

## LA RESURRECCION DE LA CARNE

Si queremos ser sinceros, hemos de reconocer que la revelación divina tiene para con el hombre exigencias inagotables. Y no podía ser de otra manera. Entre otras cosas se observa esto en el hecho de que ciertas verdades de la revelación están en constante peligro de perder su «existencialidad» en la práctica de la vida cotidiana del hombre. Y no nos referimos sólo a los que las niegan, a los «herejes», sino también a los cristianos buenos y «ortodoxos», ya sean todos, poco más o menos, los que pertenecen a una misma época (nótese que no todos los que viven en un mismo punto del tiempo son contemporáneos) o todos los que pertenecen a una misma categoría; por ejemplo, los «intelectuales». (¿Cuántos de éstos se preocupan hoy día, por ejemplo, de ganar indulgencias?)

Estas personas no niegan la verdad en cuestión. Puede darse incluso que la conozcan perfectamente. Y hasta puede acontecer que protesten con violencia si alguien se permite negarla expresamente. Pero «creen» en ella «interesadamente»; algo así como cuando se compra una cosa porque sin ella no se podría comprar otra. Se entera uno de dicha verdad y se relega luego (naturalmente, no de manera refleja, sino instintiva) a un rincón, al margen del pensar y del vivir. Al subconsciente, diríamos hoy, o a la esfera de la fe implícita, como se decía antes. De todos modos se preocupa uno de ella (comparado con el interés «existencial» por otras verdades de la misma), a lo sumo, al margen de la conciencia religiosa, cuando no se la olvida por completo.

Si preguntamos por su fe a un cristiano ortodoxo, nos responde remitiéndonos al catecismo, donde tienen su puesto correspondiente todas las verdades que hasta ahora en la historia de la fe se habían concebido claramente, de manera explícita y existencial. El cristiano ortodoxo rara vez se da cuenta de que el catecismo inédito de su corazón y de su vida religiosa tiene la materia distribuida de manera muy distinta que su catecismo impreso y que en aquél faltan no pocas páginas de éste o han

palidecido, resultando ilegibles. Con su catecismo «en letras de molde» sale muy bien del paso. Toma de él lo que le hace falta. En él encuentra todo lo que necesita para una vida arreglada y para una muerte tranquila. Lo demás no le preocupa. «Así será», se dice. Donde algunas cosas son tan buenas y santas, también las otras serán verdad; así pensaría si alguna vez se le ocurriera reflexionar sobre el instinto selectivo de su práctica religiosa. Y así, estas otras verdades, en términos generales, no le ocasionan quebraderos de cabeza ni especiales «dificultades contra la fe». Sería interesante establecer el «catecismo interior» del católico medio (unos diez años después de sus últimas clases) en una región y en una época determinada (pues no en todas partes sucede lo mismo). Esto sería muy instructivo para la catequesis oficial.

El «menos ortodoxo», que responde a la herejía, y el «hereje» hojean reflejamente en cierto modo su catecismo interior: lo que no descubren en él con toda claridad, querrían que se borrara también de su catecismo impreso. Dicen: lo que hoy no *nos* impresiona directamente, lo que no tiene clara y pronta aplicación en la vida, como algo vivo y jugoso, no tiene por qué recargar la memoria y la cabeza de los cristianos de hoy. Si es tan «difícil» de comprender, si con tanto trabajo se concilia con nuestras necesidades religiosas de hoy, con nuestras «convicciones científicas», en una palabra: con las posibilidades de creer de que disponemos, es señal de que esas otras cosas son ideas devotas, sí, pasadas de moda, fábulas, vestiduras anticuadas de una idea quizá exacta en sí, pero que, como a un fruto, hay que despojarla de su cáscara. Mitos, en una palabra, y debemos «desmitologizar» el auténtico sentido cristiano.

