Dios, en el cual el hombre puede abandonarse a la fidelidad de aquel» (Moltmann, Teología de la esperanza, 2006, pág. 459).

De este modo, lo que ocurra con el hombre parece no ser tan significativo porque a Cristo no le puede tocar, y es en Cristo que la resurrección está realizada. Sin embargo, habría que enfatizar que precisamente esa dificultad aparente, «la deshistorización del *esjaton*» (Sayés, 2006, pág. 175) lo sería, en cuanto a presuponer una relación entre un espacio-tiempo en unas coordenadas conocidas y reales (según nuestro modo de entender la física del tiempo), con un tiempo (la eternidad) que, asumimos, es completamente desconocido.

No obstante, la resurrección de Cristo nos ha confrontado con la realidad de un cuerpo resucitado y glorificado, y a través de la relación de lo eterno con el tiempo presente. De otro modo, mucho más metafórico y literario, podría valorarse la trascendencia del diálogo y su derivación a los acontecimientos de una cosmología temporal entre el rico Epulón y Lázaro en el pasaje de Lucas 16 (están en la eternidad, pero refieren acontecimientos de la temporalidad mundana). Al margen de esta realidad, lo cierto es que no se puede afirmar, ni en un sentido ni en otro, el cómo de una relación entre lo que habría de ser el tiempo presente con el tiempo eterno. ¡Tiene que ser un misterio! ¿Habría dificultad en refutar esta objeción con la respuesta de que no lo sabemos? A la teología, experimentada en moverse en el espacio del misterio de Dios, no le debería suponer ningún inconveniente. No es evitar el problema, no es admitir ningún tipo de

deshistorización, sino en realidad encararlo con la humildad debida a que precisamente en ese espacio de la eternidad el hombre no tiene aún conocimiento alguno. Nos está velado, hasta que un día podamos ver nuevamente cara a cara y conocer como hemos sido conocidos (1 Corintios 13:12). De esta forma superaríamos la dificultad de entender que el hombre sí gozaría (desde el momento mismo de su muerte) de una integridad total, aunque la muerte (porque aún hay hombres que siguen muriendo) y el cosmos en su totalidad, no haya llegado, desde nuestra historicidad, a su final definitivo y pleno (por cuanto es universal).

Es cierto que las Sagradas Escrituras señalan respecto de la resurrección lo suficiente para proporcionar anhelo y esperanza; sin embargo, como estamos desentrañando, quedan cuestiones inquietantes: ¿quiénes?, ¿cuándo? y ¿cómo? Que son preguntas de interés esencial. Ya hemos analizado que, en líneas generales, hay cierta unanimidad (al margen de nuestra tesis cesacionista) en el pensamiento protestante/evangélico en cuanto a la certeza de que «la resurrección» se producirá únicamente cuando Cristo regrese de nuevo a la tierra. Textos como el de 1 Corintios 15: 52-58 [72] parecerían situar la resurrección en un espacio temporal coincidente con aquel sonido de «la final trompeta», que será la anunciadora del inicio de ese gran «momento apocalíptico» y de la terminación de los tiempos y de la era de la humanidad tal y como hoy la conocemos. Si esto fuese así (con relación a la resurrección corporal) necesariamente se tendría que esperar. Pero entonces, ¿qué se puede argumentar en relación a los textos citados para mantener la tesis por nosotros defendida con respecto de que la resurrección es inminente (en el mismo momento de la muerte)?

Hodge, Lacueva, Rochedieu y otros autores se limitan simplemente a dar una interpretación literal que se nos antoja «débil», por cuanto de forma superficial y acomodada no se preocupan en considerar ni el tiempo ni el momento en el que se aplicaría la profecía en relación a la resurrección. Aunque es verdad que se señala el momento cumbre, «a la final trompeta», no se destaca en sus afirmaciones un análisis cuidadoso al respecto de contestar las cuestiones tan relevantes como: ¿a quiénes se refiere este momento?, ¿en qué lugar?, ¿de qué

[72] «He aquí, os digo un misterio: No todos dormiremos; pero todos seremos transformados, en un momento, en un abrir y cerrar de ojos, a la final trompeta; porque se tocará la trompeta, y los muertos serán resucitados incorruptibles, y nosotros seremos transformados. Porque es necesario que esto corruptible se vista de incorrupción, y esto mortal se vista de inmortalidad. Y cuando esto corruptible se haya vestido de incorrupción, y esto mortal se haya vestido de inmortalidad, entonces se cumplirá la palabra que está escrita: Sorbida es la muerte en victoria»

modo? Los que no se han preocupado de responder a estos interrogantes han concluido de forma escueta diciendo simplemente *que en un futuro los muertos serán resucitados.* Por lo tanto, no les queda ya otra solución que admitir que ahora –por cuanto aún esperan su resurrección– «están muertos», porque no han resucitado todavía. De todo esto se deduce que con relación a la iglesia, los santos que mueren en Cristo están igualmente «muertos»; esto es, *no están resucitados* (por cuanto todavía esperan). Y si fuere así —es nuestra tesis— no sería posible admitir «que la muerte está sorbida en victoria» (1 Corintios 15:58), más que aceptarlo, como hacen estos teólogos, que es una propuesta escatológica pero que es verdad por cuanto se verificará en un futuro indeterminado. Por lo que, consecuentemente, nos parece que el admitir esta proposición implicaría de alguna manera que se estaría invalidando la obra de la cruz de Jesucristo.

En esta línea de pensamiento, puede servir de ilustración lo que afirma La Haye cuando dice: «Hasta ahora (cuando suene la final trompeta) los muertos no han recibido su cuerpo incorruptible» (La Haye, 1992, pág. 173). Evidentemente esto le llevará a tener que considerar que del relato de Lucas 16:19-31 se desprenda que aquel «estado del alma», aunque parece completo, realmente no lo está. Nosotros consideramos que se puede confirmar[73] que al contrario del pensamiento estandarizado tradicional, la resurrección sí que se efectúa de forma instantánea e inmediata al hecho de la muerte. Es por eso que sugerimos que para resolver estos condicionantes[74] es necesario que se analice y se sitúe la profecía en su preciso espacio de tiempo[75]. No hacerlo así, solo llevará a conclusiones extravagantes y, por supuesto, totalmente opuestas entre sí. Por ejemplo, J. N. Darby sostiene que el fenómeno del «arrebatamiento» acontecerá al unísono; esto es, que los vivos serán transformados y que en ese mismo momento los muertos de la tierra serán resucitados para encontrarse con Jesús: «Su voz llama a los muertos para que salgan de la tumba y transmutados los vivos, todos son arrebatados juntos» (Darby, 1989, pág. 42). Pero entonces, ¿qué es lo que sostiene Darby en cuánto a la forma en que está en ese estado intermedio el que ha fallecido en Cristo? No lo dice. Aunque afirma que la meta final de la

---

[73] Esta demostración por reducción al absurdo. Pues si los muertos realmente no están muertos es que ya han resucitado y este proceso es completo.

[74] Dificultades aparentes de la profecía, en cuanto a la resurrección.

[75] No somos ajenos a las diferentes escuelas interpretativas de los acontecimientos finales, aclarando que nuestro posicionamiento es premilenial y pretribulacionista.

resurrección y del arrebatamiento no es que formemos parte del gobierno futuro de Cristo, sino que en realidad la meta será la de «estar» con Cristo y para ello cita 2 Corintios 5:1-4 [76]. Pero Darby *se contradice* aquí, porque si realmente está diciendo que el «estar con Cristo» es *lo primordial, lo real y lo actual en el creyente que fallece*, y por otro lado cita este texto de 2 Corintios, en el que San Pablo explica que nuestro cuerpo terrenal será *deshecho* para obtener luego un «cuerpo celestial»; entonces, ¿cómo se puede sostener la idea de estar con Cristo, pero no estarlo, por cuanto no se tiene cuerpo todavía? Más aún, Darby en su Comentario a esta epístola escribe: «El santo muerto *no pierde sus derechos al morir*, al dormirse en Jesús», indicando de este modo que esos derechos están latentes pero no vigentes mientras que se permanezca en ese estado de «dormidos». Por lo tanto, concluimos que si el fallecido en Cristo no es todavía lo que tiene que ser, por cuanto no ha resucitado y todavía no tiene cuerpo por lo que tiene que esperar aún a un día señalado de la «eternidad». Entonces se tendría que confirmar que entre tanto, los santos que mueren en el Señor todavía no están regenerados. Por ello, escribe este autor: «… su voz hace que los suyos salgan juntos de la tumba» (Darby, 1989, pág. 47), dando a entender que *la presencia de los santos con el Señor* aún tiene que esperar a «aquel sonido», como si la trompeta de Dios no hubiese sonado ya para la Iglesia junto a aquel grito victorioso de Cristo: «¡consumado es!» (Juan 19:30). Y cosa curiosa, como muestra de lo que nos parece un «desorden interpretativo», a pesar de tales contradicciones, Darby concluye afirmando que la Iglesia –los santos en Cristo– *ya han obtenido la victoria sobre la muerte*, hecho este que implica, a nuestro entender, necesariamente el sostenimiento de la tesis que venimos defendiendo y que, a la postre, refuta sus propios argumentos.

Por su lado H. Rossier, en su *Comentario a la Segunda epístola a los Corintios*, nos sorprende cuando parece indicar hasta tres alternativas diferentes en relación a las siguientes palabras del apóstol Pablo: «Confiamos y más quisiéramos estar ausentes del cuerpo, y presentes al Señor» (2 Corintios 5:4).

---

[76] «Porque sabemos que si nuestra morada terrestre, este tabernáculo, se deshiciere, tenemos de Dios un edificio, una casa no hecha de manos, eterna, en los cielos. Y por esto también gemimos, deseando ser revestidos de aquella nuestra habitación celestial; pues así seremos hallados vestidos, y no desnudos. Porque asimismo los que estamos en este tabernáculo gemimos con angustia; porque no quisiéramos ser desnudados, sino revestidos, para que lo mortal sea absorbido por la vida».

Este comentarista se pregunta: ¿qué escogerá? Y seguidamente nos presenta tres alternativas como respuestas:

> «(a) *Ver su tienda destruida y resucitar inmediatamente* para obtener una casa no hecha de manos, eterna en los cielos. (b) *Ser revestido a la venida del Señor desde su domicilio celestial, sin pasar por la muerte*; y dejar esta tienda. (c) *Estar ausente del cuerpo en un estado que no es perfecto*, pero estar presente con el Señor» (Rossier, 1989, pág. 47).

Curiosamente, ante tal disyuntiva de posibilidades, Rossier alega que incluso la tercera (que es la que se acepta de forma general) le sería suficiente. Sin embargo, contra su opinión, nosotros defendemos la idea de que únicamente las dos primeras –que suponen que la transformación inmediata se da en el proceso de la muerte [resurrección] o en el de la vida [arrebatamiento]– son las que mejor interpretan el texto, porque son las que certifican la realidad de la victoria de Jesucristo sobre la muerte, y amparan de este modo la plenitud de los creyentes en Cristo de forma inmediata. Como el mismo Rossier señala a continuación en el mismo texto: «Dios no nos ha hecho para morir, sino para ser revestidos, a fin de que lo mortal sea absorbido» (Rossier, 1989, pág. 47). Por lo tanto, se puede corroborar cómo Rossier se aproxima a la tesis de la resurrección corporal *inmediata*, aunque finalmente no parece explicitar con bastante claridad que respecto a la «resurrección» bien podría ser un hecho instantáneo e inmediato en el momento de la muerte, pues simplemente queda, una vez más, «en el aire».

