

Tratado sobre las almas errantes

Ensayo acerca de la posibilidad de que el Juicio Final sea un verdadero juicio para algunas almas



Forteniana Opera Daemoniaca

Tomos VI

J.A.
Fortea

Editorial  Dos latidos

© Copyright José Antonio Fortea Cucurull

Todos los derechos reservados

fortea@gmail.com

Publicación en formato digital diciembre 2015

Versión 2 de esta obra

Editorial Dos Latidos

Benasque, España

www.fortea.ws

Tratado sobre las almas errantes

Ensayo acerca de la posibilidad de que el Juicio Final
sea un verdadero juicio para algunas almas



José Antonio Fortea Cucurull

Índice

Introducción

Prólogo.....	10
La síntesis y resumen de toda esta obra.....	11

I parte: Análisis de la hipótesis

1. Consideraciones preliminares.....	14
1.1 Los hechos: casos concretos.....	14
1.2 Análisis de estos relatos.....	20
2. Elementos en torno a la tesis intermediacionista.....	24
2.1 La Sagrada Escritura.....	24
2.2 La Tradición.....	30
2.3 El Magisterio.....	34
2.3.1 Et descendit ad inferos.....	34
2.3.2 Iudicare vivos et mortuos.....	36
2.3.3 El núcleo de la cuestión intermediacionista.....	38
2.3.4 Textos tangenciales.....	44
2.3.5 Últimos pronunciamientos significativos.....	46
2.4 La liturgia.....	48
2.5 Revelaciones privadas.....	50
3. Consideraciones suplementarias.....	56
3.1 El sensus fidelium.....	56
3.2 Las experiencias cercanas a la muerte.....	57
3.3 Distinción entre pecado grave y mortal.....	58
4. Últimos razonamientos teológicos.....	62
4.1 Reflexiones a favor.....	63

4.2	Crítica a los argumentos anteriores	64
4.3	El enfoque actual de la escatología	66
5.	Algunos otros pasajes bíblicos	71
5.1	La resurrección de Lázaro	71
5.2	La parábola de las minas.	72
5.3	Los trabajadores contratados en la viña	73
6.	Conclusiones finales	75

II parte: Cuestiones adicionales

La distinción entre ángeles caídos y demonios	80
Sobre los hombres juzgando a ángeles en el Juicio Final	82
Los niños que mueren sin bautismo	84
La inserción de la tesis intermediacionista dentro del esquema tradicional de la escatología	86
La gracia y la determinación definitiva.....	89
La cuestión de la administración de los sacramentos <i>post mortem</i>	90
El criterio de armonización del esse-operare.	92
El fuego del infierno y del purgatorio es esencialmente igual, diverso en intensidad....	93
Relatos de experiencias cercanas a la muerte en relación a la teología de la justificación protestante y católica	96

III parte: Textos relacionados con el intermediacionismo

La palabra “innotescens” usada por Santo Tomás de Aquino para los fantasmas	98
El episodio de las dos religiosas a las que se les levanta la excomunión <i>post mortem</i> que aparece en la vida de San Benito	99
Congregación para la Doctrina de la Fe, Carta <i>Recentiores episcoporum synodi</i>	101
La prez de la Liturgia de las Horas “Conduce a los difuntos a la luz que habitas”	102

Epílogo	104
---------------	-----

Introducción

Prólogo

Desde el año 2002 ha sido continuo objeto de mi reflexión la cuestión de si es posible que algunas almas puedan caer, digámoslo así, entre el Cielo y el infierno, y vagar hasta el día del Juicio Final. Almas en un estado muy particular que vagarían por este mundo sin merecer, pero que sí que podrían comprender y que, por tanto, serían capaces de pedir perdón y aceptar la gracia de Dios. Estado que plantearé con detalle más adelante en estas páginas.

Esta cuestión se me planteó, por primera vez, a través de los casos de exorcismo. Ésta es la razón por la que el presente libro se incluye en la colección de obras mías sobre el demonio: porque esta cuestión aparece en los exorcismos (aunque no sólo allí) y es una de las más debatidas entre exorcistas. Hoy, en el año 2015, al escribir este prólogo, puedo felizmente presentar una obra en la que se analiza de forma sistemática y comprehensiva. Incluso para aquellos teólogos que no compartan esta hipótesis, será de utilidad contar en estas páginas con todos los argumentos a favor reunidos de forma organizada.

Perdóneseme que esta obra sea un poco densa y de lectura poco ágil. Pero había que analizar todo, punto por punto. Esta obra es comprehensiva, no una síntesis. Es una obra pensada para teólogos y exorcistas, no para el público general. El libro a trozos puede parecer poco claro en sus conclusiones, pero era necesario avanzar con lentitud, ofreciendo un dictamen de cada elemento y argumento.

A todos los lectores les quiero dejar claro que yo tengo mi opinión respecto a la cuestión planteada, pero no estaría dispuesto a morir por esta hipótesis. Por la Fe, sí; por esta hipótesis, no. A pesar de haber trabajado esta hipótesis lo mejor que he me ha sido posible, reconozco la posibilidad de que pudiera yo estar equivocado en las conclusiones. Después de estudiar este asunto durante tantos años y haber escuchado a tantas personas a favor y en contra, no me cuesta mucho reconocer que todos somos falibles. Pero conocedor de mi fragilidad, al menos, plantearé la cuestión intentando ser justo y neutral. Si uno está en el error, uno no se percató de ello. Eso sí, los hechos y testimonios de la Historia que presento son hechos objetivos. Son las conclusiones las que pueden estar erradas.

Una cosa quiero dejar bien clara y es que, si bien trato de elaborar teológicamente esta cuestión con libertad, me someto de corazón al juicio de la Iglesia. Yo obedeceré a mi obispo y a la Santa Sede, aunque me ordenen algo con un juicio no infalible. Soy hijo de la Iglesia. La Iglesia es mi madre. No me puedo imaginar mi vida fuera de la Iglesia. Y en la Iglesia el juicio acerca de las cuestiones relativas a la fe Dios lo ha dejado en manos de los sucesores de los Apóstoles, sin

importar cómo sean ellos como personas. Mi obediencia en el obrar tiene que estar por encima de la cuestión de si se pueden equivocar al ordenarme algo. El juicio infalible y definitivo sobre cuestiones de fe raramente se da. Sólo él exige de forma absoluta el doblegamiento del juicio de la inteligencia. Pero, antes de ese juicio, yo ya me someto en mi obrar. Ningún subterfugio teológico puede eximirme de la necesidad de doblar mi cerviz bajo el santo yugo de la autoridad apostólica.

Qué gran cosa es la Fe. Por eso escribo con libertad, pero con cuidado. El Depósito de la Fe, radiante y luminoso, es un tesoro extremadamente precioso. La Teología es una dedicación que requiere exquisito cuidado. Ningún error debe caer en las claras aguas de la Ciencia de Dios. Yo me puedo equivocar, la Iglesia no. Pero incluso antes de un juicio definitivo e infalible, debo estar dispuesto a someterme. Pienso que lo que digo a continuación es correcto, pero, ante todo, creo en la Iglesia.

La síntesis y resumen de toda esta obra

Como este libro es denso y de lectura nada atractiva, voy a ofrecer ya, en su mismo principio, la conclusión de toda esta obra. Al fin y al cabo, ésta no es una obra policiaca en la que no se deba desvelar quién es el asesino. Ofreciendo la conclusión en el mismo comienzo, la lectura de estas páginas se tornará, eso espero, más clara.

La hipótesis de que existen almas errantes dejadas para el día del Juicio Final se basa, ante todo, en los testimonios de los exorcismos. Existen algunos versículos oscuros de la Biblia que podrían ir en esa dirección. Pero lo más importante de todo es que un análisis meticuloso de los textos del magisterio ordinario no cierran el paso a esta posibilidad. Insisto en que aquí no se va a ofrecer la prueba definitiva de la existencia de estas almas, sólo indicios para la reflexión. Pero el punto verdaderamente sustancial es si esta hipótesis puede entrar o no dentro del esquema magisterial. Mi opinión es afirmativa: hay espacio teológico para la discusión.

Hay tres destinos ultraterrenos, sólo tres: Cielo, purgatorio e infierno. Lo que defiende es la existencia de un verdadero fondo del purgatorio. Una parte inferior del purgatorio que, realmente, colindaría con el infierno. En todas las disquisiciones por venir en esta obra, no deberemos olvidar de que estas almas errantes estarían en el purgatorio. Pues el *purgatorium* es un estado de purificación. Estas almas llamadas *errantes* (porque vagan por la tierra) o *perdidas* (porque perdieron su camino hacia la Luz) pueden todavía purificarse. Luego, si estas almas existen, su morada escatológica, sin ninguna duda, es el purgatorio.

Estas almas se sitúan en la parte inferior de las moradas del purgatorio, la más cercana al infierno, la que está prácticamente tocando a él. Eso sí, la línea que diferencia la parte inferior del purgatorio y el límite superior del infierno, por próximas que se hallen ambas moradas, es una línea nítida y sustancial: la voluntad definitiva e irrevocable del sujeto. Voluntad que produce un sustancial cambio de la psicología y personalidad del condenado. Ambas moradas están próximas,

pero sus moradores están en una situación esencialmente diversa. Vivir en una morada, el infierno, produce rabia; vivir en la otra, tristeza. Eso sí, una tristeza oscura y densa de la que parece imposible salir. Esa tristeza, esa desesperanza, es lo que diferencia el purgatorio común de los estratos inferiores de ese lugar situado entre el final del purgatorio y el comienzo del infierno: la triste y oscura morada de las almas perdidas.

Expresada con brevedad la síntesis de esta obra, procedamos a analizar este asunto con detención. Un asunto cuyas ramificaciones nos llevará a replantearnos el modo de entender la suerte eterna de los niños muertos sin bautizar o la interconexión entre la economía de la salvación humana y la de los ángeles.

I parte

Análisis de la hipótesis

1. Consideraciones preliminares

La cuestión escatológica que nos disponemos a analizar aquí será un tema de creciente debate en los círculos de exorcistas en los próximos años. Y es que, en las reuniones de exorcistas, uno de los temas más recurrentes de discusión es por qué en algunos exorcismos el espíritu que se manifiesta a través del poseso insiste en afirmar que no es un demonio, sino un alma humana, un alma perdida. Los exorcistas bien saben que el demonio es mendaz y, sin embargo, ellos, después de años de trabajo, al hablar de este tema no están ciertos de que todo se pueda despachar calificándolo de falacia.

Cierto que el asunto podría ser olvidado sin prestarle más atención, respondiendo que el demonio es padre de la mentira y que, por lo tanto, bien puede estar haciéndose pasar por un alma humana. El problema es que en la experiencia común de los exorcistas, esos espíritus humanos se manifiestan con unas características diversas a las de los demonios, y salen del cuerpo de un modo distinto a ellos; después analizaremos estos rasgos. Es un hecho objetivo que la mayoría de los exorcistas con años de experiencia afirman haberse encontrado con este tipo de espíritus que dicen ser humanos. Los hechos que vamos a exponer son objetivos, lo que puede variar es la interpretación que les demos.

Si estas almas afirmaran estar en el infierno, no se plantearía problema teológico alguno. Un alma en el infierno se puede comportar como un demonio a efectos del exorcismo. La cuestión se torna compleja, a nivel teológico, por el hecho de que esos espíritus afirman que estas almas no están condenadas y que pueden arrepentirse.

Nosotros mismos hemos cambiado varias veces de opinión respecto a este tema. Sirva esta declaración personal de inseguridad, para apoyar la afirmación de que, especialmente en esta sección de la presente obra, hemos hecho todo lo que ha estado en nuestras manos para tratar de ser lo más objetivos que nos ha sido posible.

1.1 Los hechos: casos concretos

Exponemos, a continuación, un caso concreto que sirve como muestra para saber de qué estamos hablando. Los episodios de este caso tuvieron lugar alrededor de abril y marzo de 2003. Durante el exorcismo de una joven universitaria, el espíritu que la poseía hizo gesto con la mano de querer escribir. Tumbada la posesa boca arriba, con las hojas blancas apoyadas sobre su vientre, sin

mirar al papel, de hecho tenía los ojos cerrados y cuando los abría los mostraba en blanco, escribía esa entidad que no era un demonio sino un alma humana. Después prosiguió escribiendo lo que sigue. Transcribimos aquí todos los detalles, porque, como después se verá, algunos de ellos, aun no pareciéndolo, tienen su importancia para el caso que aquí nos ocupa:

Paciencia. Soy Desire¹. No [soy] mala. Rezar es muy importante. Rezar. Fe: Llamar a San Miguel todos juntos. Es importante fe. Me voy cuando acabe de escribir. Yo muy mal. No descanso. Tranquilas. Yo no rechazo a Dios. Yo viví hace mucho tiempo, pero no fui buena. [Yo era] muy guapa, yo creía poder todo.

[Entonces² le ordené en latín, en el nombre de Jesús, que me dijera dónde y cuándo vivió. Respondió:] No hay escritos. No comprobable. Hace siglos.

[Insistí mucho rato en mi orden, al final escribió:] 1514. [En el nombre de Jesús, te ordeno que me digas la verdad, le volví a instar] ¿Por qué te tendría que mentir? Si fuera demonio no rezaría. [Era cierto que en ciertos momentos se había puesto a rezar oraciones a Dios y a la Virgen.]

[Insistí en que dijera dónde vivió] No voy a decir dónde. No es importante. [Tras un rato en que no escribió nada, volvió a escribir:] Perdida. No encuentro luz. Te he dicho que me iré cuando acabe de decir lo que me han dicho que os diga.

[¿Hay muchos espíritus perdidos como tú?, pregunté] Hay muchos. Están en la tierra. Fueron hombres. No somos ángeles. No somos demonios. Debéis rezar.

[Le pregunté si esos espíritus perdidos se comunicaban entre sí, si tenían algún tipo de relación.] No. Ir de un lado a otro.

[Le dije que nos revelase su nombre.] No importante nombre real. [Tras un rato:] Tenías que saber que hay otro demonio [es decir, que dentro del cuerpo de la posesa que exorcizábamos había otro.] Echarlo con fe. San Miguel. Fe. Rezar. [Le pregunté si su nombre Desire era su nombre antes de morir.] Al morir cambiamos de nombre. [Tras un rato en que no escribió nada, volvió a escribir:] Al invocar a fuerzas ocultas, a veces vamos nosotras si el hechizo sólo influye en el pensamiento.

Nos vamos cuando la persona reza con fe. [Se refería a que los espíritus perdidos se marchan del cuerpo de un poseso cuando se ora, sin necesidad de exorcizar a ese espíritu que está dentro.] También rezamos, pero el momento fue cuando vivíamos. Satán furioso, no os asustéis. Dios con vosotros. Hay muchos demonios ocultos. Debéis rezar durante más tiempo [para detectar los demonios ocultos]. Tres o cinco minutos son insuficientes. A veces tardarían horas o días en manifestarse. Peligro, demonios mudos difícil reacción. España fatal, muchos demonios ocultos, gente no sabe. Piensan demonios no existen, están muy ciegos. Rezar por ellos, piensan listos y son tontos. Ánimo. Me voy.³

Y tal como dijo, en cuanto acabó de escribir lo que según ella le habían dicho que nos comunicase, sus brazos volvieron a caer sobre la colchoneta, dio un suspiro profundo, prolongado, y salió. En cuanto salió, el otro demonio que había dentro de la posesa se manifestó furioso.

A lo dicho hay que añadir que nos había respondido con un *sí* a la pregunta de si un alma condenada al infierno podía poseer a una persona. También había dicho que existían otros espíritus que vagaban por la tierra. Espíritus errantes, que habiendo siendo malos en vida y muriendo sin haber pedido perdón, no obstante, no habían rechazado a Dios. Y que esas almas tenían hasta el Juicio Final para encontrar la Luz.

Resultó interesante observar que ese espíritu había animado a los presentes a que tuvieran paciencia, a que tuvieran fe, a que invocaran a San Miguel; no era ése el modo normal de actuar de un demonio. El exorcista y su equipo nunca habían visto que un espíritu condenado dijera tales

¹ Este nombre lo pronunció en inglés.

² Lo escrito entre corchetes son explicaciones o preguntas que se le hicieron. El resto todo lo escribió en trance ella en la postura ya descrita.

³ José A. Fortea, *Apuntes personales sobre el caso de Marta*, escrito de carácter privado, anotación del 12 de abril del año 2002, pg. 179-182.

cosas. Además, a resultas de lo dicho en aquel caso, el exorcista insistió más tiempo en sus oraciones a la hora de discernir si había o no un espíritu en la gente nueva que venía a verle. Hasta entonces, el exorcista había estado orando no más de un minuto para discernir cada caso nuevo. Y comprobó que era cierto lo dicho: había espíritus malignos que resistían más tiempo sin dar ninguna manifestación.

Otro hecho que llamó la atención a los presentes en ese caso es que ese espíritu que decía no ser un demonio hablaba sin odio, sin rabia, de un modo normal, con tremenda tristeza, pero normal. Además, podía rezar y alabar a Dios. La experiencia de los exorcistas es que los demonios también pueden hacerlo, pero con tremenda furia. Y el último detalle a tener en cuenta es que ese espíritu salió sin convulsiones, sin gritos. Salió del cuerpo suavemente, con un suspiro.

Unas semanas antes, esta misma posesa durante el exorcismo había entrado en trance y comunicado a los presentes que él, la entidad que hablaba y que respondía al nombre de Jaislegel, no era un demonio, sino el alma de un hombre que había sido muy malo en vida. Dijo que había escrito su nombre tal como se pronuncia en castellano: Jaislegel. Al ser preguntado si buscaba la Luz, respondió que sí. La posesa en trance siguió escribiendo sobre una hoja:

Difícil [quería decir que era difícil encontrar la Luz]. Tuve mi momento. El momento es mientras vives. No hay solución. Espíritus perdidos vagan buscando un descanso, pero no lo encuentran. Purifican sus pecados, muchos tardan muchos siglos, depende de los pecados y del estado del alma. Las culpas son nuestras. Algunos [están] mejor que nosotros [los que estaban en el purgatorio]. Nosotros estamos aquí. No salimos de este mundo. [La madre de la posesa manifestó algo de pena, y el espíritu respondió:] Si supieras mi vida, quizá no pensarías así. La diferencia con los demonios es que no rechazamos a Dios. Fuimos malos. No pedimos perdón en su momento. Yo mala vida, pecado. Yo vivía sin Dios, como si no existiera.⁴

Después dijo que cuando los hombres invocan a fuerzas ocultas vienen almas perdidas, pero que cuando invocan a demonios vienen demonios.

El siguiente caso de alma perdida, el mismo exorcista lo encontró en otro poseso diferente, más o menos un mes después.

Se comenzaron las oraciones por el poseso como siempre. Pronto entró en trance, pero el caso mostraba varias diferencias respecto a otros casos. No tenía ese odio que habíamos visto tantas veces en los demonios. Tras media hora o una hora, el espíritu comenzó a hablar. La entidad que hablaba a través del poseso afirmaba ser el alma de un agricultor que había muerto al volcar su tractor y ser aplastado por su peso. Durante el exorcismo, al principio no quería arrepentirse esa alma, pero tras mucho orar, comenzó a orar. Después dijo que veía una luz a lo lejos. La luz se fue acercando. Dijo que veía a una mujer con un niño en brazos. Después añadió que la mujer le sonreía. No sabemos qué hablarían entre esa mujer y esa alma, pues se mantuvo en silencio un rato. Después salió de su mutismo, pidiendo perdón de todos sus pecados. Sus últimas palabras fueron: *Me marchó. Adiós. Gracias. Me acordaré de vosotros. Adiós.* Tras eso abrió los ojos la persona por la que estábamos orando. Claramente él sentía que el espíritu había salido de su interior.⁵

Hemos transcrito lo esencial de los dos primeros casos de este tipo en un exorcista. En los años siguientes, los casos similares se contaron por decenas. La experiencia y frecuencia de casos es igual en el resto de exorcistas. Exponemos un tercer y último caso. Un exorcista va a México a dar

⁴ José A. Fortea, *Apuntes personales sobre el caso de Marta*, anotación del 12 de abril del año 2002, pg. 184.

⁵ Archivo personal del autor de la presente obra, n. 22, pg. 18. A partir de ahora, se citará como *Arch. Pers.*

unas conferencias. En una pequeña ciudad del interior de ese país, tras la conferencia, un médico acompañado de una mujer me pidió hablar a solas.

Me dijeron que durante muchos años habían colaborado con un anciano y santo exorcista. El exorcista tenía una extraña historia de la que les había hecho partícipes por la mucha confianza que había puesto en esos dos colaboradores. Años antes, aquel sacerdote había sufrido un paro cardíaco y afirmó que vio salir su alma del cuerpo y que se vio arrastrado hacia un túnel con luz al final. Al final, fue reanimado, se recuperó y siguió con su labor sacerdotal. Pero ese exorcista, desde que tuvo aquella experiencia, les aseguró que podía ver a espíritus humanos que vagaban por la tierra. Estos espíritus no sólo hablaban con él, sino que le pedían la absolución de sus pecados. Ese sacerdote no les daba la absolución, porque no se consideraba autorizado para hacerlo. Pero afirmó que un día se apareció Jesús y le dijo que le autorizaba a hacerlo⁶. Después de algunos años de fructífera labor exorcística, murió. El médico y la mujer que le acompañaban mientras vivió, cuando acabaron de contarme esta historia, concluyeron con la siguiente pregunta: *Nosotros no sabemos teología, ¿es esto posible?* Aquella pareja quería muchísimo a ese difunto sacerdote, pero desde hacía tiempo tenían la pena de pensar que quizá eso de las almas que vagaran no fuera compatible con la fe católica.⁷

Lo interesante de este tipo de relatos en todo el mundo es que, aunque los posesos son distintos y no se conocen entre sí, las mismas pautas se repiten una y otra vez. Durante el exorcismo, la entidad afirma no ser un demonio, después en un siguiente paso reconoce que es un ser humano, con oración se logra que se arrepienta, finalmente ve una luz lejana, asegura que ve a la Virgen María o a Cristo, y se aleja, despidiéndose de aquellos que han rezado por ella. En ese momento, la persona vuelve en sí, y se comprueba que efectivamente ha quedado liberada.

Muchos exorcistas han pensado, al principio, que esto podía ser una treta del demonio, para que se pensase que realmente el poseso había quedado liberado y que no fuera cierto. Pero la experiencia de tantos exorcistas es concorde en afirmar que la liberación ha resultado verdadera. Pues insistiendo con las fórmulas exorcísticas, se veía que no se producía ninguna manifestación posterior. Lo cual quedaba ratificado, asimismo, en los días siguientes, al haber vuelto a la normalidad la vida de la persona antes posesa.

Excede el propósito de esta obra narrar los testimonios de personas con supuestos dones místicos que se acercan a los exorcistas y que afirman haber recibido el encargo de ayudar con sus oraciones y sacrificios a estas almas humanas errantes. Pues hacerlo requeriría un análisis detallado de cada supuesto caso. Pero ciertamente existen no pocas personas de gran espiritualidad que afirman eso a sus directores espirituales. La vida de oración, ascetismo y sentido común de estas personas resulta indudable para los sacerdotes que las dirigen. Otros individuos son simplemente sensibles a estas presencias. Y ellos también concuerdan en asegurar que existen este tipo de almas descritas aquí.

Los pocos relatos exorcísticos traídos aquí sirven como botón de muestra, sin que tenga sentido prolongar la lista de narraciones de casos, lista que resultaría inacabable. No hay razón para ello, porque las pautas son similares, y el propósito de este trabajo es no la mera acumulación de narraciones, sino el análisis teológico del hecho. Sea como sea que interpretemos estas conversaciones que ocurren en los exorcismos, lo cierto es que, allí donde se realiza el ministerio

⁶ Lo que hizo este sacerdote dando la absolución va a ser objeto de reflexión en otra parte de esta obra. Por eso ahora no nos referiremos a este tema en concreto.

⁷ Arch. Pers., n. 23, pg. 19.

del exorcismo, a lo largo y ancho del mundo, estas conversaciones están teniendo lugar. La interpretación puede variar, pero el hecho es objetivo y sigue las siguientes pautas:

1. en los exorcismos por posesos hay espíritus que afirman ser almas humanas
2. la manifestación de estas almas durante el exorcismo es de tristeza, no de odio
3. pueden orar y alabar a Dios sin rabia
4. pueden besar un crucifijo (imagen de la Virgen, etc.) sin problema
5. se les puede asperger con agua bendita sin que se produzca reacción alguna
6. los objetos sagrados no provocan aversión en ellos
7. nuestras oraciones son la causa de que reciban la gracia del arrepentimiento
8. una vez lograda la gracia del arrepentimiento, salen del cuerpo del poseso
9. salen de un modo completamente diverso al de los demonios
10. la persona posesa queda liberada habiendo recibido sólo oraciones, no exorcismos

Curiosamente, los demonios salen del cuerpo del poseso de forma distinta que los espíritus perdidos. Los demonios, normalmente, salen con un gran grito en el paroxismo de las convulsiones. Mientras que estas almas salen con gran paz, en silencio, exhalando un suspiro por la boca. Muy a menudo, antes de salir, afirman con brevedad (y en un tono de voz más bien extático) que se dirigen hacia la Luz, o se despiden agradeciendo las oraciones, o diciendo que se acordarán del exorcista en el Cielo y de todos los que allí han ayudado con las oraciones.

El método empleado para que salgan demonios y almas perdidas, también es distinto. Al demonio hay que conjurarlo, hay que exorcizarlo. Mientras que por un alma perdida lo único que hay que hacer es orar. Con frecuencia, en este tipo de posesos hay demonios y almas perdidas a la vez. De forma que primero hay que exorcizar para que esos demonios salgan y no turben el proceso de oración por esas almas.