Por lo demás, se observa que el creyente ortodoxo y el cristiano herético se distinguen en cierto sentido menos de lo que podría a primera vista parecer. Pero una diferencia de importancia decisiva (prescindiendo todavía de lo esencial) salta a la vista: una vez que del catecismo impreso se ha descartado con cortedad de vista y modernidad pedante que a veces es muy estúpida—algo que era verdadero y de trascendencia vital, ¿cómo volverá a reintegrarse al catecismo del corazón? En este caso, el ortodoxo, aparentemente tan impreciso y algo superficial, procede con un instinto más seguro, pues razona así:

lo que hoy no entiendo, lo que todavía me parece de poca monta (a pesar de la buena voluntad), puede, sin embargo, ser verdad; quizá el día de mañana comprenda que es una verdad importantísima, y más tarde puede darse que sea *la* verdad de la generación venidera.

¿No es la «resurrección de la carne» una de esas verdades que el ortodoxo y el hereje tratan de esquivar cada uno a su manera? Es verdad que se halla en todo catecismo, que se trata de ella en todo manual de teología y se recita siempre en el Credo. Naturalmente, no faltan libros—precisamente en los últimos tiempos han comenzado a multiplicarse—que tratan de hacer esa verdad más clara y asequible a nuestra generación. Y, sin embargo, no parece que se haya adelantado gran cosa. Prácticamente sucede como en tiempos de los Apóstoles: «Al oír mentar la resurrección de los muertos, algunos se burlaron de él [de San Pablo] y otros le dijeron: Te volveremos a oír otra vez sobre esto» (Ac 17, 32). Hay modos profundos y serios de «burlarse»: tal es la manera de los que hoy día «desmitologizan». Pero los cristianos ortodoxos no tienen por qué indignarse demasiado en seguida contra ellos. En realidad son ellos mismos, probablemente, los que ahora, por lo que se refiere a su vida práctica, quieren oír hablar de esto «otra vez», es decir, un mañana que nunca llegue. Y no se diga que la proclamación del dogma de la Asunción de la Virgen en *cuero* y alma a la gloria celeste es una prueba de la vitalidad que tiene en los corazones de los cristianos el artículo del Credo: «Creo en la resurrección de la carne.» En efecto, es sorprendente ver qué poco, con qué inercia y frialdad toda la literatura sobre la Asunción se ha ocupado en realidad del verdadero *sentido* del nuevo dogma. Apenas en toda esta literatura se ha aprovechado la ocasión para profundizar y para decir con claridad y con verdadero interés *lo que* significa exactamente la «resurrección de la carne» para *nosotros*. Se procede como si *sobre esto* no hubiera nada nuevo que decir, como si todo estuviera ya lo más claro posible y sólo se tratara de si María ha logrado *ya* esta última perfección.

*La historia de este dogma.* Desde que este artículo de la fe pasó, si es lícito expresarse así, del mundo del judaísmo tardío (desde Dan 12, 2 s.; 2 Mc<sup>a</sup> 7) y del Nuevo Testamento

(en el que pertenece a los motivos iniciales de la doctrina de Cristo; Heb 6, 1) a incorporarse en el curso de la historia de la Iglesia y del espíritu, ha llevado una existencia precaria. Se creía en él. Desde luego, ya que da fe de él la Escritura, la palabra del Señor y de sus Apóstoles. La teología lo tuvo también siempre en cuenta, en la Edad Media incluso quizá, para las posibilidades de entonces, con precisión y con afectuoso interés. Porque la Edad Media era una época capaz todavía de sofocar con humildad y obediencia su gusto indiscreto y sus propias tendencias en el pensar y en el vivir (aunque, naturalmente, en su teología se note con claridad hacia dónde apuntaban tales tendencias).

Desde el principio había de defender la fe en este artículo contra los paganos y contra su «idealismo». Por parte de Tertuliano se defendió incluso con pasión: *caro salutis est cardo*. Contra tendencias espirituales de los cristianos, como las de los gnósticos y del mismo Orígenes (entendido en este sentido). En la Edad Media, contra los albigenses y los cátaros. Finalmente, contra el racionalismo y el iluminismo. El pueblo, el hombre sencillo, que tiende a pensar en imágenes, se representó siempre el fin del mundo—desde luego, más despavorido que consolado—con la resurrección de los sepulcros y el juicio final: *tuba mirum spargens sonum*. Y todavía hoy este ambiente sociológico es propicio a representaciones masivas de la resurrección, como lo muestra la propagación que logran sectas de tendencia quiliasta.