Notamos que la Biblia nos refiere *dos tipos de resurrecciones* «corporales» con total claridad: De una se señala que Cristo realizará la resurrección cuando él vuelva otra vez a la tierra. Pero, ¿quiénes son los que van a resucitar? «Todos los que son de Cristo en su Venida» (1 Corintios 15:23). El asunto a investigar ahora es averiguar quiénes sean estos que se señalan en cuanto a «su Venida». Desde el punto de vista premilenial, dispensacionalista y pretribulacionista que presentamos como resultado del estudio y análisis de los textos de referencia, no nos es posible aceptar que sea la iglesia los que van a ser *rescatados*, porque la Palabra de Dios la sitúa ya como que *está en el cielo:* «Vendrá el Señor mi Dios, y *todos los santos con él*» (Zacarías 14:5). Encontramos en el Nuevo Testamento otros argumentos parecidos: «Para que sean afirmados vuestros corazones, irreprensibles en santidad delante de Dios nuestro Padre, en la venida de nuestro Señor Jesucristo *con todos sus santos*» (1 Tesalonicenses 3:13) y «Los ejércitos

celestiales, vestidos de lino finísimo, blanco y limpio, le seguían en caballos blancos» (Apocalipsis 19:14). Si la iglesia no está en la tierra (y por lo tanto no es posible que ningún santo resucite en ese tiempo) es porque aquellos que son identificados como «embajadores» (2 Corintios 5:20) son, de alguna manera, «llamados a consulta» ante el inicio del fin de los tiempos. Los creyentes en Cristo que han fallecido ya *están presentes con el Señor* y los que aún estuviesen vivos en el tiempo de su Venida serán los que serán «arrebatados»[77]. La interpretación debe además de tener en cuenta las referencias al texto de Apocalipsis, de modo que se debe de entender que todavía quedarán en la tierra multitudes de «cristianos nominales» (hombres y mujeres que no habiendo nacido de nuevo antes lo harán entonces en medio de la «Gran Tribulación»[78]). En ese tiempo difícil se convertirán a Cristo y pasarán por la cruel persecución realizada por el «anticristo»[79], y serán muertos. Y será en este contexto escatológico que se puede encuadrar perfectamente la profecía de Daniel cuando hace referencia a que «muchos que dormirán en el polvo de la tierra serán despertados» (Daniel 12:2). El *Nuevo Diccionario Ilustrado de la Biblia* señala respecto a este texto que es posible interpretarlo en relación con el estado intermedio, de forma que:

> En la literatura judaica posterior al Antiguo Testamento, vemos el desarrollo de la idea de que el Sehol está dividido en dos partes, una para los justos y otra para los injustos, dentro del mismo estado preliminar al destino final (Enoc 22:1–14). *Es posible que Daniel 12:2 refleje este mismo concepto,* puesto que los muertos que «duermen en el polvo de la tierra» posteriormente «serán despertados, unos para vida eterna, y otros para vergüenza y confusión perpetua (Nelson, 2000).

Sin embargo, argumentar que el profeta Daniel recibió la revelación de este acontecimiento acerca de la resurrección, es reconocer que esta profecía puede interpretarse como de «doble referencia», ya que en ella Dios nos está mostrando el acontecimiento, *pero no el tiempo*, *ni el orden del acontecimiento,* porque ese

---

[77] Es el acto por el que se determina que los creyentes que estén vivos en el momento de la manifestación del Señor Jesucristo, serán instantáneamente trasladados a su presencia celestial, desapareciendo literalmente de este mundo, tal y como lo conocemos hoy.

[78] Período escatológico en el que se manifestará la ira de Satanás contra Israel (Apocalipsis 12:12–17) y contra los santos (Apocalipsis 13:7).

[79] Ser demoníaco o humano-demoníaco adversario de Jesucristo, que aparecerá antes de la Segunda Venida como el último perseguidor de los cristianos.

momento –en el que serán despertados– podría hacer referencia al que se señala en el texto de Apocalipsis 20:4-5:

> Y vi tronos, y se sentaron sobre ellos los que recibieron facultad de juzgar; y vi las almas de los decapitados por causa del testimonio de Jesús y por la palabra de Dios, los que no habían adorado a la bestia ni a su imagen, y que no recibieron la marca en sus frentes ni en sus manos; y vivieron y reinaron con Cristo mil años. Pero los otros muertos no volvieron a vivir hasta que se cumplieron mil años». Esta es la *primera resurrección*, de forma que estos que *duermen y son despertados*, son los que son de Cristo en «su venida», los que son de Cristo –en el tiempo real de la fase de su venida–. La Iglesia y los que han fallecido durante el tiempo de la dispensación de la gracia no son los que mueren «en su venida», porque esta aún no se ha consumado, ya que está por venir todavía. ¡Maranatha! «…Amén, sí ven Señor Jesús» (Apocalipsis 22:20b).

Textos que se sitúan en el futuro, en la Segunda Venida de Jesucristo, en el interludio de aquel acontecimiento terrible y difícil en el que la Biblia enseña que aunque aquellos santos habrán de sufrir una cruel persecución en medio de esa prueba tan difícil, entregarán su vida a Cristo: «Y vi tronos, y se sentaron sobre ellos los que recibieron facultad de juzgar; y vi las almas de los decapitados por causa del testimonio de Jesús y por la palabra de Dios, los que no habían adorado a la bestia ni a su imagen, y que no recibieron la marca en sus frentes ni en sus manos; y vivieron y reinaron con Cristo mil años» (Apocalipsis 20:4). Esta será la «primera Resurrección», para el conjunto de creyentes que en el período de la Gran Tribulación y después del «arrebatamiento» (según la doctrina dispensacionalista, pretribulacionista y premilenarista), reconocerán al Señor Jesucristo como Salvador y Dios, y que posteriormente serán resucitados para vivir en la época conocida como el «Reino Milenial»[80], esta será, pues, la *primera resurrección corporal*.

Es preciso constatar el importante cambio que habrá entre el período de la iglesia y el período de la Gran Tribulación en cuanto a la resurrección. Durante el período de gracia los miembros de la Iglesia de Jesucristo que fallezcan *resucitan de inmediato,* porque van a la misma presencia del Señor (estos son sus

[80] Conforme a las tesis premilenialistas, se entiende que el milenio es un período iniciado por la parusía, en el que Cristo establece un reino de justicia en la tierra. Los programas de la Iglesia e Israel están separados. La gran tribulación y el milenio son períodos de siete y mil años respectivamente.

redimidos). Pero cuando se produzca ese tiempo de persecución y angustia, conforme describe la Palabra de Dios, entonces aquellas personas que habiendo entregado sus vidas a Cristo en medio de este período, morirán. Sí, verán la muerte, pues se cumplirán las palabras del profeta: «Tomé luego mi cayado Gracia[81] y lo quebré, para romper mi pacto que concerté con todos los pueblos de la tierra» (Zacarías 11:10). Por lo que se desprende que después del «Arrebatamiento» –después del tiempo de la gracia– los que se conviertan a Jesucristo sí que tendrán que esperar a ese final escatológico anunciado. Esto es lo que vio Daniel.

Pero las Sagradas Escrituras mencionan también *otra resurrección.* En realidad menciona una «segunda muerte» y de ella se deduce esa segunda resurrección, que en relación al castigo será eterno. Es una resurrección para la muerte. Después de esa resurrección, calificada de «segunda», se recibirá el justo pago del cual la Palabra de Dios nos advierte: «Y la muerte y el Hades fueron lanzados al lago de fuego. Esta es la muerte segunda. Y el que no se halló inscrito en el libro de la vida fue lanzado al lago de fuego» (Apocalipsis 20:14-15). El tiempo en el que ocurra esa segunda resurrección será al finalizar el reinado milenial de Jesús en la tierra. Después de ese período milenial, sucederá que tendrán que volver a «morir» todas las personas malvadas que fallecieron en el tiempo de la Gran Tribulación y que adoraron al «anticristo», juntamente con los que ya están en el Hades, para luego ser lanzados al castigo eterno, a aquel lugar que fue preparado para el demonio y sus ángeles, esta será la «muerte segunda».

Por lo tanto, en cuanto a lo escatológico, concluimos afirmando que:

- Desde el período de la cruz de Jesús (desde su muerte y resurrección) hasta el período conocido como el «Arrebatamiento», será el *tiempo de la dispensación de la Gracia para los hombres.* Al fenecer nuestro cuerpo biológico en la tierra, pasamos de muerte a vida, y hasta el día del «arrebatamiento» el creyente *no verá la muerte*: **«**De cierto, de cierto os digo, que el que guarda mi palabra, nunca verá muerte» **(**Juan 8:5). «Pero respecto a que los muertos resucitan ¿No habéis leído en el libro de Moisés cómo le habló Dios en la zarza diciendo: Yo soy el Dios de Abraham, el Dios de Isaac, y el Dios de Jacob? Dios no es Dios de muertos sino de vivos; así

[81] Énfasis propio.

que vosotros mucho erráis» **(**Marcos 12:26-27). De forma que si los creyentes en Cristo que fallecen son dirigidos al cielo, ya no hay lugar para la resurrección en la tumba. La afirmación que Cristo ofrece aquí era que Isaac, que Jacob… *estaban vivos*, por lo que no precisaban resucitar en un futuro: «Ausentes del cuerpo terrenal y presentes con Cristo…» (2 Corintios 5:8).

- En el llamado «Arrebatamiento» habrán personas que en el tiempo escatológico de la Venida del Señor Jesús, no pasarán por la muerte porque serán arrebatados (transportados) con Cristo juntamente en el aire. Por lo que gracias a la transformación de ese cuerpo terrenal en uno nuevo, ahora ya «celestial», será de forma inmediata e instantánea y siendo recibidos por Cristo en el aire: «Luego nosotros los que vivimos, los que hayamos quedado, seremos arrebatados juntamente con ellos en las nubes para recibir al Señor en el aire, y así estaremos siempre con el Señor» **(**1 Tesalonicenses 4:17). Será precisamente este acontecimiento el que complete el número de los redimidos del Señor. Y «se les dieron vestiduras blancas, y se les dijo que descansasen todavía un poco de tiempo, hasta que se completara el número de sus consiervos y sus hermanos, que también habían de ser muertos como ellos» (Apocalipsis 6:11). «El Señor no retarda su promesa, según algunos la tienen por tardanza, sino que es paciente para con nosotros, no queriendo que ninguno perezca, sino que todos procedan al arrepentimiento» (2 Pedro 3:9).
- Después del «Arrebatamiento» de los justos, todavía habrán personas que se conviertan a Cristo y morirán: «Y vi tronos, y se sentaron sobre ellos los que recibieron facultad de juzgar; y vi las almas de los decapitados por causa del testimonio de Jesús y por la palabra de Dios, los que no habían adorado a la bestia ni a su imagen, y que no recibieron la marca en sus frentes ni en sus manos; y vivieron y reinaron con Cristo mil años» (Apocalipsis 20:4).
- Al final del «Reino milenial» se producirá lo que la Palabra de Dios identifica como la «muerte segunda». Será en ese tiempo que los malvados del período de la Gran Tribulación y los que posteriormente en el reinado milenial rechacen a la persona de Jesús, que todos ellos, conjuntamente con

los que ya están en el lugar de tormento del «She´ol», serán enviados al *lago de fuego*.

Debe tenerse en cuenta que toda esta distribución y ordenamiento en el tiempo estaría en consonancia con el texto de 1 Corintios 15:22-24, el cual nos dice: «Porque 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. Luego el fin, cuando entregue el reino al Dios y Padre, cuando haya suprimido todo dominio, toda autoridad y potencia». Lo cual parece decir que lo que realmente sugiere sea un programa en cuanto a los acontecimientos acerca de la resurrección. Es necesario entonces, tener en cuenta este programa para interpretar correctamente los textos alusivos a la resurrección; porque Dios no tiene establecido una resurrección general en un tiempo indeterminado como venimos defendiendo en este trabajo.

El término usado, «orden», es en griego *taíma* (τάγμα, ατος, το. *Rango, orden, turno, cuerpo regular de soldados),* que es interpretado como una metáfora militar en el sentido de compañías o tropas que se suceden en un orden establecido. El significado y la implicación de este orden: «cada uno en su debido orden», se ha de verificar con la generalidad de la Palabra de Dios. El primero ha sido Cristo, que es *las primicias*, por cuanto Jesús es quien ha inaugurado la entrada en el Cielo –el santo lugar que él ha preparado para los suyos–. Cristo es ciertamente las primicias, pero el asunto que puede plantearnos dudas es en cuanto a lo que nos aporta el apóstol San Pablo: «Los que son de Cristo en su venida». Es aquí donde encontramos divergencias:

Unos autores dicen que estos «que son de Cristo» deben ser los santos que tienen relación con Jesús y con la iglesia y, en consecuencia, la cita supondría el cumplimiento de 1 Tesalonicenses 4:16: «… los muertos en Cristo resucitarán primero». El Dr. Pentecost se inclina por aceptar que esta llamada a los que «son de Cristo» hace referencia *a «todos en general»;* esto es, a los santos en el tiempo de la iglesia y a los justos de antes de la época de la iglesia. La defensa que aporta para su argumento es que a su parecer el problema que plantea el apóstol Pablo respecto a la resurrección, quedaría inconcluso si no incluyese a los otros grupos (a los santos del período de la Gran Tribulación y a los justos de antes de la época

de la iglesia), por lo que se decanta por entender que son *todos*: «De esta manera Pablo estaría diciendo que el segundo gran grupo sería el de los santos de todos los tiempos que serían levantados porque pertenecen a Cristo y que esto se cumplirá en el tiempo de la segunda venida» (Pentecost, 1989, pág. 307). Pero contrariamente a esa argumentación, otros, como el Dr. Francisco Lacueva, observan que «los que son de Cristo en su venida» hace una alusión al momento y acción del fenómeno ya mencionado del «arrebatamiento»; esto es, que se refiere a los vivos que forman la iglesia en el tiempo de la Venida del Señor: «Se habla de los que resucitan *en su venida,* dicha fraseología encaja mucho mejor en el arrebatamiento» (Lacueva, Escatología II, 2004, pág. 138) ¿Cómo resolver entonces tales discrepancias?