Aunque creemos que la información ofrecida es suficiente, añadimos a mayor abundancia lo que el Padre Amorth menciona sobre este tema:

[En sus exorcismos, ¿se ha encontrado alguna vez con almas de difuntos?] Sí. Una vez planteé esta pregunta en un congreso, y preparé una circular donde los exorcistas que participaron, todos ellos con muchos años de experiencia, escribieron sus respuestas. Pocos contestaron que no; la mayoría dijo que sí. Yo también me he encontrado con almas de condenados; no de simples difuntos, sino de condenados⁸.

Sobre este tema ha habido una clara evolución en el Padre Amorth. Al principio, él siempre sostuvo que lo que decían esas “presencias” eran todo falsedades, y que eran demonios. Después en 1996, en la publicación de su segundo libro, ya se observó una posición menos rotunda:

La conclusión es que no intentamos extraer ninguna conclusión. Nos ha bastado exponer uno de tantos problemas, que se nos pueden presentar a nosotros los exorcistas, y que nosotros, los exorcistas, sólo podemos testimoniar, esperando que sean otros (biblistas, teólogos, médicos...) los que puedan darnos explicaciones, o al menos hacer de ello objeto de estudio⁹.

Una de las razones que facilita el descrédito de esta postura es que los espiritistas siempre han defendido la existencia de estas almas en pena que no habían encontrado su lugar de descanso

⁸ Gabriele Amorth, *Memorias de un exorcista*, Indicios Editores, Barcelona 2010, pg. 122.

⁹ Gabriele Amorth, *Esorcisti e Psichiatri*, Edizione Dehoniane, Roma 1996, pg. 185.

definitivo. Uno de los pocos exorcistas católicos en escribir específicamente sobre este tema fue Métais-Fontenel:

Sin embargo, la experiencia testimonia que existen también las almas de difuntos que no están en su lugar, que están en pena. Es decir, en un estado (¿un grado del purgatorio?) donde ellas no han aceptado todavía a Cristo para entrar en un camino de Salvación, sin que por otra parte hayan merecido el infierno. (...) Existen numerosas razones por las que esta aceptación no se pueda hacer inmediatamente¹⁰.

Tras la acumulación de más y más testimonios de exorcistas, quince años después, el mismo Padre Amorth manifestaba por escrito claramente no sólo su cambio de postura, sino incluso su decidida conclusión de que hasta las oraciones *pro defunctis* sean cambiadas:

Lo ideal sería adaptar algunas de las oraciones que rezamos a los muertos y, al mismo tiempo, hablarles a estas almas condenadas, expulsarlas y hacerles comprender que la familia perturbada no alberga ningún rencor hacia ellas, que las perdona. Durante la oración, intento conducir a estas almas a la luz de Cristo, donde Dios obrará según su voluntad. Gracias a los casos de muchos exorcistas y a los numerosos testimonios que nos ofrecen la historia, la antropología y otras religiones, sabemos que, tras la muerte, no todas las almas van de inmediato al cielo, al purgatorio o al infierno. Algunas de ellas quedan atrapadas, debido a su estrecho vínculo con lo material, o por el odio y resentimiento que sienten hacia el prójimo, o por haberse entregado al demonio. (...) Existen almas errantes, que aún no tienen asignado un destino definitivo¹¹.

[Hablando el Padre Amorth del exorcismo del alma de un albanés en una señora.] Al preguntarle si está dispuesto a pedirle perdón a Dios por sus pecados, me dice que sí. Lo confieso de forma muy somera, bajo condición, y lo absuelvo bajo condición. (...) El caso plantea múltiples interrogantes. Con todo, debemos recordar que, según la tradición, San Francisco resucitó a una mujer fallecida en pecado mortal, la confesó y, después, ella descansó en paz. (...) [Refiriéndose a las almas errantes.] En este ámbito, quedan todavía muchos interrogantes sin respuesta. (...) Sólo al final de un largo camino será posible obtener una respuesta decisiva de la autoridad eclesiástica¹².

A la espera de la Parusía, los difuntos viven un periodo que yo llamaría intermedio, en el cual, por carecer de cuerpo, aún no han alcanzado su destino eterno, aunque ya esté decidido. (...) ¿Los condenados podrían realizar una actividad en el mal? ¿Alguno de ellos se encuentra en una fase en la que aún puede elegir?¹³

El episodio de San Francisco mencionado por el Padre Amorth es el que San Buenaventura refiere como sucedido en Montemarano:

Murió una mujer bastante devota de San Francisco. Durante la noche, mientras los clérigos estaban reunidos para cantar con el salterio las exequias y las vigiliyas, he aquí que improvisamente, ante los ojos de todos, la mujer se sentó sobre el lecho y llamando a uno de los sacerdotes presentes (al que era su padrino) le dijo: “Quiero confesarme, padre; escucha mi pecado. Muerta como estaba, ciertamente me hubiera tocado una cárcel bien dura. Pues cuando vivía, no había confesado la culpa que estoy para decirte. Pero porque habéis rezado a San Francisco por mí, él me ha concedido retornar ahora a mi cuerpo para confesar aquel pecado y merecer así la vida eterna. (...) Recibida la absolución, se tumbó sobre su lecho y se durmió en la paz del Señor¹⁴.

El relato de San Buenaventura no es preciso en su descripción en cuanto a si el pecado de la mujer era mortal, ni a si esa cárcel era el infierno o el purgatorio. Ha de tomarse únicamente como

¹⁰ Philippe-Marie Métais-Fontenel, *L'Église au défi du spiritisme*, Editions Bénédictines, Francia 2008, pg. 52.

¹¹ Gabriele Amorth, *Memorias de un exorcista*, pg. 124 y 127.

¹² Gabriele Amorth, *Memorias de un exorcista*, pg. 128-129.

¹³ Gabriele Amorth, *Memorias de un exorcista*, pg. 130.

¹⁴ SAN BUENAVENTURA, *Vita di San Francesco*, Città Nuova, Roma 1973, pg. 181

otro testimonio de que en la tradición cristiana se refieren episodios de excepciones a la regla escatológica general.

1.2 Análisis de estos relatos

Que este tipo de conversaciones se dieron en siglos pasados, se muestra claramente en la redacción de uno de los consejos que aparecían en el ritual de exorcismos de 1953: *No le crea [el exorcista] si el demonio simular que es el alma de algún santo o difunto o ángel bueno*¹⁵.

De tales conversaciones en posesos con entidades que dicen ser almas errantes, nos han quedado rastros en épocas pretéritas no sólo en el exorcismo católico, sino también en el exorcismo practicado entre judíos. Los exorcistas judíos consideran que lo que entran en los cuerpos humanos son los *dybbuk*, los cuales son almas en pena de personas difuntas. Como dice J.H. Chajes: *Dybbuk, de la raíz que significa "adherir", es la manera abreviada de referirse a un alma desencarnada (disembodied) o a un fantasma que penetra en un cuerpo humano*¹⁶. El dybbuk se adhiere al cuerpo de una persona viva y lo habita¹⁷, y según la práctica exorcística judía únicamente las oraciones (no los exorcismos) harán que un dybbuk (un alma) salga de ese cuerpo.

En el campo de los exorcismos del mundo musulmán, a los espíritus que poseen el cuerpo de un ser humano los denominan *djinni*¹⁸. La *Enciclopedia Británica*, entre otros rasgos, explica lo siguiente de estas entidades: *es un espíritu sobrenatural por debajo del nivel de los ángeles y los demonios. (...) Los jinn son seres de llama o aire. (...) Ellos, como los seres humanos, tendrán que hacer frente a una eventual salvación o condena*¹⁹. La fe islámica siempre ha insistido en que *constituyen una especie de seres distinta tanto de la especie humana como de la angélica*²⁰. En el exorcismo islámico de los yinn encontramos el mismo tipo de patrón que en el exorcismo cristiano: plegarias dirigidas a Dios, órdenes de que salga de ese cuerpo.

Resulta interesante observar que, en las tres grandes religiones monoteístas, la experiencia es la misma: durante los exorcismos practicados a los posesos se manifiestan entidades que afirman arrepentirse durante ese proceso de oración.

El concepto de *espíritu perdido* encaja a la perfección dentro de la fe tibetana acerca del más allá, como viene en el *Bardo Thodol* o *Libro de los muertos*. Pues de acuerdo a la cosmovisión del lamaísmo, al morir una persona existen unas fases por las que el alma ha de pasar, las así conocidas como los dos *bardos del estado transitorio*, en las que el alma vaga por un mundo intermedio.

¹⁵ *Rituale Romanum*, Titulus XII, caput I, praenotanda n. 14. Edizione anastatica de la Editio Typica de 1952, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 2008, pg. 849.

¹⁶ J.H. Chajes, *Between Worlds: Dybbuks, Exorcists, and Early Modern Judaism*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 2003, pg. 181.

¹⁷ Para un acercamiento a este tema, se pueden leer los siguientes artículos: M. Kaspina, "The dybbuk and the ikota: similarity and difference in Jewish and Slavic traditions about the possession of an evil spirit", en *East European Jewish Affairs*, volumen 38, 1 April 2008, pg. 35-43. Y. Bilu, "The Moroccan Demon in Israel: The Case of "Evil Spirit Disease", en *Ethos*, vol. 8, n. 1 (1980), pg. 24-39.

¹⁸ Las transcripciones de la palabra árabe جِنّ que aparece en el *Corán* son muy diversas: djinni, jinni, yinn.

¹⁹ "Jinni" in *Encyclopædia Britannica*.

²⁰ Olga Lizzini, "L'angeologia islamica: il Corano e la tradizione", en Giorgio Agamben (ed.), *Angeli: Ebraismo, Cristianesimo, Islam*, Neri Pozza Editore, Vicenza 2009, pg. 1459.

También en el variado magma que constituyen las creencias animistas, sean éstas africanas o de los indígenas americanos, la idea de que el espíritu de un humano fallecido pueda ser invocado y que éste se pueda manifestar a través del trance mediúmnico, es una idea universalmente aceptada. Aceptada por la experiencia concorde de la práctica de los chamanes, con independencia de su ubicación geográfica o su trasfondo religioso-cultural.

Vemos, por tanto, que el concepto de espíritu errante está presente en todas las culturas. No importa si vamos a lugares tan lejanos como la cultura tradicional nepalí con sus creencias en los *maasan*²¹, la japonesa con su ceremonia de *nuji-fa* que es el *rito de exorcismo para conducir un espíritu perdido a la tumba*²², o los indios norteamericanos cuyas *tumbas eran exorcizadas por un shaman con ramas de rosa*²³. No sólo el concepto de alma errante es universal, sino que muy frecuentemente este concepto está asociado a la idea de que necesitan algún tipo de plegarias, y de que en algunos casos pueden entrar en una persona y que, por ende, se requieren exorcismos²⁴.

Resulta patente que este tipo experiencias se encuentran en todos los continentes y en todas las religiones. Por eso llega el momento de reflexionar y ver las distintas posibilidades de comprensión que existen de este fenómeno. Considero que hay cuatro posibles interpretaciones de estos hechos:

- a. La más sencilla, afirmar que todas esas entidades son demonios. Y que el demonio miente y se hace pasar por quien no es. Y que por tanto todo lo dicho es falso.
- b. Otra hipótesis es afirmar que no hay posibilidad de arrepentimiento *post mortem*, y que los que se manifiestan son sólo almas condenadas. Esas almas estarían condenadas, pero no sabrían que están ya definitivamente condenadas y que nunca encontrarán la Luz. Pero esta posibilidad no concuerda con los testimonios de exorcistas, que afirman que estas almas oran sin rabia y que, finalmente, piden perdón y que afirmar dirigirse hacia la Luz. Otra razón en contra de que ya estén definitivamente condenadas estas almas es que el poseso queda liberado después de que la entidad dice que va hacia la Luz.
- c. Otra posibilidad es que se trate de almas del purgatorio cuya salvación está fijada de forma definitiva. Ellas creerían estar abandonadas a la oscuridad, pero en realidad no saben que su decisión ha sido salvífica al salir del cuerpo. Pero esto no concuerda con el hecho de que, en los relatos de los exorcismos, ellas digan que no han pedido perdón de graves pecados que cometieron.
- d. La última posibilidad es afirmar que son verdaderamente espíritus perdidos, almas que tienen la capacidad de buscar o no la Luz de Dios hasta el Juicio Final; y, por tanto, que existe para ellas la posibilidad de salvarse o condenarse. Esta posibilidad tiene la ventaja concordar exactamente con lo que ellas relatan.

²¹ “Un *maasan* es un fantasma de tumba, un espíritu perdido que causa enfermedades espirituales y problemas físicos, y que es usualmente controlado por un brujo”. Susan Chapman Melanson, *Nepal: Three Weeks of Cultural & Shamanic Immersion*, (sin editorial), South Hiram 2006, pg. 163.

²² Mitsugu Sakhara (ed.), *Okinawan-English wordbook*, University of Hawai‘i (sic) Press, (sin lugar de edición) 2006, pg. 139.

²³ Deward E. Walker, *Handbook of North American Indians*, volumen 12, Smithsonian Institution, 1998 Washington DC, pg. 291.

²⁴ Véase el ejemplo anterior referido al Nepal, o la práctica de la tribu Kalispel, cuyo territorio aborigen estaba en Idaho y Montana: “Un espíritu intruso puede venir de un espíritu perdido o puede ser enviado por un shaman maligno. En el caso de un espíritu intruso, puede ser alejado por el que lo envía o por un shaman más fuerte, el cual lo conservará para su propio uso”. Deward E. Walker, *Handbook of North American Indians*, volumen 12, pg. 291.

¿Aquel espíritu perdido del hombre muerto bajo el peso de su tractor no sería en realidad un alma condenada eternamente, pero una de las almas condenadas a los niveles más ligeros de reprobación eterna, tan ligero nivel de condenación que ni siquiera era todavía consciente de que estaba reprobada ya de modo definitivo? Contra esa hipótesis está el hecho de que finalmente oró, alabó a Dios y abandonó feliz el cuerpo del poseso.

¿O no podría ser más bien que se trataba de un alma destinada a uno de los más profundos niveles del purgatorio, uno de los más inferiores, tan profundo que ni siquiera era consciente de saberse en el purgatorio? Pero contra esa posibilidad está el hecho de que, en ese caso en concreto, al principio, cuando se manifestó en el exorcismo, no tenía ningún arrepentimiento por sus pecados, y ni siquiera quería orar.

¿Plantea algún problema teológico el que la respuesta a ese interrogante sea la que nos habían dicho tantas almas por boca de los posesos? ¿Podía aceptarse en la teología católica el que el tiempo que media desde el final de la vida hasta el Juicio Final fuese un tiempo en el que ya no pueden ellas ganar mérito, pero que sí que fuese un tiempo en el que pueden dirigirse hacia la Luz que es Dios, o apartarse definitivamente de Él?

Lo referido por estas almas durante los exorcismos deja claro que ese supuesto estado no implica una nueva vida sobre la tierra; por lo tanto, no tiene ninguna relación con la reencarnación. La pregunta aquí planteada tampoco se aplica ni a los demonios ni a las almas que ya están en el infierno. Si estamos hablando de una sola vida sobre la tierra, y únicamente de un tiempo de misericordia otorgado hasta el Juicio Final, esta posibilidad teológica ¿entraría en colisión con los dogmas?

Los defensores podrían decir que no sólo no parecería entrar en colisión con el dogma, sino que además tal vez explicaría mejor el destino escatológico de todas esas almas que sin estar en gracia de Dios, sin pedir perdón, tampoco habían sido tan perversas como para rechazar a Dios.

La Iglesia desde sus mismos orígenes de forma muy insistente siempre ha estimulado a orar por las almas de los difuntos. ¿Quizá la Iglesia había animado a ello no sólo para purificar a aquellos que habían muerto amando a Dios y pidiendo perdón de sus pecados? ¿Quizá la Iglesia había animado a ello sin ser ella misma plenamente consciente de esta dimensión de la vida ultraterrena?

Lo que se nos cuenta en estos relatos exorcísticos es que el tiempo hasta el Juicio Final no supone un tiempo de purificación para todas las almas. Pues, en los mismos exorcismos, queda claro que las almas de aquellos que, en el momento de morir, hubieran rechazado a Dios, descienden directamente al infierno. Por otra parte, según lo que decían esas entidades, no todas las almas perdidas aprovechaban ese tipo de purificación que se les brindaba hasta el Juicio Final.

Pero resulta un hecho atestiguado por muchos sacerdotes²⁵ el que las entidades que afirman ser espíritus errantes salen de los cuerpos de los posesos simplemente con oración, sin necesidad de exorcizarles, y que la liberación es cierta. De acuerdo a esta tesis, si el exorcista no sabe nada de espíritus perdidos, también acaban saliendo. Pues el ritual de exorcismos en su mayor parte está formado por oraciones dirigidas a Dios, no consta únicamente de conjuraciones a los demonios. Tener en cuenta esto, la necesidad de orar en estos casos, y no sólo de conjurar, parece acelerar la

²⁵ Arch. Pers., n. 21, 22 y 23, pg. 18-19.

resolución de los exorcismos. Pues uno puede dedicarse a orar por ese espíritu, sin necesidad de perder el tiempo en exorcizar a un demonio que en estos casos no está presente.

En ocasiones, la voz del poseso, así como sus reacciones, indican o parecen indicar que hay al mismo tiempo demonios y espíritus perdidos en un mismo poseso. Según la tesis que propugna la existencia de las almas errantes, al principio estas almas humanas no suelen hablar, porque los demonios no se lo permiten, bloquean esa manifestación. Pero cuando el exorcismo lleva realizándose ya un tiempo, el demonio sale y el alma perdida puede ya hablar. Lo expuesto es, al menos, lo que parece suceder. Pues recordamos que en la exposición de este hecho, no prejuzgamos si existen o no tales espíritus errantes. Únicamente exponemos la “mecánica” de las sesiones en los que estos supuestos espíritus aparecen.

A la tesis que defiende la existencia de espíritus perdidos que vagan por la tierra y que tienen tiempo todavía hasta el Juicio Final para arrepentirse, la denominaremos a partir de ahora en esta obra, en orden a economizar palabras, como *tesis intermediacionista*²⁶.

²⁶ De la expresión “intermedium tempus ad iudicium”. Para referirnos a este tipo de espíritus, usaremos la expresión “espíritus perdidos”. Ya que en todas partes del mundo, durante los exorcismos, estas entidades se refieren a sí mismas como “espíritus perdidos o almas perdidas”.

2. Elementos en torno a la tesis intermediacionista

A continuación, exponemos los elementos que se pueden aportar en relación a esta hipótesis de la existencia de los espíritus perdidos. No hablamos de “pruebas” a favor de esta tesis, porque pruebas como tales no existen, sólo determinados indicios que podrían ser usados a favor o en contra de tal tesis. Pero aunque no podamos hablar de pruebas, ciertamente hay elementos colindantes o cercanos al tema que requieren ser estudiados.

2.1 La Sagrada Escritura

Para empezar, los Evangelios a menudo se refieren a personas que padecen por causa de lo preternatural²⁷, pero en sus páginas no se habla sólo de demonios, sino también de *espíritus inmundos*. En unos casos se dice de las personas que están endemoniadas²⁸, pero en otros casos se dice que tienen un espíritu inmundo. Un demonio es un ángel rebelde, maligno, condenado. Pero un alma en la situación antes considerada sí que podría entrar dentro de la denominación *espíritu inmundo* sin hacer ninguna violencia a los términos.

¿Se podría ver en esta distinción terminológica un argumento a favor de la existencia de alguna distinción *in re*? La respuesta claramente es negativa. Pues en el caso del poseso geraseno se afirma que tenía *un espíritu impuro*²⁹, pero más adelante del mismo sujeto se dice que eran *daimones* los que hablaban a través de él³⁰. Lo mismo se vuelve a repetir en el caso de la mujer sirofenicia en Mc 7, 25, donde se dice que su hija tenía un *espíritu impuro*³¹, mientras que en Mt 15, 22 se afirma que estaba *endemoniada*³². Estos versículos prueban de forma clara que ambos términos son utilizados como sinónimos. Lo cual es correcto, porque, según la tesis intermediacionista, todo demonio es un espíritu impuro, pero no todo espíritu impuro es un demonio. Todo esto constata que la tesis de la existencia de espíritus errantes no se puede basar de ninguna manera en esa distinción terminológica. Aunque tal distinción ampara la posibilidad de que la opresión de los casos que aparecen en los Sinópticos no proceda siempre y exclusivamente de los demonios.

²⁷ Obsérvese que arriba se ha escrito “los Evangelios a menudo se refieren a personas que padecen por causa de lo preternatural”. Se ha usado esa expresión (aunque larga), porque el Evangelio cuando afirma que alguien tiene un espíritu inmundo o que sufre por causa de un demonio, no necesariamente está afirmando que está poseso. Sino que en tales expresiones cabe una extensa variedad de fenómenos demoniacos: desde una influencia de los espíritus malignos hasta la posesión en su más alto grado. Esta nota explica por qué hemos utilizado tal expresión, pero también es una respuesta a la pregunta que muchos se hacen: ¿Por qué en tiempos de Jesús había tantos posesos? La respuesta es que los Evangelios no dicen de todos esos casos preternaturales por los que Jesús oró, estuvieran posesos, muchos sólo padecerían grados leves de influencia demoniaca.

²⁸ “Daimonizomenous” (Mt 4, 24). “Daimonizomenous pollous” (Mt 8, 16). “Duo daimonizo-menoi” (Mt 8, 28). “Kophon daimonizomenon”, mudo endemoniado (Mt 9, 23), etc.

²⁹ “Anthropos en pneumatikō akathartō” (Mc 5, 2). Literalmente la expresión se traduciría por “hombre en espíritu impuro”.

³⁰ “Pantes hoi daimones legontes pempson hēmas eis tous choirous” (Mc 5, 12).

³¹ “Pneuma akatharton” (Mc 7, 25).

³² “Kakos daimonizetai” (Mt 15, 22). Literalmente la última expresión se traduciría por “malignamente (o malamente) endemoniada”.

Los judíos de la época de Cristo creían, como los griegos y los romanos, en la existencia de almas humanas que vagaban. Era lo que se conocía como *phantasma*³³. Encontramos una alusión a este tipo de espíritu en el pasaje donde Jesús se aparece a los Apóstoles caminando sobre el lago. Ellos se llenan de temor, porque al verle de lejos no le reconocen, y creen que es un fantasma³⁴. El evangelista usa ese término sin dar explicaciones, porque los oyentes conocían el concepto.

En los Evangelios no hay otro pasaje que muestre la creencia en los fantasmas en el mundo hebreo de la época de Jesús. No se puede aducir el texto de Lc 24, 37 cuando Jesucristo se aparece tras la Resurrección, y se dice que los Apóstoles *creyeron contemplar un espíritu*³⁵. No se puede aducir como argumento a favor, porque en ese pasaje los Apóstoles reconocieron que era Jesús. Y, por tanto, lo que pensaron era que se trataba del espíritu de Jesús, es decir, de su alma³⁶. En el mundo grecorromano no es lo mismo *pneuma* que *phantasma*. El fantasma es un *pneuma* que vaga en pena.

Hemos mencionado antes, hablando de los relatos exorcísticos, que hay exorcistas que predicán a estas entidades que afirman ser almas perdidas. El que un sacerdote explique sus yerros a un espíritu ya muerto o le predique acerca de Dios, puede parecer chocante. Pero hay un misterioso versículo en la primera carta de San Pedro en el que se dice que esto mismo, predicar, hizo Cristo tras su propia muerte, cuando en espíritu Jesucristo *predicó a unos espíritus en prisión*³⁷. En el siguiente capítulo de la misma epístola de San Pedro se menciona de nuevo el tema, al decir que Cristo *predicó a los espíritus encarcelados, desobedientes en otro tiempo* (I P 4, 6). Ciertamente, los versículos aducidos nos muestran la posibilidad de una predicación *post mortem*, pero sólo eso. Los textos únicamente muestran que Cristo predicó a los difuntos. Pero no hay en el texto indicación alguna acerca de la posibilidad de tomar una decisión salvífica tras haber abandonado esta vida.

Otra cita que se podría aportar en la disputa acerca de la tesis intermediacionista la hayamos en San Mateo, donde leemos: *Y al que diga una palabra contra el Hijo del Hombre se le podrá perdonar; pero al que la diga contra el Espíritu Santo no se le podrá perdonar, ni en este siglo ni en el [siglo] que será* (Mt 12, 32). Por tanto, en el versículo se mencionan dos momentos diversos en los que ese determinado pecado no será perdonado. Inocencio IV interpreta que ese texto de Mt 12, 32, donde se habla del perdón en el siglo futuro, se ha de entender como el perdón del purgatorio³⁸. Pero las palabras del papa Inocencio no descartan una exégesis intermediacionista, ya

³³ Las referencias folclóricas y literarias a estos seres humanos fallecidos y ya sin cuerpo que vagan en pena son numerosas: D. Felton, *Haunted Greece and Rome: Ghost stories from Classical Antiquity*, University Texas Press, Estados Unidos 1999. Daniel Ogden, *Magic, witchcraft, and ghosts in the Greek and Roman worlds*, Oxford, University Press 2002. John Granger Cook, *The interpretation of the New Testament in Greco-Roman paganism*, Peabody, Hendrickson 2002.

³⁴ “Legontes hoti phantasma estin” (Mt 14, 26). La traducción literal sería: “Diciendo: es un fantasma”.

³⁵ “Edokoun pneuma theorein” (Lc 24, 37). La traducción literal sería: “Ellos supusieron que estaban contemplando un espíritu”.

³⁶ En Mt 14, 26 y en Lc 25, 37 se usan términos diversos: en el primer caso se usa la palabra “phantasma”, en el otro “pneuma”.

³⁷ Las traducciones de 1Pe 3, 19-20 varían de unas a otras, pero una traducción literal de esos versículos nos muestra que Cristo “predicó a unos espíritus en prisión (tois en phylake pneumasin) que tiempo atrás fueron desobedientes”.

³⁸ INOCENCIO IV, *Sub catholicae professione*, carta al obispo de Frascati, legado de la Sede Apostólica ante los griegos, carta fechada el 6 marzo de 1254. Cf. DH 838.

que la voluntad del autor de la carta al obispo de Frascati, legado ante los griegos, aparece clara en el texto. Y era, en la polémica acerca del purgatorio, probar que las almas podían *ser purificadas tras la muerte*³⁹, no negar que el versículo tuviera otras implicaciones.