Todo esto está muy bien. Y, sin embargo, este artículo de fe ha seguido un camino muy arduo. Cuando los Padres se vuelven «filósofos», es decir, platónicos, encuentran gran dificultad para admitir a la carne en la «victoria» del espíritu. En la historia de este dogma en la Edad Media se observa que la mirada se desvía un tanto de la resurrección de la carne para dirigirse a la visión inmediata de Dios referida al alma, y cada vez aparece más claro (incluso *contra* San Bernardo) que esta posibilidad de que el alma individual vea a Dios puede realizarse ya antes de la resurrección y de la consumación del universo, hasta que esta doctrina se impone definitivamente en la definición de Benedicto XII (1336). El cristiano medio de hoy sólo halla en su catecismo privado que los buenos

después de la muerte van «al cielo». Y por eso escribe en las esquelas de defunción: «El vestido de la tierra, en el ataúd se encierra. Lo que amamos, no lo enterramos; dura hasta la eternidad.»

Para San Pablo, sin embargo, era la resurrección un paso previo para la participación del difunto en el pleno triunfo de Cristo y en su segunda venida. Si el cristiano medio de hoy reflexionara sobre lo que dice su catecismo no escrito, se preguntaría extrañado por qué el difunto ya bienaventurado ha de interesarse tanto por la segunda venida de Cristo, siendo así que se halla ya en Cristo y con Dios en la bienaventuranza y no tiene que participar de manera notable en la suerte de este mundo de acá abajo. También para los teólogos la «resurrección es comúnmente una acrecentamiento «accidental» de la bienaventuranza del alma consumada ya en su esencia, en cuanto el cuerpo vuelve a la vida y se reúne otra vez con el alma. También para ellos es la resurrección una cosa muy suplementaria. Se inclina uno a creer que si hubieran de volver a redactar el Símbolo, expresarían más bien la «inmortalidad del alma» (que en muchos catecismos se designa como una «verdad fundamental», sin mencionar para nada la «verdad fundamental» de la carta a los Hebreos, la resurrección de los muertos).

No necesitamos exponer difusamente lo que los partidarios de la desmitologización oponen a este dogma, y precisamente a éste porque es casi el que más se presta a cavilaciones. Todo esto les parece demasiado «milagroso» para poder proponerlo a los hombres de la física de hoy. Dirán, entre otras cosas, erróneamente, pero con cierta apariencia de razón, que la misma Escritura da pie a la desmitologización, dado que en unas partes parece interesarse menos que en otras por la resurrección corporal y aun a veces la representa como el revestimiento imaginativo de la vigencia intemporal del triunfo del espíritu sobre los poderes de la muerte y de las vanidades. Añadirán que la teología medieval, hasta muy entrada la Edad Moderna, se representa la resurrección y la glorificación del cuerpo en un mundo que ya no existe: el *caelum empyreum*. Esta esfera suprema, la más sublime del mundo, siendo una parte local de este mundo, preexistió al tiempo y al hecho de la salvación

como marco fijo de la historia *salutis*. A esta esfera, como a su «cielo», había de emigrar la corporeidad del hombre, conaturalizada con ella por la resurrección y la glorificación, para unirse a Cristo, que en su Ascensión había «subido» a ella. Preguntarán dónde está este cielo, que sin duda ha de ser un lugar si la doctrina del cuerpo glorioso ha de tener algún sentido. ¿Cómo debe uno imaginarse esta corporeidad gloriosa? Preguntarán también si se come allí, y en caso afirmativo (como sucedió en Nuestro Señor resucitado), cómo se ha de imaginar eso sin que empiece de nuevo a girar la rueda de la mutabilidad y de la caducidad. En fin, será cuestionable en qué sentido se puede considerar la corporeidad como una cárcel, siendo así que hemos de vivir en ella eternamente. Resumiendo: se plantea la objeción de si se puede hablar leal y razonablemente de un cuerpo una vez que hacemos de él un espíritu o algo inimaginable con el fin de hacer asequible su «glorificación».