Primero, asumiendo –como se ha venido argumentando– que la iglesia *no sufre la muerte*, porque Dios nos ha redimido de la muerte. Por lo tanto, en este texto el apóstol Pablo no está haciendo ninguna referencia a la iglesia, ya que la iglesia sabe y conoce acerca de su destino final y es por eso que anhela la venida del Señor, ¡Maranatha! Por otro lado, es necesario igualmente averiguar el sentido escatológico que tiene el contexto de esta cita bíblica, no olvidando que el apóstol está señalando a los últimos acontecimientos. Por último, teniendo en cuenta lo que San Pablo posteriormente enfatiza, de que «sorbida es la muerte en victoria» (1 Corintios 15:54b), consecuentemente la interpretación del texto –excluyendo ya a la iglesia y a los santos, que ya estarían en la presencia de Dios–[82] se habría de referir a un tiempo escatológico futuro con ocasión de la Segunda Venida. Los que «son de Cristo en su venida» serán entonces aquellos santos del período de la Gran Tribulación que, efectivamente, son de Cristo –por cuanto han rendido sus vidas a él– en aquel momento de los acontecimientos finales (Apocalipsis 6:9-11; 11:1-13; 13:15; 15:2-4). Y será después, por fin, a la terminación del reino milenial[83] cuando se producirá el final anunciado de todos los tiempos y el comienzo de la Eternidad según se señala en Apocalipsis 20:11-15.

---

[82] Estos se incluyen ya como presentes desde la resurrección de Cristo.

[83] No sería absurdo el presuponer ahora, que la resurrección en este período especial del Milenio se produjese de forma no inmediata, considerando que el *cronos* en esa esfera de la existencia habría de ser, sin duda, singular, toda vez que Cristo es quien reina, de forma que la temporalidad de la eternidad se conjuga de forma excepcional con la temporalidad de una existencia cronológica (si es que se puede hacer esta referencia). En todo caso, afirmamos que de este espacio no tenemos por qué hacer más elucubraciones que la referencia escasa de lo que nos ha sido revelado.

Por otra parte, es necesario que recordemos que Pablo era judío y aunque escribía para la iglesia, en su corazón aguardaba igualmente la redención de Israel como nación, y escatológicamente se tiene que ver asimismo en sus escritos la referencia que él hacía acerca del pueblo escogido y su redención final en cumplimiento de la profecía. El apóstol, pues, se dirige tanto a la iglesia como también al pueblo judío; del mismo modo que la profecía es para la iglesia como lo es también para el pueblo escogido.

Aunque sea de forma breve, interesa también hacer mención al punto de vista de la escuela amilenial, ya que su interpretación acerca de las dos resurrecciones es, cuando menos, paradójica. Con referencia a la «primera resurrección» esta escuela de interpretación defiende que esta es una resurrección espiritual: «Los amilenaristas creen que tal resurrección no es una referencia a la transformación del cuerpo de los creyentes al tiempo de la Segunda Venida de Cristo, sino a la resurrección de vida del alma "muerta en delitos y pecados" al tiempo de la salvación» (Trujillo, 2014). Con lo que superan la cuestión del cuerpo pues únicamente les interesa ratificar la verdad bíblica de que los que fallecen en Cristo están vivos. Pero ya que esa resurrección es «espiritual», tienen que aceptar que los que fenecen sin Cristo están muertos: «En contraste, "los otros muertos", aquellos que no participaron de la Primera Resurrección en Cristo, *no viven ni vivirán* sino hasta el día de juicio y eso para ser lanzados al lago de fuego y azufre» (Trujillo, 2014). Asunto este que nos parece contradice el sentido del mensaje de Cristo, particularmente en cuanto al relato de Lucas 16. Porque si están muertos, ¿cuál será la implicación de que lo estén física y a la vez espiritualmente? No puede ser otra que el aceptar la inconsciencia o el dejar de existir, lo cual es una clara contradicción escritural. Con esta enseñanza amilenial se niega también lo que se conoce como la «aniquilación del alma», enseñanza esta que ha sido mantenida históricamente principalmente por algunos grupos religiosos específicos como los Testigos de Jehová y los Adventistas del Séptimo día, aunque hoy en día son ya muchos los proponentes de esta posición en el campo evangélico, que en cuanto a los malvados se refiere, abogan por una aniquilación futura (la muerte segunda). Pero al mismo tiempo, lo que corrobora dicha doctrina amilenial es que existe un paréntesis entre la muerte espiritual y la segunda venida de Cristo, cuando esta sea consumada. Entonces se iniciará de nuevo el reloj escatológico y

aquellos muertos sin Cristo serán resucitados y lanzados al Lago de Fuego, esta será, dicen, la muerte segunda[84].

4.3.- Dificultades aparentes en cuanto a la proposición del estado intermedio

Ciertamente, las Sagradas Escrituras enseñan la existencia de un «estado intermedio». Y ya hemos visto como Cullmann refrenda la necesidad de este estado, porque la muerte habiendo sido vencida no ha sido aún destruida, y la resurrección ha de esperar. «Que en el Nuevo Testamento se cuenta con un tiempo intermedio para los muertos como para los vivos, es un hecho difícilmente impugnable» (Cullmann, La inmortalidad del alma o la resurrección de los cuerpos. El testimonio del Nuevo Testamento, 1970, pág. 27). Veamos lo que nos dice Nelson Wilton en el *Diccionario Ilustrado de la Biblia*:

> «Con respecto a un estado intermedio, entre la muerte y la resurrección, Pablo utiliza la imagen del sueño. No se describe la naturaleza de ese estado, pero sí se afirma que el creyente está con Cristo, y por tanto, es una experiencia positiva y gozosa (Filipenses 1.22s). Finalmente, hay que señalar que en el Nuevo Testamento la esperanza de la resurrección, lejos de conducir a un descuido de las tareas y responsabilidades de esta vida, les da sentido y estímulo. El creyente anticipa en esta vida, en fe, esperanza y amor, la calidad de vida que aguarda plenamente en la resurrección» (Nelson, 2000).

De forma que se insiste en la existencia de ese «estado intermedio» como uno de *dormición,* pero a la par este se presenta con una atrevida ambigüedad. Otros autores, como W. Lutzer, simplemente lo aceptan (pues es un concepto heredado), entonces, ante textos como el del Evangelio de Lucas 16, se aventura en aceptar que*:* «Dios crea un cuerpo para estos creyentes…» (Lutzer, 1999, pág. 54), admitiendo con ello –cosa que no deja de sorprender– que *este pueda ser de carácter temporal* (algo que no tiene sustento bíblico alguno), para luego preguntarse: ¿Por qué el apóstol Pablo enfatiza tanto al respecto de la resurrección?

---

[84] «La *muerte física* es la consecuencia de haber participado de la muerte espiritual (primera muerte) pero la *muerte segunda* es la consecuencia de haber permanecido en la muerte espiritual» (Trujillo, 2014).

Otra solución que se antoja igualmente ambigua, es aquella que dice que «las almas de quienes han partido de alguna forma cumplen las funciones del cuerpo» (Lutzer, 1999, pág. 55), solución esta que confirmaría, a nuestro entender, el esfuerzo que se hace por acomodar la respuesta a los prejuicios teológicos heredados.

Lo que se ha tratado de verificar es que, efectivamente, *sí es posible dilucidar la doctrina del estado intermedio*, que será «intermedio» entre tanto que nuestro Salvador Jesucristo paga el rescate por los pecados del mundo, entonces no se había consumado aún su obra. Como se ha señalado en diferentes momentos de esta investigación, el «Seno de Abraham» fue realmente el «estado intermedio para los justos». Pero también es cierto que desde la consumación de la obra de Cristo en la cruz, el Seno de Abraham «desapareció» para irse al cielo, así como los santos novotestamentarios son enviados directamente a su presencia.

El profesor Griffith Thomas, citando el tercer artículo de religión de la Iglesia Anglicana, comenta al respecto: «Nunca se habla del Hades como una morada permanente de los justos» (Griffith, 1956, pág. 66).

Cristo declara: «Escribe al ángel de la iglesia en Filadelfia: Esto dice el Santo, el Verdadero, el que tiene la llave de David, el que abre y ninguno cierra, y cierra y ninguno abre» (Apocalipsis 3:7). Jesús es el que tiene las llaves de la muerte y del hades, y a partir de esta solemne declaración habría que hacerse la siguiente pregunta: ¿esas «llaves» de dónde son? Nosotros afirmamos que las llaves son de la puerta del «estado intermedio» en el que moraban los justos veterotestamentarios y que la abrieron para ser trasladados definitivamente al cielo y a la santa presencia de Dios.

Habría que advertir, igualmente, que contra este pensamiento doctrinal acerca del traslado del «estado intermedio» al cielo, existen comentarios, como el de Lacueva, que argumentan que la idea del descenso de Jesús a esos lugares bajos del «infiernos»[85] ha sido aceptada por la Iglesia Católica Romana (lo que es para este autor motivo para que pueda *a priori* considerarse sospechosamente falsa) desde el año 390 d.C., e incluyéndose en el Credo la frase: *desdendit in inferna.* Lacueva comenta, además, cómo Tomás de Aquino defiende este pensamiento en la III parte de su *Sunma Theologica,* y prosigue con el recorrido

[85] "Infierno" aquí, no se refiere al infierno de castigo eterno "Gehena" sino al reino de los muertos "Sheol".

histórico de esta doctrina en que igualmente se ha registrado en el *Catecismo del «Concilio de Trento»*. Asimismo añade, que también es admitida por la Iglesia Anglicana que define tal descenso a los infiernos como real, para concluir finalmente con un rechazo contundente a todas y cada una de estas aseveraciones. El Dr. Lacueva considera que *la muerte física implica separación del alma,* y admite que ese tiempo de separación puede ser tanto un «tiempo determinado» como un «tiempo indefinido», y que además para él no es simplemente de destrucción del cuerpo terrenal (como hemos venido defendiendo en este trabajo de investigación). Para este teólogo, la muerte puede tener aun otra implicación, además de la muerte biológica o destrucción del cuerpo. Esto es lo que permite a Lacueva admitir que a diferencia de todos los espíritus «descarnados» (sin cuerpos) que irían al *She´ol*, Cristo por cuanto encomendó su espíritu a Dios (Lucas 23:46) recibió lo que el apóstol tanto anhelaba, «…ausentes del cuerpo, presentes al Señor» (2 Corintios 5:8), y aclara que este pasaje en concreto, no se refiere a la resurrección sino al «estado intermedio». Por lo que concluye: «Podemos estar de acuerdo con L. Berkhof cuando afirma que la Escritura no enseña en parte alguna un descenso literal de Cristo a los infiernos…» (Lacueva, La Persona y la Obra de Jesucristo, pág. 200).

Es necesario contrastar la interpretación que ofrece este erudito respecto al pasaje que estudiamos. ¿Qué significado tienen entonces los textos de Efesios 4:8-9 y 1 Pedro 3:19? ¿Cómo los interpreta? Lacueva los reduce a explicar que ese descenso al infierno tiene que ver con la humillación de Cristo y lo relaciona dándole un cierto paralelismo hermenéutico con el texto de Filipenses 2:7-8 [86].

A.B. Rudd dice prácticamente lo mismo cuando comenta la 1ª Epístola de Pedro, apuntando que «de acuerdo a las enseñanzas generales de las Escrituras y por estar en conformidad con la construcción gramatical del original» (Rudd, 1987, pág. 139). Su interpretación nos dirige simplemente a que el «descenso al infierno» fue en referencia a la persona de Noé, a través de la cual Cristo predicó a los «espíritus encarcelados» de la época de Noé, de forma que el descenso se efectuó a través de aquella predicación durante por lo menos los 120 años de tiempo de la construcción del «arca». Contra este tipo de interpretaciones, argumentamos: ¿A

[86] «Sino que se despojó a sí mismo, tomando forma de siervo, hecho semejante a los hombres; y estando en la condición de hombre, se humilló a sí mismo, haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte de cruz».

qué «acuerdo a las enseñanzas generales de la Escritura» se refiere Rudd? Y en todo caso, esa conformidad gramatical ¿no se refiere a *una realidad actual* de espíritus encarcelados en aquel lugar intermedio?