Hay otra cita que no es una prueba a favor de esta tesis intermediacionista, pero a la que se podría apelar desde la hipótesis de la existencia de espíritus perdidos. Se trata del extremadamente misterioso versículo que dice: *De no ser así, ¿a qué viene el bautizarse por los muertos? Si los muertos no resucitan en manera alguna ¿por qué bautizarse por ellos?* (1 Cor 15, 29). Ha habido quien ha recurrido a tal oscuro versículo, ante el hecho de que algunas supuestas almas perdidas, durante los exorcismos, han solicitado el sacramento de la confesión al ministro sagrado.

Un sacerdote español confería bautismos y confesiones a estas supuestas almas perdidas a través del poseso al que exorcizaba. Cuando bautizaba derramaba el agua sobre la cabeza del poseso diciendo la fórmula bautismal, con la intención de que ese acto bautizara a la supuesta alma que había dentro de ese cuerpo. Tuve conocimiento de un sacerdote mexicano que confesaba a estas almas perdidas [sacerdote ya mencionado antes en esta misma obra]. Asimismo me encontré con el caso de una laica norteamericana (relacionada con el mundo del exorcismo como colaboradora) que apelaba al versículo arriba citado para animar a un exorcista a administrar el sacramento del bautismo durante el exorcismo⁴⁰.

Si la Iglesia puede enviar su ayuda incluso más allá de la muerte como hacemos al orar por los que están en el purgatorio, ¿también se podrá derramar la gracia sacramental sobre aquellas almas que lo pidieran?

Antes de entrar en otras consideraciones de tipo sacramental, conviene recordar algo evidente y conocido por todos: *bautizarse* se puede traducir por *lavarse*, y en segunda acepción como *la acción de recibir el sacramento del bautismo*. De ahí que el versículo de 1 Cor 15, 29 pueda traducirse de esta manera: *De no ser así, ¿a qué viene el lavarse por los muertos? Si los muertos no resucitan en manera alguna ¿por qué lavarse por ellos?*

El verbo *baptidzein* de forma exacta significa “hundir (en un líquido), sumergir”. De ahí pasó a significar “bautizar”, ya con un preciso sentido religioso sacramental. A su vez el verbo “baptidzo” proviene del verbo *bapto*: “hundir (en un líquido)”. Como se ve, vertido el verbo con esa acepción, tiene pleno sentido y no plantea problemas de interpretación. San Pablo lo que nos podría estar diciendo es que debemos lavarnos, purificarnos, por los muertos. Esto es como afirmar que con nuestras plegarias y buenas obras podemos beneficiar a las almas del purgatorio. De lo contrario, tomado el verbo en la otra acepción, entraríamos en una práctica sacramental completamente ajena a cuanto conocemos por la Tradición de la Iglesia. Tal práctica podría dar lugar a una lista siempre creciente de prácticas bautismales, penitenciales y de unción de los enfermos cada vez más extrañas, e incluso estrambóticas, usando el sacerdote una *res sacra* de un modo completamente desconocido a la Tradición de veinte siglos.

La práctica de *nihil innovetur* se debe seguir a rajatabla en materia sacramental. Y precisamente esta máxima latina que se aplica hoy día a todos los ámbitos de la Tradición, nació de una controversia acerca del bautismo⁴¹. El sacerdote no es dueño de los sacramentos. Sólo la Iglesia

³⁹ “Purgari post mortem, et posse suffragiis Ecclesiae adiuvari”. INOCENCIO IV, *Ibidem*. DH 838.

⁴⁰ Arch. Pers., n. 21, pg. 18.

⁴¹ La frase completa del papa Esteban es “nihil innovetur nisi quod traditum est”. El papa Esteban I sostenía que “aquellos bautizados [por Marción] debían ser admitidos en la Iglesia sólo con la imposición de manos. El sacramento

puede disponer acerca de los sacramentos. Y ni siquiera la Iglesia es dueña de los sacramentos, sino depositaria del don recibido. Tampoco ella puede hacer lo que quiera con ellos, sino someterse a la voluntad de Dios tal como se ha manifestado en la Tradición. Pues en el campo de los sacramentos es la Tradición la que interpreta la Sagrada Escritura.

Los actos antes descritos de algunos sacerdotes que han usado del poder de absolver a supuestas almas de difuntos en un estado de purificación tampoco nos parecen, en nuestra opinión, que merezcan una prohibición expresa de la autoridad eclesiástica. Pero el que no merezcan una prohibición, tampoco implica que este modo de obrar deba extenderse. Debe abrirse un tiempo de reflexión entre los teólogos especializados para llegar a algún tipo de conclusión. Mientras no se llegue a un consenso, se puede continuar en esta situación algo imprecisa: mantenimiento de la Tradición, junto a la no prohibición de actos individuales de venerables sacerdotes de gran prudencia y notable vida espiritual⁴².

Dejando la exegesis del anterior versículo, ¿encontramos en la descripción del Juicio Final algún acto del Señor que no constituya una mera proclamación, sino un acto de carácter judicial como acto decisorio? En la Escritura se habla de que *hemos de comparecer ante el tribunal de Dios* (Rom 14, 10), o de una comparecencia para que *cada uno reciba según lo que hubiese hecho* (2 Cor 5, 10); se habla de *dar cuenta al que está pronto para juzgar* (1 P 4, 5), o de que *fueron juzgados cada uno según sus obras* (Ap 20, 13). En estos dos últimos versículos, las formas verbales “krinai” y “ekritesan” se traducen por “para juzgar” y “fueron juzgados”. Resulta interesante reparar que ambas formas del verbo *krino*, que significa “juzgar”, en sentido más propio significa “separar”, aunque por derivación, en segunda acepción, también significa “juzgar”.

Las palabras de la Escritura son extremadamente cuidadosas. Curiosamente, en ningún momento se describe el juicio como un juicio humano en el que el juez tiene que deliberar. El Señor en ese momento no decide como el que delibera. Royo Marín escribía: *El juicio particular consistirá substancialmente en la intimación de la sentencia divina al alma separada*⁴³. Nuestro debate acerca de en qué sentido será un juicio es razonable. Pues, en este tema como en otros, nos encontramos con ciertos silencios en la Sagrada Escritura. Para empezar, hay una cierta oscuridad sobre el tema del Juicio Particular. Y así escribe Schmaus:

Que este juicio ocurra inmediatamente después de la muerte de cada hombre no está expresamente dicho en ningún lugar de la Escritura. Los textos hablan o del día de la vuelta de Cristo como del día del juicio o en general del juicio, sin indicar el momento.⁴⁴

Todos los autores concuerdan: *La doctrina del juicio particular no la encontramos de forma explícita en la Escritura. Las palabras explícitas de Jesucristo se refieren al Juicio Final*⁴⁵. Esto tiene vital importancia para el tema que aquí nos ocupa. Ciertamente, sostenemos que hay un juicio particular como conclusión lógica de las verdades escriturísticas: *Si inmediatamente después de la muerte hay una retribución plena para las almas, eso implica la existencia de un juicio*

del bautismo, de ningún modo, debía ser repetido”. Henry Chadwick, *The Church in Ancient Society*, Oxford University Press, Oxford 2001, pg. 157.

⁴² Acerca de la cuestión de la administración de los sacramentos *post mortem*, véase *Tratado de las almas errantes*, II parte, sección 6.

⁴³ Antonio Royo Marín, *Teología de la salvación*, BAC, Madrid 1997, pg. 272.

⁴⁴ Michael Schmaus, *Teología dogmática*, volumen VII, n. 302, Rialp, Madrid 1961, pg. 414.

⁴⁵ José Antonio Sayés, *Escatología*, Madrid, Palabra 2006, pg. 114.

*particular*⁴⁶. No ponemos en duda esto, pero puede ser materia sujeta a discusión teológica si debemos admitir como verdad de fe ciertos aspectos concretos que van más allá de la realidad de un Juicio Final y de una retribución inmediata tras la muerte.

En Mt 25, 32 se dice que *separará unos de otros como el pastor separa las ovejas de las cabras*. Alguien podría razonar: si hay algo que separar, eso implica que todavía queda algo mezclado. Si después del juicio particular todavía separara ovejas en el Juicio Final, eso significaría que todavía quedaba algo por separar. El razonamiento es lógico, pero leído el versículo en todo su contexto⁴⁷, el verbo *separar*⁴⁸ se podría referir a que ante la presencia de Jesucristo se habían reunido todas las naciones, y que por tanto es de esa muchedumbre de donde realiza la separación⁴⁹. Aun así, la acción que realiza en ese momento es de *separar*, y por tanto una lectura pegada a la letra del texto bíblico razonablemente se podría preguntar si es que quedaba algo por separar. Y con más razón dado que en el episodio de Lázaro y el rico Epulón, cuando se produce la conversación entre Abraham y el condenado (Lc 16, 26), Abraham le dice que existe un *gran abismo* (“*jasma mega*” en griego) entre ambas moradas de ultratumba.

Como lo explicado sobre las almas perdidas, en el fondo, estaría o no estaría contenido en este verbo *separar* de la parábola, será interesante reparar en los siguientes detalles de tipo lexicológico:

- a. El verbo usado en Mt 25, 32 es “*aphoriei*”, que significa: *limitar, delimitar, poner límites; definir; mandar, determinar*. El significado de este verbo se prestaría a una lectura acorde a la teoría intermediacionista, ya que ese momento del Juicio marcaría el límite final al estado de indeterminación para aquellos que se encontrasen en esa situación. Pero el hecho de que el texto se pueda prestar a esa lectura no significa que el texto diga nada a favor.
- b. En Mt 13, 47-48, se nos vuelve a explicar el Juicio Final bajo otra parábola y los dos elementos antes citados vuelven a estar presentes: una situación en la que los peces están mezclados en la red, y un segundo momento en el que los ángeles separan los peces buenos de los que no lo son. El verbo que se usa aquí no es *separar*, sino *reunir* (“*sunelexan*” en el original griego). Los ángeles reúnen los peces buenos en un sitio y a los otros los arrojan.
- c. En Mt 13, 30, otra vez se nos vuelve a explicar el Juicio Final, de nuevo otra parábola y de nuevo los dos elementos de los que hablábamos antes: la cizaña y el trigo están mezclados, y en un segundo momento son separados. Otra vez se vuelve a usar el verbo *reunir* (“*sullexate*” en griego).

Por lo tanto, a la hora de preguntarnos qué es el Juicio Final tenemos los siguientes elementos bíblicos ciertos y seguros:

- I. Unas almas se hallan separadas de otras en moradas distintas (cf. parábola de Lázaro). No sólo no están juntas las almas, sino que se afirma que hay un gran abismo entre ellas.

⁴⁶ José Antonio Sayés, *Escatología*, pg. 114.

⁴⁷ “Cuando venga el Hijo del hombre con todo su esplendor y todos los ángeles con Él, entonces se sentará en su trono esplendoroso, y se reunirán ante Él todas las naciones, y los separará unos de otros, como el pastor separa las ovejas de las cabras” (Mt 25, 31-33).

⁴⁸ “*Kai aphoriei autous ap alleion*” (Mt 25, 32).

⁴⁹ Pero se podría alegar que también más adelante, se dirá “venid, benditos de mi Padre” (Mt 25. 34), y eso no implica que los bienaventurados no estuvieran previamente con Jesús.

- II. Pero otros textos nos hablan del momento escatológico final como de una situación de mezcla en la que se realiza una posterior separación.

Concluyendo, ¿ese acto de separar del que nos hablan los textos evangélicos supone la posibilidad de una decisión salvífica *post mortem*? De acuerdo a los textos escriturísticos, nada seguro se puede afirmar. Pero es cierto que resulta chocante que se hable repetidamente de una situación de mezcla tras el juicio particular. A esto se podría intentar dar las siguientes respuestas:

- a. **Sólo se separa a la masa congregada tras la resurrección:** Tal vez se podría explicar esa necesidad del acto de separación física como resultado de la mezcla de las personas tras la resurrección universal. Se podría tratar de una mera mezcla física, habiendo estado las almas ya de forma previa espiritualmente separadas cada una en su morada. Las almas ya habrían sido separadas en el juicio particular. El Juicio Final sólo separaría los cuerpos tras la resurrección universal. Esta concepción es muy material, pero recordemos que la mentalidad semítica tiende a esta consideración física de las cosas. Ahora bien, se hace un poco extraño tanta insistencia del Evangelio en el tema de la separación, si ésta consiste sólo en la separación de cuerpos.
- b. **Sólo se juzga a los que queden vivos:** Una posibilidad sería entender que los pueblos congregados ante el Juez y que precisan de ser separados sean sólo los de aquellos que han llegado al Juicio vivos. Esto significaría que los muertos ya estarían separados, y que sólo quedaría por separar a los vivos. A veces, solemos olvidar que quedarán vivos sobre la tierra cuando venga Jesucristo: *iudicare vivos et mortuos*. Ahora bien, esta explicación no parece la correcta, porque ese artículo del Credo dice que vendrá también a juzgar a los muertos. Lo cual está refrendado por Ap 20, 12: *Y vi a los muertos, pequeños y grandes comparecer ante Dios (...) y los muertos fueron juzgados de aquellas cosas escritas en los libros, de acuerdo a sus obras*. Por lo tanto, se afirma que serán juzgados también los muertos.
- c. **Sólo se separa a un pequeño número de almas:** La inmensa mayoría de las almas en el juicio particular ya habrán quedado separadas entre el extremo de la salvación eterna, y la condenación eterna en el otro extremo. Únicamente una parte habrán quedado en un cierto estado de indefinición que requiere algo más de tiempo.

Por supuesto que existe una cuarta posibilidad que surge de estas tres anteriores. En el Juicio Final habría que separar los cuerpos de los resucitados que resucitarán mezclados, habrá que juzgar también a los que fueran viadores en el momento de la Venida de Cristo, y habrá que dar un destino eterno a las almas perdidas que fueron dejadas, como un acto de misericordia, hasta el Juicio Final.

Conclusiones

Después de este análisis bíblico, llegamos a ciertas conclusiones con una relación directa en el campo exorcístico:

- I. No hay base escriturística firme para distinguir en las posesiones de los Sinópticos otro tipo de espíritus que los *daimonia*.
- II. Los Apóstoles creían, como las gentes de su época, en la existencia de almas de difuntos que se podían manifestar a los vivos. No hay ningún problema en considerar que algún alma del purgatorio se pueda manifestar en un lugar. Es decir, directamente; no a través del cuerpo de un poseso. *Per se* la aceptación de la existencia de fantasmas no implica aceptación del intermediacionismo.
- III. La potestad sacramental *post mortem* sólo encontraría refrendo bíblico en un solo versículo. Pero éste no es claro. Tal práctica puede ser prohibida en el caso de que un exorcista la realice.

- IV. La Sagrada Escritura expresamente ha querido dejar en la oscuridad ciertos aspectos acerca de la naturaleza concreta del Juicio Final. La oscuridad no supone argumento a favor del intermediacionismo, pero sí que proporciona un campo teológicamente amplio para reflexionar si en él cabe tal tesis.

2.2 La Tradición

Sobre el estado intermedio (entre la muerte y la resurrección) y los Santos Padres, Schmaus escribe que *en la época de los Padres hubo muchas inseguridades y dudas sobre el destino del hombre inmediatamente después de la muerte*⁵⁰. Y así por ejemplo Lactancio afirmó:

Sin embargo, nadie debe defender la opinión de que las almas son juzgadas inmediatamente después de la muerte, sino que todas son retenidas en una cárcel común hasta que llegue el tiempo en que el Supremo Juez emprenda el examen de los méritos⁵¹.

Otro ejemplo son los escritos de Zenón de Verona (siglo IV), el cual defendería la tesis intermediacionista de acuerdo a B. Daley:

El pequeño tratado de Zenón sobre el Juicio Final (2.21) se hace eco de la teoría de Hilario de que el Juicio no incluirá ni a los santos ni a los pecadores endurecidos, ya que ambos grupos ya han sido juzgados por sus acciones (1.3). El Juicio, el cual “se da por las situaciones de ambigüedad”, será ejercido sobre “aquellos que están tanto entre los fieles como entre los infieles”⁵².

A pesar de que podemos encontrar textos con ideas muy variadas en la época patristica, la idea del juicio particular comenzó a sugerirse pronto:

Desde el final del siglo II (Tertuliano), los escritores patristicos comenzaron a sugerir la perspectiva de un juicio pronunciado por Dios al final de cada vida individual. Incluso antes de esto, los apologistas parecían asumir que cada una de nuestras historias personales llegaban a una resolución final en la muerte, más bien que al final del mundo; y así comenzaron a insinuar la concepción de lo que en la teología moderna se llama un “estado intermedio” entre la muerte y la resurrección⁵³.

Desde luego en el siglo IV *los Padres testifican con gran claridad el hecho del juicio particular*⁵⁴. La mera existencia de una retribución inmediata tras la muerte no excluye elementos que insertan una cierta complejidad en ese juicio particular. Al menos la mentalidad popular así lo ha considerado. Por ejemplo, en tiempos medievales encontramos referencias no sólo textuales, sino también iconográficas que plasman la idea de la lucha entre ángeles y demonios por el alma del ya difunto. Lo interesante es que la pelea por su alma tiene lugar después de la muerte de esta persona.

⁵⁰ LACTANCIO, *Divin. Instit.* 7, 21, B. PL 6, 802-803, citado en Michael Schmaus, *Teología dogmática*, volumen VII, n. 302, pg. 415.

⁵¹ Michael Schmaus, *Teología dogmática*, volumen VII, n. 302, pg. 415.

⁵² Brian Daley, *The hope of the early church: a handbook of patristic eschatology*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, pg. 97.

⁵³ Brian Daley, *The hope of the early church: a handbook of patristic eschatology*, pg. 220.

⁵⁴ Michael Schmaus, *Teología Dogmática*, volumen VII, n. 302, pg. 419.

Combaten por un alma ya separada del cuerpo. Los frescos representan continuamente a los ángeles y demonios no en lucha junto al lecho del difunto, sino que ese enfrentamiento se traslada al momento en que San Miguel pesa el alma separada frente a un demonio que hace lo posible para que el pesaje sea a su favor y el alma se condene. Sirva como ejemplo del entendimiento de este pesaje, la visión que tuvo San Bonifacio (siglo VIII):

Ya Bonifacio había referido una visión en la que los demonios y los ángeles participaban en el proceso de pesado: “Los demonios traían cargas contra ellos y agravaban el peso de sus pecados. Los ángeles aligeraban el peso y ofrecían excusas en su favor”⁵⁵.

A las pinturas e imágenes esculpidas representando el pesaje de las almas, conocido en iconografía con el término técnico de *psicostasis*, de nuevo le pone voz la visión en el año 1206 de un campesino de East Anglia:

El apóstol tenía dos pesos a su lado, uno grande y otro pequeño (...), el Diablo del mismo modo tenía dos pesos, uno grande y otro pequeño (...). Una tras otra, las almas completamente ennegrecidas subieron temblando con gran temor las escaleras para ver cómo sus acciones, las buenas y las malas, serían pesadas allí⁵⁶.

Respecto al intermediacionismo, la *psicostasis* no se puede aportar como argumento a favor de la existencia de una tradición de que las almas pudieran realizar actos salvíficos *post mortem*. Porque con toda razón se pueden presentar estas visiones y la iconografía posterior como medios pedagógicos para ilustrar la lucha entre las buenas inspiraciones de los ángeles y las tentaciones de los demonios en el momento de la muerte. Y se debe entender así, porque ni realmente ni teológicamente existe una balanza para pesar almas. De ahí que el sentido de estas visiones e imágenes de San Miguel pesando almas, tienen un carácter pedagógico. Aunque, dado que se plasmaron en frescos, tablas y capiteles en las iglesias, son la prueba de que en la Edad Media, hasta el final de la época gótica, había clérigos que pensaban que tras la muerte convenía seguir rezando por las almas, pues en algunos casos cabía un periodo de indeterminación acerca del destino eterno de algunos difuntos.

Más interesante resulta la concepción del estado intermedio en la Iglesia Ortodoxa. Aunque los ortodoxos nunca han reconocido de forma oficial la existencia del purgatorio, ni existe una idea unificada y clara acerca de ese *intermedium*, una de las tesis más extendidas entre ellos es la conocida como la creencia en los *teloneia* por las que debe pasar el alma después de la muerte antes de entrar al Cielo. *Teloneia* es traducido como “peajes”:

Mencionar las casas celestiales de peaje (heavenly toll houses) nos recuerda una creencia popular acerca del destino del alma tras la muerte. (...) Esta creencia se retrotrae, al menos, al siglo IV. Aparece casi completamente propuesta en la visión de San Basilio el Joven, que data del siglo X. El alma tendría que atravesar una serie de peajes, veintidós en total. En cada uno de esos peajes se recolectaba información sobre la vida del fallecido por parte de un ángel bueno y otro malo. Las buenas y malas acciones eran pesadas en una balanza, antes de que una decisión fuera tomada, acerca de si su alma debía ir al cielo o al infierno⁵⁷.

⁵⁵ Bernhard Jussen, *Ordering Medieval Society: perspectives on intellectual and practical modes of shaping social relations*, University of Pensilvania Press, Filadelfia 2001, pg. 16.

⁵⁶ Bernhard Jussen, *Ordering Medieval Society: perspectives on intellectual and practical modes of shaping social relations*, pg. 15-16.

⁵⁷ Michael Angold, *Church and society in Byzantium under the Comneni, 1081-1261*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, pg. 446.

Desde luego, a nivel popular, entre los ortodoxos encontramos la idea de que la decisión sobre el destino eterno se decide unos días después de la muerte. Esta idea popular tiene diversas concreciones en su versión culta, cuando se ha plasmado de forma escrita. Véanse estos pasajes de distintos autores describiendo el proceso:

En el noveno día, tuvo que pasar a través de los peajes, donde tenía que dar cuenta de sus acciones durante la vida. Y en el día decimocuarto se aproximó al Trono de Dios y se le asignó un lugar para esperar hasta el Día del Juicio⁵⁸.

Este viaje tomaba treinta días. En el día decimocuarto, el alma ascendía hacia Dios una vez más, y ahora el Juez Celestial determinaba el lugar apropiado para permanecer. (...) Creían que las oraciones y panikhidas que se ofrecían durante este periodo, proveían de luz al alma para viajar en el más allá⁵⁹.

No sólo existe la idea de un proceso, sino que *se tenía la profunda convicción de que después de la muerte, habría una lucha por el alma entre las fuerzas del bien y del mal*⁶⁰. Es justo reconocer que esta visión de los *teloneia* si no netamente intermediacionista, al menos deja una cierta puerta abierta en esa dirección. Pero se puede objetar justamente que estas creencias más que a una posición de las iglesias ortodoxas, son frutos populares de una cierta falta de claridad de las posiciones teológicas oficiales.

Frente a las ambigüedades escatológicas de los ortodoxos, podemos afirmar que la fe en un juicio particular tras la muerte ha sido objeto del esquema tradicional de la Iglesia Católica. Schmaus escribe:

Se puede decir, sin duda, que la predicación usual y diaria habla claramente del juicio individual, mientras que las definiciones eclesíásticas sólo tratan acerca de que el estado final ocurrirá inmediatamente después de la muerte, pretendiendo con ello salir al paso del error que opina que el destino del hombre es incierto hasta el juicio universal. Según la concepción tradicional, en la doctrina de la sanción inmediata está incluida la verdad de un juicio individual anterior a la sanción⁶¹.

Encontramos en la vida de San Benito un extraño episodio en el que a dos mujeres se les levanta la excomunión después de muertas y eso permite que entren en el descanso eterno⁶². El texto del siglo VI se halla inscrito en una vida de San Benito en la que muchos hechos, sin duda, proceden de una tradición oral que se halla corrompida. Aun así el *Libro de los Diálogos*, en el que se encuentra el texto, fue escrito por el Papa Gregorio Magno. Y eso muestra que él mismo pensaba que las censuras eclesiales de la vida podían desligarse después de la muerte, y que ese acto podía tener un efecto en la situación de las almas. Si bien, la lectura más acorde con el texto se limita a entender que si la excomunión no se les hubiera levantado, simplemente hubieran debido permanecer más tiempo en el purgatorio⁶³.

⁵⁸ Karen Hartnup, *On the beliefs of the Greeks: Leo Allatios and popular Orthodoxy*, Brill Academic Publishers, Danvers 2004, pg. 195.

⁵⁹ Sergei Kan, *Memory eternal: Tlingit culture and Russian Orthodox Christianity through two centuries*, University of Washington Press, [sin lugar] 1999, pg. 433.

⁶⁰ Michael Angold, *Church and society in Byzantium under the Comneni, 1081-1261*, pg. 448.

⁶¹ Michael Schmaus, *Teología Dogmática*, volumen VII, n. 302, pg. 413.

⁶² SAN GREGORIO MAGNO, *Libro de los Diálogos*, libro II, capítulo XXIII. El texto entero de este episodio se haya reproducido en *Tratado de las almas errantes*, II parte, sección 11, parte A.

⁶³ Una reflexión más detallada del texto puede hallarse en véase *Tratado de las almas errantes*, II parte, sección 11, parte B.

En la Edad Media se creía como verdadero el famoso caso de Trajano, que, según una leyenda atribuida falsamente a San Juan Damasceno, habría sido liberado de las penas del infierno por las oraciones de San Gregorio. Dado que la veracidad del episodio se estimaba avalada por la autoridad del Damasceno, los teólogos creían que tal cosa había sucedido.

[Santo Tomás de Aquino] dando por bueno que fueran auténticos, los explica por una excepción milagrosa y singularísima (...), diciendo que antes de volver milagrosamente a la vida no habían sido asignados definitivamente al infierno, sino sólo provisionalmente⁶⁴.