*El problema de la «desmitologización».* Antes de preguntarnos en concreto qué es lo que en realidad creemos los cristianos cuando confesamos la resurrección de la carne y si esto es para nosotros creíble e importante, no podemos menos de decir unas palabras fundamentales sobre el tema de la «desmitologización». No pretendemos hacer un tratado a fondo sobre la cuestión, ni siquiera una exposición histórica de los motivos en pro y en contra. Sólo algunas observaciones que hagan más comprensible lo que vamos a decir sobre nuestro tema.

Todo conocimiento humano tiene dos polos: es a la vez conceptual y gráfico. Hasta los conceptos metafísicos más abstractos y precisos llevan consigo este elemento de graficidad. Pero para esta graficidad no basta generalmente una representación estática, sino que a veces será necesario también un sucedido gráfico. Las fronteras entre la representación y lo que se expresa no están siempre trazadas del mismo modo para todas las realidades expresadas, por la sencilla razón de que se puede expresar algo inmediatamente representable (por ejemplo, la cesación de nuevos nacimientos, etc.). Los «comienzos de la historia» (Gén 1-3) y lo «escatológico» tienen que presentar para nosotros, por la misma naturaleza de las cosas,

la mayor distancia entre representación e imagen, por una parte, y cosa expresada, por otra. Aunque nada puede ser expresado sino con y por medio de una representación (sea una imagen o un sucedido representable), se puede, sin embargo, querer expresar realidades y sucedidos que no hay modo de representar (por ejemplo, las «profundidades» del alma, el subconsciente, el espíritu «puro»). El hombre puede reconocer la inadecuación de tales conceptos, en los cuales el elemento de representación se toma de una cosa *distinta* de la expresada por el concepto mismo, y así puede criticar o modificar este elemento. No de tal modo que lo elimine y obtenga un «puro» concepto que por sí solo exprese la cosa que está más allá de toda representación, sino de modo que transforme su representación y enfoque lo no representable en sí—que, a pesar de todo, sigue siendo pensable—bajo distintos ángulos visuales. Así resultará claro dónde cada imagen y representación concreta es sólo imagen y sólo representación, que como tal no tiene valor propio en sí misma.

Cuando alguien en este sentido emprende una crítica de los esquemas representativos de los elementos religiosos que se utilizan en el dogma, y hace esto lenta y prudentemente, con el continuo empeño, controlado por el Magisterio eclesiástico, de no dejar que se pierda lo más mínimo del contenido de fe, este tal no «desmitologiza», sino que hace lo que siempre ha hecho y debe hacer la teología. Por el contrario, al hacer *esto puede* fácilmente darse cuenta de que *él* mismo no tiene el menor motivo para desmitologizar y que tal desmitologización no es en el fondo más que su «propio» método, justificado si se emplea bien, pero que en concreto se emplea mal, pues al despojarse uno con razón de lo inútil, se despoja sin razón de lo útil, yendo así más allá de lo justo. Esta crítica de los esquemas representativos no se puede interrumpir nunca, pues sólo por medio de *otras* representaciones es posible pensar algo. La «crítica», por tanto, tiene necesariamente una inadecuación con el objeto, como la tiene la proposición «criticada». En teología, en muchos casos no se podrá en modo alguno decir dónde cesa *exactamente* la cosa expresada y dónde comienza la *pura* imagen. En tales casos el cristiano y el teólogo creyentes se atendrán en la teología, y más que nada en la

predicación, al modo de hablar de la Escritura y de la Tradición, pues saben que así poseen una imagen garantizada que permite ver correctamente la cosa, aunque no se logre adecuadamente la delimitación refleja de ambos elementos. Existen, naturalmente, conceptos cuyo elemento representativo es de naturaleza tan hondamente humana y tan inevitable objetivamente, que, una vez hallados, prácticamente no hay modo de reemplazarlos por otros mejores. Pero en todo concepto tiene lugar una *conversio ad phantasma*, como dice Santo Tomás. Todo saber acerca de una realidad, por supraterránea que sea la cosa y por riguroso y abstracto que sea el concepto, es un saber en imagen y en símbolos, *in speculo et aenigmate*.