El *Nuevo Diccionario de Teología* de Sinclair B. Ferguson, señala: «Muchos exegetas modernos interpretan que 1 Pe 3.19 se refiere a la ascensión, durante la cual proclamó su victoria a los ángeles rebeldes encarcelados en los cielos inferiores, mientras que 4:6 se refiere a los cristianos que murieron después que se les predicó el evangelio» (Ferguson, 2001, pág. 279).

Contrariamente a estos postulados, también surgen voces defendiendo este descenso y traslado del llamado Seno de Abrahán. Ryrie, citando a Hoyt, señala:

> Como resultado de la resurrección y ascensión de Cristo, una reorganización se efectuó en el estado intermedio. Hubo un traslado de todos los justos de la parte superior del Seol o Hades, y sus puertas fueron clausuradas para impedir la entrada de cualquier alma salva de allí en adelante. Desde entonces el paraíso está arriba donde Cristo está, y los espíritus de todos los salvos van a estar con Cristo al momento de la muerte física» (Ryrie, 2003, pág. 594).

Un principio elemental de la hermenéutica es que un pasaje *significa lo que significa* (Broadus, 1981, pág. 40), y que únicamente cuando este no puede aceptarse de forma literal –por carecer de sentido o implicar una contradicción– es cuando se le debe buscar otra interpretación. Realmente la teología en su quehacer hermenéutico y en sus muchas elucubraciones –no tanto la teología como ciencia, sino aquellos que mal usan las herramientas e instrumentos de la teología– ha tergiversado la verdad bíblica hasta extremos insospechados. Como denuncia en diferentes partes de su bibliografía el teólogo alemán Dietrich Bonhoeffer, «debemos volver desde la palabra sencilla a la obediencia sencilla» (Bonhoeffer, 2004, pág. 48), y esta *palabra sencilla* es la que el pueblo cristiano tiene el deber de comprobar y de recibir. De forma que, por ejemplo, cuando Jesús dice que: *«Yo soy la puerta»* está claro que debemos admitir una figura retórica, pero en el caso de los textos en cuestión simplemente pareciera que la dificultad está en admitir la realidad de ese descenso de Cristo, cuando la Escritura no nos alumbra respecto de la actividad de Jesús entre su muerte y su resurrección. Estamos de acuerdo con Küng, cuando señala que no hay ni un solo texto en el Nuevo Testamento que pueda probar claramente que Jesús descendió a los infiernos después de su muerte, o que hable de algo más que de su entrada en el

mundo de los muertos. «El Nuevo Testamento no alude para nada a una pasión o acción de Jesús entre la muerte y la resurrección» (Küng, ¿Vida eterna? Respuesta al gran interrogante de la vida humana., 1983, pág. 213). Nos interesa, entonces, el énfasis en la ascensión y así nos preguntamos: ¿acaso sería un imposible que el Señor Jesús personalmente se interesase por trasladar a aquellos santos –sea de un «lugar» o meramente de un «estado»– a su misma presencia? Por otra parte, no se puede dudar en cuanto a admitir que Jesús establece con los suyos un vínculo estrecho y personal[87]. ¿Qué dificultad habría entonces para admitir que por ese amor grandioso de Cristo pudiera recoger a los justos y trasladarlos de su propia mano a su santa presencia a fin de que también ellos fuesen redimidos?

Lacueva tiene que admitir, junto a otros, que el pasaje de 1 Pedro 3:18-19 [88] «entraña una gran dificultad», si bien no admite de ningún modo que Jesús descendiese para predicarles a los espíritus encarcelados a fin de que tuviesen otra oportunidad, lo que constituiría una herejía, pues no hay que olvidar que «una gran sima está puesta entre nosotros y vosotros, de manera que los que quisieren pasar de aquí a vosotros, no pueden, ni de allá pasar acá» (Lucas 16:26). Este texto señala con claridad que no es posible pasar del lugar del tormento al lugar de descanso y de paz. Pero sí que se puede admitir que, conforme al texto de Filipenses, está establecido que al nombre del Señor Jesús «se doblará toda rodilla de lo que está en el cielo y en la tierra y debajo de la tierra». Por tanto, es factible la teoría de que el Señor Jesús bien pudo recoger y trasladar las almas completas[89] desde el Seno de Abraham al cielo (cf. Pagola Elorza, 1983), y que desde allí bien pudiera haber proclamado con voz de plena autoridad hacia aquel otro lugar (la morada de los injustos) de que él es el Rey de Reyes y el Señor de Señores –esto no puede ser en absoluto una posibilidad incierta–. El término «predicar» es en realidad, y en este contexto, una comunicación «de juicio» y de «victoria del Señor», «para que en el nombre de Jesús se doble toda rodilla de los que están en los cielos, y en la tierra, y debajo de la tierra; y toda lengua confiese que Jesucristo es el Señor, para gloria de Dios Padre» **(**Filipenses 2:10, 11), lo que no contradice de ningún modo la aseveración del profeta Isaías cuando exclama: «Porque el

---

[87] Cf. Juan 15:13-15.

[88] «Porque también Cristo padeció una sola vez por los pecados, el justo por los injustos, para llevarnos a Dios, siendo a la verdad muerto en la carne, pero vivificado en espíritu; en el cual también fue y predicó a los espíritus encarcelados»

[89] Entiéndase persona (cuerpo glorificado, alma y espíritu).

She´ol no te exaltará ni te alabará la muerte, ni los que descienden al sepulcro esperarán tu Verdad» (Isaías 38:18). Porque tal declaración de ninguna forma representa una nueva oportunidad para ellos. De ninguna forma es algo que esperen aquellos espíritus encarcelados, ya que no representa el anhelo de enseñar una verdad (que transforme y cambie…), *sino meramente de proclamar un anuncio,* que declara al infinito mismo, que Jesús es el Señor y el Juez Justo de toda la tierra.

Entonces, nosotros argumentamos que sí que es posible defender la caducidad de ese «estado intermedio», teniendo en cuenta ahora la promesa de Jesús a aquel ladrón de la cruz que se arrepintió y se entregó a él. Jesús le dijo: «De cierto te digo que hoy estarás conmigo en el Paraíso» (Lucas 23:42). El término «paraíso», no hay duda en identificarlo como uno de los nombres sinónimos del «Seno de Abraham». Está claro que el ladrón no podía ir al cielo porque Cristo todavía tenía que resucitar y vencer. Y Cristo fue las primicias[90]. Por lo tanto, si el ladrón iba a ese «estado intermedio» destinado a los justos y Jesús le aseguró que «hoy»[91] estaría con él, es seguro que el mismo Jesús tenía que ir a ese lugar, y que ese lugar no era ni el cielo, ni el lugar que él había preparado para los redimidos, sino el conocido como Seno de Abraham. Por lo que podemos asegurar que Cristo no faltó a la cita de aquel viernes entre las 11:00 a.m. y las 12:00 a.m., y que el lugar de la cita fue en el Paraíso (o Seno de Abraham) y no solo con el ladrón, sino con todos los justos.

Cuando el domingo de resurrección por la mañana Jesús le dijo a María Magdalena: «No me toques porque aún no he subido a mi Padre» (Juan 20:27), está confirmando de alguna manera que Jesús no había ascendido al cielo; sin embargo, el viernes de la crucifixión mediante el proceso de muerte biológica se habría cumplido la promesa hecha al ladrón: «Hoy» estaré contigo. Por lo que Jesús se dirigió a aquel Paraíso: «Descendió primero a las partes más bajas…»

---

[90] «Mas ahora Cristo ha resucitado de los muertos; primicias de los que durmieron es hecho» (1 Corintios 15:20).

[91] Llama la atención que la justificación que los Testigos de Jehová hacen para interpretar en este texto la aniquilación del ser humano, con la interpolación de una pausa (inexistente en los originales y en el texto hebreo, carente de estos signos de puntuación: «De cierto te digo hoy: Estarás conmigo en el paraíso», para remarcar que la resurrección es futura, sea también el argumento del posicionamiento de quienes defienden la inmortalidad condicional, explicando que en el texto, originalmente se transcribe sin la partícula «que», por lo que el sentido correcto sería la expresión: «verdaderamente te digo hoy» como un hebraísmo para enfatizar una declaración solemne. A nosotros nos parece una explicación inadmisible e incoherente con el contexto. Sin prejuicios al respecto, entendemos que el Señor le estaba concediendo la proclamación de la victoria inmediata en aquel momento de sufrimiento tan singular y terrible.

(Efesios 4:9), para posteriormente ascender al cielo (Hechos 1:6 ss.) al lado de su Padre Celestial, «también subió por encima de todos los cielos para llenarlo todo» (Efesios 4:10).

De esta forma, al contrario de lo que afirma Lacueva, no es difícil poder admitir este descenso, y creemos que no supone ninguna contradicción hermenéutica, por cuanto el fin del estado intermedio fue el triunfo de Cristo en la Cruz, y que fue anunciado en el cielo y en la tierra y, simbólicamente, «debajo de la tierra».

De cualquier modo, es interesante reconocer que también hay voces discrepantes en relación con la supuesta existencia de este «estadio intermedio». Textos como el de Filipenses 1:20-21 [92], son esgrimidos como ejemplo típico para determinar que de ninguna manera existió en la mente del Apóstol una teología sobre el estado intermedio; de forma que la frase «morir es ganancia» tiene que ser considerada como perfectamente relevante a una existencia plena al lado del Señor Jesucristo. Hay que considerar que en los versículos 23 y 24 que siguen al texto señalado, el mismo apóstol Pablo explica que él prefiere morirse para poder estar con Cristo, lo que sin duda precisa la realidad del estado inmediato a la muerte. El texto de 1 Tesalonicenses 4:17 [93], se refiere al mismo hecho en cuanto a la situación de los creyentes inmediatamente a la segunda venida del Señor, por lo que se deduce claramente que el resultado de la muerte de los creyentes es que su condición es una con el Señor: estar con Cristo.

La hipótesis que hemos venido defendiendo, parte precisamente de este planteamiento: que el creyente que fallece en Cristo ya está con el Señor. Pero la pregunta ahora sería: ¿de qué modo? Nuevamente a este respecto hay que traer aquí a colación las diversas opiniones que se ofrecen. Ridderbos, por ejemplo, plantea a partir del texto de 2 Corintios 5:1 [94], dos opciones: «de inmediato se levanta la pregunta de si lo que aquí se indica es algo que los creyentes recibirán inmediatamente […] después de la muerte, o si se habla de lo que se llevará a cabo en la parusía del Señor» (Ridderbos, 1996, pág. 648). Aunque este autor

---

[92] «Conforme a mi anhelo y esperanza de que en nada seré avergonzado; antes bien con toda confianza, como siempre, ahora también será magnificado Cristo en mi cuerpo, o por vida o por muerte. Porque para mí el vivir es Cristo, *y el morir es ganancia*.»

[93] «Luego nosotros los que vivimos, los que hayamos quedado, seremos arrebatados juntamente con ellos en las nubes para recibir al Señor en el aire, y *así estaremos siempre con el Señor*».

[94] «Porque sabemos que si nuestra morada terrestre, este tabernáculo, se deshiciere, tenemos de Dios un edificio, una casa no hecha de manos, eterna, en los cielos».

estará a favor de la segunda propuesta, compartimos con el autor el uso y significado de la expresión «tenemos» (2 Corintios 5:1) como algo que indica actualidad (se derrumba lo antiguo y tenemos lo nuevo de forma inmediata), y a diferencia de sus posteriores argumentaciones, en las que decide que en base a que en el texto de referencia no aparece descrita explícitamente ese «inmediato» que demanda, concluye en interpretar aquel «tenemos» como una reserva futura en el cielo, avalada por cuanto se afirma que «… no seremos hallados desnudos» (2 Corintios 5:3), esto es ¿cuándo?, ¿allá en el futuro en el cielo?

Objetivamente, tenemos que decir aquí que este planteamiento de Ridderbos pierde el sentido del original del texto. Y puesto que él argumenta que está claro, que nuestra posición es a lado de Cristo, entonces, ¿por qué tiene que limitar la forma? –la existencia en cuanto a hallarse en su presencia desnudos–. Otros autores, señalando la referencia de 2 Corintios 5:2-3, quieren aplicárselo al «arrebatamiento», para evadir el planteamiento de una existencia incorpórea. Pero limitar este pasaje al contexto del arrebatamiento, se nos antoja demasiado forzado.