Santo Tomás escribió:

El hecho de Trajano se puede explicar, probablemente, del siguiente modo. Por las oraciones de San Gregorio volvió de nuevo a la vida, y así consiguió la gracia, por la cual obtuvo la remisión de sus pecados, y, por consiguiente, la liberación de su pena. (...) O hay que decir, según otros, que el alma de Trajano no fue liberada totalmente del reato de la pena eterna, sino que le fue suspendida temporalmente, o sea hasta el día del Juicio⁶⁵.

En un lugar del *I Libro de las Sentencias*, Santo Tomás añade una interesante observación:

Lo mismo hay que decir de Trajano, que tal vez, después de quinientos años, fue resucitado, y de otros que resucitaron al día siguiente de morir. De todos ellos hay que decir que no estaban definitivamente condenados (*quod non finaliter damnati eran*); porque Dios sabía de antemano que habían de resucitar y ser liberados de sus penas por las oraciones de los santos; y por eso, en virtud de su liberalidad y bondad, les confirió el perdón, aunque habían merecido la pena eterna⁶⁶.

Royo Marín, conocido por la prudencia de sus observaciones, concluye:

Santo Tomás emplea esa misma fórmula, *non erant in inferno finaliter deputati*, en otros lugares de sus obras⁶⁷. La posibilidad abstracta, por consiguiente de esas excepciones milagrosas no puede negarse, o, al menos, no puede decirse que sea herética⁶⁸.

Este episodio de la salvación de Trajano lo hemos citado aquí (y no en la parte de las revelaciones particulares), porque lo que nos interesa no es si el episodio fue verdadero o no. Sino el hecho de que alguien de la talla de Santo Tomás considerara que una excepción así no entraba en colisión con el dogma. Y que ninguno de sus numerosísimos lectores posteriores (estuvieran de acuerdo o no acerca de la historicidad del hecho) acusara de herética la afirmación de que había sido dejado *hasta el día del Juicio*.

⁶⁴ Antonio Royo Marín, *Teología de la Salvación*, BAC, Madrid 1997, pg. 356.

⁶⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Supplementum*, 71,5 ad 5.

⁶⁶ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *I de las Sentencias*, dist.43,q.2,a.2 ad 5. Citado en Antonio Royo Marín, *Teología de la Salvación*, pg. 356. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *I de las Sentencias*, dist.43,q.2,a.2 ad 5.

⁶⁷ Antonio Royo Marín, *Teología de la Salvación*, pg. 356, nota a pie de página 119.

⁶⁸ Antonio Royo Marín, *Teología de la Salvación*, pg. 357. Santo Tomás habla de este asunto en diversos lugares de su obra: *Supplementum*, 69,3; 71,6 ad 1; *I Sententiarum*, dist 43, q.2, a.2 ad 5; *De veritate*, q. 6 a6 ad 8.

Conclusiones

El desarrollo del pensamiento patrístico sobre el tema del *intermedium* resulta deudor de las oscuridades escriturísticas. La posterior teología medieval se decantará en su reflexión hacia posturas claras que se harán universales. Constatamos que en la tradición occidental hay unos pocos textos oscuros que, al igual que la tesis ortodoxa de los *teloneia*, dejarían una puerta abierta al intermediacionismo. Pero estos textos, tanto en oriente como en occidente, son textos aislados y poco claros, y no reflejan una corriente de pensamiento generalizada. Si bien son el reflejo de que no se consideró herético pensar que el tema del juicio particular podía admitir ciertos casos de ambigüedad.

2.3 El Magisterio

2.3.1 Et descendit ad inferos

Resulta evidente que la expresión “y descendió a los infiernos” del *Credo Apostólico* tendría un significado mucho más profundo a la luz de esta tesis intermediacionista. Por supuesto que la citada expresión del Credo por su brevedad y su carácter genérico no es un argumento que se pueda presentar a favor del intermediacionismo. Pero no resultará ocioso detenernos sobre ella por un momento. Y es que leído ese artículo desde la tesis intermediacionista, el alma de Jesucristo no sólo habría descendido a abrir a los justos las puertas del Seno de Abraham, sino que también habría descendido para predicar la salvación a los moradores de las más profundas moradas del purgatorio con la intención de guiarles hacia la Luz. De forma que esta predicación ultratumba formaría parte de la Redención, constituiría la culminación de la obra salvadora de Jesucristo, el remate final de su labor de predicación, gracia y misericordia.

Durante siglos, hemos repetido en los símbolos de la fe la expresión *ad inferos*⁶⁹ pero, justo es reconocerlo, reducido este contenido a su mínima expresión, casi a la literalidad de sus términos. “Inferos” es, en su origen, un adjetivo. De forma que por el contexto se ha de entender que se refiere a “regiones, lugares, moradas”. La traducción exacta sería “descendió a las [regiones, moradas] inferiores [que están debajo]. Pero sea cual sea el sustantivo, se recalca con la expresión que no es un lugar unitario, sino múltiple, y por tanto variado.

Un académico de la talla de Brinkman, quizá el mayor experto mundial en la fórmula *descendit ad inferos*, escribirá:

⁶⁹ En referencia a la antigüedad de la expresión “ad inferos”: “De acuerdo al testimonio de Rufino (fin del IV siglo) ya había aparecido en la confesión bautismal de Aquileya. Los sínodos de Sirmio (357) y de Nicea (359) estaban familiarizados con la expresión. Desde el siglo VII y VIII, lo encontramos en la Galia, España y Alemania”. Martien E. Brickman, *The descent into hell and the phenomenon of exorcism*, in G. D. Gort (ed), *Probing the depths of Evil and Good*, Editions Rodopi B.V., Amsterdam, 2007, pg. 239.

Fue finalmente incluido en el Credo de los Apóstoles, el Símbolo Romano, al que se le dio forma definitiva en el siglo VIII, especialmente gracias a Carlomagno. No hay consenso sobre el significado exacto de este pasaje⁷⁰.

Es objeto de nuestra fe ese descenso de Cristo, pero no se añade nada al hecho de ese descenso. Quizá sea el artículo más misterioso del símbolo de la fe. De acuerdo, Cristo va allí, ¿pero a qué? Es una pregunta lógica y natural. La única luz que los comentaristas ofrecían sobre tal artículo, tan escueto, era la citada explicación sobre los justos en el Seno de Abraham: Cristo “desciende” para abrir las puertas del Cielo a los justos.

Con independencia de lo que se piense acerca de la tesis intermediacionista aquí en cuestión, no cabe duda de que este pasaje del Credo ha de ser leído a la luz del pasaje de 1 P 3, 19-20a antes analizado: [Cristo tras su muerte] *predicó a unos espíritus en prisión que tiempo atrás fueron desobedientes*. Ese pasaje petrino nos ofrece una explicación de qué es lo que pudo hacer Jesucristo en las *regiones inferiores*. Si fuera así, ese “descenso” estaría lleno de contenido. Sería, incluso, el último acto de la Redención.

Brinkman también llegaba a la conclusión de que esa fórmula del Credo debe ser puesta en conexión con el misterioso texto de la Carta de Pedro sobre la predicación de ultratumba por parte de Cristo:

Un pasaje complicado como el de 1 P 3, 19 (cf. 1 P 4, 6) parece significar incluso más: es decir, que aquellos que murieron como no creyentes se les da otra oportunidad para la conversión después de la redención de Cristo. De forma que el destino de los muertos no se presenta aquí como meramente pasivo⁷¹.

Pero, ciertamente, no podemos ir más allá del hecho de reconocer que existió esa predicación del alma de Cristo a esos espíritus, y por tanto tampoco aquí podemos encontrar asidero seguro e indudable para la tesis intermediacionista. Sea de ello lo que fuere, es un hecho que los redactores del Símbolo Romano no consignaron en palabras el hecho de que Jesucristo abrió la Puerta de los Cielos a los moradores del Seno de Abraham, sino que voluntariamente escogieron la mucho más ambigua formulación de *descendit ad inferos*.

Dicho de otro modo, el objeto directo e inmediato de nuestra fe (tal como está expresada en ese Credo) son esos artículos tal cual están consignados. De forma que en el Credo Apostólico el objeto de la proclamación de la fe es afirmar que hubo un misterioso descenso del alma de Cristo a las regiones inferiores. La explicación de la apertura del Seno de Abraham sería ya una glosa de ese artículo.

Esto no niega, en absoluto, la explicación teológica sobre la apertura del Reino de los Cielos a los que moraban en el Seno de Abraham, pero un intermediacionista dirá que tampoco se excluye que ese artículo de la fe no se refiera a alguna otra acción que no nos es dado conocer. Y hay que reconocer que, sea verdadera o no la tesis intermediacionista, no podemos afirmar con ninguna certeza que ese artículo de la fe se reduzca al acto de apertura del Seno de Abraham.

⁷⁰ Martien E. Brinkman, *The tragedy of human freedom: the failure and promise of the Christian Concept of Freedom in Western Culture*, Rodopi B.V., Amsterdam 2003, pg. 91.

⁷¹ Martien E. Brinkman, *The tragedy of human freedom: the failure and promise of the Christian Concept of Freedom in Western Culture*, pg. 92.

2.3.2 Iudicare vivos et mortuos

Después de habernos detenido en ese artículo del Credo Apostólico, vamos a hacerlo ahora sobre otro: el artículo que dice *iudicare vivos et mortuos*. La Iglesia siempre ha predicado su fe en la existencia de un Juicio Final. Von Balthasar escribió sobre este tema: *No podemos negar que bíblicamente no hay dos juicios ni dos días de juicio, sino sólo uno*⁷². Y si alguien pensara que se llama “juicio” al Juicio Final únicamente porque se juzgará a los vivos que queden en el mundo, hay que recordar que en el Credo (tanto en el Apostólico como en el Constantinopolitano) afirmamos que *desde allí ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos*. Se juzga a los vivos, sí, pero también a los muertos. Si los muertos ya están juzgados, ¿qué queda por juzgar en ellos? Si ya han sido juzgados en el juicio particular, ¿se juzga lo ya juzgado?

El problema de los teólogos ha sido siempre cómo conjugar la realidad del juicio particular con la del juicio final. De hecho, constatamos un gran vacío en cuanto al objeto y carácter específico del Juicio Final en los tratados de escatología. Y así un especialista como Dewick llegó incluso a escribir: *La doctrina de un Juicio Final parecía que era simplemente lo que se requería para llenar el espacio entre el presente mundo maligno y el brillante futuro predicho por la mayoría de los profetas*⁷³. Resulta interesante observar que al tratar el tema del Juicio Final, los libros de escatología suelen tratar cualquier otro asunto colateral, evitando la cuestión del carácter judicial.

Algunos ofrecen aproximaciones incluso originales, como es el caso de Miroslaw Wolf que enfoca el Juicio Final en su dimensión social de reconciliación final⁷⁴. En la síntesis que realiza Leo Elders en su conferencia *El Juicio Final en la Teología de Santo Tomás de Aquino*, afirma que Santo Tomás de Aquino resuelve este problema de la dualidad de los dos juicios refiriéndose al hecho de que *vivimos en la Historia y que existe un devenir, lo cual significa que las cosas no llegan en seguida a su término*; y también al hecho de que *el hombre es una persona particular, pero que también forma parte del género humano*⁷⁵. Tal explicación es, en esencia, la postura de Schmaus:

Mientras que en el juicio particular se juzga la buena o mala voluntad del hombre, en el juicio universal se manifiesta también y preferentemente el valor o antivalor objetivos que las acciones humanas tuvieron para el transcurso de la Historia.⁷⁶ (...) En el primer caso el hombre es valorado como individuo social; en el segundo, como ser social individual.⁷⁷

Pero en nuestra opinión esta postura tomista (que es la que sostienen Schmaus, Elders, Royo Marín⁷⁸ y otros muchos autores) no parece resolver el problema. Pues cuando Dios juzga las obras en el juicio particular, no necesita esperar para saber qué va a suceder más adelante. Dios ya sabe

⁷² Hans Urs von Balthasar, *Ensayos teológicos*, tomo I, Ediciones Encuentro, Madrid 2001, 2ª edición, pg. 284.

⁷³ E. C. Dewick, *Primitive Christian Eschatology*, Cambridge University Press, Cambridge 2011, pg. 28.

⁷⁴ Cfr. Miroslaw Wolf, “The final reconciliation: reflections on a social dimension of the eschatological transition”, *Theology and eschatology at the turn of the millennium*, James Joseph Buckley (ed), Blackwell Publishers, Malden 2001, pg. 93-106.

⁷⁵ Leo Elders, “El Juicio Final en la teología de Santo Tomás de Aquino”, en *Escatología y vida cristiana: XXII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2002, 583-584.

⁷⁶ Michael Schmaus, *Teología dogmática*, volumen VII, n. 302, pg. 424.

⁷⁷ Michael Schmaus, *Teología dogmática*, volumen VII, n. 302, pg. 423.

⁷⁸ Antonio Royo Marín, *El misterio del más allá*, Rialp, Madrid 1972, pg. 70.

cuáles serán en la Historia los frutos de nuestras acciones. Además, un ser humano es responsable no de las consecuencias que, de hecho, tuvieron sus acciones, sino de lo que él previó que podía suceder con su acción. La responsabilidad personal recae no sobre lo que en realidad acaezca en el devenir como consecuencia de sus actos, sino en lo que uno sabía que podía suceder al tomar una decisión, suceda o no después una determinada consecuencia. Se puede aceptar como argumento el carácter social de un juicio público al final de la Historia. Pero no el argumento, tantas veces repetido, de la necesidad de esperar a que nuestras acciones produzcan todos sus frutos en el devenir histórico. Por otra parte, aun reconociendo la conveniencia de un acto colectivo final, no debemos olvidar que el juicio particular no queda oculto a los ojos de los bienaventurados.

Desde luego, parece claro que si uno está juzgado ya en el momento de la muerte, no sólo no hay necesidad de un segundo juicio, sino que ni siquiera hay posibilidad. Schmaus se hace eco de este problema.

El problema del juicio particular consiste en que parece hacer superfluo el juicio universal. En efecto, si a cada hombre se le manifiesta el valor o inutilidad de su vida inmediatamente después de su muerte, parece que el juicio universal no tiene objeto. Pero la Revelación pone el acento precisamente en el juicio universal. Y viceversa, si éste es tomado tan en serio como tiene que ser tomado según la Escritura, parece que no queda espacio para el juicio particular. Surge, por tanto, la cuestión de cómo se relacionan el juicio particular y el juicio universal⁷⁹.

Como se ha visto, algunos han tratado de resolver este problema afirmando que el Juicio Final en realidad es una proclamación: *Lo esencial del juicio final frente al particular es la manifestación de la rectitud objetiva y de la importancia histórica de todos los acontecimientos de esta vida*⁸⁰. Pero algunos podrían alegar que *proclamar* no es lo mismo que *juzgar*. Y mucho menos si el veredicto del juicio ya se goza o se sufre desde el juicio particular, como es el caso de los bienaventurados y de los réprobos. Si la adquisición de la bienaventuranza o de la condenación sentenciadas en el juicio particular se dejaran en suspenso hasta el Juicio Final, aún se podría afirmar que, al menos, la sentencia se recibiría en el juicio particular, pero que el resultado del veredicto se recibiría, de hecho, en el Juicio Final. Pero se ve que ni si quiera eso es así: la remuneración de las obras, para bien o para mal, se recibe en el momento de la muerte.

Luego entonces ¿por qué se le llama “juicio” al Juicio Final si el castigo o recompensa se reciben tras la muerte? Según la tesis intermediacionista una posible respuesta estaría en el hecho de que queden almas por juzgar: no sólo los hombres que queden vivos en el mundo cuando Jesucristo descienda a la tierra, sino también las almas que perdieron su camino hacia la Luz, las almas que no rechazaron a Dios, almas que aun no dispuestas, no se cerraron de forma absoluta a la posibilidad del arrepentimiento. Para el resto de la Humanidad, el Juicio Final sería una proclamación.

Sin embargo, el carácter judicial de esa comparecencia universal, aunque mencionado *verbaliter* en la fórmula del Credo Apostólico y Constantinopolitano, resulta menos patente en la Sagrada Escritura. Los textos bíblicos no son explícitos en cuanto a si el Juicio Final es juicio como *actum iudicandi* o como *consummatio iudicii*. En Mt 25, 31-46 se hace una descripción de ese momento, cuyos elementos son la congregación de las naciones ante Él, la separación de las ovejas y las cabras, la admisión de los buenos y la expulsión de los malos. Pero éste y otros versículos no

⁷⁹ Michael Schmaus, *Teología dogmática*, volumen VII, n. 302, pg. 423.

⁸⁰ Michael Schmaus, *Teología dogmática*, Tomo VII, n. 299, pg. 254.

refieren detalles judiciarios que vayan más allá de la sentencia divina, sino que refieren hechos que tienen que ver con la separación. La cuestión es ¿no estaban ya separados antes, como se ve en la Parábola del rico Epulón? *Entre nosotros y vosotros ha sido fijado (esteriktai) un gran abismo (jasma), Lc 16, 26.*

Y, sin embargo, el Apocalipsis habla de forma de un juicio respecto a los muertos: *y vi a los muertos, pequeños y grandes comparecer ante Dios (...) y los muertos fueron separados/juzgados de acuerdo a aquellas cosas escritas en los libros, de acuerdo a sus obras*⁸¹.

A la luz de todo lo dicho, es una verdad de fe que habrá un Juicio Final. Según el común entender, la proclamación de la sentencia forma parte del juicio. Sentenciar es juzgar. Ahora bien, permanece irresuelta la cuestión de si queda algo por juzgar. Ese acto final puede ser más complejo de lo que sabemos, a juzgar por el versículo de 1 Cor 6, 3 en el que se menciona que los hombres juzgarán a los ángeles⁸². Y en Mt 19, 28 se asocia a los Apóstoles en el acto escatológico del Juicio⁸³. Y es que precisamente estos dos versículos, nos muestran de forma incontestable que en este campo de la escatología hay más materia de la que nos ha sido revelada⁸⁴.

Si hubiera que ofrecer una conclusión al respecto del tema del Juicio Final y el intermediacionismo, hay que afirmar que no se puede llegar a una síntesis equidistante: o el Juicio Final es mera proclamación o realmente queda algo por ser juzgado. Me atrevo a afirmar que los textos de los símbolos de la fe, a la luz de la Sagrada Escritura, permiten un cierto espacio a la interpretación. No se puede concluir que las formulaciones que poseemos hayan dejado todo cerrado sin posibilidad alguna para la discusión.

2.3.3 El núcleo de la cuestión intermediacionista

Son varios los Papas y concilios que han hecho declaraciones magisteriales acerca del momento de la muerte en relación a la escatología. Pero el número de declaraciones, por sí mismo, no siempre implica un aumento de la información que se nos ofrece acerca de un tema. Y respecto al tema que aquí nos ocupa eso es así, pues los textos son muy breves y se limitan a repetir, una y otra vez, de forma literal lo que ya se dijo en 1254, en la Carta *Sub catholicae professione* de Inocencio IV. Ofrecemos a continuación el elenco de textos magisteriales que se pueden aplicar al asunto que aquí nos compete. Mantenemos el original latino de estos textos, ya que en esta discusión la literalidad de las palabras resulta de suma importancia:

INOCENCIO IV, *Sub catholicae professione*: En una carta a un legado suyo ante los griegos, Inocencio IV afirma: Si quis autem absque paenitentia **in peccato mortali** decedit, hic procul dubio aeternae gehennae ardoribus perpetuo cruciatur⁸⁵.

⁸¹ En este versículo el juicio/separación no cabe duda de que se realiza sobre los muertos: “Kai eidon tous nekrous” (Ap 20, 12).

⁸² “Ouk oidate hoti aggelous krinoumen meti ge biotika” (1 Cor 6, 3).

⁸³ “Os sentaréis sobre doce tronos para juzgar (krinontes) a las doce tribus de Israel” (Mt 19, 28).

⁸⁴ Sobre este tema de hombres juzgando ángeles, véase *Tratado de las almas errantes*, II parte, sección 2.

⁸⁵ INOCENCIO IV, Carta *Sub catholicae professione* al obispo de Frascati, legado de la Sede Apostólica ante los griegos, carta fechada el 6 marzo 1254. DH 839.

II CONCILIO DE LYON, sesión 4: [Credimus] Illorum autem animas, qui **in mortali peccato** vel cum solo originali decedunt, **mox** in infernum descendere, poenis tamen disparibus puniendas⁸⁶.

JUAN XXII, *Nequaquam sine dolore*: [Docet Romana Ecclesia] Illorum autem animas, qui **in mortali peccato** vel cum solo originali decedunt, **mox** in infernum descendere, poenis tamen ac locis disparibus puniendas⁸⁷.

BENEDICTO XII, *Benedictus Deus*: Diffinimus insuper, quod secundum Dei ordinationem communem animae decedentium in actuali **peccato mortali mox post mortem suam** ad inferna descendunt, ubi poenis infernalibus cruciantur.⁸⁸

EUGENIO IV, *Laetentur caeli*: [Hoc sacro universali approbante Florentino concilio, diffinimus:] Illorum autem animas, qui in actuali **mortali peccato** vel solo originali decedunt, **mox** in infernum descendere, poenis tamen disparibus puniendas⁸⁹.

CLEMENTE VI, *Super quibusdam*: Clemente VI se sorprende *vehementer* de que en una carta del obispo armenio se haya quitado la siguiente aseveración: Quod animae decedentium **in mortali peccato** in infernum descendant⁹⁰.

Concentrándonos en lo que nos atañe a la tesis intermediacionista, obsérvese que los tres elementos que constituyen el núcleo de estas definiciones son: *peccatum mortale*, *mox*, *infernum*. El adverbio temporal “mox” (pronto, enseguida) resulta de significado evidente, y en él no cabe interpretación alguna. Qué debemos entender por “pecado mortal”, admite lícitamente una cierta variedad de disquisiciones, pero en definitiva es el pecado *que “merece” el infierno*⁹¹; y eso es suficiente para el tema que aquí tratamos.

La única duda que quedaría es si por *infernum* debemos entender “condenación eterna”. En el texto perteneciente a *Sub catholicae professione*, la mente de Inocencio IV es clara, pues expresamente se habla de la gehena y de los ardores eternos. Sin embargo, el asunto de qué se entiende por “infernum” en el resto de esos textos magisteriales no es unívoco. Pues esos textos aducidos van a dejar claro justamente que la palabra *infernum* se debe entender de formas distintas, si queremos salvaguardar el sentido católico de esos textos. Y es que de los seis textos del elenco anterior, tres afirman que van al *infernum* no sólo aquellos que mueren en pecado mortal, sino también los que mueren sólo con el pecado original. Y aunque muchos teólogos medievales, influidos por las tesis de San Agustín acerca de la suerte de los niños no bautizados⁹², entendían por infierno la gehena, hoy día sólo es posible admitir la veracidad de esas declaraciones magisteriales

⁸⁶ II CONCILIO DE LYON, Sesión 4, 6 de julio de 1274. Profesión de fe del emperador Miguel Paleólogo. DH 858.

⁸⁷ JUAN XXII, Epístola *Nequaquam sine dolore* ad Armenios, 21-nov-1321. DH 926.

⁸⁸ BENEDICTO XII, Bula *Benedictus Deus*, 29 de enero de 1336. DH 1002.

⁸⁹ EUGENIO IV, Bula *Laetentur caeli*, 6 de julio de 1439. DH 1306.

⁹⁰ CLEMENTE VI, Carta *Super quibusdam* a Medhithar, Catholicon de los armenios, 29 de sept de 1351. DH 1075.

⁹¹ Rahner indica: “Por primera vez en documentos del propio Magisterio eclesiástico aparece esta noción de “pecado mortal”. [Refiriéndose al concilio regional de Quiersy, que en su capítulo cuarto define: “El que algunos se pierdan es merecimiento de los que se pierden”.] Continúa explicando Rahner: “La primera observación es que no se define cuál es ese pecado considerado “mortal”. Simplemente se dice de él que “merece” el infierno”. Juan Luis Segundo, *El infierno: un diálogo con Karl Rahner*, Ediciones Trilce, Montevideo 1997, pg. 70.

⁹² La postura de San Agustín en su polémica con los pelagianos es tajante respecto a los niños no bautizados, llegando a afirmar que todo aquel “que no está con Cristo debe estar con el diablo”. SAN AGUSTÍN *Sermón* 294, 3 (PL 38, 1337). Expresamente afirma que “no queda ningún lugar intermedio en el que tú puedas poner a los niños”. SAN AGUSTÍN, *Sermón* 293, 8-11, PL 38, 1333s.

tomando el término “infernum” en su sentido de “región inferior” y no como “estado de condenación eterna”.

La constitución *Benedictus Deus* al afirmar que estos niños *ad inferna descendunt*, usa la palabra “infernum” en plural, lo cual da más pie a tomar la expresión en su primer sentido de región o morada inferior, que en el segundo sentido de reprobación, puesto que al usar esa palabra en plural se refuerza una visión múltiple de esas moradas, y no un carácter unitario de condena eterna. Siendo, por tanto, el denominador común de esas moradas una sola característica: el estar por debajo de los Cielos, y, por tanto, fuera de los Cielos, fuera de la visión beatífica. Las almas que se hallan en estas *inferna regiones* no están en el Cielo, no están salvadas, no gozan de la visión que llena de bienaventuranza. Por tanto, en esos textos magisteriales el *infernum* o los *inferna* se deben entender como una amplia situación escatológica comprendida en un conjunto de moradas, y no como un estado único que implica la reprobación eterna.

Para el tema de los espíritus perdidos que nos ocupa, el que estos textos magisteriales incluyan en sus definiciones a los niños muertos sin bautismo, nos resulta sumamente esclarecedor. Pues de este modo, y por la razón antes explicada, se debe entender *infernum* como *inferna*, es decir, como un lugar múltiple cuyo único denominador común es la carencia de la visión beatífica. Un lector de nuestro tiempo cuando lee *infierno* en las traducciones actuales de esos textos, entiende por esa palabra un estado de condenación eterna. Pero con independencia de lo que un lector actual entienda al leer el texto, la palabra *infernum* en su sentido pristino latino se leía como “región inferior”; y dado que el texto destina a esa región a los niños muertos con pecado original no es que se pueda leer así, sino que se debe leer de tal manera.