Importa mucho en este problema tener presente que las diferentes partes de la Escritura, al descubrir los acontecimientos de la consumación del mundo y de la concomitante resurrección de los muertos, hacen tales pinturas que no se pueden combinar en un *cuadro* homogéneo, si bien todas coinciden, sin contradicciones, en la misma cosa. A veces se dirige la mirada exclusivamente a la resurrección de los justos, quienes, conscientes de su salvación, salen jubilosos al encuentro del Señor como un cortejo de recepción, de modo que—en la *imagen*, por supuesto—no hay lugar para una resurrección *general* con la discriminación antecedente de los buenos y de los malos. Otras veces forman los santos el cortejo del Señor, que desciende con ellos de lo alto. El término es en unas ocasiones la tierra, que aparece como sede de la bienaventuranza, y en otras es una morada que existe más allá de la tierra y a la que se va después de abandonar ésta. Las imágenes cósmicas (conflagración del mundo, caída de las estrellas sobre la tierra, etcétera) muestran tan claramente el carácter de imágenes y tal despreocupación, libertad y variabilidad en su empleo, que no se puede pensar que los que originariamente las usaron no se dieran cuenta de ello. ¿Quién podrá en serio poner en duda que incluso el hagiógrafo sabía que lo que se puede decir de la resurrección de este o del otro—por ejemplo, «los sepulcros se abren»—no se pueda aplicar sin más a la resurrección de todos? No hay que temer apartarse de la doctrina de San Pablo por el hecho de no preocuparse de explicar cómo oírán los muertos el sonido de la trompeta del Arcángel o cómo se

compagina esto con el envío de numerosos ángeles o con la voz del Señor que resucita a los muertos, como el mismo Señor dice en sus discursos escatológicos. No hay inconveniente en ver en estas palabras una imagen y al mismo tiempo temblar por lo que realmente significaban para entonces y para ahora: la omnipotencia de Dios sobre los muertos, que ni siquiera como muertos pueden esquivar, y hasta se puede muy bien suponer que la omnipotencia divina, precisamente porque es omnipotente y no teme concurrencia, puede dar también participación a poderes creados del mundo en la obra de la consumación de los que han muerto, llamándolos a la vida a despecho de toda muerte. De todo esto se sigue que no se trata de desmitologizar, sino más bien de realizar una tarea inevitable y muy justificada, cuando uno se pregunta sencillamente, en el espíritu mismo de la Escritura, qué se quiere realmente expresar con estas escenificaciones escatológicas, populares y poéticas. Es completamente supérfluo tratar de equilibrar armónicamente en *su mismo* plano todos los elementos imaginativos; y, además, no es acomodarse al espíritu de la Escritura, según se ha probado. Tampoco en este caso será siempre posible distinguir netamente el fondo y la forma.

*Contenido de este dogma.* Pues bien: cuando nosotros, los cristianos, confesamos la «resurrección de la carne», ¿qué queremos decir exactamente? ¿O qué es lo menos que queremos decir?

Con la carne se quiere dar a entender a todo el hombre en su propia realidad corpórea. Resurrección, por tanto, significa la realización definitiva del hombre *total* ante Dios, que le comunica la «vida eterna». Dado que el hombre es un ser plural que en—y a pesar de—su unidad se extiende en varias y diversas dimensiones, materia y espíritu, naturaleza y persona, acción y pasión, etc., no debe extrañarnos que el devenir y el término de su realización no sea sencillamente una magnitud única e idéntica a sí misma en todos los sentidos y que tampoco el momento cumbre de tal realización múltiple sea sencillamente el mismo para todas estas dimensiones. Por eso no deja de ser verdad lo que la fe consciente de la Iglesia, instruida por ciertos esbozos de tal convicción en la Escritura, ha comprendido cada vez con mayor claridad: la permanente