Si el ser «desvestidos» se refiere a la muerte en sí, entonces tenemos que aceptar que de forma inmediata se tiene que suplir con una nueva vestidura, es decir, con un cuerpo celestial… por cuanto la muerte está ya vencida. Ridderbos para subsanar esta dificultad, añade: «El ser desvestidos no significa meramente [estar en una existencia sin cuerpo] como una denotación antropológica griega, sino […] compartir la gloria plena de Dios mismo, indudablemente a causa de haber recibido el nuevo cuerpo glorificado» (Ridderbos, 1996, pág. 652). Contrario a esta argumentación, afirmamos, la dificultad que implica la interpretación correcta de las frases «ausentarnos del cuerpo» y «ya sea mediante nuestra residencia o nuestra ausencia» que se encuentran en 2 Corintios 5:1-10, y que a muchos les induce a defender y postular de que se trata de una alusión clara a la existencia tangible del estado intermedio.

Ante tal disparidad de criterios, el teólogo Ridderbos concluye finalmente diciendo que realmente no se nos han dado pistas concretas a este respecto; esto es, «es preferible no decir nada que decir algo incorrecto». Pero si consideramos la sencillez de la Palabra de Dios y del esfuerzo que hace el Apóstol por enseñar que el concepto principal es la resurrección, entonces nuestra propuesta es que simplemente a esta resurrección la *desvistamos* de todos los prejuicios e

inferencias históricas, tanto respecto de la antropología, como de la filosofía, como de las religiones; y simplemente quedarnos con la bendita implicación de la «resurrección» en toda la plenitud de su significado, que finalmente nos llevará a aceptar la donación de este glorioso regalo. ¿Cuándo? ¡Ahora mismo! En el mismo momento de la entrada a la presencia de Dios. *¡Esto sí que es ganancia…!*

4.4.- Dificultades aparentes en cuanto a las experiencias de fuera del cuerpo

En la mente de muchos incrédulos, ante la realidad de la muerte, está el argumento tantas veces repetido de que «lo que realmente se necesita es constatar que una persona haya regresado de entre los muertos, entonces se sabrá lo que es la vida en el otro mundo...». Ante tal declaración respondemos que el mundo ya ha tenido una respuesta en la Persona de Jesucristo, que resucitó al tercer día después de estar muerto y muchos fueron los que dieron testimonio de ello –hasta el punto de entregar su vida por constatar esta verdad– pero a los incrédulos que tienen el entendimiento entenebrecido por el dios de este siglo[95] esta realidad tampoco les satisface. Siéndoles preferible el sumergirse en «pseudos-experiencias» de control mental y de espiritismo, y todo ello disfrazado de un «barniz» de carácter científico, llegando incluso a considerar —desde una perspectiva que se les antoja científica— creencias reencarnacionistas, como las que postulan budistas, hinduistas, y en nuestra cultura occidental, el movimiento de la Nueva Era.

De cualquier forma, el interés mostrado por los «testimonios» de los que *vuelven...*[96] ha llegado hasta tales extremos que en Estados Unidos han surgido más de una asociación de médicos (cirujanos y personal hospitalario en general…) con el objetivo de experimentar sobre la realidad de las experiencias extracorporales. Esto ha hecho posible que se hayan investigado a sí mismos, de modo que en el hospital se provocaba una «muerte clínica» (parada cardiorrespiratoria) a la que después de un tiempo prudencial le seguían unas técnicas de reanimación que recuperaban al que había «muerto» y que después

---

[95] Romanos 1:21; 2 Corintios 4:4.

[96] Referencia a los que resucitan después de una muerte clínica.

deberían relatar sus experiencias. Fue a partir de 1973 que se editó la primera antología de *Experiencias de Muerte Inminente*[97] y desde ese momento la ciencia accedió al estudio e interés por este fenómeno. El teólogo Hans Küng recoge el estudio de algunas experiencias de moribundos, documentadas con tratamiento científico[98] en su obra *¿Vida eterna?*, en la que se destacan similitudes, cuando menos sorprendentes:

> Puede oír al médico que le da por muerto. Luego un ruido desagradable, un sonido o un zumbido penetrante. A un mismo tiempo siente que se mueve por un túnel largo, oscuro. Después, de repente, se encuentra fuera del cuerpo, al que ahora puede contemplar, junto con todo su entorno, desde fuera o desde arriba… Finalmente se suceden nuevos acontecimientos: otros seres se acercan al moribundo, para saludarle y auxiliarle. Él ve los espíritus de sus parientes y amigos muertos; y un ser que jamás ha visto, que irradia amor y calidez, un ser luminoso… (Küng, ¿Vida eterna? Respuesta al gran interrogante de la vida humana., 1983, pág. 30)

La Haye relata otro caso como ejemplo, en el que se detectan prácticamente los mismos elementos:

> Al ir a morir una persona y al llegar al punto de su mayor agonía física, ella misma oye al médico cuando la declara muerta. Empieza a oír un ruido desagradable y nota que avanza como por un túnel. En ocasiones se ve a sí misma fuera de su propio cuerpo y contempla los esfuerzos de los médicos por su resucitación. Otros contaron cómo han aparecido otras personas que acuden en su ayuda... Finalmente se acerca a un lugar como una barrera que parece ser la frontera entre la vida y la muerte, para volver a la vida... (La Haye, Vida en el Más Allá, 1985, pág. 10).

Cierto que también se ha constatado que no todas las personas que tuvieron una EMI necesariamente estuvieron en el trance de la muerte. Se ha demostrado que se puede sufrir una EMI en una situación de angustia intensa, de terror, o de sufrimiento muy fuerte. Por otra parte, es fácil observar que hoy en día las llamadas «experiencias de fuera del cuerpo» están «muy a mano»; esto es, ya no son objeto de estudio de laboratorio, ni tampoco están restringidas al mundo del espiritismo o de la parapsicología, por cuanto ahora son noticia de actualidad en muchos de los medios de comunicación y de publicaciones diversas[99], y por supuesto, son objeto

---

[97] Más adelante EMI.

[98] Desmarcándonos de cualquier sospecha de esoterismo.

[99] Cf. Revista *Tráfico* nº 127 de 12 de abril de 2003.

de tertulias en emisoras de radio[100] y de conversaciones en círculos de amistades e incluso en alguna experiencia relatada por creyentes[101].

Según un sondeo realizado en los Estados Unidos por el Instituto Gallup, «el 15% de la población ha tenido una experiencia de este tipo» (Chambon, 1998, pág. 90), y se ha constatado por parte de diferentes investigadores que personas no conocedoras de este tipo de experiencias e independientemente de su cultura o religión relatan prácticamente los mismos hechos.

Pero no todas las EMI son placenteras. Se han registrado casos de personas vinculadas al ocultismo que en el momento de morirse exclamaban llenas de terror que alguien terrible se les acercaba a buscarlas y que posteriormente morían dando gritos de terror y de espanto. Con todo, la característica general más abundante es que las EMI son casi siempre positivas y es muy raro que una persona tenga una visión del infierno. A este respecto algunos argumentan que esto es debido a que es mucho más fácil retener en la memoria las visiones placenteras que las de terror extremo, las cuales se olvidan rápidamente, como si se tratase de un mecanismo de defensa interno de nuestro cerebro. Y aunque nunca dos EMI son idénticas, se constata, como ya hemos señalado, que tienen ciertas características semejantes: La experiencia se inicia a menudo con una sensación de paz, de júbilo, o de gozo, y que según las descripciones que se hacen van mucho más allá de la mera felicidad; pero si se está sufriendo, el dolor desaparece por completo.

Para la ciencia este hecho es ya una realidad, motivo por el cual hay que estudiarlo. Incluso hay quiénes se atreven a diagnosticar que de todas las personas que han sufrido un accidente cardíaco, entre una tercera y décima parte de ellas habrían sufrido una EMI. Incluso señalan que aunque el sujeto no lo recuerde conscientemente, no en vano las técnicas médicas conocidas como RCP[102] se traducen por «resucitación cardiorrespiratoria» y si se trata de una resucitación, en

---

[100] Por ejemplo: En programas nocturnos específicos en estos temas tales como: «La Rosa de los Vientos» de Radio Onda Cero, y «Milenio 3» de la Cadena Ser (programas del ámbito nacional español).

[101] Tomamos como referencia la publicación de Todd Burpo, editado por Zenith, que fue un bestseller en el campo evangélico*: El cielo es real*. O la historia de Alex Malarkey y la publicación: *El niño que volvió del cielo*, publicada por Tyndale que vendió más de un millón de ejemplares y que, posteriormente se anunciaría que fue un fraude. Y, aunque no merece más atención por considerarlo abiertamente herético, no somos ajenos tampoco a publicaciones como la de Mary K. Baxter: *Una revelación divina desde el infierno*; que ante su sorprendente éxito, publicaría también desde la misma editorial, Whitaker House, el complemento de*: Una revelación divina desde el cielo*.

[102] Reanimación cardio pulmonar, también conocidas en el argot médico como resucitación cardio pulmonar.

un sentido se está admitiendo que la ciencia determina que se sufre, aunque sea temporal, de un trance de posible muerte, o de una experiencia de muerte.

Tales experiencias tienen, no obstante, cierto paralelismo en las Sagradas Escrituras si nos referimos a situaciones como las que citamos seguidamente:

> «Esteban lleno del Espíritu Santo, puestos los ojos en el cielo, vio la gloria de Dios y dijo: He aquí veo los cielos abiertos, y al Hijo del Hombre que está ***de pie*** a la diestra de Dios» (Hechos 7:54-56).
>
> «Conozco a un hombre en Cristo, que hace catorce años (si en el cuerpo, no lo sé; si fuera del cuerpo, no lo sé; Dios lo sabe) fue arrebatado hasta el tercer cielo. Y conozco al tal hombre (si en el cuerpo, o fuera del cuerpo, no lo sé; Dios lo sabe), que fue arrebatado al paraíso, donde oyó palabras inefables que no le es dado al hombre expresar. De tal hombre me gloriaré; pero de mí mismo en nada me gloriaré, sino en mis debilidades. Sin embargo, si quisiera gloriarme, no sería insensato, porque diría la verdad; pero lo dejo, para que nadie piense de mí más de lo que en mí ve, u oye de mí. Y para que la grandeza de las revelaciones no me exaltase desmedidamente, me fue dado un aguijón en mi carne, un mensajero de Satanás que me abofetee, para que no me enaltezca sobremanera» (2 Corintios 12:2-7).

¿Es entonces posible aceptar por la Palabra de Dios este tipo de experiencias conocidas como EMI? Ante este planteamiento debemos admitir que es cierto que todas estas experiencias de fuera del cuerpo no son nuevas. Desde el hinduismo y la cultura del Tíbet se han trasmitido a occidente diferentes rudimentos sobre los llamados «viajes astrales», que son algo así como proyecciones del alma fuera del cuerpo, experiencias estas que muestran una extrema similitud con las EMI (aunque estas últimas se produzcan normalmente en situaciones de riesgo).

Por otra parte, quienes defienden la existencia y la validez de estas experiencias argumentan que el mítico Alejandro Magno pudo realizar sus grandes hazañas porque se proyectaba fuera del cuerpo y podía anticiparse a la orografía del terreno y a la estrategia de sus oponentes. Jack London, novela un suceso que se cree histórico, en el que Ed Morell, encarcelado en una prisión de Arizona y sometido a terribles torturas, era capaz de proyectar su alma o espíritu fuera del cuerpo y así soportar el dolor, y parece que en esas supuestas salidas él pudo viajar por el Estado de Arizona y disponer de una información que nunca habría

podido conocer [...] y parece que estos trances solo los conseguiría repetir después si era sometido a fuertes torturas. (Chambon, 1998, pág. 38).