Dicho de otro modo, el Magisterio afirma que aquellos que mueran en pecado mortal y en pecado original descenderán a las regiones inferiores de ultratumba. Se afirma que en ese estado personal no pueden entrar en el Reino de los Cielos. Dadas las severas posturas agustinianas de no pocos teólogos de la época, sin duda, muchos entendían que el destino de los niños a esa región era eterno, pero los textos magisteriales no lo afirman.

Pero sí que se afirma la eternidad de la estancia en esa región cuando *Sub catholicae professione* habla del pecado mortal. Aunque curiosamente ninguno de los otros tres textos⁹³ adjuntan a la región inferior la característica de la eternidad, al incluir a los que mueren con el pecado original. Insisto en el hecho de que dada la rigurosa inflexibilidad de muchos teólogos de esos siglos, debieron creer que el destino en esas regiones era eterno. Pero por una curiosa coincidencia los tres textos magisteriales no lo afirman.

Aunque este asunto del destino escatológico de los niños muertos sin uso de razón y sin bautismo pueda parecer una digresión en nuestra reflexión sobre la tesis intermediacionista no lo es, como se verá al final de la reflexión. De momento, quede claro que esos textos antes aducidos sobre esos niños, leídos en su literalidad léxica y despojado de interpretaciones rigoristas, son afirmaciones magisteriales que siguen siendo válidas y aplicables hoy día a las almas que mueran con el pecado original. Alguien que muere sin la gracia de Dios, no puede entrar en el Reino de los Cielos. *Per se* no puede entrar; lo cual es no sólo es razonable, sino que tiene que ser así. El mero hecho de existir no da derecho a la visión beatífica. Ahora bien, los textos magisteriales que hemos visto, afirman eso y sólo eso, pero tampoco niegan que Dios pueda hacer algo suplementario.

Esos tres textos sobre la suerte de los niños no bautizados, son herederos por un lado de la rigurosa tradición agustiniana, y por otro de un entendimiento casi matemático y automático de la

⁹³ II CONCILIO DE LYON, sesión 4; JUAN XXII, *Nequaquam sine dolore*; EUGENIO IV, *Laetentur caeli*.

teología: si entras en este supuesto, te salvas; si no entras en este supuesto, no te salvas. Pero aunque la formulación de esos textos provenga de esta mentalidad, no afirman nada que no sea cierto. Pues, en definitiva, lo que enseñan es que lo sobrenatural no es algo que automáticamente merezcamos.

En apoyo de que esta interpretación que hemos dado al término *infernum* en esos textos es la correcta, se puede aducir otro texto de la misma carta *Super quibusdam* donde se dice que se debe creer como verdad de fe el que: *Quod Christus non destruxit descendendo ad íferos inferiorem infernum*⁹⁴. Esta sencilla línea de la carta resulta de absoluta trascendencia para la comprensión del término *infernum* e *inferna*. Pues al afirmar lo que Cristo no hizo, se admite que al descender Cristo a los infiernos acabó/vació/extinguió (*destruxit*) una parte de las regiones inferiores. Sin duda, se refiere a que vació una morada inferior como es el Seno de Abraham, pero afirma que no destruyó el infierno, esto es, la parte inferior de las regiones inferiores. Y, por tanto, se deja clara constancia de que *infernum* no debe entenderse en los textos del elenco siempre como condenación eterna.

Los teólogos tienen libertad para especular qué modos podrían darse para que, dentro de lo definido por la fe, las almas de los niños pudieran acogerse a la voluntad salvífica universal de Dios. Dicho de otro modo, mientras se respeten las verdades seguras e inamovibles de la fe, podemos especular acerca de qué puede suceder a las almas de los niños justo antes de abandonar el cuerpo, o justo después de haberlo abandonado, para que puedan entrar finalmente en la visión beatífica. Con lo cual, y aquí es donde retomamos la reflexión sobre la tesis intermediacionista: si podemos especular sobre la suerte final de esos infantes que mueren sin estar en gracia de Dios, parece que se deja abierto un ámbito de libertad teológica para la especulación acerca de la posibilidad de una acción salvífica *post mortem* en otras almas. ¿Por qué unas almas podrían y otras no? Lo cual nos lleva a tener que considerar que no existe una imposibilidad radical de un *tempus intermedium* previo a la determinación eterna del destino de esa alma⁹⁵.

Recapitulando, todo aquél que afirme que la tesis intermediacionista resulta contraria al Magisterio, para ello tendrá que recurrir ineludiblemente al elenco de los textos magisteriales antes aducidos. Y al recurrir a esos textos deberá tener en cuenta dos cosas:

- a. El que lea esos textos magisteriales leídos como citas sueltas en un tratado (y peor todavía si están vertidos a una traducción moderna), difícilmente atenderá al entero contexto histórico de esos enunciados citados. No reparará en que justamente allí en esas afirmaciones magisteriales el término “infernum” debe ser tomado en su sentido de *región inferior* o *regiones inferiores*. Y no puede ser tomado necesariamente y en todos los casos en el sentido de reprobación eterna, que de forma expresa Clemente VI nos ha dicho que es el *inferior infernum*. Para defender la interpretación aquí expuesta del término *infernum* no hay que hacer ninguna violencia a las palabras que aparecen en esos pasajes, ni defender alguna tesis poco probable, sino exclusivamente atender a los mismos textos leídos en su integridad.
- b. Al leer el rigor de esas mismas afirmaciones aplicándolas a los niños muertos con pecado original, esas mismas aseveraciones están dando a entender (especialmente a nuestra mentalidad moderna) que puede existir la posibilidad de una acción salvífica *post mortem*. El rigor del hecho (la condenación) frente a la inocencia de esas almas (niños sin uso de razón) nos lleva a esa conclusión: el Magisterio es cierto, pero el Magisterio no excluye que Dios pueda hacer algo por esos niños. Conclusión llena de humanidad y

⁹⁴ CLEMENTE VI, Carta *Super quibusdam* a Medhithar, Catholicon de los armenios, 29 de sept de 1351. DH 1077.

⁹⁵ Sobre algunas reflexiones suplementarias al respecto de los niños sin bautizar y el intermediacionismo, véase *Tratado de las almas errantes*, II parte, sección 3.

congruente con todo lo que sabemos de Dios. Pero si admitimos esa posibilidad para los niños, nada impide que sea aplicada a otras almas, al menos como excepción.

Con todo lo dicho anteriormente, los defensores de la tesis intermediacionista podrían decir: admitimos esas enseñanzas de la Iglesia en toda su literalidad, pero esa literalidad no implica que la sentencia definitiva de algunas almas no pueda ser pospuesta hasta el Juicio Final. O dicho de otro modo, la sentencia del juicio particular sería que algunas almas son dejadas al Juicio Final. Para ello se basarían en el concepto de *infernium*, en la posibilidad de que las almas de los niños puedan salir de esa *región inferior*, y en la distinción radical que existe entre el *infierno inferior* y el resto de las moradas. De esta manera todas las almas al morir, irán al cielo, purgatorio o infierno. Lo que sucedería es que ese estado de las almas perdidas sería un “lugar” o “morada” del purgatorio.

Ahora bien, se pueden aducir en contra de la tesis intermediacionista dos textos:

- I. El primer texto es el de la misma carta *Super quibusdam* hayamos una parte donde se dice: *Purgatorium esse, ad quod descendunt animae decedentium in gratia, quae nondum per completam paenitentiam de suis satisfecerunt peccatis*⁹⁶. Lo relevante de esta definición es que se dice específicamente que se necesita estar *in gratia*. Puede parecer que se afirma algo ya presupuesto, dado por descontado, pero no es así. En los textos anteriores del Magisterio siempre se hablaba del purgatorio en términos de purificación, sin añadir requisitos, sin que se especificasen condiciones. Pero en la carta *Super quibusdam* ciertamente por primera vez se especifica esa condición.

De los textos anteriores a esta carta se podía inferir que la esencia del *status purgatorii* consistía en hallarse en disposición de poder ser purificado. Estar o no estar en esa disposición parecía el elemento definitivo y diferenciador. Mientras que a partir de ese texto magisterial, queda claro que hay que hallarse “*in gratia*”. Y esta condición, evidentemente, resulta un verdadero escollo para aceptar que puedan existir espíritus que no se hayan determinado definitivamente aún, porque o se muere en gracia o en pecado mortal.

- II. El otro texto magisterial que no sería compatible con la *tesis intermediacionista* de ninguna manera es el de la carta *Sub catholicae professione*. Pues en esa carta Inocencio IV enseña: *Si quis autem absque paenitentia in peccato mortali decedit, hic procul dubio aeternae gehennae ardoribus perpetuo cruciatur*⁹⁷. Aquí no se habla de niños muertos sin bautismo, en esta carta únicamente se habla de los que mueren en pecado mortal; y el castigo que se les aplica es el estado de reprobación eterna.

Así que no se ve cómo se podría conjugar la tesis intermediacionista frente a estas afirmaciones de *Super quibusdam* y de *Sub catholicae professione*. La lectura de las dos cartas ofrece la sensación de que sólo la versión tradicional del purgatorio es la que tiene cabida. Ahora bien, si nos tomamos totalmente en serio la expresión *in gratia* y la expresión *ardoribus perpetuo cruciatur*, se podría alegar que asimismo también debemos tomarnos con igual seriedad la expresión *secundum Dei ordinationem communem* de la constitución *Benedictus Deus*. Los textos magisteriales enseñan con autoridad pontificia lo que ocurre tras la muerte *según la común ordenación de Dios*. Pero nada se dice acerca de que Dios pueda hacer excepciones y dejar a alguien para el Juicio Final.

La expresión “según la común ordenación de Dios” aparece sólo en *Benedictus Deus*. Pero se sobreentiende que tácitamente rige en los otros textos. De forma que un defensor de la tesis

⁹⁶ CLEMENTE VI, Carta *Super quibusdam* a Medhithar, Catholicon de los armenios, (29 de sept de 1351). DH 1066.

⁹⁷ INOCENCIO IV, Carta *Sub catholicae professione* al obispo de Frascati, legado de la Sede Apostólica ante los griegos, carta fechada el 6 marzo 1254. DH 839.

intermediacionista podría alegar que acepta enteramente todas las enseñanzas magisteriales, pero que ellas no excluyen casos especiales. Dicho de otro modo, la común ordenación no se cierra a las excepciones.

¿Qué estuvo en la mente del redactor de *Benedictus Deus* para anteceder sus afirmaciones con esa reserva de la “común ordenación”? No nos es dado saberlo. Aunque una respuesta, tal vez, podría encontrarse en los *phantasmae*, cuya presencia en un texto litúrgico de la época analizaremos más adelante.

Se podría alegar que casos se salen de la norma que podían estar en la mente de Benedicto XII podían ser los de Enoc y Elías, que en materia escatológica son considerados claramente una excepción por parte de los Santos Padres⁹⁸. La misma Virgen María es otra muestra de excepción a las leyes generales de la escatología, pues en ella no ha existido el tiempo escatológico como alma separada por la simple voluntad de Dios. Estos casos muestran que la voluntad de Dios se puede imponer por encima de las leyes generales que rigen la escatología.

Ahora bien, estos tres casos no estaban en la mente de Benedicto XII cuando escribió esa cláusula. Porque esos tres casos son excepciones a la escatología, pero no al hecho de ir de inmediato a una de las tres moradas retributivas. La Virgen fue inmediatamente al Cielo. Enoc y Elías siguen como viadores, puesto que no han muerto⁹⁹. De ahí que estos casos (y no conocemos otros en las Escrituras) no estaban en la mente del pontífice.

Lo que está claro es que la redacción de la citada constitución para nada tenía en mente la tesis intermediacionista, pues nadie había formulado tal hipótesis aún, sino que la constitución se escribió para zanjar cualquier duda que pudieran haber dejado las afirmaciones personales del Papa Juan XXII, acerca de que las almas de los difuntos no recibían su recompensa eterna hasta la resurrección, sino que permanecían en un estado de existencia inconsciente hasta el Juicio Final.

Pues como escribió Ratzinger: *En el texto de los Padres, él [Juan XXII] descubrió la doctrina de la espera para el Cielo, la cual, como hemos visto, dominó el entero periodo patristico*¹⁰⁰. Por lo tanto, no cabe duda de que la intención magisterial fue acabar con esa concepción escatológica de un estado universal de espera para todas las almas antes de entrar en la retribución. La intención fue ésa y no la de responder a la específica controversia escatológica que aquí se ha planteado, pues ninguna polémica se había suscitado al respecto. Pero a pesar de que ésta fuera la intención de Benedicto XII, lo cierto es que el texto de la Constitución *Benedictus Deus* afirma lo que está contenido en sus palabras. Aunque no fuera su intención responder a ninguna polémica sobre el juicio particular, de hecho contiene una enseñanza respecto a él. Enseñanza a la que nos debemos atener.

⁹⁸ Los ejemplos de Santos Padres refiriéndose al caso especial de Enoc y Elías son numerosísimos. Especialmente interesante el libro Brian Daley, *On the dormition of Mary: early patristic homilies*, (St Vladimir's Seminary Press, Crestwood 1998), donde se ponen en relación las referencias homiléticas acerca de la suerte escatológica del patriarca y el profeta. en relación a la dormición de la Virgen María.

⁹⁹ “Pero haré que mis dos testigos profeticen durante 1260 días, cubiertos de sayal (...) Pero cuando hayan terminado de dar testimonio, la Bestia que surja del Abismo les hará la guerra, los vencerá y los matará” (Ap 11, 3 y 7).

¹⁰⁰ Joseph Ratzinger, *Eschatology: Death and Eternal Life*, pg. 136.

Conclusiones

Es cierto que en *Benedictus Deus* la afirmación *secundum Dei ordinationem communem* así como la expresión *inferna* admiten interpretaciones. Interpretaciones que sin hacer ninguna violencia al texto no excluirían el esquema intermediacionista. Ahora bien, la carta *Super quibusdam* liga la entrada al purgatorio al hecho de estar *in gratia*, y la carta *Sub catholicae professione* une la condenación eterna a la muerte en pecado mortal. Siguiendo la máxima de que *los textos oscuros deben interpretarse a la luz de los textos claros*, parecería que aquí el texto más amplio debe ser leído a la luz del documento que contenga alguna especificación.

El problema es que, aun admitiendo que hay que estar en gracia para ir al purgatorio, queda sin resolver por qué Benedicto XII enseñó que aquello era sólo la ordenación¹⁰¹ común divina. Toda esta polémica se hubiera resuelto si hubiera determinado de forma categórica que tal era *la ordenación divina* y punto. Si hubiera escrito eso, tal cosa hubiera constituido una proposición absoluta. El problema es que la palabra *communis*, admite de forma indudable la posibilidad de excepciones. Además, ¿era voluntad de los siguientes sumos pontífices cerrar la puerta a las excepciones que parecen desprenderse de *Benedictus Deus*?

La integración de los textos citados nos lleva a esta conclusión cierta: hay que estar en gracia para ir al purgatorio. ¿Pero esto excluye de forma absoluta las excepciones? La única salida que cabe para seguir defendiendo el intermediacionismo, sería afirmar que *Benedictus Deus* tiene un carácter de definición de fe, aferrándose a que Benedicto XII escribe *definimos que*¹⁰², mientras que los otros documentos no tienen el mismo valor en orden a dejar zanjada definitivamente la cuestión. Pero esta razón no tiene excesiva fuerza, puesto que ambas cartas constituyen textos con un claro sentido magisterial. Una se trata de una carta a Mekhitar, Católico de los armenios, y la otra una carta al obispo de Frascati, legado de la Sede Apostólica ante los griegos. En ambas cartas, los dos pontífices actúan como maestros de la fe, aunque dentro de la tónica habitual al magisterio ordinario. Por todo lo cual, sólo cabe una lectura integradora de los textos y no una lectura excluyente.

Los tres Papas afirman algo verdadero en sus tres cartas. La verdad de que para entrar en el purgatorio hay que estar en gracia debe entenderse bajo la afirmación previa de que ir al purgatorio inmediatamente después de la muerte es la común ordenación de Dios. Es decir, no estaba en la voluntad de Clemente VI corregir a Benedicto XII; y menos cuando *Benedictus Deus* comenzaba con un “definimos que”. Los tres textos deben encajarse de un modo armónico y no excluyente. La conclusión que se desprende es clara: dentro de los textos magisteriales hay espacio teológico para investigar si el intermediacionismo es una opción ortodoxa.

2.3.4 Textos tangenciales

Los textos anteriores constituyen el núcleo de la doctrina magisterial escatológica en lo referente al tema aquí tratado. Sin embargo, para que el elenco de textos magisteriales sea completo, dejamos constancia de que existen dos textos más que, aunque no añaden nada a lo ya dicho, tocan

¹⁰¹ Ordinatio: 1. Ordenación, disposición. 2. Ordenanza. 3. Administración.

¹⁰² “Diffinimus insuper quod...”, DH 1002.

de forma tangencial el tema aquí tratado: se trata del canon III del Sínodo de Cartago, y de la carta *Recentiores episcoporum synodi* de la Congregación para la Doctrina de la Fe.

El texto del canon III del Sínodo de Cartago condena la siguiente proposición tal como la entendían los pelagianos: *Porque en el Reino de los Cielos habrá algún medio o algún otro lugar, donde vivan dichosamente los muy pequeños que partieron de esta vida sin bautismo*¹⁰³. El citado canon sinodal trata un tema tangencial a la tesis intermediacionista. Bien es cierto que lo que se condena realmente en este canon era lo que los pelagianos afirmaban: que los niños sin bautizar entraban en el Reino de los Cielos. Y eso era precisamente lo que el sínodo, siguiendo la doctrina occidental acerca de la suerte de los niños sin bautizar, quería condenar.

Qué duda cabe que los términos *aliquis medius* o *ullus alicubi locus* que se usan en el texto original de la condena del Sínodo, poseen resonancias cercanas al tema del intermediacionismo. Tanto si entendemos la palabra “medium” en su sentido espacial como en su sentido figurado. Tanto si entendemos la palabra “medium” como *locus medium*, como si la entendemos en su acepción de *cosa que puede servir para un determinado fin*; y por tanto del medio del que se serviría Dios para salvar esos niños. Ambos sentidos, tanto el espacial como el figurado, están presentes en la palabra latina. Y ambos sentidos son de forma expresa condenados, tanto el *medius* como el *locus*.

Si no existe ningún medio por el que esos niños se pudieran salvar, mucho menos cabría una decisión salvífica *post mortem* para las almas que han alcanzado el uso de razón. Ahora bien, este texto no se puede citar como argumento absoluto contra la tesis del intermediacionista porque se trata de una clausula primero de todo que no aparece en la mayoría de las copias de los cánones de ese sínodo¹⁰⁴, segundo porque el mismo sínodo aprobó algún otro canon (sobre el primado de Pedro) no muy razonable¹⁰⁵, y tercero porque la Comisión Teológica Internacional ha dejado claro que *puede haber otros caminos que integren y salvaguarden los principios de fe fundados en la Escritura*¹⁰⁶.

La carta *Recentiores episcoporum synodi* de la Congregación para la Doctrina de la Fe, no añade nada nuevo a la doctrina magisterial. Se limita a recordar la doctrina tradicional. En lo referente al purgatorio, afirma:

¹⁰³ “Quia in regno caelorum erit aliquis medius aut ullus alicubi locus, ubi beate vivant parvuli, qui sine baptismo ex hac vita migrarunt”. SÍNODO DE CARTAGO, canon 3. El sínodo fue iniciado el 1 de mayo de 418. DH 224.

¹⁰⁴ “La mayor parte de las copias no tienen, como dije antes, esta clausula. Pero se encuentra en varias. (...) Creo que el canon, tal como fue promulgado al principio y publicado (como mostré antes, eso fue en el Concilio, en mayo del año 418), no tuvo esa clausula”. William Wall, *The history of infant-baptism*, Impreso por J. Rivington, Londres 1819, pg. 494-495. Lo mismo dice acerca de este canon una nota del documento “La esperanza de salvación para los niños que mueren sin estar bautizados”, de la Comisión Teológica Internacional: “Este canon se encuentra en varios manuscritos, pero no aparece en otros. El *Indiculus* no lo recoge”. Cf. DS 238-49; ND 1907-14. CTI, *Texts and Documents*, años 1969-1985, Volume I, Ignatius Press, San Francisco 2009, Nota 41, pg. 364.

¹⁰⁵ “Para evitar cualquier dificultad futura con los obispos romanos, el Sínodo publicó un canon [Concilio de Cartago, canon 17 = canon 125 del Código Africano] amenazando con la excomunión a cualquiera que apelara desde África a Roma”. Bernhard Lohse, *A short history of Christian doctrine*, Fortress Press, USA 1978, pg. 121.

¹⁰⁶ CTI, *La esperanza de salvación para los niños que mueren sin bautismo*, 19 de enero de 2007 n. 41.

Pero por lo que atañe a los elegidos, cree que puede haber una purificación previa a la visión de Dios. La cual, sin embargo, es ciertamente diversa de la pena de los condenados. Esto la Iglesia lo cree, cuando (...) habla del purgatorio¹⁰⁷.

Aunque no forme parte del magisterio de la Iglesia, mencionamos que el documento de la Comisión Teológica Internacional titulado *La esperanza de salvación para los niños que mueren sin bautismo* realiza dos afirmaciones que son valiosas al plantear toda esta cuestión que aquí nos ha ocupado:

Subrayamos que se trata de que hay motivos de esperanza en la oración, más que de un conocimiento cierto. Hay muchas cosas que simplemente no nos han sido reveladas (cf. Jn 16, 12)¹⁰⁸.

Por consiguiente, además de la teoría del limbo (que continúa siendo una opinión teológica posible), puede haber otros caminos que integren y salvaguarden los principios de fe fundados en la Escritura¹⁰⁹.

Ya que hemos citado a la Comisión Teológica Internacional, para acabar el elenco completo, mencionamos que esta Comisión publicó en 1992 un documento titulado *Algunas cuestiones actuales de escatología*, el cual no añade nada nuevo a la polémica intermediacionista¹¹⁰.

2.3.5 Últimos pronunciamientos significativos

Existe un último texto de un Romano Pontífice que merece una atenta lectura. Nos referimos a las palabras pronunciadas por Juan Pablo II en la audiencia que tuvo lugar el 4 de agosto de 1999. El Papa dijo así: *Para cuantos se encuentran en la condición de apertura a Dios, pero de un modo imperfecto, el camino hacia la bienaventuranza plena requiere una purificación, que la fe de la Iglesia ilustra mediante la doctrina del purgatorio.*¹¹¹ Esta afirmación no carece de importancia, pues en su catequesis sobre el purgatorio ese pontífice hace depender ese estado de la *condición de apertura a Dios*. Es la primera vez que en un texto magisterial un Papa explica ese estado de purificación, enfocándolo bajo otra perspectiva que no sea la clásica dicotomía *pecado mortal/gracia de Dios*. En esta alocución no se niega nada del magisterio anterior, pero justo es reconocer que se enfoca de un modo más, diríamos, antropológico.

El enfoque resultaría favorecedor de la tesis intermediacionista, sino fuera porque Juan Pablo II en la misma audiencia, más adelante, puntualizó:

¹⁰⁷ “Ad electos autem quod attinet, credit etiam haberi posse purificationem visioni Dei praevidiam, quae tamen prorsus diversa est a damnatorum poena. Id Ecclesia intellegit, cum (...) de Purgatorio loquitur”. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Carta *Recentiores episcoporum synodi*, 17-5-1979, DH 4657. Las partes significativas de la carta aparecen en *Tratado de las almas errantes*, II parte, sección 12.

¹⁰⁸ CTI, *La esperanza de salvación para los niños que mueren sin bautismo*, 19 de enero de 2007, n. 102.

¹⁰⁹ CTI, *La esperanza de salvación para los niños que mueren sin bautismo*, n.41.

¹¹⁰ El texto más próximo al tema aquí discutido es el siguiente: “También la Iglesia confiesa que cualquier mancha es impedimento para el encuentro íntimo con Dios y con Cristo. Este principio ha de entenderse no sólo de las manchas que rompen y destruyen la amistad con Dios, y que, por tanto, si permanecen en la muerte, hacen el encuentro con Dios definitivamente imposible (pecados mortales)...” COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Algunas cuestiones actuales de escatología*, nº 8.1.

¹¹¹ JUAN PABLO II, audiencia del 4 de agosto de 1999, n. 1. Tomado de JUAN PABLO II, *Catequesis sobre el Credo*, volumen VI, Ediciones Palabra, Madrid 2003, pg. 239.

Hay que precisar que el estado de purificación no es una prolongación de la situación terrena, **como si después de la muerte se diera una ulterior posibilidad de cambiar el propio destino**. La enseñanza de la Iglesia a este propósito es **inequívoca**, y ha sido reafirmada por el Concilio Vaticano II, que enseña: «Como no sabemos ni el día ni la hora, es necesario, según el consejo del Señor, estar continuamente en vela. Así, terminada *la única carrera que es nuestra vida en la tierra* (cf. Hb 9, 27), mereceremos entrar con él en la boda y ser contados entre los santos y no nos mandarán ir, como siervos malos y perezosos al fuego eterno, a las tinieblas exteriores, donde habrá llanto y rechinar de dientes (Mt 22, 13 y 25, 30)» .¹¹²

La puntualización parece que no deja espacio a la duda, parece que no permite margen teológico alguno para pensar en otra posibilidad que la determinación definitiva en el momento de la muerte. Es cierto que Juan Pablo II lo que tenía en mente era la teoría de la reencarnación. Pues la afirmación de la imposibilidad de cambiar el propio destino, es una frase subordinada de la oración principal, donde se asevera: *el estado de purificación no es una prolongación de la situación terrena*. Resulta indudable que se estaba refiriendo a la reencarnación y no a la, entonces, completamente desconocida teoría intermediacionista. Pero, aun refiriéndose a lo que se refiere, también es claro que se afirma lo que se dice. Y allí se niega claramente: *como si después de la muerte se diera una ulterior posibilidad de cambiar el propio destino*.