realidad del espíritu personal puede llegar ya a la inmediata comunión con Dios a través del hecho y del momento que experimentamos, según su aspecto intramundano, como muerte. En cuanto esta comunión con Dios constituye la íntima esencia de la realización bienaventurada, puede ya con la muerte ser un hecho el «cielo» y la «eterna bienaventuranza» (Dz. 530). Sin embargo, el difunto queda «ligado con la realidad, el destino, y, por tanto, con el tiempo del mundo, aunque nos resulte difícil «representarnos» esta permanente pertenencia al mundo y aunque se tengan pocas referencias inmediatamente tangibles sobre ello en la Escritura. Es necesario llegar a la serena convicción de que la comunión con Dios no se debe considerar sencillamente como una magnitud que crece en proporción inversa a nuestra pertenencia *material* al mundo, sino que se trata de dos magnitudes de naturaleza completamente distinta, de modo que en principio puede darse una visión de Dios antes de la muerte, sin que esto signifique que la «separación del cuerpo» por la muerte suponga, *eo ipso*, necesariamente un mayor acercamiento a Dios. Alejamiento del mundo y proximidad de Dios no son dos conceptos convertibles, a pesar de la tendencia que tenemos a pensar con tal esquema espacial.

Así, pues, los difuntos, a pesar de la visión beatífica, continúan ligados al destino del mundo.

Este mundo, considerado como un todo, tiene un principio y una historia; se encamina hacia un punto que no es el fin de su existencia, pero sí el fin del ciclo inacabado y continuamente engendrado de su historia. Tan difícil como nos es representarnos en concreto cómo llegarán una vez a disociarse, por una parte, su propia consistencia, y por otra, sus vicisitudes para (para nuestra previsión) tienden a lo incierto, tan difícil nos es también decir cómo será entonces el mundo permanente (todas las tentativas de representárselo quedaron ocultas en la imagen); sin embargo, a pesar de esto, esta etapa definitiva del mundo en su totalidad, todavía pendiente, pero que alguna vez ha de llegar, nos es quizá hoy día *más pensable* que lo fue para las generaciones pasadas, sobre todo para los antiguos. Para éstos, en efecto, este mundo experimental les daba una sensación de algo eterno; la mutación y la caducidad eran

sólo un acontecimiento en la capa más inferior de este mundo «eterno» con leyes «eternas», que estaba envuelto en la reposada y tranquila serenidad de las esferas celestes. Para ellos (incluso para los cristianos<sup>1</sup>) la felicidad no podía ser sino la evasión de la esfera de lo corruptible a las dichosas esferas celestes propuestas a su «peregrinación» a través de la historia de la salvación. La historia de la salvación tenía lugar en el mundo circunscrito por el «cielo», pero no era el propio devenir del cielo. Nosotros, hoy, con toda la definitiva inseguridad de la física del mundo y con toda la profunda problemática de la «armonización»—siempre provisional—de los datos teológicos y del conocimiento natural del mundo, tenemos cada vez más clara conciencia del carácter contingente de nuestro mundo en su totalidad. Nos parece absurdo hacer remontar su existencia hasta el infinito; el mundo mismo, y no sólo las revoluciones de los astros, es temporal hasta en sus últimos detalles.

Si realmente admitimos lo temporal del devenir del tiempo y de la historia, sin tratar, en fin de cuentas, de hacer de ello una falsa eternidad, entonces podemos decir (con la mayor circunspección): no se opone a la esencia del mundo el que este ciclo abierto y en continua generación de la historia tenga un principio y un fin. Lo que nadie es capaz de decir es hasta qué punto este fin es una carrera del mundo hacia la muerte conforme a leyes internas; ni tampoco hasta qué punto se mantiene por la palabra creadora y fijadora de límites de Dios; ni cómo, en definitiva, ambas cosas se reducen a lo mismo. De todos modos, sabemos por el testimonio de Dios que esta historia del mundo tendrá fin y que este fin no será un sencillo cesar, un dejar de existir del mundo mismo, sino la participación en la realización del espíritu. Este, en efecto, tiene por ley el comenzar, pero siempre para tender a Dios. Y por eso su comienzo no es el comienzo del fin, sino el comienzo de un devenir en libertad hasta una realización consumada libremente, que no deja caer en la nada al devenir, sino que lo levanta hasta algo definitivo.