De cualquier forma, es sintomático que todos los brujos, hechiceros y ocultistas, como la fundadora de la Teosofía, Madame Blavatsky; el Zoroastro de la antigua cultura persa; los que se presentan como los «Dalai Lamas», de antes y de ahora, etcétera, practican, defienden y justifican estas realidades de alcanzar experiencias extra-corporales, ya sean EMI, ya viajes astrales, o cualquier otro tipo de proyección adivinatoria propia y característica del ocultismo. La Haye, en su libro *Vida en el Más Allá,* relata acerca de uno de estos ocultistas de renombre, Enmanuel Swendenborg, que afirmaba que visitaba a los muertos, tanto en el cielo como en el infierno, y que el propósito de esos viajes era el de tomar a algunas personas del infierno, y mediante un ascensor psíquico, elevarlos y dejarlos caer en el cielo; claro que todo esto no nos merece comentario alguno. Aunque pueda sorprendernos, hay informes[103] que descubrirían que los servicios especiales de inteligencia y espionaje de diferentes países, entre ellos EE.UU., Israel, y otros, usaron durante la Guerra Fría a este tipo de individuos con sus prácticas a fin de conseguir datos de interés. El periódico de tirada nacional en España, *El País*, en su versión digital, se haría eco de una publicación semejante, afirmando bajo el titular de *Guerra Psíquica*: «Las dos grandes potencias intentan dominar ciencias o artes tan esotéricas como la percepción extrasensorial, la telepatía y la psicoquinesia, en nombre de la defensa nacional» (Broad, 1984).

Se puede afirmar que en relación a la muerte, estos viajes astrales y las experiencias desde fuera del cuerpo están muy relacionadas entre sí, hasta el punto que aun desde la ciencia (ya sea a través de experiencias psicológicas con procedimientos de hipnosis o las EMI propiamente dichas) y desde un posicionamiento agnóstico (característico de las ciencias contemporáneas) parecieran influir en la aceptación de la posibilidad de un sistema de reencarnación que, por supuesto, contradice a la Biblia y de alguna manera nos adelanta los reparos que al respecto debe de tomar el cristiano.

Estableciendo una comparación en cuanto a semejanzas y diferencias en cuanto a las EMI y a lo que argumentan algunos enfoques doctrinales y teológicos, se observan las siguientes semejanzas y diferencias:

---

[103] Relatado en uno de los programas especiales de *Informe Semanal* de TV española en el año 2003.

Semejanzas:

- Una persona que muere no deja de existir.
- Un alma-espíritu parece mantener las mismas características después que deja el cuerpo que tenía o habitaba (puede sentir bienestar, recordar...)
- La personalidad y la identidad son reconocidas después de la muerte.
- Hay reconocimiento de los amados y amigos del otro lado.
- Hay comunicación entre las almas-espíritus en la otra vida.
- Las almas-espíritus tienen la capacidad de ver, oír, sentir, después de abandonar el cuerpo.
- El alma-espíritu es un estado temporal (no es el final del recorrido...)

Diferencias:

- Dios o el ángel de luz, aceptará a todos en su reino, sean buenos o sean malos... (Mateo 13:40,42; 47-50; 25:41...)
- Jesucristo no es presentado de modo claro y firme como algo único. El errante personaje de luz no es identificado nunca; en consecuencia cada individuo selecciona un nombre para este ser divino (Buda. Mahoma...)
- *No hay ningún juicio futuro* por el pecado (muestran que todos, al margen de sus hechos y de su fe en esta vida, reciben el mismo tratamiento afectuoso)
- Tanto los cristianos como los no creyentes tienen la misma experiencia en la otra vida. Sin embargo, el creyente y el incrédulo se dirigen en caminos diferentes según el proceso de la muerte...
- Los viajeros de las experiencias fuera del cuerpo regresan y se les concede una *segunda oportunidad* después de su muerte previa. No existe semejante enseñanza en la Biblia ni se apunta a ella...
- A algunos que regresan se les dice que adviertan a otros respecto a la otra vida (Lucas 16:27-31...)

De esta comparativa deducimos que estas EMI[104] pueden ser interpretadas de diferentes formas:

[104] Experiencias de muerte inminente.

- Atendiendo a una explicación *Fisiológica o Neurológica*: Por la que se explicarían estos hechos como teniendo una base física en el sistema nervioso; tomado en cuenta el hecho constatado que la falta de oxígeno al cerebro produce alucinaciones, entonces sería aceptable que en ese momento trágico de parada cardiorrespiratoria, en el que un torrente de recuerdos, de detalles y sucesos se puedan suceder velozmente por la mente del que sufre esa experiencia, y puesto que es aceptado que usamos un 10% de nuestro potencial del cerebro, el otro 90% podría realizar algo increíble si se pulsasen las conexiones adecuadas... De este modo se interpretarían estas experiencias como fenómenos subjetivos de la mente. Por eso es que la repetición de algunos temas de experiencia (el túnel largo y oscuro, el ser de luz que se aparece, la inmensa paz que se experimenta...) pueden ser debidos a la realidad de que ciertas estructuras profundas de nuestro sistema nervioso son comunes a todos los hombres y reaccionan bajo determinadas circunstancias de forma similar. Se ha demostrado que la sustancia llamada «ketamina» (un poderoso anestésico) provoca experiencias mentales idénticas a las EMI: «bajo el efecto de la ketamina, los pacientes se sentían hasta tal punto separados del cuerpo que no percibían el dolor de la operación» (Chambon, 1998, pág. 94). El psicólogo Ronald K. Siegel de la Universidad de California defiende que los sentimientos de euforia son una reacción de defensa psicosomática: «Un conmutador psicológico de protección en el cerebro impide que el moribundo descubra lo amenazante de su situación… Las excitaciones del sistema nervioso central producen sentimientos de euforia, estímulos luminosos extraordinarios» (Küng, ¿Vida eterna? Respuesta al gran interrogante de la vida humana., 1983, pág. 42)
- Utilización de poderes psíquicos humanos que quedaron en estado latente después de la caída: Son muchos los que pretenden argumentar como fácilmente aceptable que el 90 % del potencial de nuestro cerebro (que según postulan los neurólogos es que no se usa) se queda inerte, como resultado de la caída (Génesis 3) y de la maldición resultante. Puede ser, por tanto, que en un trance como la muerte, estos poderes psíquicos pudieran ser estimulados para sintonizar algo del mundo espiritual, pero sin ningún tipo de control; con interferencias y así tomen imágenes y experiencias mezcladas, incompletas y conflictivas que se antojan irracionales. El neurocirujano Wilder Penfield

(Chambon, 1998, pág. 96) consiguió que a base de estimular con ayuda de electrodos el lóbulo izquierdo temporal de algunos de sus pacientes en estado de vigilia experimentasen alucinaciones y recuerdos verdaderos y falsos, y alguno de ellos exclamase: «¡Dios mío, abandono mi cuerpo!»

- *Disfraz o engaño del demonio, o las dos cosas*: Por cuanto contradicen las Sagradas Escrituras, está claro que no pueden tener absolutamente ningún tipo de justificación desde una perspectiva cristiana, y como quiera que este tipo de experiencias es defendido y promocionado por todos los ocultistas, no es difícil aceptar que sea una estrategia más del «diablo». A fin de cuentas, supone un engaño perfecto. La conclusión de estas EMI es que no hay que temer a la muerte, y el resultado final es algo extremadamente bueno y da igual lo que se haga, lo que se crea, o cualquiera que sea la forma de vida. Y aún más, como estas experiencias que acercan a la muerte se ven como placenteras, se esconde una inferencia subliminal de desearla y buscarla, lo que induce a la autodestrucción de la vida.

Es por eso que concluimos diciendo que en relación a esas experiencias de muerte inminente, hay que tomar en cuenta la posibilidad de que haya una interferencia espiritual demoníaca directa y hasta la manipulación desde el otro mundo de los estados mentales. Por demás queda por añadir que con esas experiencias Jesucristo nunca será glorificado y por lo tanto no son de las cosas atribuibles a Dios. Y si tampoco es algo de los hombres (debido a un fenómeno mental...), entonces solo nos queda la alternativa de que sea cosa de espíritus demoníacos, casos de opresión, e incluso de posesiones demoníacas.

Así pues, según este criterio, habremos de tener mucha cautela, a pesar de que algunos teólogos le den cierta credibilidad:

> Lo que experimentan los hombres en situaciones extremas, las imágenes que surgen desde el fondo del alma, quizá precisamente cuando se desconecta toda orientación intencionadamente racional, podría ser un indicio de que en el hombre hay una «antena» para la trascendencia, una esperanza situada en lo profundo que corresponde a los contenidos de esperanza del mensaje cristiano. En este sentido, los relatos de reanimación (en el caso de ser científicamente serios –lo que aquí no se puede juzgar– y en el caso de que también incluyan a pacientes no creyentes y que en su niñez, no vivieron en ambientes religiosos) podrían ser posiblemente, sino demostraciones de la transcendencia, sí, al

> menos, indicaciones de que el hombre tiene una orientación hacia la transcendencia (Nocke, 1984, pág. 128).

No obstante, concordamos plenamente con la afirmación de Küng que dice: «¿Qué significan, pues, tales experiencias de muerte para una vida tras la muerte? Sencillamente: ¡nada!... Tales experiencias de muerte no prueban nada a favor de una posible vida tras la muerte» (Küng, ¿Vida eterna? Respuesta al gran interrogante de la vida humana., 1983, pág. 47). Pues a fin de cuentas, tal y como lo expresa el teólogo, estas experiencias pretenden narrar algo que sucede en un momento concreto posterior o inmediato a la muerte clínica (precisamente en quienes habrán de resucitar). Pero no tiene nada que ver con una vida eterna después de la muerte. En este mismo sentido se reafirmaría Pagola: «Las experiencias que se nos describen hoy de personas que han *vivido* la muerte no prueban nada a favor de una posible vida después de la muerte. Estas personas han experimentado unos procesos psico-físicos, inmediatamente anteriores a la muerte, pero no han traspasado el umbral mismo de la muerte» (Pagola Elorza, 1983, pág. 2). Sin embargo, tampoco negamos la existencia de tales experiencias. Otro asunto a estudiar será si son o no experiencias extracorpóreas o incluso mensajes lanzados por los demonios a través de un sistema de comunicación que en un estado de emergencia mental del enfermo le tratan de inducir[105]. Si en una situación normal de nuestro estado natural hemos tenido sueños que nos han parecido totalmente reales, ¿por qué no podría darse la situación de captar imágenes y percepciones extrasensoriales y que del mismo modo se nos antojasen completamente reales?

Pero, por cuanto el cristiano ha de tener a la Biblia como la palabra «profética más segura» (2 Pedro 1:19), entonces se tiene que acudir solo a la Santa Palabra para esclarecer respecto a estas cuestiones. Entonces, debe sonar muy fuerte en nosotros aquella advertencia de Jesús relatada en el pasaje de Lucas 16: «Él entonces dijo: No, padre Abraham; pero si alguno fuere a ellos de entre los muertos, se arrepentirán. Mas Abraham le dijo: Si no oyen a Moisés y a los profetas [es decir, las Sagradas Escrituras], tampoco se persuadirán aunque alguno se levantare de los muertos».

---

[105] Incluimos en este apartado los textos ya referenciados anteriormente, que tanto en el marco evangélico y pseudoevangélico han sido considerados bestsellers como en el primer caso: «*El cielo es real*» de Todd Burpo y Lynn Vincent y, en un entorno neopentecostal y esotérico los de: «*Una revelación divina sobre el infierno*» y «*Una revelación divina sobre el cielo*», de Mary Katherine Baxter.

Entonces pues, ¿a quién debemos creer? ¿A los que relatan semejantes experiencias que son siempre dudosas o a Jesucristo?

CONCLUSIÓN.

Somos conscientes de que hemos transitado por un terreno difícil, abarcando los límites de lo inimaginable, por cuanto el más allá de la muerte es completamente inaccesible a nuestra experiencia. Y advirtiendo cómo la dogmática en el campo de la escatología «se quedaba a nivel de una primitiva teología para párvulos […] donde los pecados teológicos que se han cometido son difícilmente superables» (Greshake, 1981, pág. 19), asumiendo postulados, pareciera que intocables, como si a la tradición nos debiéramos. Es que lo que hemos pretendido investigar mediante esta tesis se ha hecho partiendo de la premisa que se expuso en la introducción, haciendo nuestra la siguiente sentencia: ***En lo necesario unidad; en lo dudoso libertad; en todo caridad***. Pues lo que nos ha impulsado no ha sido otro interés y convencimiento que el amor al Señor y a su Santa Palabra, teniendo muy presente la exhortación del Espíritu Santo: «Por lo demás hermanos, todo lo que es verdadero, todo lo honesto, todo lo justo, todo lo amable, todo lo que es de buen nombre; si hay virtud alguna, si algo digno de alabanza, en esto pensad» (Filipenses 4:8), y lo «Verdadero», lo «Honesto» y lo «Justo» es únicamente nuestro Señor y Salvador Jesucristo, del cual cada día nos maravillamos más de su amor, de su misericordia y de su gracia para con nosotros.