La misma doctrina se reafirma en el *Catecismo de la Iglesia Católica* de un modo inequívoco: *La muerte pone fin a la vida del hombre como tiempo abierto a la aceptación o rechazo de la gracia divina manifestada en Cristo*¹¹³. Un texto simple y sencillo, pero tajante en lo que afirma. ¿Cierran estos textos del Catecismo y de Juan Pablo II la posibilidad a otras hipótesis aquí contempladas?

Si está fuera de toda duda que Benedicto XII tenía en mente zanjar, de una vez por todas, la tesis de las almas *sub altare Dei* expuesta por Juan XXIII, también está claro que Juan Pablo II y el Catecismo tenían en mente el tema de la reencarnación. Si alguien se aferrara a que sus palabras cierran el paso a toda excepción, entonces estarían cerrando el paso a toda excepción de *Benedictus Deus* y un texto negaría otro texto. ¿Pues qué otra posibilidad de excepción cabe a la ordenación común que la intermediacionista? Por supuesto no cabe que un alma del infierno vaya al Cielo, ni cabe que una del Cielo al infierno. La única posibilidad de excepciones radica en el medio.

Si nos tomamos completamente en serio la declaración de Juan Pablo II, ¿por qué tomarnos menos en serio la declaración de Benedicto XII, *secundum Dei ordinationem communem*. Ni siquiera tiene el mismo peso magisterial una alocución papal (la de Juan Pablo II), que una bula como *Benedictus Deus* que trata de dejar sentado magisterialmente un tema. Por lo tanto, si la razón para negar la posibilidad de excepciones son las palabras de un Papa, la razón para admitirlas son las palabras de otro Papa. Después de valorar las razones a favor y en contra, creemos, de nuevo, que no cabe otra posibilidad que una lectura integradora de todas las afirmaciones.

¹¹² JUAN PABLO II, Audiencia del 4 de agosto de 1999, n. 5. Citado en JUAN PABLO II, Catequesis sobre el Credo, volumen VI, pg. 242.

¹¹³ CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, n. 1021.

2.4 La liturgia

En el ritual de exorcismos de 1953 que aparece en el *Ritual Romano*, la primera de las tres conjuraciones exorcísticas comienza de esta manera: *Te exorcizo, inmundísimo espíritu, toda incursión del adversario, todo fantasma, toda legión, en el nombre de Jesu + Cristo, arráncate y huye de esta criatura de Dios*¹¹⁴.

Obsérvese que se dice *todo fantasma*. Y en el tercer exorcismo del mismo ritual, se vuelve a conjurar, de nuevo, a todo *espíritu inmundo, a todo fantasma y a toda incursión de Satanás* con las mismas palabras¹¹⁵. Resulta fácil sospechar que esta antiquísima fórmula no proviene de planteamientos teóricos acerca de la escatología. El mismo historiador y especialista en este campo Schmitt ponía en guardia frente a la teoría de pensar que la convicción en la existencia de fantasmas no son otra cosa que *restos de antiguas creencias precristianas provenientes del paganismo céltico, grecorromano, germánico o indoeuropeo*¹¹⁶. Parece razonable sospechar que la inclusión de los fantasmas en la fórmula litúrgica provino de la misma experiencia en la práctica del ministerio exorcístico. Los exorcistas de la Edad Media, y quizá antes, en el desempeño de sus funciones habían llegado a la conclusión de la existencia de espíritus humanos, y no sólo de demonios, en los casos de posesión.

Pero sea cual sea el origen de la inclusión de esa palabra en el texto litúrgico, está fuera de toda duda que el texto exorcístico del *Ritual Romano* aducido anteriormente admite la posibilidad de que el poseso tenga dentro un “fantasma”. Tampoco cabe buscar alguna acepción extraña a tal palabra. Pues los fantasmas siempre han sido considerados las ánimas de seres humanos fallecidos que vagan en pena. La palabra latina que usa el ritual poseía ese mismo significado desde época precristiana. Significado que continuó en la Edad Media. Por eso cuando el ritual usaba esa palabra en la Edad Media ellos entendían lo mismo que nosotros. Por tanto, sin hacer la más mínima interpretación, manteniéndonos en la literalidad del texto litúrgico, ellos creían que el alma de un fallecido que no había alcanzado el descanso eterno, podía estar dentro del cuerpo de un poseído.

Considerar que ese texto litúrgico del Ritual Romano estuvo errado, supondría que la Iglesia ha errado *in orando* por lo menos desde el siglo X hasta finales del siglo XX, y no en un texto accidental y poco conocido, sino ni más ni menos que en los textos conjuratorios de su ritual exorcístico, que fueron revisados y reeditados, una y otra vez, durante siglos dentro del *Rituale Romanum*.

Ahora bien, este texto litúrgico es un argumento a favor de que en el cristianismo existe una tradición continua en la existencia de fantasmas, es decir, a la existencia de almas del purgatorio que se manifiestan sobre la tierra. ¿La inclusión de los fantasmas en el texto conjuratorio, es un argumento respecto al intermediacionismo? Creemos que no. Si es cierto que almas de seres humanos se han manifestado a través de los posesos, el juicio de estas almas ya era definitivo.

Aun así, no cabe duda de que en todo este contexto y después de todo lo explicado anteriormente, la presencia de fantasmas en el texto conjuratorio del exorcismo, resulta

¹¹⁴“Exorcizo te, immundissime spiritus, omnis incursio adversarii, omne phantasma, omnis legio, in nomine Iesu + Christi eradicare et efigare ab hoc plasmate Dei”. RITUAL ROMANO, Balthasar Moreti Editor, Antwerpen 1688, pg. 373-374.

¹¹⁵ RITUAL ROMANO, pg. 378.

¹¹⁶ Jean Claude Schmitt, *Ghosts in the Middle Ages: The Living and the Dead in Medieval Society*, The University of Chicago Press, Chicago 1998, pg. 222.

significativa. Si hoy en día ese tipo de entidades nos ofrecen relatos como los que hemos expuesto en esta obra anteriormente (relatos de almas en busca de la Luz), resulta razonable pensar que en aquella época los relatos serían similares. Podemos imaginar que el esquema intermediacionista ha estado presente durante siglos en esas conversaciones entre el exorcista y el espíritu que posee. Por eso, el asunto se zanja en la redacción de los *Praenotanda* con esta advertencia: *Ni le crea, si el demonio simulase que es el alma de algún santo o de algún difunto o algún ángel bueno*¹¹⁷.

Existen otras oraciones litúrgicas que, sin ser probativas del intermediacionismo, en orden a la exhaustividad las vamos a mencionar aquí. La primera pertenece a la fórmula de la oración sobre las ofrendas de una misa de la liturgia propia de la diócesis de Lieja. Tal oración sobre las ofrendas reza así:

Señor Jesucristo, Rey de la gloria, libera a las almas de todos los fieles difuntos de las penas del infierno y del profundo lago. Libéralas de la boca del león, que no las absorba el tártaro (ne absorbeat eas tartarus), que no caigan en lo oscuro, sino que San Miguel, portador del estandarte, las presente a la luz santa¹¹⁸.

La otra oración se encuentra en la actual *Liturgia de las Horas*, allí, en la última de las preces de las vísperas del miércoles de la semana III del tiempo ordinario, se dice: *Concede tu misericordia a nuestros hermanos difuntos, y no los entregues al poder del Espíritu Maligno*¹¹⁹. En esta preza, el texto litúrgico afirma de ellos expresamente que están muertos y, sin embargo, la Iglesia pide que no sean entregados al poder del espíritu maligno. Que un muerto caiga bajo las garras de esa potestad es imposible si está en el Cielo, ¿pero es posible si están en el purgatorio? Y por los que están en el infierno la Iglesia nunca ha rezado por esa intención, pues ellos sí que están bajo la potestad de los espíritus malignos. Cualquier ortodoxo que escuchara esa preza la interpretaría en consonancia a la tesis ortodoxa de los *teloneia* de la que antes hemos hablado. Pues entre ellos *existe una profunda convicción de que después de la muerte, hay una lucha por el alma entre las fuerzas del bien y del mal*¹²⁰.

De acuerdo a una lógica absoluta, las almas de los difuntos o ya están en manos del espíritu maligno y es imposible salvarlos, o no lo están y es imposible que caigan en sus manos. La única argumentación posible para salvar la preza de un modo no intermediacionista, sería que no podemos descartar que los demonios tengan algún papel en la purificación de las almas del purgatorio¹²¹.

¹¹⁷ “Neque ei credatur, si daemon simularet se esse animam alicujus sancti, vel defuncti, vel angelum bonum”. *Rituale Romanum*, título XI, capítulo I, praenotanda n. 14, Editio Típica Vaticana 1925. Idéntica redacción en *Rituale Romanum*, Tipografía Plantiniana, Antwerp 1826, pg. 337.

¹¹⁸ *Missale Romanum*, Antwerp (Belgica), Architypographia Plantiana 1759, Appendix ad Missale Romanum, pg. 24.

¹¹⁹ “Misericordiam tuam fratribus nostris concede defunctis, neque in potestatem maligni spiritus tradas eos”. *Liturgia Horarum*, tomo III, Roma, Librería Editrice Vaticana 1986, pg. 926.

¹²⁰ Michael Angold, *Church and society in Byzantium under the Comneni, 1081-1261*, pg. 448.

¹²¹ Algunos apuntes acerca de otra preza de la Liturgia de las Horas, la que reza “Educ defunctos in lucem, quam inhabitas, ut te conspiciant in aeternum” (*Liturgia Horarum*, tomo III, pg. 704), en esta obra véase *Tratado de las almas errantes*, II parte, sección 13.

2.5 Revelaciones privadas

El 13 de mayo de 1917, Lucía, la vidente de Fátima, Lucía, le preguntó a Nuestra Señora acerca de dos amigas suyas recientemente fallecidas. Lucía preguntó:

¿María das Neves ya está en el cielo?" Nuestra Señora respondió: "Sí, ya está". Entonces Lucía le preguntó sobre otra conocida suya que había fallecido a la edad de veinte años. "¿Y Amelia?". Nuestra Señora contestó: "Estará en el purgatorio hasta el fin del mundo".¹²²

La pregunta que cualquiera puede hacerse es qué pecados había cometido aquella chica para estar en el purgatorio hasta el fin del mundo. No consta que hubiera asesinado a nadie en aquel pequeño pueblo, no consta que cometiera terribles acciones. ¿Por qué entonces semejante pena? Además, ¿por qué la Virgen no solicita que se rece por ella para que salga pronto del purgatorio? ¿Por qué no anima a la pastorcilla a que alguien lucre en favor de ella una indulgencia plenaria? No sólo no hace esto, sino que con certeza afirma que estará allí hasta el día del Juicio Final.

Según la concepción intermediacionista, de acuerdo a los patrones generales que aparecen en los relatos de estos espíritus a los exorcistas, lo que sucedió con Amelia se podría deducir con facilidad. No serían los pecados de Amelia los que impedirían su entrada en el cielo, sino la decisión de la voluntad de Amelia. Y así ella, incluso con menos faltas que otros pecadores, seguiría sin purificarse mientras no admitiera sus errores. Porque no son los pecados que haya cometido los que impiden recibir la purificación, sino la resistencia a pedir perdón.

Otro argumento que se puede dar a favor de esta tesis, es la visión que tuvo santa Faustina Kowalska. La cual en su *Diario* escribió lo siguiente:

Una noche vino a visitarme una de nuestras hermanas que había muerto hacía dos meses antes. Era una de las hermanas del primer coro. La vi en un estado terrible. Toda en llamas, la cara dolorosamente torcida. [La visión] duró un breve instante y desapareció. Un escalofrío traspasó mi alma y aunque no sabía donde sufría, en el purgatorio o en el infierno, no obstante redoblé mis plegarias por ella.

La noche siguiente vino de nuevo, pero la vi en un estado aun más espantoso, entre llamas más terribles. En su cara se notaba la desesperación. Me sorprendió mucho el que después de las plegarias que había ofrecido por ella la viera en un estado más espantoso y pregunté: ¿No te han ayudado nada mis rezos? Me contestó que no le ayudaron nada mis rezos y que no le iban a ayudar. Pregunté: ¿Y las oraciones que toda la Congregación ofreció por ti, tampoco te han ayudado? Me contestó que nada. Aquellas oraciones fueron en provecho de otras almas. Y le dije: Si mis plegarias no te ayudan nada, hermana, te ruego que no vengas a verme. Y desapareció inmediatamente. Sin embargo yo no dejé de rezar.

Después de algún tiempo volvió a visitarme de noche, pero en un estado distinto. No estaba entre llamas como antes y su rostro era radiante, los ojos brillaban de alegría y me dijo que yo tenía el amor verdadero al prójimo, que muchas almas se aprovecharon de mis plegarias y me animó a no dejar de [interceder] por las almas

¹²² Se trata ésta de una cita que en el libro *La Virgen de Fátima* de C. Barthas, en la edición de 1963 (C. Barthas, *La Virgen de Fátima*, Rialp, Madrid). Pero que en la versión de 2004, se ha decidido (se presume que por parte del autor) eliminar, dejando sólo la siguiente referencia genérica al tema: "No obstante, los pequeños videntes contaron que la Señora les había tranquilizado sobre la suerte eterna de dos jovencitas que acababan de morir en la parroquia, una de las cuales estaba ya en el Cielo, y la otra en el purgatorio", C. Barthas, *La Virgen de Fátima*, Rialp, Madrid 2004, pg. 67. La cita de la versión primitiva también aparece reflejada en el libro de Leo Madigan, *Fatima Handbook*, donde se dice: "¿Y Amelia? –Ella estará en el purgatorio hasta el fin del mundo (she will be in purgatory until the end of the world)", Leo Madigan, *Fatima Handbook*, MPG. Books Ltd., Bodmin 2001, pg. 5.

que sufrían en el purgatorio y me dijo que ella no iba a permanecer ya por mucho tiempo en el purgatorio. ¡Los juicios de Dios son verdaderamente misteriosos!¹²³

Como aparece detalladamente descrito, la santa vio desesperación en el alma que se le apareció. Resulta patente que no se le apareció de acuerdo a lo que hubiéramos esperado según los parámetros normales: un alma del purgatorio que pedía humildemente oraciones, y que esperaba con fe y amor el momento de entrar en el Cielo. No sólo no fue así, sino que además esta alma no sólo no pidió que se rezara por ella, sino que, por el contrario, le dijo que sus oraciones ni le habían ayudado, ni le iban a ayudar. Este episodio es muy difícil entenderlo bajo otros criterios que los de la existencia de espíritus perdidos.

Pero aunque sea difícil, quizá no resulte imposible. Pensemos que, según San Juan de la Cruz, a las almas del purgatorio *les parece que no les quiere Dios a ellos ni que de tal cosa son dignos*¹²⁴. Si a eso unimos que el Santo afirma que esas ánimas *padecen grandes dudas de que han de salir de allí jamás y de que se han de acabar sus penas*¹²⁵, podría entenderse que algunas almas del purgatorio pudieran sufrir de espantosos sentimientos de desesperación, aunque sin llegar a pecar. Incluso entre los viadores observamos que puede coexistir la gracia de Dios con un intenso sentimiento de desesperación. Las biografías de santos describiendo episodios de un sentimiento de angustia extrema son múltiples. Es ya clásica la anotación de San Ignacio de Loyola en su autobiografía:

Estando en estos pensamientos, le venían muchas veces tentaciones con grande ímpetu para echarse de un agujero grande que aquella su cámara tenía, y estaba junto del lugar donde hacía oración. Mas conociendo que era pecado matarse, tornaba a gritar: “Señor, no haré cosa que te ofenda”¹²⁶.

Esto podría acercarse a una explicación de la visión de Santa Faustina. El sentimiento que fuerza a hacer o decir cosas sin plena advertencia o consentimiento, y que coexiste con la gracia de Dios. El alma que vio Santa Faustina podía estar en gracia de Dios, pero estar completamente obnubilada por un acceso de desesperación sin plena advertencia o consentimiento, y gritar, como un Job en zozobra, que Sor Faustina no rezara por ella.

Preferir no existir a la existencia, no es incompatible con estar en gracia de Dios. Y así Job, que es un ejemplo de fidelidad heroica a Dios, afirmó: *Preferiría morir ahogado, la muerte mejor que vivir en estos huesos míos*¹²⁷. Ciertamente que quizá Job se refería sólo a no existir sobre la tierra, pero, en cualquier caso, no hay pecado en desear la no-existencia, mientras uno se someta a la voluntad divina. Pero esta preferencia de Job no nace de una disquisición filosófica acerca del ser o el no ser,

¹²³ SANTA FAUSTINA KOWALSKA, *Diario*, Editorial padres Marianos de la Inmaculada Concepción de la Santísima Virgen María, Strockbridge 2001, (Primer Cuaderno, n. 58), pg. 36-37.

¹²⁴ SAN JUAN DE LA CRUZ, *Noche oscura*, libro II, capítulo VII, n. 7.

¹²⁵ El fragmento entero de San Juan de la Cruz explica más largamente esta idea. Dice así: “Es la causa por que los que yacen en el purgatorio padecen grandes dudas de que han de salir de allí jamás y de que se han de acabar sus penas. Porque, aunque habitualmente tienen las tres virtudes teologales, que son fe, esperanza y caridad, la actualidad que tienen del sentimiento de las penas y privación de Dios, no les deja gozar del bien actual y consuelo de estas virtudes. Porque, aunque ellos echan de ver que quieren bien a Dios, no les consuela esto; porque les parece que no les quiere Dios a ellos ni que de tal cosa son dignos; antes, como se ven privados de él, puestos en sus miserias, paréceles que tienen muy bien en sí por qué ser aborrecidos y desechados de Dios con mucha razón para siempre.” SAN JUAN DE LA CRUZ, *Noche Oscura*, libro II, capítulo VII, n. 7.

¹²⁶ SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Autobiografía*, Red Ediciones, (sin lugar de impresión) 2009, pg. 21.

¹²⁷ Job 7, 15. O también: “Perezca el día en que nací y la noche en la que se dijo: ha sido concebido un varón” (Job 3, 3).

sino de un clamor angustioso, manifestado cuando Job exclama: *Oh si sucediese aquello que invoco y Dios me concediese aquello que espero. Si quisiese Dios aplastarme* (Job 6, 8-9). ¿Pueden tener tales sentimientos las almas de los estratos inferiores del purgatorio, aquellas que tienen más que purificar?

Nuestra opinión, aunque llena de incertidumbres, es que el purgatorio común de las almas debe ser un estado de sufrimiento prolongado, pero sereno. Un purgatorio de sufrimiento paroxístico ciertamente sería muy purificador, pero pondría a las almas siempre al borde de consentir en la desesperación y la rabia. Por supuesto que Dios puede sostener con su gracia en esas situaciones extremas, pero el mismo Job, a pesar de toda su heroica virtud, llegó un momento en que no pudo más en medio de su sufrimiento físico y espiritual, y clamó: *que maldigan [el día en que nací] aquellos que maldicen el día, aquellos que están preparados para despertar al Leviatán* (Job 3, 8).

Es cierto que la visión que se tiene comúnmente del purgatorio es de una especie de paciente y pacífica espera completamente conformada con la voluntad de Dios, y ciertamente puede ser para la mayoría de las almas. Pero en ese estado de purificación cabe que haya individuos cuya psicología durante algún tiempo pueda sentir acerbos punzadas de la desesperación sin consentir en ella. La psicología de los que se hallan en estado de purificación, puede ser mucho más variada de lo que muchos cristianos entienden únicamente como un mero tiempo de espera.

Esta multiplicidad psicológica del purgatorio sería una vía teológica para entender este episodio relatado por Santa Faustina. Pero creemos que se trata de un episodio que aboca a su inclusión en el esquema intermediacionista. Pues da la sensación de que un purgatorio común que albergase el fuego abrumador de sufrimientos paroxísticos de rabia y desesperación, haría peligrar su misma naturaleza como lugar de purificación. El esquema intermediacionista sí que, por razón del propio estado en que se encontrarían algunas almas, podría albergar una morada “cercana” al infierno. Pero esa morada existiría no porque Dios condujese al sufrimiento extremo, sino porque el ser de ciertas almas fuese un estado de sufrimiento casi infernal.

Los detractores de esta tesis repetirán que siempre hay una diferencia esencial entre el sufrimiento que provoca la eterna reprobación y cualquier otro sufrimiento por grande que sea. Y tienen razón: se trata de un sufrimiento esencialmente diverso. Pero, incluso ellos, deberían reconocer que hay momentos de sufrimiento entre los viadores que pueden tener mayor intensidad que el sufrimiento cotidiano de un réprobo, aunque sea de naturaleza esencialmente diversa. El que sufre dolores lacerantes por una muela durante todo un día puede sufrir más en ese tiempo, que el hundido en el pozo de la depresión durante ese mismo periodo de tiempo; aunque sean dolores esencialmente diversos. De ahí que en el purgatorio puede haber almas realmente cerca del infierno que experimentan un dolor casi infernal.

Ya que el intermediacionismo supone una doble consideración del purgatorio, la cual se funda esencialmente en testimonios particulares, hay que hacer notar un interesante pasaje de Santo Tomás de Aquino en el que debemos detenernos. El Santo al hablar del purgatorio escribirá ese párrafo basándose en revelaciones particulares, pues así lo dice de forma expresa. El texto aparece en el *Comentario al Libro de las Sentencias*:

Lo más concorde con los dichos de los santos y la revelación hecha a muchos es que el lugar del purgatorio es doble. Uno según la ley común (*unum secundum legem comunem*). (...) Y el otro es el lugar del purgatorio según la dispensación (*alius est locus secundum dispensationem*) y así se lee de algunos que fueron castigados

en diversos lugares (diversis locis): bien para enseñanza de los vivos al dar a conocer la pena de esas almas (...) o bien para ayuda de los muertos.¹²⁸

Santo Tomás de Aquino afirma claramente que el lugar del purgatorio es doble: *locus Purgatorii est duplex*. Y que junto al, llamémoslo así, “purgatorio común”¹²⁹, hay otro en el que las almas están en lugares de este mundo, y que es el purgatorio según la dispensa¹³⁰. “Dispendere” en latín significa fundamentalmente dos cosas distintas *otorgar* y *dispensar*¹³¹. Pero en cualquiera de las dos acepciones, el verbo usado en la frase del Aquinate, permanece con el sentido de exención a una regla. Pues en el texto de Santo Tomás se deja claro que es un purgatorio otorgado, concedido, fruto de una disposición de la voluntad que da. ¿Pero por qué una dispensa u otorgación? Si han muerto en gracia de Dios todos los que van al purgatorio, ¿por qué dirigir a uno hacia el purgatorio común y a otros al purgatorio de la dispensa? ¿Qué dispensa hay frente a la ley común? Tal expresión de Santo Tomás podría ponerse en relación con la definición de *Benedictus Deus* que comienza diciendo *secundum Dei ordinationem communem*¹³².

Desde luego, la afirmación clara y rotunda de Santo Tomás o se entiende según el esquema intermediacionista, o si no algunas almas son dirigidas al purgatorio de la dispensa no por alguna razón cualitativamente distinta, sino sólo en orden a disminuir el tiempo que pasarán en el purgatorio, ya que esas ánimas (al manifestarse a los vivos) serán ayudadas por los sufragios de la Iglesia: *ut viventibus eorum poena innotescens, per suffragia Ecclesiae mitigaretur*. La mente del Aquinate parece inscribirse en esta segunda postura respecto a la situación personal de los moradores del purgatorio, pues afirma: *Illi qui sunt in purgatorio, sunt certi de sua salute*¹³³. En este purgatorio de la dispensa las ánimas se manifiestan para bien de los vivos, así como para bien de ellas mismas al recibir oraciones: *ut viventibus eorum poenam innotescens per suffragia Ecclesiae mitigarentur*¹³⁴. Pero no podemos ir más allá de afirmar que “parece” que tal es su posición, porque si no llega a ser por el citado texto del *Comentario a las Sentencias*, jamás hubiéramos sospechado la posición de Santo Tomás sobre las dos moradas del purgatorio.

¹²⁸ Dadas todas las reflexiones que vamos a hacer a continuación sobre este escrito de Santo Tomás de Aquino y reconociendo su importancia para el tema aquí tratado, adjuntamos el texto latino íntegro: “Ad secundam quaestionem dicendum, quod de loco Purgatorii non invenitur aliquid expresse determinatum in Scriptura, nec rationes possunt ad hoc efficaces induci. Tamen probabiliter et secundum quod consonat magis sanctorum dictis, **et revelationi factae multis, locus purgatorii est duplex. Unus secundum legem communem**; et sic locus Purgatorii est locus inferior inferno conjunctus, ita quod idem ignis sit qui damnatos cruciat in inferno, et qui justos in Purgatorio purgat. Quamvis damnati secundum quod sunt inferiores merito, et loco inferiores ordinandi sint. **Alius est locus Purgatorii secundum dispensationem**; et sic quandoque **in diversis locis aliqui puniti leguntur**, vel ad vivorum instructionem, vel ad mortuorum subventionem, **ut viventibus eorum poena innotescens**, per suffragia Ecclesiae mitigaretur”. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Scriptum super sententiis*, libro IV, distinción 21, cuestión 1, artículo 1, solución II. *Commento all sentenze di Pietro Lombardo*, volumen 8, Edizioni Studio Domenicano, Bolonia 1999, pg. 843.

¹²⁹ “Unum [purgatorium] secundum legem communem”.

¹³⁰ “Alius est locus Purgatorii secundum dispensationem”. Dispensatio, onis: Acto de distribuir, de disponer; dispensación, indulgencia. La versión que las Ediciones del Estudio Dominicano de Bolonia hizo en 1999 de esta obra, vertió esta sentencia así: “Altro è invece il luogo del purgatorio secondo una dispensa”. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Commento all sentenze di Pietro Lombardo*, volumen 8, pg. 843.