<sup>1</sup> Para éstos, el mundo en su totalidad era creado y temporal. Lo cual no significa, ni mucho menos, que la teología medieval pudiera ver tan claramente como nosotros el carácter de radical temporalidad e historicidad de las esferas supralunares del mundo.

Porque es verdadera la más honda convicción del Cristianismo y del idealismo de que el espíritu personal es el que da sentido a toda la realidad del mundo, y, a pesar de toda su insignificancia, no es sólo un extraño huésped suyo, impasible e indiferente frente a la historia del mundo, sino que como espíritu humano, material, mundano y corpóreo es, ciertamente, un espíritu intramundano, por eso el fin del mundo es una participación en la realización del espíritu. El mundo continúa, y más allá de su historia es el ambiente connatural del espíritu que ha logrado su realización, que ha hallado su consumación definitiva en la comunión con Dios, y por eso mismo ha consumado su historia y la del cosmos.

Si esto es así, hay que considerar cómo ha sido y cómo es exactamente esta historia de la persona espiritual: es una historia que, como historia de una humanidad (consciente o velada a sí misma), sucedió con, a favor y en contra de la persona de aquel que poseyó juntamente—a través de la muerte y de la resurrección—la vida de Dios y la historia de una realidad humana: Jesucristo, Nuestro Señor. El fin del mundo es, por tanto, la consumación y total realización de la historia de la salvación que en Jesucristo y en su resurrección se abrió un camino decisivo y alcanzó la victoria. Así se explica que tenga lugar en esta consumación su venida en poder y majestad: la manifestación de su victoria y, a la vez, la alborada y revelación que hace palpable la realidad de que el mundo en su totalidad culmina con su resurrección y con la glorificación de su cuerpo. Su segunda venida no es un acontecimiento que se desarrolla, localizado en el escenario de un mundo intransmutado, en un determinado punto espacial de este mundo de nuestra experiencia (¿cómo podrían, si no, presenciarlo todos?); su segunda venida sucede al consumarse y transformarse el mundo en la realidad que él ya posee, de modo que él, el Dios-Hombre, se manifiesta para toda la realidad y correspondientemente para cada una de sus partes a su manera como el misterio íntimo y el centro de todo el mundo y de toda la historia.

En este contexto se debe situar lo que, en sentido estricto, llamamos la resurrección de la carne. La historia de los hombres que con su vida han actuado ya su definitivo estadio

personal, historia que continúa en conexión con el mundo, adquiere con la plena realización del mundo su complemento y expresión corporal. Estos hombres, plenamente realizados en cuerpo y alma como seres totales, consuman la realización comenzada con la muerte, que adquiere un carácter de corporeidad, de perceptibilidad cósmica. Imposible representarnos el «cómo» de esta consumación corpórea. Pero, como creyentes, podemos decir con la revelación divina: «Creo que un día seremos vivientes, totales y acabados en toda extensión, en todas las dimensiones de nuestra existencia; creo que eso que llamamos lo material en nosotros y en nuestro medio (sin poder exactamente decir qué es en el fondo lo que pertenece a su esencia o sólo a su manifestación y configuración pasajera) no es, sencillamente, idéntico con lo no-esencial y aparente, lo una vez acabado, aquello que perece antes de que logre el hombre su definitivo ser.»