Así pues, determinamos con humildad que en realidad ***no hay ningún fundamento definitivo*** en la Sagrada Escritura ***para sostener la doctrina de la existencia*** del llamado «estado intermedio» después de la muerte de Jesús. Que las defensas y creencias en cuanto a su existencia después de la obra redentora de Cristo han estado basadas en una transmisión de conceptos teológicos y escatológicos heredados y que han sido propagados de forma dogmática bajo la influencia de la Iglesia Católico Romana, como si tal dogmatismo, en cuanto a magisterio se refiere, se resistiese a ser cuestionado y analizado.

La Iglesia Cristiana, en general, ha asumido históricamente preceptos teológicos tales como los siguientes: (a) Que el alma y el cuerpo puedan ser «identidades» totalmente separadas y de forma autónomas; (b) Que habrá un tiempo futuro en el que se tiene que esperar, y que ese tiempo futuro tiene alcance en la obra y consumación del sacrificio de Jesucristo.

Contra todo esto, nuestro punto de vista personal ha sido el de «revalorizar» el sacrificio de Cristo en cuanto al significado, al alcance, a la plenitud, a la influencia y al efecto de la salvación en los que creen. De forma tal que hemos tratado de demostrar que si los redimidos de Cristo cuando fallecen estuviesen en el lugar intermedio esperando (incluso durmiendo –posicionamiento revalorizado ahora por los defensores de la inmortalidad condicional–), entonces implicaría que «la redención no es todavía un hecho» (en cuanto a resultado y efecto ya cumplido). Y si estuviesen en ese lugar o estado intermedio, este no podría ser el cielo por cuanto en el cielo no puede entrar nada imperfecto, nada que todavía no está completo. De forma que la aceptación de que los creyentes después de fallecidos se dirigen hacia el lugar intermedio, implicaría aceptar la afirmación de que los creyentes fallecidos están pendientes de su resucitación (hecho que ocurriría hacia el final de los tiempos), lo que implicaría también el aceptar que la iglesia estaría muerta; porque para resucitar es imprescindible morir, lo cual contradice la verdad de la Palabra de Dios: «El que vive y cree en Mí, *no morirá jamás*» (Juan 10:28). Baste además recordar aquí las palabras del Señor Jesús que dijo: «El ladrón no viene sino para hurtar y matar y destruir; yo he venido para que tengan vida, y para que la tengan en abundancia» (Juan 10:10). Y es precisamente esta «vida abundante» la que por ser tan abundante es la que hace posible que en el justo momento en que el corazón deja de latir en la tierra, hace posible que siga latiendo en un cuerpo celestial de forma inmediata e instantánea en ese preciso momento de la muerte.

Toda la doctrina objeto de análisis en este trabajo, de que los redimidos del Señor aún no están redimidos por cuanto les falta, ya sea un cuerpo, ya una consciencia completa y llena de gozo en la presencia del Señor, no puede ciertamente sostenerse a la luz de la argumentación bíblica que hemos pretendido refrendar. La presencia del creyente fallecido con Cristo en el cielo *glorifica* a Dios y al Redentor que lo hizo posible. *Testifica* acerca del triunfo de Cristo sobre la muerte. *Legitima* la realidad de que los que viven y creen en él ya están con Cristo presentes en el cielo.[106] *Es testigo* de un momento y de un tiempo que es actual, que es ahora.

[106] Por eso dijo el apóstol Pablo: «El vivir es Cristo, pero el morir es ganancia» (Filipenses 1:21).

Sorprendentemente tenemos que admitir que nuestro Dios, que es Señor del tiempo y de la eternidad, es Dios del presente. «Yahveh», el nombre misterioso del que no se conoce con certeza su pronunciación, muestra una vez más que Dios *es Dios de ahora*, del presente… «Yo soy el que Soy», es esa forma verbal que registra el tetragrámaton «YHVH» que es un presente de eternidad. Así es Dios. ¡Dios de vivos! Dios del presente y de la eternidad.

Por tanto, en cuanto a la situación de los creyentes con Cristo ahora, afirmamos que *Dios es y* que *Dios está. A*unque teológicamente admitamos aquel «pero todavía no», porque estamos sujetos a los rudimentos de este siglo, porque aún hay lucha con la carne, todavía hay batalla cósmica en el cielo (Efesios 6:12). Pero cuando nuestro cuerpo mortal vuelva al polvo de la tierra, entonces ya no habrá otra limitación, *ni tenemos por qué fabricarla*, pues estaremos con el Señor disfrutando de su presencia por siempre. Respuesta que nos parece supera los diferentes conceptos de la inmortalidad condicional, ya que esta resurrección inmediata garantiza la base de identidad de la resurrección que, en el caso de una desaparición completa, si el alma y toda la persona se extinguiese, quedaría muy confuso, sea por la pretensión de unión de todas las moléculas, o como quiera que se pretenda asumir la nueva creación según el recuerdo divino.

Por otra parte, es curioso verificar que realmente esta defensa de la tesis que aportamos está en realidad en el corazón de todos los creyentes. Sorprende comprobar, por ejemplo en el mundo católico romano, que la gran mayoría de sus fieles –muchos de ellos son católicos, pero no practicantes–[107] ignoran totalmente acerca de su estado futuro, de lo que les espera más allá de la muerte. Pareciera como que la religión les ha velado la gracia de ese futuro que para ellos es sumamente incierto a partir de su traslado a *otro estado intermedio* (el purgatorio) que es una realidad ineludible en el dogma católico; pero que por impreciso, por extraño y, seguramente, por doloroso para quienes por «imperativo legal» admiten el dogma, *se protegen no queriendo ser conscientes de su realidad* y por lo tanto la ignoran. En una encuesta (Alcalde, 1997, pág. 34), realizada en el territorio nacional español, sobre una muestra efectiva de 2.000 entrevistas que cubren un universo de población de 24 millones de personas se ha llegado a conclusiones tan

[107] En referencia al conjunto de cristianos católicos que se definen a sí mismos como nominales. Creen, aunque no participan activamente de los requisitos y ordenanzas de la Iglesia Católico Romana.

contradictorias como que el número de personas que se declaran católicas (80,7%) es mayor que el número de personas que aseguran que existe otra vida después de la muerte (40,2%) de lo que inexorablemente tiene que deducirse que hay católicos que no creen en la otra vida. Por lo que nos preguntamos, ¿son de verdad cristianos…?

Pero más sorprendente aún, es verificar cómo ese mismo espíritu religioso quiere encadenar a la Iglesia de Cristo, sea en la realidad «protestante» o «evangélica». Entre ellos son muchos –estimamos que una gran mayoría– que igualmente desconocen acerca de su futuro con Cristo en el cielo. Simplemente afirman: «¡Yo estaré con Cristo!» «¡¡¡Amén!!!» Pero luego no saben que la doctrina ha determinado que estarás con Cristo, ¡sí!, pero: ¿dónde?, en un lugar intermedio. ¿Haciendo qué?, en un estado indefinido de gozo, pero no completo. ¿Cómo?, sin cuerpo o con un cuerpo temporal, o… ¡no se sabe muy bien cómo!, dependiendo de su posicionamiento teológico ya sea premilenial, ya pretribulacionista, ya amilenial, etc.

Nuestra afirmación entonces es sencilla: Cristo nos redimió de la muerte y su redención y su obra nos ha alcanzado desde ahora y para siempre. De forma que lo que tenemos ahora, esas «arras del espíritu» (2 Corintios 1:22) son el vislumbre de lo maravilloso, de lo grandioso que Dios tiene reservado para nosotros en el justo mismo momento que nuestra alma sea llevada a su presencia. Es la afirmación de la Palabra de Dios que nos descubre que: «Cristo quitó la muerte y sacó a luz la vida y la inmortalidad por el evangelio» (2 Timoteo 1:10). ¡La obra de Cristo es perfecta!

Es menester, entonces, entender en la práctica lo que Dios ha querido decir a su Iglesia desde el principio, que en definitiva puede resumirse así: ¡Nuestro verdadero hogar está cerca, a un paso, a la vuelta de la muerte». Ha sido su obra en la cruz la que ha entregado la esperanza, la que ha otorgado la capacidad de sentirse libre; libres del pecado, libres de la muerte, libres de toda condenación de la ley, libres por fin, y libres ahora, como aquel epitafio de Martin Luther King: «Al fin soy libre. Al fin soy libre. Dad gracias a Dios Todopoderoso porque al fin soy libre»[108], y esto siempre en ese mismo tiempo presente.

[108] Citado por Mario Escobar (2006) en "Martín Luther King: La lucha por los derechos humanos". Barcelona: Andamio, p. 38.

Dios es Dios de presente. Es Yahveh «(Soy el que Soy…») y este mismo descubrimiento se lo apropió para sí el evangelista Moody cuando dijo: «Algún día leeréis en los periódicos que Moody ha muerto. No lo creáis. En aquel momento estaré tan vivo como ahora [...] Nací en esta carne en el año 1837. Nací en el Espíritu en 1855. Lo que es nacido de la carne puede morir. Lo que nace del Espíritu vive eternamente».

Por tanto, el debate no debe centrarse en el tiempo que queda ni en lo dulce de la espera, como si de un extasiado por la droga se tratara, con cara sonriente y mirada perdida en la nada, se dispusiese a esperar y deleitarse en el mismo hecho de su letargo ¡Dios es real! ¡Es aquí y ahora! ¡Es *maranatha!* ¡Es el ya! Es el Reino que se ha acercado y que aunque para el hombre sea «todavía no», para Cristo es «sí y amén». Del mismo modo, tal y como es Yahveh, habrá de ser ¿por qué no? el estado después del trance de la muerte. ¡Cruzamos la puerta y ya estamos en el cielo! En la casa y verdadero hogar que se abre a su esplendor para la completa redención ¡Este es el regalo! Por lo tanto, no hay nada más que esperar.

El mensaje del Señor Jesús asegura que el cielo siempre es y que no hay que esperarlo, como no hay que esperar para vivir en la plenitud del Espíritu. Esto lo ha hecho Cristo por nosotros. El Evangelio nos abrió la puerta, esforcémonos pues por descubrir la realidad y asirnos el regalo completo que Cristo ha venido a regalarnos.

La conclusión final de nuestro trabajo podría representarse con esta pregunta y su respuesta:

¿Acaso mueren los redimidos de la muerte?

La respuesta es un contundente ¡NO! ¡A Dios sea la Gloria!

BIBLIOGRAFÍA

(16 de abril de 2015). Obtenido de Católicos.net: http://www.es.catholic.net/escritoresactuales/251/519/articulo.php?id=5464

Abarca Fernández, R. R. (1997). *La Filosofía: Vida de la Universidad.* Arequipa, Lima, Perú: El Alva.

Alcalde, J. (Septiembre de 1997). En qué creemos hoy. *Muy Interesante*(196).

Barth, K. (2000). *Esbozo de Dogmática.* Santander, España: Sal Terrae.

Berkhof, L. (1949). *Teología Sistemática.* Gran Rapids, Michigan.

Berkhof, L. (1995). *Historia de las doctrinas cristianas.* Barcelona, España: El Estandarte de la Verdad.

Boff, L. (1988). *Viacrucis de la resurrección* (3ª edición ed.). Bogotá, Colombia: Ediciones Paulinas.

Boff, L. (2005). *La resurrección de Cristo nuestra resurrección en la muerte* (5ª edición ed.). (J. C. Herranz, Trad.) Santander: Sal Terrae.

Bonhoeffer, D. (2004). *El precio de la gracia, el seguimiento.* Salamanca: Sígueme.

Boros, L. (1973). *El hombre y su destino.* Estella, Navarra, España: Veerbo Divino.

Broad, W. J. (15 de enero de 1984). *El País*. Recuperado el 14 de agosto de 2016, de elpais.com: http://elpais.com/diario/1984/01/15/sociedad/442969203_850215.html

Broadus, J. A. (1981). *Tratado sobre la predicación* (9ª edición ed.). El Paso, Texas: Casa Bautista de Publicación.

Burt, D. F. (1994). *En el Umbral de la Muerte.* Barcelona, España: Publicaciones Andamio.

Buswell, O. J. (1962). *Teología Sistemática. Tomo IV Escatología.* Grand Rapids, Michigan, EEUU: Zondervan.

Chambon, P. (Marzo de 1998). Experiencias a las puertas de la muerte. *Ciencia y Vida, el placer de saber*(Nº 1).