¹³¹ Dispenso, dispensare: Distribuir, dividir, repartir; repartir, distribuir; administrar; disponer, regular.

¹³² BENEDICTO XII, Constitución *Benedictus Deus*, 29 de enero de 1336. DH 1002.

¹³³ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Scriptum super sententiis*, libro IV, distinctio 15, articulus 5, quaestio II. *Commento all sentenze di Pietro Lombardo*, volumen 8, Edizioni Studio Domenicano, volumen 8, pg. 317.

¹³⁴ La palabra “innotescens” tal vez haya sido cuidadosamente escogida por Santo Tomás. Al respecto de ese término, véase *Tratado de las almas errantes*, II parte, sección 10.

Santo Tomás de Aquino en el citado texto del *Comentario a las Sentencias* afirma sobre las penas del purgatorio y el infierno algo que él lo entendió de modo más o menos material, ya que creía que el fuego era corpóreo¹³⁵. Pero lo que él asevera de lo corpóreo, es verdadero trasladado a lo enteramente espiritual. De manera que cuando el Santo afirma que el purgatorio es un *lugar unido al infierno, de modo que el mismo fuego que atormenta a los condenados en el infierno es el que purifica a los justos en el purgatorio*, eso entendido de un modo espiritual es cierto. Pues si el fuego que atormenta a los condenados es el sufrimiento por la ausencia de Dios, esa misma pena es la que hace sufrir a los que están en el purgatorio¹³⁶.

Unamos esto a lo que dice San Juan de la Cruz: *Los que yacen en el purgatorio padecen grandes dudas de que han de salir de allí jamás y de que se han de acabar sus penas*¹³⁷. De ahí que si, según la doctrina de Santo Tomás, hay almas de los estratos más profundos del purgatorio que están atormentadas por el mismo fuego del infierno (entiéndase como hemos dicho que ese fuego es espiritual), y a eso le unimos la doctrina de San Juan de la Cruz de que no saben si van a salir de allí nunca, entonces eso sería una vía de explicación al relato de Santa Faustina Kowalska.

El Aquinate ninguna cosa afirma acerca del tema de la posibilidad de una decisión salvífica *post mortem*, pero este texto del *Comentario al Libro de las Sentencias*, demuestra que él creía en la existencia de los fantasmas, a los cuales los consideraba almas del purgatorio. De todas maneras, y aunque Santo Tomás no añade nada nuevo acerca del núcleo de lo que supone la tesis intermediacionista, su afirmación de que *otro es el lugar del purgatorio según la dispensación* (alius est locus secundum dispensationem), no deja de recordarnos la expresión de Benedicto XII en *Benedictus Deus: secundum Dei ordinationem commnunem*. Ambas afirmaciones, no tomadas aisladamente, sino en conjunto, dan la sensación de que tanto el pontífice como el teólogo reconocieran que, en materia escatológica, la supremacía de la voluntad de Dios está por encima de las disposiciones generales.

Conclusiones

El texto aducido del Aquinate es una prueba de que él creía de forma cierta en la existencia de los fantasmas, pero sólo eso. Nada dice acerca de la posibilidad de hacer actos salvíficos *post mortem*. Y si nada afirma sobre ese tema, sí que afirma claramente que las almas del purgatorio están ciertas de su salvación.

El relato de Santa Faustina es el más difícil de entender desde la óptica comúnmente aceptada de lo que es un alma en el purgatorio, la de un alma que espera llena de amor su entrada al Cielo. Pero el relato de esta santa admite una interpretación dentro del esquema tradicional. Ha quedado claro que, desde las afirmaciones sobre el fuego del purgatorio de Santo Tomás, unidas a las enseñanzas de San Juan de la Cruz sobre el purgatorio, se podría ofrecer una explicación del texto de Santa Faustina inscrito en una escatología no intermediacionista. Pero, también es verdad, que el texto, en sí mismo considerado, parece abocar al intermediacionismo.

¹³⁵ Cf. *Summa Theologica*, supl. 97, 5. En esto sigue la opinión de otros autores como San Gregorio Magno (*Dial.* 4,c.29; PL 77, 368) o San Agustín (*De civit. Dei*, 21,10).

¹³⁶ Acerca de que “idem ignis sit qui damnatos cruciat in inferno, et qui justos in Purgatorio purgat”, véase *Tratado de las almas errantes*, II parte, sección 8.

¹³⁷ SAN JUAN DE LA CRUZ, *Noche oscura*, libro II, capítulo VII, n. 7.

Por otra parte, el relato de la santa es el único que podría aducirse verdaderamente, pues el texto sobre Amelia en los relatos de las apariciones de Fátima (aunque se debe tener en cuenta) es tan escueto que lo único que podemos afirmar es que se trata de un alma que se quedará en el purgatorio hasta el Juicio Final. Además, el diálogo es tan conciso que tampoco se puede excluir que implícitamente admita la posibilidad de una condición: se quedará hasta el fin del mundo, a no ser que recéis por ella. Esto no es hacer violencia a las palabras que Lucía afirmó que la Virgen María dijo, pues vemos que las condiciones implícitas se aplican incluso a las palabras de Dios en la Sagrada Escritura. Como en el caso en el que el profeta Isaías le anuncia al rey Ezequías que va a morir: *Pon tu casa en orden, porque vas a morir y no vivirás*¹³⁸. Pero por las oraciones del rey, el profeta retorna a la presencia del rey y le comunica de parte de Dios: *Te sanaré (...) y añadiré a tus días quince años*¹³⁹. Si esto vale para la Palabra de Dios, también para las palabras de la Virgen María en una revelación privada. De ahí, que el texto de la vidente de Fátima puede ser entendido como: se quedará hasta el fin del mundo, a no ser que recéis mucho por ella.

Pero los defensores del intermediacionismo podrían alegar que aunque cada texto, particularmente considerado, se puede salvar a través de un legítimo argumento teológico; tomados en conjunto, parecen apuntar a una visión más compleja del purgatorio y más abierta a excepciones. Pero dejamos las conclusiones finales acerca de todo este tema, tras añadir la serie de últimas consideraciones y razonamientos suplementarios que vienen a continuación.

¹³⁸ 2 Re 20, 1. Ni en este pasaje ni en su contexto, no hallamos rastro alguno de la condicionalidad de la profecía. No sólo eso, sino que incluso encontramos una repetición enfática del mismo mensaje.

¹³⁹ 2 Re 20, 6. “La doble afirmación enfática del positivo (“morirás”) y del negativo (“no vivirás”) no evita que Ezequías le pida a Dios por el restablecimiento de la salud, basándose en la piedad del rey. Ni Dios se siente atado a la sentencia de muerte que ya había sido entregada por Isaías”. Samuel A. Meier, *Themes and Transformations in Old Testament Prophecy*, Intervarsity Press, Downers Grove 2009, pg. 32.

3. Consideraciones suplementarias

Exponemos ahora las últimas reflexiones teológicas que se pueden aducir para avalar la tesis de la existencia de espíritus perdidos. Reflexiones que precederán a la conclusión final, donde consideraré todo este tema en conjunto.

3.1 El *sensus fidelium*

Aunque este apartado lo hemos colocado bajo el epígrafe *Sensus fidelium*, habría que admitir que ese término es usado aquí no en sentido estricto¹⁴⁰ sino en un sentido amplio¹⁴¹, incluso en este apartado algunos podrían preferir el uso de un término más vago como el de un cierto sentimiento de los fieles¹⁴². Sea cual sea la opción que cada uno prefiera, hemos preferido hablar de *sensus fidelium*, porque una última razón para defender el intermediacionismo, podría buscarse en una apelación a esa *capacidad casi instintiva del fiel*¹⁴³ en un tema tan grave como es la salvación eterna.

Intuitivamente sentimos que Dios hace lo que es razonable y justo. Eso lo sentimos sin necesidad de ningún razonamiento teológico. Y todos tenemos la impresión de que el peso de la eternidad, es casi excesivo para alguien que aun, sin vivir de acuerdo a la Ley de Dios, tampoco ha sido demasiado malo ni con el prójimo, ni con un Dios en el que no creía. Para este tipo de personas cuyos mayores pecados son la debilidad o la falta de fe, existe un sentimiento instintivo que nos hace considerar excesiva una pena infinita.

Crítica

El sentimiento de los fieles de que una determinada persona no debería condenarse sólo por pequeñas debilidades, o sólo por falta de fe si ha sido una buena persona, hay que reconocer que se trata de un sentimiento universal. Pero la gracia de Dios puede actuar de un modo sobreabundante en el momento de la muerte. De forma que ese sentimiento de compasión no requiere en manera alguna de una prolongación de la indeterminación. La compasión de Dios se puede muy bien

¹⁴⁰ “La universalidad de los fieles que tiene la unción del que es Santo (cf. 1 Jn., 2, 20 y 27) no puede fallar en su creencia, y ejerce ésta su peculiar propiedad mediante el sentimiento sobrenatural de la fe de todo el pueblo, cuando “desde los Obispos hasta los últimos fieles seculares” manifiesta el asentimiento universal en las cosas de fe y de costumbres”. CONCILIO VATICANO II, *Lumen Gentium*, n° 12.

¹⁴¹ Congar ha escrito abundantemente sobre este tema, pero al final todo se reduce a esta síntesis que realizó Henn: “Congar subraya la guía del Espíritu Santo para todos los fieles al discernir la verdad revelada (*sensus fidelium*) y el carisma dado a la jerarquía para salvaguardar y declarar la fe”. William Henn, *The hierarchy of truths according to Yves Congar*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1987, pg. 181.

¹⁴² “El *sensus fidelium* (...) expresa el hecho de cuando la mayoría de los fieles siente que una doctrina o comportamiento está inspirado por el Evangelio, incluso cuando una situación nueva demanda nuevas respuestas. El *consensus fidelium* significa que todos o la mayoría concuerdan con las verdades que pertenecen al núcleo de la fe”. Gerard Mannion, *Readings in church authority: gifts and challenges for contemporary Catholicism*, Ashgate Publishing, Hants 2003, pg. 292.

¹⁴³ “El *sensus fidelium* (...) indica la capacidad casi instintiva (la capacità quasi istintiva) del fiel para recibir y adherirse al objeto de fe, y repropone en definitiva la permanente validez de la Tradición misma” Ludger Müller, “Ordo Ecclesiae. Fondazione teologica e teologia del diritto canonico secondo E. Corecco”, en Libero Gerosa (ed), *Antropologia, fede e diritto ecclesiale*, Jaca Book, Milán 1995, pg. 91.

concretar en una mayor concesión de gracia a ese individuo para que se arrepienta, no en una concesión de más tiempo *post mortem* para tomar esa decisión; pues el tiempo sin la gracia resultaría inútil.

3.2 Las experiencias cercanas a la muerte

Aunque sea una cuestión disputada y se halle muy lejos de haber obtenido un reconocimiento unánime, hoy día existe un abundante acervo de testimonios de personas que afirman haber tenido experiencias cercanas a la muerte. Muchos individuos afirman que esa Luz Infinita les dio a elegir entre quedarse en el más allá y purificarse de sus pecados, o volver al mundo para cambiar de vida:

Bastantes de los que han experimentado una experiencia cercana a la muerte, parecen alcanzar un punto – denominado como la *barrera* o el *límite* por algunos investigadores- que representa el punto culminante o la parte más profunda de sus historias, y donde una decisión debe ser tomada¹⁴⁴.

No sólo eso, estas experiencias cercanas a la muerte suponen un enriquecimiento de nuestra comprensión acerca del purgatorio. La necesidad de pasar por un tiempo de comprensión de los propios errores y de transformación interna también es una constante en los relatos que nos relatan: *Ver de nuevo las experiencias negativas y experimentar el sufrimiento, fue para mí como purificarme del mal, fue como experimentar el purgatorio en mi consciencia*¹⁴⁵. Estas experiencias nos muestran el purgatorio bajo la perspectiva no de un castigo externo casi judicial, sino bajo la luz de un tiempo necesario para la sanación de las propias heridas que el mal ha causado en nuestra psicología. Si bien esta segunda perspectiva no niega la primera (la judicial), sino que la complementa¹⁴⁶. Como escribió Dues:

La creencia en un proceso de purificación después de la muerte, ha seguido madurando. El énfasis no está más en el agente físico (por ejemplo, el fuego) de la purificación o el castigo, o en un particular lugar físico o tiempo. La reflexión teológica hoy día considera el purgatorio como un proceso positivo después de la muerte, por el cual las personas vienen a una comprensión perfecta de sí mismas, y abandonan enteramente el estar centradas en sí mismas¹⁴⁷.

Crítica

Parecería claro que este nuevo modo de entender el purgatorio unido a los relatos de decisiones *post mortem*, abre la puerta a que la determinación definitiva de algunas almas sea dejada a un tiempo un poco más adelante que el de la misma muerte. Pero hay que tener en cuenta que esto sucede en el momento de la muerte considerada ésta como una unidad moral. Si examinamos los textos magisteriales, veremos que se habla del momento de la muerte o

¹⁴⁴ Mark Fox, *Religion, spirituality, and the near-death experience*, Routledge, London 2003, pg. 194.

¹⁴⁵ Paola Giovetti, *Near-Death Experiences. Testimonianze di esperienze in punto di morte*, Edizioni Mediterranee, Roma 2007, pg. 67.

¹⁴⁶ Sea dicho de paso, estos relatos de experiencias cercanas a la muerte se inscriben mejor dentro de la teología católica sobre el purgatorio, y no encajan de modo tan adecuado en la tesis de la justificación protestante. Sobre este tema, véase *Tratado de las almas errantes*, II parte, sección 9.

¹⁴⁷ Greg Dues, *Catholic Customs and Traditions*, Twenty-Third Publications, New London 2000, pg. 131.

inmediatamente tras la muerte, pero no se afirma que tenga que ser en el instante justo y preciso de la separación del cuerpo y el alma. Por lo menos esa precisión no está expresada en las definiciones. Veamos varios ejemplos:

Benedictus Deus: Mox post mortem suam¹⁴⁸.

Laetentur caeli: Qui in actuali mortali peccato (...) decedent, mox in infernum descendere¹⁴⁹.

Super quibusdam: Quod animae decedentium in mortali peccato in infernum descendant¹⁵⁰.

Con lo cual, esos relatos de experiencias cercanas a la muerte se pueden inscribir perfectamente dentro del esquema escatológico tradicional¹⁵¹. Ahora bien, tras todo lo cual, como síntesis, debemos añadir tres elementos a nuestra reflexión sobre el intermediacionismo:

1. Las experiencias cercanas a la muerte nos hablan de decisiones tomadas cuando el espíritu está ya fuera del cuerpo.
2. Esas mismas experiencias nos hablan de un límite en el que hay que tomar una decisión.
3. Los textos magisteriales hablan de la muerte tomada como una unidad moral. No hablan expresamente de que tenga que ser exactamente en el mismo momento de la separación del cuerpo y el alma.

Estas experiencias respecto al intermediacionismo, dan una de cal y otra de arena. Por un lado admiten la posibilidad de una decisión *post mortem*, por otra hablan de un límite a esa posibilidad.

3.3 Distinción entre pecado grave y mortal

Añadimos una distinción terminológica, que podría aducirse para salvar el escollo de la declaración de Inocencio IV en la carta *Sub catholicae professione*, cuando allí se afirma que la muerte en pecado mortal supone la condena eterna¹⁵². Esa distinción consistiría en plantear que existe una diferencia entre pecado mortal y pecado grave. Siendo un pecado grave aquél que no permite ingresar en el Reino de los Cielos, pero que no supone la muerte espiritual definitiva. Mientras que la muerte del cuerpo con el alma en estado de muerte definitiva sí que supondría una determinación automática e inmediata del destino eterno. Esta distinción esencial entre pecado grave y mortal sería perfecta para el intermediacionismo. Las almas que son dejadas para un juicio

¹⁴⁸ BENEDICTO XII, Constitución *Benedictus Deus*, 29 de enero de 1336. DH 1002.

¹⁴⁹ EUGENIO IV, Bula *Laetentur caeli*, 6 de julio de 1439. DH 1306.

¹⁵⁰ CLEMENTE VI, Carta *Super quibusdam* a Medhithar, Catholicon de los armenios, 29 de sept de 1351. DH 1075.

¹⁵¹ Sobre cómo compaginar la tesis intermediacionista dentro del esquema tradicional de la escatología, en esta obra véase *Tratado de las almas errantes*, II parte, sección 4.

¹⁵² “Si quis autem absque paenitentia **in peccato mortali** decedit, hic procul dubio aeternae gehennae ardoribus perpetuo cruciatur”. Inocencio IV, Carta *Sub catholicae professione*. DH 839.

posterior, serían aquellas que mueren en pecado grave pero no mortal. Según esta triple distinción, el alma que muere en pecado mortal no se determinaría en ese momento, sino que esa alma ya se habría determinado en vida al abrazar el pecado que provoca la muerte del alma.

Si se admite la triple diferenciación entre pecado venial, grave y mortal, habría decisiones humanas que supondrían que el alma con ellas acepta *de facto* un estado de condenación eterna (esto sería un pecado mortal), mientras que otros pecados simplemente impedirían entrar en el Reino de los Cielos, pero sin implicar una determinación definitiva del alma. Es decir, en una situación de pecado grave no se perdería la condición de apertura hacia Dios. Si admitiéramos tal distinción terminológica, el intermediacionismo no albergaría ningún problema con el Magisterio, porque en todos y en cada uno de los textos magisteriales, cuando se habla de condenación se utiliza siempre la expresión *pecado mortal*, sin que ni siquiera haya una sola excepción al uso de esa expresión. Lo cual es lógico, porque si hay condenación irremisible, es porque existe ese pecado de muerte eterna.

Esta distinción terminológica no es despreciable directamente como si fuera un subterfugio teológico para abalar alguna tesis preconcebida. Qué duda cabe que *mortal* proviene de “muerte”, y que, sin duda, estamos hablando de la muerte eterna, no la del cuerpo. Mientras que algo se dice que es *grave* en contraposición a “leve”, es decir, a pecado venial. Como se ve la misma terminología se presta a esta distinción.

Y los mismos pecados, en su naturaleza propia, parecen apoyar esta triple distinción. Si alguien con plena advertencia y consentimiento no va a misa un domingo, comete un solo pecado de lujuria o come carne un viernes de cuaresma, comete un pecado grave según el consenso de los moralistas. Ahora bien, ¿realmente esos pecados, aun siendo más que veniales, provocan una condenación irremisible por toda la eternidad? No dudo en decir que el consenso del Pueblo Fiel afirmará que no. Ciertamente el defensor de la doble distinción frente a la triple distinción afirmará que no es el objeto del pecado, sino la voluntad pertinaz la que provocará la condenación. Pero el sentido común parece indicarnos que por más que un individuo se enrocara en una determinada decisión, parece excesiva la reprobación eterna por algunos pecados graves.

Crítica

Sin embargo, por otra parte, hay que reconocer que en la predicación y los escritos de los últimos siglos siempre se han usado los términos *pecado mortal* y *pecado grave* como sinónimos¹⁵³. Además, el concepto de pecado mortal presenta un ámbito terminológicamente muy definido en el magisterio ordinario: *Es pecado mortal lo que tiene como objeto una materia grave y que, además, es cometido con pleno conocimiento y deliberado consentimiento*¹⁵⁴. Por el contrario, si aceptamos la distinción entre pecado grave y mortal eso, en definitiva, implica que pecado mortal sería únicamente aquel pecado que implica lo que ha sido dado en llamar una *opción fundamental*. Tal concepción no es la que se ha recibido de la Tradición, por eso Juan Pablo II escribió:

¹⁵³ Por citar un solo ejemplo: “La Iglesia cree que existe un estado de condena definitiva para aquellos que mueren cargados con un pecado grave (gravati di peccato grave)”. CTI, *Alcune questioni attuali riguardanti l’escatologia*, n. 8.2. Commissione Teologica Internazionale, *Documenti*, pg. 461.

¹⁵⁴ JUAN PABLO II, *Veritatis Splendor*, n. 70. Citando Exhort. Ap. post-sinodal *Reconciliatio et paenitentia* (2 diciembre 1984), 17: AAS 77 (1985), 221.

Por otra parte, «se deberá evitar reducir el pecado mortal a un acto de "opción fundamental" —como hoy se suele decir— contra Dios», concebido ya sea como explícito y formal desprecio de Dios y del prójimo, ya sea como implícito y no reflexivo rechazo del amor. Se comete, en efecto, un pecado mortal también cuando el hombre, sabiéndolo y queriéndolo, elige, por el motivo que sea, algo gravemente desordenado¹⁵⁵.

Por eso, desde el lado de la teología moral, una crítica que se puede hacer al intermediacionismo es que, en el fondo, supone admitir que sólo la, así llamada, opción *fundamental* puede condenar a alguien. Olvidando que en la tradición de la Teología Moral *la distinción entre pecado mortal y venial está considerada en relación a la pena merecida*¹⁵⁶. Por eso, la exhortación apostólica *Reconciliatio et paenitentia*, ciertamente, no es favorable a una distinción tripartita:

Durante la asamblea sinodal algunos Padres propusieron una triple distinción de los pecados, que podrían clasificarse en *veniales, graves y mortales*. Esta triple distinción podría poner de relieve el hecho de que existe una gradación en los pecados graves. Pero queda siempre firme el principio de que la distinción esencial y decisiva está entre el pecado que destruye la caridad y el pecado que no mata la vida sobrenatural; entre la vida y la muerte no existe una vía intermedia. Del mismo modo se deberá evitar reducir el pecado mortal a un acto de «opción fundamental» —como hoy se suele decir— contra Dios, entendiendo con ello un desprecio explícito y formal de Dios o del prójimo¹⁵⁷.

Pero entonces surge la pregunta que tantas almas se hacen de cómo alguien se puede condenar por un solo pecado grave. La solución sería que la reprobación no radicaría en la tricotomía antes planteada, sino que consistiría en entender que las personas con pecados mortales menos graves fácilmente se arrepentirán al momento de morir ante la acción de la gracia divina, la llamada “última gracia”. Tal solución parece más sencilla que la apelación a nuevos estados intermedios o a un replanteamiento general de la moral supone tratar de explicar lo simple a través de mayores complejidades. Y, sobre todo, complejidades ausentes de la Tradición y en oposición a la perfecta continuidad que supone el Magisterio en la materia de la Teología Moral.

Conclusión

Nos parece que el texto de *Reconciliatio et Paenitentia* ofrece deliberadamente una determinada impresión porque quería luchar, en ese momento, contra la errónea teoría de la “opción fundamental”. La cual tesis suponía un cambio de la moral objetiva a un minimalismo subjetivo. Pero el texto magisterial, releído cuidadosamente, únicamente se opone en la triple división si tal cosa supone la conversión de los pecados graves en pecados veniales de mayor peso. Creemos, sinceramente, que cabe aceptar la triple distinción desde la plena ortodoxia desvinculándola por entero del erróneo paradigma de la opción fundamental. El pecado grave supondría la imposibilidad de entrar en el Reino de Dios, un obstáculo para ello. Por supuesto, tampoco estamos identificando el pecado mortal con el pecado contra el Espíritu Santo. Tal error significaría que muy pocas

¹⁵⁵ JUAN PABLO II, *Veritatis Splendor*, n. 70.

¹⁵⁶ Francesco Compagnoni (AA.VV.), *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1990, pg. 908. En Santo Tomás de Aquino esta distinción entre pecado mortal y venial en base al *reatus poenae* se halla argumentada en S. Th. I-II, q. 73 y en S. Th. I-II, qq. 87-88.

¹⁵⁷ JUAN PABLO II, Exhortación Apostólica *Reconciliatio et Paenitentia*, 2-diciembre-1984, n. 70.

personas habrían cometido un pecado mortal. Cuando la experiencia nos muestra que son numerosas las personas que cargan con pecado tan graves que han provocado la muerte sobrenatural de sus almas.

Por lo tanto, por todo lo expuesto, nos parece justo advertir que (desde un punto de vista de arquitectura lógica moral) resulta perfectamente posible compaginar el texto de Juan Pablo II en *Reconciliatio et Paenitentia* con la distinción entre pecados graves y mortales. Nos parece que lo ortodoxo es rechazar la idea de que sólo la opción fundamental condena, pero que no es heterodoxo admitir que ciertos pecados, aunque impidan la entrada en la bienaventuranza, no suponen la muerte definitiva del alma, porque no suponen la destrucción de la condición de apertura a Dios.

La aceptación de la tricotomía (venial, grave y mortal) frente a la dicotomía (venial, mortal) nos parece que se adapta más a la naturaleza implícita de los pecados. Tal tricotomía resulta utilísima para el intermediacionismo, pero no es necesaria. La tesis intermediacionista se podría adaptar perfectamente a la división de la dicotomía tradicional.

En el fondo, las dos posturas (la de la doble y la de la triple división) sostienen que los pecados se dividen entre aquellos pecados que te condenan para siempre y los que no; en eso estamos perfectamente de acuerdo. La tradición teológica siempre ha mantenido esta división simple. Pero el sentimiento generalizado entre los confesores y el Pueblo de Dios siempre ha sido preguntarse cómo es posible que alguien se condene para siempre a la no visión de Dios, a no alcanzar la felicidad eterna, por usar medios anticonceptivos dentro del matrimonio o por un pecado de masturbación. La tricotomía moral y el intermediacionismo darían respuesta a este sentir generalizado, sin negar ningún elemento magisterial. Pues según esto, uno podría morir en un estado que no le permite entrar en el Reino de los Cielos, pero no por eso estaría exento de la posibilidad de comprender y arrepentirse.

4. Últimos razonamientos teológicos

La verdad nunca resultará fácil de comprobar, pues al final siempre lo que tenemos es una voz que habla a través de una persona posesa. No podemos descartar que todo, de principio a fin, sea un engaño del demonio que se hace pasar por lo que no es. Si es cierto que las entidades que se manifiestan a través de los exorcismos son almas humanas, cabría la posibilidad de que ellas no sean otra cosa que almas cuya suerte estuviera ya definitivamente fijada desde el momento de la muerte. Puede que se hayan salvado, aunque ellas no lo sepan en medio de las oscuridades de su estado de sufrimiento.