Pero si lo material no es sencillamente la ilusión objetiva ni sólo el material que hay que consumir, en el cual se actúa libremente la historia de los espíritus hasta haber realizado su acción; si no es esto, sino un trozo de la misma verdadera realidad, entonces esta historia va parejamente, conforme a la promesa de Dios, hacia la plena realización y se hace partícipe de lo definitivo y de la consumación. Si ponemos los ojos en el Resucitado, apoyándonos para ello en la experiencia de los Apóstoles, podemos, en cierto modo lograr una representación de la plena corporeidad en la que encuentra su acabamiento el espíritu creado. Pero no debemos con ello olvidar que lo que los Apóstoles, estando ellos mismos inacabados, podían constatar de este acabamiento, era una constatación manca, traducida y aun así oscura, del modo como lo «acabado» aparece a los «acabados». Para terminar, deberemos decir en el estilo paradójico de San Pablo (1 Cor 15, 44): será un cuerpo «pneumático», verdadera corporeidad que, sin embargo, es pura expresión del espíritu que se ha hecho ya uno con el pneuma de Dios, su propia corporeidad, sin ser para él estrechez, humillación ni vaciedad, una corporeidad que ya no suprime la liberación del terreno *hic et nunc* lograda con la muerte, sino que le da plena manifestación.

Si consideramos y en cuanto consideramos la corporeidad

y la concretez de la persona resucitada y real—correspondientemente a la experiencia del Resucitado—con cierta imprescindible espacialidad y ubicación, habremos de figurarnos el cielo como un lugar y no sólo como un «estado», y puesto que hay ya personas (el Señor resucitado, María y otros, a lo que parece: cf. Mt 27, 52), que poseen cuerpos gloriosos, existe ya *este* «lugar» como resultado, ya que no como presupuesto (como pensaban los antiguos), de esta transformación de la corporeidad humana. Pero si pensamos que la finitud interna de nuestra propia espacialidad física no es presupuesto, sino un momento interno de la materia no glorificada y el resultado de su historia, entonces no nos será imposible pensar (no decimos «representarnos») que esta espacialidad y el «carácter de espacio» del cielo son dos magnitudes heterogéneas e inconmensurables. Lo cual significa que es, por una parte, absurdo *a priori* preguntar dónde está el cielo, si con ese «dónde» entendemos un punto del espacio de *nuestra* espacialidad física, y que, por otra parte, sigue siendo posible mantener con gran «realismo» la corporeidad de los glorificados, juntamente con su propia espacialidad y ubicación. No tenemos por qué cobijar a los individuos celestes en el sistema cósmico físico de nuestra experiencia. Pero hoy día, que la física nos enseña más que nunca a pensar sin visualización, hallaremos menos dificultad que antes en tomar en serio—de una manera no visual— la existencia del cielo. Cuando por fin la historia del cosmos y del mundo de los espíritus haya llegado a su plena consumación, todo se habrá transformado. Entonces eso nuevo que sobrevenga lo mismo se podrá llamar nuevo cielo que nueva tierra.

La solución total que todo lo abarque es siempre la más difícil, dado que ha de reconciliarlo todo, y la que con más dificultad entrará en las estrecheces de nuestro espíritu, que suspira siempre por soluciones cortas y transparentes. Esto, ni más ni menos, sucede con la cuestión del fin. Quien descarte el mundo terrestre desterrando de esta tierra de manera espiritualista, existencial o, como quiera que esa, el hombre «acabado» para trasladarlo a una bienaventuranza del (putativo) espíritu puro, restringe y traiciona la verdadera realidad del hombre, hijo de esta tierra. Quien sea de parecer que el hom-

bre caduca triturado por la cruel rueda de la Naturaleza, ignora lo que es el espíritu y la persona y cuánto más real es pese a toda su aparente impotencia, el espíritu y la persona que toda la materia y toda la energía de la física. Quien no crea que ambas cosas reconciliadas han de llegar una vez a su realización y acabamiento, ése niega, en fin de cuentas, que el mismo Dios creó con una acción y para un fin la materia y el espíritu. El cristiano, empero, es un hombre de la solución total. Esta es la más difícil y la menos transparente. La fe en esta solución y el valor para aceptarla le viene de la palabra de Dios. Ahora bien, ésta da testimonio de la resurrección de la carne. Porque el Verbo mismo, la palabra de Dios, se hizo carne. No asumió en sí algo no-esencial, sino algo creado. Pero lo que Dios crea no es nunca sólo lo negativo, no es nunca el velo de la Maya. Lo que Dios creó y fue asumido por Cristo y glorificado con su muerte y resurrección, tendrá también en nosotros su realización definitiva.