Creencias de los Adventistas del Séptimo Día. Una exposición bíblica de las doctrinas fundamentales de la Iglesia Adventista del Séptimo Día (2ª edición ed.). (2007.).

Cullmann, O. (1970). *La inmortalidad del alma o la resurrección de los cuerpos. El testimonio del Nuevo Testamento.* Madrid, España: Studium.

Cullmann, O. (2008). *Cristo y el Tiempo.* Madrid: Ediciones Cristiandad S.A. .

Darby, J. (1989). *Comentario Bíblico, 1ª y 2ª Epístola a los Tesalonicenses.* Perroy, Suiza: Ediciones Bíblicas.

De Andrade, C. C. (2002). *Diccionario Teológico: Con un Suplemento Biográfico de los Grandes Teólogos y Pensadores .* Miami, Florida, USA: Patmos.

Denzinger, E. (1854). *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum.*

Derek, B. (1973). *La Racionalidad de la Revelación.* Barcelona: Ediciones Evangélicas Europeas.

Directorio de la Iglesia Católica. (s.f.). Recuperado el 30 de 12 de 2014, de Catecismo de la Iglesia Católica: http://directoriocatolico.blogspot.com.es/2013/03/catecismo-explicado-n-1030-1032-el.html

Duffield, G. P. (2006). *Fundamentos de Teología Pentecostal.* San Dimas, Caalifornia, EEUU: Foursquare Media.

Dufour. (26 de 01 de 2015). Obtenido de http://www.mercaba.org/FICHAS/Dufour/C/cuerpo.htm

Duquoc, C. (1978). *Cristología. Ensayo dogmático sobre Jesús de Nazaret. El Mesías* (3ª edición ed.). Salamanca, España: Sígueme.

Durrwell, F.-X. (1997). *El más allá. Miradas cristianas.* Salamanca, España: Sígueme.

Erickson, M. (2008). *Teología Sistemática* (2ª edición ed.). Terrasa, Barcelona: Clie.

Esteban Duque, R. (2009). *Ensayo sobre la muerte.* Madrid: Encuentro.

Fee, G. (1998). *Primera epístola a los Corintios.* Buenos Aires, Argentina: Nueva Creación.

Fee, G. (2008). *Comentario de las epístolas a 1ª y 2ª de Timoteo y Tito.* Teerrasa, España: Cle.

Ferguson, S. B. (2001). *Nuevo Diccionario de Teología* (3ª Edición ed.). Texas: Casa Bautista de Publicaciones.

Galeano, A. D. (2000). Recuperado el 15 de julio de 2015, de ttp://www.escepticospr.com/Humanismo.htm

García Cuadrado, J. Á. (2010). *Antropología Filosófica. Una introducción a la filosofía del hombre* (5ª edición ed.). Navarra, España: Universidad de Navarra, S.A.

Garret, J. L. (2000). *Teología Sistemática, Bíblica, Histórica, Evangélica* (1ª edición ed., Vol. II). El Paso, Texas, EEUU: Casa Bautista de Publicaciones.

González Campa, J. (1991). *Economía de la muerte.* Terrassa, Barcelona, España: Clie.

González Faus, J. I. (1980). *La humanidad nueva. Ensayo de Cristología* (4ª edición ed., Vol. I). Santander: Sal Terrae.

González, M. (2003). *Introducción al Pensamiento Filosófico,.* Madrid: Tecnos.

Grau, J. (1973). *Introducción a la Teología.* Terrasa, Barcelona: Clíe.

Grau, J. (1987). *Escatología, final de los tiempos.* Terrasa: Clie.

Grau, J. (1993). *Eclesiastés, un comentario para el hombre de hoy.* Barcelona: E.E.E.

Greshake, G. (1981). *Más fuertes que la muerte. Lectura esperanzada de los "Novísimos".* (J. G. Abril, Trad.) Santander, España: Sal Terrae.

Griffith, T. (1956). *The Principles of Theology.* London, Gran Bretaña: Church Book Room Press.

Grudem, W. (2007). *Teología Sistemática. Una introducción a la doctrina bíblica.* Miami, Florida, EEUU: Vida.

Gutiérrez, G. (2009). *Teología de la Liberación* (18ª ed.). Salmanca: Sígume.

Haley-Scuain. (1989). *Diccionario de dificultades y aparentes contradicciones bíblicas.* Terrassa, Barcelona, España: Clíe.

Hodge, C. (1991). *Teología Sistemática, vol. II.* (S. Escuain, Trad.) Terrassa, Barcelona: Clíe.

Horton, S. (1996). *Teología Sistemática, una perspectiva pentecostal.* Miami, Florida: Vida.

Jamieson, R., Fausset, A., & Brown, D. (2003). *Comentario Exegético y Explicativo de la Biblia* (20ª edición ed., Vol. 1). El paso, Texas: Casa Bautista de Publicaciones.

Küng, H. (1983). *¿Vida eterna? Respuesta al gran interrogante de la vida humana.* Madrid, España: Ediciones Cristiandad.

Küng, H. (2008). *Ser cristiano* (4ª edición ed.). Madrid, España: Trotta.

Kasper, W. (2006). *Jesús, el Cristo.* Salamanca, España: Sígueme.

Keller, T. (2014). *La razón de Dios. Cómo creer en una época de escepticismo* (1ª edición ed.). Barcelona: Andamio.

La Haye, T. (1985). *Vida en el Más Allá.* Miami, Florida, EEUU: Vida.

La Haye, T. (1992). *Cómo Estudiar la Profecía por sí mismo.* Minneapolis: Betania.

Lacueva, F. (2004). *Escatología II.* Terrasa, Barcelona: Clíe.

Lacueva, F. (s.f.). *La Persona y la Obra de Jesucristo,.* Clíe.

Ladd, G. E. (2002). *Teología del Nuevo Testamento.* Terrasa, Barcelona, España: Clie.

Lloyd-Jones, M. (2002). *La Iglesia y las últimas cosas* (Vol. III). Moral de Calatrava, Ciudad Real, España: Peregrino.

Lorenzen, T. (1991). *Resurrección y discipulado. Modelos interpretativos, reflexiones bíblicas y consecuencias teológicas.* (J. P. Abadía, Trad.) Santander, España: Sal Terrae.

Lutzer, W. (1999). *Tu Primer minuto después de morir.* Michigan, EEUU: Portavoz.

Macarthur, J. F. (2003). *La Segunda Venida* (5ª edición ed.). Grand Rapids, Michigan, EEUU: Portavoz.

Macaulay R.& Barrs, J. (2012). *El ser humano. La naturaleza de la experiencia espiritual.* (D. Menezo, Trad.) Barcelona, España: Andamio.

Martínez, J. M. (2001). *Fundamentos teológicos de la fe cristiana.* Terrasa, Barcelona, España: Clie.

Martini, C. M. (2012). *Creo en la vida eterna.* (G. Vigini, Ed., & R. H. Bernet, Trad.) Madrid, España: San Pablo.

Moltmann, J. (2004). *La venida de Dios. Escatología cristiana.* Salamanca, España: Sígueme.

Moltmann, J. (2006). *Teología de la esperanza.* Salamanca, España: Sígueme.

Moros, E. (1999). *Lo escatológico en el pensamiento protestante* (Vol. 1). Madrid: SEUT.

Morris, L. (2005). *El evangelio según Juan* (Vol. 2). Terrasa, Barcelona, España: Clie.

Nelson, W. M. (2000). *Nuevo Diccionario Ilustrado de la Biblia.* Nashville, TN, EEUU: Caribe.

Nocke, F.-J. (1984). *Escatología.* Barcelona, España: Herder.

Packer, K., Ferguson, S. B., & Wright, D. F. (2001). *Nuevo Diccionario de Teología* (3ª Edición ed.). Texas: Casa Bautista de Publicaciones.

Pagola Elorza, J. A. (1983). *Resurrección de los muertos.* Madrid: Fundación Santa María.

Pearlman, M. (1991). *Teología Bíblica y Sistemática.* Miami, Florida, USA: Vida.

Pentecost, J. D. (1989). *Eventos del Porvenir.* Miami, Florida: Vida.

Pollock, A. J. (s/f). *El hades y el castigo eterno.* Los Ángeles, California: Las Buenas Nuevas.

Rahner, K. (1969). *Sentido teológico de la muerte* (2ª edición ed.). (H. Vorgrimler, Ed.) Barcelona, España: Herder.

Ratzinger, J. (1980). *Escatología. Curso de Teología Dogmáticaa* (Vol. IX). Barcelona, España: Herder.

Reboux-Caubel, A. (1990). *Pero... ¿Resucitaremos? Los cristianos así lo afirman. ¿Y si fuera cierto?* Valencia, España: EDICEP. C.B.

Rey, E. (2000). *Descubriendo a Cristo y su Palabra. Apuntes de Teología, nº 1.* Barcelona.

Rey, E. (2000). *¿Cuánto tiempo estarás en el cielo sin cuerpo?* Barcelona: Apuntes de Teología.

Ridderbos, H. (1996). *El pensamiento del apóstol Pablo.* Michigan: Libros Desafío.

Rochedieu. (1985). *Comentario práctico para maestros de escuela dominical, tomo III, Epístolas de Pablo.* Terrassa: Clie.

Roldán, A. F. (2002). *Escatología. Una visión integral desde América Latina.* Buenos Aires:, Argentina: Kairós.

Roldán, A. F. (octubre de 2009). Liderazgo cristiano y responsabilidad pública en el siglo XXI Ponencia en la Universidad Evangélica de Bolivia. *Revista Teología y cultura, vol. 10*(Año XI,).

Ropero, A. (1999). *Introducción a la filosofía.* Terrasa, Barcelona: Clíe.

Rossier, H. (1989). *Estudios sobre la segunda epístola a los corintios.* Perroy, Suiza: La Buena Semilla.

Rudd, A. (1987). *Las Epístolas Generales.* Terrassa, Barcelona, España: Clie.

Ruíz Bueno, D. (1954). *Padres apologetas griegos.* Madrid: Biblioteca de autores cristianos.

Ruiz de la Peña, J. L. (1988). *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental* (5ª edición ed.). Santander: Sal Terrae.

Ruiz de la Peña, J. L. (1996). *La pascua de la creación. Escatología.* Madrid, España: Biblioteca de autores cristianos.

Ryrie, C. C. (2003). *Teología básica.* Miami, Florida, EEUU: Unilit.

Sáez Llorens, X. (2005). Latinoamérica necesita herejes. *Colección Filosofía y Teoría Social*. LibrosEnRed.

Sayés, J. A. (2006). *Escatología* (Vol. Colección Pelícano). (J. M. Burgos, Ed.) Madrid: Edicciones Palabra.

Schaefer. (1969). *Huyendo de la Razón.* Barcelona: Ediciones Evangélicas Europeas.

Schelkle, K. H. (1978). *Teología del Nuevo Testamento, IV. Consumación de la obra creaora y redentora comunidades de discípulos e iglesia. .* Barcelona, España: Herder.

Spinsanti, S. (12 de 01 de 2015). Obtenido de http://www.mercaba.org/DicES/C/cuerpo.htm

Splett, J. (2015). *mercaba.org*. Recuperado el 18 de julio de 2015, de http://www.mercaba.org/Mundi/2/cuerpo_y_alma.htm

Torres Queiruga, A. (2003). *Repensar la resurrección. La diferencia cristiana en la continuidad de las religiones y de la cultura.* Madrid, España: Trotta.

Trenchard, E. (1981). *Introducción a los cuatro evangelios.* Madrid: Literatura Bíblica.

Trujillo, J. L. (28 de 07 de 2014). Recuperado el 14 de 08 de 2015, de http://www.vidaeterna.org/esp/profecia/primera_muerte.htm.

Tuggy, A. E. (2003). *Lexico griego-español del Nuevo Testamento .* El Paso, Texas: Mundo Hispano.

Vidal, C. (2009). *Los Orígienes de la Nueva Era.* Nashville, Tenessee, USA: Grupo Nelson.

Vine, W. (2000). *Vine Diccionario Expositivo de Palabras del Antiguo y del Nuevo Testamento Exhaustivo,.* Nashville: Caribe.

Wood, P. (1986). *El evangelio según S. Pablo.* Terrassa, Barcelona, España: Clie.

Wright, N. (2008). *La resurrección del Hijo de Dios.* Navarra: Verbo Divino.

Yebra, J. (2011). *¿Inmortales...?* Madrid: Comunidad Cristiana Ebenezer.

Microsoft (Ed.). (2005). Biblioteca Electrónica de Consulta Microsoft® Encarta®.