Algunas almas del purgatorio probablemente se encuentren en un estado tan penoso, que ofrezcan la sensación de estar desesperadas y en una situación de indeterminación. Caben dos posibilidades que no son excluyentes:

- a. En una situación de aparente desesperación, ante el peso terrible de la purificación que soportan. Vemos que aquí en la tierra hay almas de viadores que, estando en gracia de Dios, sufren las más desesperantes y torturadoras noches oscuras. Aquí en la tierra, aun siendo tentados con el suicidio, no dejan de estar en gracia de Dios.
- b. Y en una situación de aparente indeterminación, puede haber almas en el purgatorio que todavía no sienten el amor de Dios. Y aquí sí que se puede traer aducir el texto de San Juan de la Cruz, antes citado, en el que el Santo hablaba de estas almas del purgatorio que *les parece que no les quiere Dios a ellos (...)* y que *padecen grandes dudas de que han de salir de allí jamás y de que se han de acabar sus penas*¹⁵⁸.

Si con lo que realmente han contactado los exorcistas no ha sido con espíritus perdidos, sino con almas que, por encima de las apariencias, habían muerto en gracia de Dios y que no podían retroceder de su situación de apertura a Dios. Esto significaría que es la última gracia de Dios, unida al tránsito al más allá, lo que determina a las almas. Esto implicaría que ninguna alma puede quedar indiferente a una situación que ineludiblemente exige de nosotros aceptación o rechazo de Dios.

No cabe duda de que la entera hipótesis de la existencia de espíritus perdidos se trata de una cuestión teórica muy interesante con inevitables ramificaciones prácticas, cuya resolución la dará el tiempo después de una discusión lo más serena posible. Ciertamente, la existencia de esas almas se puede conciliar con algunos textos magisteriales, pero no se oculta que hay dificultades con otros. Como asunto de estudio, este tema no es intrascendente, porque sea cual sea la resolución de esta cuestión, nos llevará a conocer mejor cuáles son los límites posibles aceptables dentro de la escatología católica. Albergamos temores de que el tema pudiera traspasar el ámbito académico, para entrar en el campo de la predicación. Ya el Concilio de Trento en la Sesión XXV que trata del purgatorio, establece:

Exclúyanse empero de los sermones, predicados en lengua vulgar a la ruda plebe, las cuestiones muy difíciles y sutiles que nada conducen a la edificación, y con las que rara vez se aumenta la piedad. Tampoco permitan que se divulguen, y traten cosas inciertas¹⁵⁹.

¹⁵⁸ SAN JUAN DE LA CRUZ, *Noche oscura*, libro II, capítulo VII, n. 7.

¹⁵⁹ CONCILIO DE TRENTO, Sesión XXV.

No deja de ser curioso que esta recomendación, se hiciera precisamente en la sesión que trataba del purgatorio. Por tanto, hay que evitar por todos los medios, que una cuestión académica, que posee su propio ámbito de discusión, pase a ser motivo de fe entre el pueblo fiel. Entre otras razones porque esta cuestión tiene implicaciones que pueden llevar a prácticas completamente erróneas.

Creemos haber examinado este problema del intermediacionismo del modo más exhaustivo posible, desde todos los puntos de vista. Para acabar, nos gustaría ofrecer unas consideraciones finales.

4.1 Reflexiones a favor

El intermediacionismo no pretende negar ninguna afirmación del Magisterio, lo que pretende es completarlas. Esta tesis no niega la enseñanza tradicional de que el que muere en pecado mortal no se salva. Es totalmente cierto que el que muere en pecado grave no se salva, y, por tanto, no va al Cielo al morir. Pero eso no significaría que no quepa la posibilidad de que se permita un tiempo de reflexión hasta el Juicio Final, un tiempo para comprender; no para merecer, pero sí para entender. Desde la postura intermediacionista se podría afirmar que no hace falta cambiar las afirmaciones tradicionales de los catecismos. Sin cambiar nada, bastaría con añadir que el Juicio Final será verdadero juicio para algunas almas.

La comprensión del infierno no se debe enfocar como un lugar en el que uno ha sido encerrado, como si esa clausura eterna dependiera meramente de una sentencia externa. Como si la sentencia fuera el resultado de la necesidad de satisfacer las necesidades de la Justicia, entendida ésta en el sentido de que la Majestad Divina hubiera sido ofendida. Ciertamente hay una Justicia, una Majestad Divina ofendida y una sentencia. Pero la eternidad de la pena debe ser comprendida no desde el Ofendido, sino desde la psicología del que quiere alejarse definitivamente de la bienaventuranza.

Uno construye el estado del infierno en el tiempo. Uno va creando dentro del alma ese estado de separación de Dios a base de determinaciones libres. Más que de *ser arrojado en el infierno*, deberíamos más bien hablar de que uno se va autoexcluyendo de la bondad de Dios a base de sus propios actos libres. Por lo cual, en cierto modo, es uno mismo el que se juzga para la eternidad con sus propias acciones y decisiones.

Ahora bien, nos podemos preguntar: ¿Pero vemos que todos los hombres en la tierra quedan perfectamente determinados hacia el amor a Dios o contra ese amor? Más bien parece que no. Algunas personas parecen mantenerse en una especie de zona media entre la salvación y condenación eterna.

Siempre se nos ha dicho que después de la muerte, la voluntad del alma queda eternamente determinada o hacia el Bien o hacia el Mal, o hacia el amor a Dios o hacia el odio a Dios. Pero ¿por qué? ¿Qué hay en el hecho de la separación del alma que determine de un modo definitivo la suerte eterna? Para los que han entrado en la visión beatífica, esa determinación radica en el hecho de la contemplación del Bien Infinito, que hace que la seducción del mal pierda toda su fuerza. Esa determinación definitiva en los bienaventurados es lógica. ¿Pero qué razón hay en el resto de las

almas humanas separadas del cuerpo, para que la voluntad se *petrifique*, si se nos permite la expresión, en esa decisión? ¿No sería más adecuado a la antropología humana, a la psicología del alma, pensar que en los momentos posteriores a nuestra muerte, seguimos siendo nosotros mismos y que Dios nos da un tiempo para la comprensión?

Todos conocemos a personas de nuestro entorno, familiares, amigos, vecinos, que sin amar a Dios, consideramos que sería muy duro, muy riguroso, el que se les condenara eternamente. Todos tenemos conocidos a los que hemos tratado en profundidad, y tenemos la sensación de que la eterna condenación parece que sería excesiva para ellas, dado que tampoco hicieron males espantosos y terribles. Ciertamente, dado su estado, no pueden entrar en el Reino de los Cielos. Pero también parece más de acuerdo a la benignidad de Dios, que Él les otorgue un tiempo para reflexionar viendo el mundo desde fuera de la vida en este mundo. Sea un tiempo o no lo que se les conceda, parece claro que tiene que existir un *aliquid post mortem* (algo tras la muerte) que determine a las personas con una decisión que tenga ínsita una razón de eternidad. De lo contrario, esos pecados de debilidad, esa falta de fe, no parecen ser razón suficiente para una pena de un peso tan incommensurable. La cuestión es si ese *aliquid post mortem* es un tiempo o se reduce a una gracia. Parece más adecuado a la psicología humana, que se les dé un tiempo.

4.2 Crítica a los argumentos anteriores

Ciertamente que no se ve una imposibilidad absoluta *per se* en prolongar el tiempo de la misericordia divina hasta el Juicio Final, ¿pero por qué no alargarla durante toda la eternidad? ¿Qué razón psicológica habría para no poder cambiar el destino propio y regresar al Bien, aun mucho después del Juicio Final? Afirmamos que eso no es posible, porque así nos lo enseña la Sagrada Escritura al hablarnos de la eternidad de las penas. Pero hemos de reconocer que nos es desconocida la razón plena del carácter irreversible de una decisión humana, que como decisión humana parece que podría admitir un cambio de opinión en el sujeto. Si admitimos que la determinación definitiva del alma tras el Juicio Final se debe a una razón para nosotros desconocida, no hay problema en admitir que esa misma razón ignota también puede actuar en el preciso momento de la muerte. En el fondo, ambas concepciones, tanto la de la inmediata determinación definitiva tras la muerte, como la intermediacionista, son en esencia iguales. Sólo que una sitúa esa transformación en el momento de la muerte, y la otra la sitúa *post mortem*, sin que esta segunda añada ningún elemento esencial nuevo.

Por otra parte, está el hecho de que uno muere en el momento que Dios determina. La existencia de un Ser Infinito que tiene pleno dominio sobre todas las causas, implica que nadie muere por casualidad. Por tanto, la muerte nunca llega demasiado pronto, siempre llega en la hora en la que el Omnipotente sabe que es el momento perfecto. ¿Para qué alargar el tiempo, cuando la hora es la perfecta?

A esto hay que añadir otro dato, el momento temporal de la muerte puede alargarse subjetivamente de un modo notable, de forma que el sujeto viva ese espacio de tiempo con una lentitud y consciencia equivalente a un gran periodo de tiempo terreno. De forma que el tiempo objetivo y el tiempo subjetivo en el momento de la muerte pueden ser extraordinariamente diversos. La vivencia del tiempo puede alargarse, ralentizarse, profundizarse, en lo que aparentemente

podrían parecer un par de segundos. Infinidad de relatos de experiencias cercanas a la muerte nos hablan de este hecho, aunque lo conocido de forma más popular sea tan sólo que la vida entera puede desfilar con todos sus detalles ante los ojos del moribundo en apenas un instante.

Estos dos elementos, la decisión divina de cuando ocurrirá el fin del tiempo de viador y la posibilidad de un largo tiempo subjetivo en ese momento previo a la separación del alma y el cuerpo, son datos que parecen quitar fuerza a la necesidad de un tiempo *post mortem*. Pues, desde esta perspectiva, el tiempo de vida se nos muestra como un tiempo completo, consumado; perfecto, en el sentido de que se ha llevado a cabo todo lo que debía llevarse a cabo (tanto por Dios con su gracia, como por el hombre con sus decisiones) para alcanzar una decisión definitiva.

El gran problema de aceptar la visión escatológica intermediacionista, es saber qué es lo que pondría punto final a la posibilidad del arrepentimiento en alguien que rechazara directamente a Dios. De hecho, como bien dice Mulder: *Nunca hubiéramos descubierto el peligro de la condena eterna sin la proclamación que de ella ha hecho la autoridad apostólica*¹⁶⁰. ¿Por qué el Juicio Final debería ser una barrera infranqueable de determinación eterna si uno permaneciera en un estado de no rechazo a Dios? ¿Quizá, tal vez, porque tras ver toda la Historia humana en ese Juicio, Dios mismo directamente se dirigiera a esa alma y le comunicara que es ése el momento de tomar una decisión definitiva? No lo sabemos.

Desde luego, ni la distinción entre pecado mortal y grave, ni la tesis intermediacionista, ni el enfoque subjetivista de la decisión escatológica nos evitan afrontar el problema de que, al final, tiene que haber una decisión definitiva. La visión popular, tradicional, en la que uno es arrojado en el infierno y después uno se pregunta “¿qué he hecho?”, pero ya es tarde para salir, es sencilla, similar a la psicología de un condenado a una cárcel humana; pero cuando hablamos de un Ser Infinito (con todas sus posibilidades de acción) y la eternidad de la condenación, la cuestión se complica. La condenación humana a una cárcel por parte de una autoridad humana y la condenación eterna de un alma permitida por un Ser Omnisciente son dos realidades sustancialmente diversas. Entre ellas sólo existen analogías. ¿Cómo escoger libremente el destino de tiniebla cuando uno vea la manifestación divina en el Juicio Final? Cierto que no ven su Faz, su Esencia –eso sólo se contempla al entrar en la bienaventuranza-, pero sí que contemplan su manifestación. Como Mulder explicará citando a Thomas Talbot:

Belial libremente elige la miseria eterna (o quizá el olvido eterno) para sí mismo. La cuestión que inmediatamente surge es: ¿qué motivo podría ser suficiente para tal elección? En tanto en cuanto una ignorancia, engaño o atadura al deseo permanece, permanece la posibilidad de que Dios transforme al pecador sin interferir con la libertad humana; pero una vez que toda ignorancia o engaño es removido, de forma que la persona es completamente “libre” para elegir, no puede existir ningún motivo para elegir para uno mismo la eterna miseria¹⁶¹.

Desde luego no es fácil poder responder a esa pregunta, y todos nuestros argumentos y reflexiones son, en definitiva, un intento por comprender el cómo se puede producir esa decisión que produce la libre determinación eterna a la condenación. Ni la postura intermediacionista ni la tradicional otorgan plena respuesta a esta cuestión. Una vía de explicación sería la gracia: Dios deja de dar la gracia del arrepentimiento. Pero, sin duda, Dios deja de dar esa gracia del arrepentimiento

¹⁶⁰ Jack Mulder, *Kierkegaard and the Catholic tradition: conflict and dialogue*, Indiana University Press, Bloomington 2010, pg. 127.

¹⁶¹ Jack Mulder, *Kierkegaard and the Catholic tradition: conflict and dialogue*, pg. 131.

cuando Él sabe que ya no tiene ningún sentido seguir otorgándola. De lo contrario, los réprobos serían réprobos porque ya no se les otorga la posibilidad de dejar de serlo.

Lo correcto es pensar que Dios deja de otorgar esas gracias porque sabe que ya no serán aceptadas. Sería espantoso pensar que la concesión o no de las gracias dependiera de una decisión divina, tan externa al sujeto como la concesión o no de una amnistía. Pues en el fondo sería así: te concedo la gracia eficaz y sales del infierno, no te concedo más gracias eficaces y no sales. Sea uno defensor de Molina o de Báñez, se incline por la escuela dominica o la jesuítica, ciertamente a los que están en el infierno ya no se les conceden gracias para arrepentirse, porque existe en ellos una transformación psicológica a través del pecado que los hace incapaces de ser receptores de la misericordia divina. Que no se les conceden gracias para pedir perdón, es un hecho. Pero un hecho antecedido por una incapacidad. Es el “yo”, considerado en toda su amplitud psicológica y espiritual, el que cierra el camino a futuras gracias.

De manera que, nos guste o no nos guste, debemos seguir indagando cuáles pueden ser los resortes psicológicos, teológicos para tomar una decisión definitiva de rechazo del arrepentimiento¹⁶². Tenemos que seguir reflexionando en torno a todos los versículos bíblicos en busca de una pista a la respuesta de este misterio. Respuesta que no será plena hasta la visión de las realidades de ultratumba.

4.3 El enfoque actual de la escatología

No cabe duda de que la concepción actual del purgatorio, sin abandonar los esquemas tradicionales, se ha enriquecido desde los años 60 del pasado siglo. Bien es cierto que en el siglo XX el gran campo de debate en la escatología han sido cuestiones como la división alma/cuerpo, o la existencia o no de un tiempo entre la muerte y la resurrección para el alma separada. Sin embargo, en vano buscaremos referencias al intermediacionismo en los escritos y el debate de los grandes teólogos. Una cosa es clara, como dijo Dańczak, tras pasar revista a todas las cuestiones escatológicas de la segunda mitad del siglo XX:

El hombre es considerado como el sujeto de los “eventos” escatológicos. Ya no es más sólo Dios el que “planifica” o “programa” los *eschata* según un cierto escenario. El hombre no participa más en un cierto evento externo preparado por Dios, sino que experimenta el *eschaton* como su coautor¹⁶³.

Inscrito en esta corriente de renovación del enfoque escatológico, escribía Ratzinger:

La comprensión esencial cristiana del purgatorio ahora ha quedado clara. El purgatorio no es, como Tertuliano pensó, una cierta clase de campo de concentración del más allá, donde el hombre es forzado a someterse al castigo de un modo más o menos arbitrario. Más bien es un necesario proceso interior de

¹⁶² Acerca del tema concreto de la gracia y la determinación definitiva, véase *Tratado de las almas errantes*, II parte, sección 5.

¹⁶³ Andrzej Dańczak, *La questione dello stato intermedio nella teologia cattolica negli anni 1962-1999*, Bernardinum, Pelplin 2008, pg. 300.

transformación, en el que la persona humana llega a ser capaz de Cristo, capaz de Dios, y así capaz de unidad en la entera comunión de los santos¹⁶⁴.

La palabra clave es *proceso de transformación*. Y así en un autor como Schleiermacher la idea de la posibilidad de que un alma no se determine durante la vida. En ese autor la idea una maduración *post mortem* le llevó a una posición cercana al intermediacionismo:

Ha habido intentos en el lado protestante de afirmar tras la vida un estado de algo parecido al purgatorio. Friedrich Schleiermacher ocasionalmente insinuó un futuro desarrollo del individuo más allá de la muerte. Se preguntaba qué sucedía cuando la muerte intervenía “en algunos casos antes de que la pre-ordenación (foreordination) se hubiera completado”. (...) El purgatorio se considera que es un proceso de purificación y crecimiento. No es ni un lugar ni un estado intermedio entre la tierra y el infierno, sino una parte de la consumación del ser humano¹⁶⁵.

Por todo lo expuesto, diríamos que existen dos visiones distintas de la muerte: El momento del *artículo mortis* como una petrificación automática de la voluntad. Tesis que vulgarizada y llevada al extremo se condensaría en esta frase: si has muerto en pecado mortal te conviertes al momento en un ser depravado que odia a Dios. Y la otra visión, el destino eterno del alma debe comprenderse desde la parábola del hijo pródigo. Los brazos del padre siempre están abiertos, la casa paterna siempre tiene la puerta abierta al hijo, es la voluntad del hijo la que debe determinarse, tomándose éste el tiempo que haga falta, para transformarse a través de la aceptación del arrepentimiento o para transformarse a través del rechazo al arrepentimiento; caminos ambos que llevan a decisiones definitivas, a mutaciones definitivas de todo el modo de pensar, de toda la psicología.

Como se ve, son dos enfoques distintos en el modo de tratar de explicar un mismo artículo de fe, artículo que consiste en afirmar que tanto la salvación como la condenación son eternas. En el primer enfoque, el de la transformación automática e irreversible, no queda claro cuál es el elemento psicológico del hombre en pecado mortal que no le permite dar marcha atrás. En el segundo enfoque, no se niega la verdad de fe de la condenación irreversible, pero se alarga el tiempo de la misericordia todo cuanto es posible dentro de nuestros esquemas recibidos de la Revelación.

Se hace evidente que en los textos magisteriales, aun manteniendo la misma doctrina siempre, no cabe duda de que se muestra una variación en el enfoque. El magisterio medieval se fija más en el *peccatum mortale* como el elemento que implica la condena, lo cual es objetivamente cierto. Mientras que en el magisterio más reciente sin negar nada de lo relativo al *peccatum* en su carácter objetivo, insiste más en que es el rechazo de la voluntad (al arrepentimiento, a Dios, o a conceptos similares) lo que provoca la determinación de la suerte eterna. Lo habíamos visto antes en las palabras ya citadas de la audiencia de Juan Pablo II¹⁶⁶, cuando se refería a los *que se encuentran en la condición de apertura a Dios*. Este cambio de enfoque, menos centrado en el objeto y más en el sujeto, de nuevo lo hallamos en el *Catecismo de la Iglesia Católica*:

¹⁶⁴ Joseph Ratzinger, *Eschatology: Death and Eternal Life*, Catholic University of America Press, Washington DC 1988, pg. 230.

¹⁶⁵ Hans Schwarz, *Eschatology*, Wm. B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids 2000, pg. 361.

¹⁶⁶ JUAN PABLO II, Audiencia del 4 de agosto de 1999, n. 1.

Morir en pecado mortal sin estar arrepentido ni acoger el amor misericordioso de Dios, significa permanecer separados de Él para siempre por nuestra propia y libre elección. Este estado de autoexclusión definitiva de la comunión con Dios y con los bienaventurados es lo que se designa con la palabra "infierno"¹⁶⁷.

La misma Comisión Teológica Internacional al hablar de cuestiones referentes a la escatología, manifiesta en sus formulaciones este cambio de enfoque:

Esta amistad consumada, libremente aceptada, implica la posibilidad existencial del rechazo. Todo aquello que se acepta libremente puede ser rechazado libremente. El que escoge así el rechazo "no tendrá parte en el Reino de Cristo y de Dios"¹⁶⁸. La condena eterna tiene su origen en el libre rechazo hasta el fin del Amor y de la Piedad de Dios¹⁶⁹.

Como se ve, una y otra vez, en los textos actuales se insistirá en el rechazo, es decir, en la voluntad. Leamos un segundo texto de la misma Comisión, y veremos como otra vez, para explicar la condenación, en lo que se incide es en la forma de ver a Dios que tiene el alma:

A través del pecado grave, el hombre en su modo de obrar llega a considerar a Dios *como enemigo* de la propia creación y, sobre todo, como enemigo del hombre, como *fuerza de peligro y de amenaza para el hombre*¹⁷⁰.

Como se ve, de nuevo, este enfoque insiste más no tanto en el pecado mortal como *obiectum*, como en el aspecto antropológico de la condenación: la autoexclusión, es decir, el acto presente de no acoger el amor misericordioso de Dios. Lo cual sin negar el magisterio anterior, trata de expresar mejor esa realidad misteriosa que se presta a ser entendida como un estado personal más abierto a gradualidades. En la anterior perspectiva, se contemplaba la condenación desde el *obiectum*: el sujeto tiene o no tiene en sí el pecado. En la nueva perspectiva, se contempla el mismo hecho, la misma realidad, pero desde el *subiectum*: existe ese rechazo definitivo en el sujeto o no existe, está abierto a la misericordia de Dios o no lo está. Por supuesto que hablamos de la misma realidad, sólo que desde otro punto de vista; y así hay que reconocer:

- a. Que desde la primera perspectiva (la centrada en el *obiectum*), por mucho que insistamos en el objeto, no hay duda de que si la voluntad se arrepiente, uno se salva.
- b. Que desde la segunda perspectiva (la centrada en el *subiectum*), por mucho que insistamos en el sujeto, qué duda cabe que determinados pecados son de tal gravedad, que implican una transformación de la voluntad. Incluso hay pecados de tal radicalidad que supondrían una determinación irrevocable: el pecado contra el Espíritu Santo.

Resulta claro que el magisterio pretérito ha insistido más en el *obiectum*, desde una perspectiva legalista que no debemos olvidar que es cierta. Mientras que el magisterio actual, sigue insistiendo en el *obiectum* pero consciente de que ha aparecido el elemento de la perspectiva

¹⁶⁷ CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, n. 1033.

¹⁶⁸ Ef 5,5. Nótese que éste texto paulino, como el resto de los textos neotestamentarios, enfocan la condenación humana como no-participación, como exclusión, y no como acción divina positiva.

¹⁶⁹ CTI, *Alcune questioni attuali riguardanti l'escatologia*, n. 10.3. Commissione Teologica Interna-zionale, *Documenti*, pg. 468. Cf. Pablo VI, *Profesión de fe*, n. 12.

¹⁷⁰ CTI, *Alcune questioni attuali riguardanti l'escatologia*, n. 10,3. Commissione Teologica Interna-zionale, *Documenti*, pg. 468. El texto entrecomillado en la cita es de JUAN PABLO II, *Dominum et vivificantem*, 38. La cursiva en algunas palabras del texto entrecomillado aparece así en el texto original de la CTI.

antropológica, y que ya no puede dejar de hacerse eco de ello. Ambas perspectivas son verdaderas, ambas reflejan el misterio del que estamos hablando. La encíclica *Veritatis Splendor* insistía en este aspecto objetivo al recordar enseñanzas como las siguientes:

La opción fundamental es revocada cuando el hombre compromete su libertad en elecciones conscientes de sentido contrario en materia moral grave¹⁷¹. (...) Con cualquier pecado mortal cometido deliberadamente, el hombre ofende a Dios que ha dado la ley y, por tanto, se hace culpable frente a toda la ley¹⁷². Es pecado mortal lo que tiene como objeto una materia grave y que, además, es cometido con pleno conocimiento y deliberado consentimiento¹⁷³. Se deberá evitar reducir el pecado mortal a un acto de “opción fundamental” contra Dios¹⁷⁴.

La primera Carta a los Corintios, ofrece una lista de aquellos pecados que impiden heredar el Reino de Dios¹⁷⁵. Sin duda, el intermediacionismo no puede convertirse en una razón para afirmar que los pecados graves dejan de ser motivo suficiente para no entrar en la bienaventuranza eterna: son un obstáculo que se interpone entre la salvación y el sujeto. Si esa piedra de iniquidad que obstruye la entrada no se remueve, impide al sujeto entrar en el Reino de los Cielos. Ahora bien, si juzgamos desde la objetiva moralidad de los actos, pocos humanos podrían entrar en el Reino de los Cielos. Luego algo tiene que suceder en el momento de la muerte, a no ser que creamos que son una minoría los que se salvan. Es así como debe entenderse la posibilidad del intermediacionismo y no como una relativización moral.

Desde este planteamiento que supone una mejor comprensión de lo que es realmente el juicio de Dios en el momento de la muerte, se ha planteado finalmente en este momento del devenir teológico la cuestión del intermediacionismo, no podía ser de otra manera. Pues el enfoque antropológico, antes o después, iba a llevar a preguntarse si era posible una decisión salvífica *post mortem*. El enfoque más centrado en lo antropológico (y no en lo legal) conllevaba el que, más tarde o más temprano, nos preguntásemos si la psicología humana en algunos casos no precisaría de más tiempo para madurar, para entender, para sanar las heridas interiores que le impiden perdonar, para remover el obstáculo que no permite entender el plan de Dios y a Dios mismo.

El intermediacionismo se ha planteado en esta obra a raíz de los relatos de posesión, pues es una persistente cuestión en las reuniones de exorcistas: ¿qué debemos pensar de lo que nos dicen las entidades durante los exorcismos? Por ser un gran problema exorcístico (con repercusiones prácticas en el modo de exorcizar), lo hemos planteado aquí. Pero, con independencia de lo exorcístico, constituye una de las preguntas que surgen de un modo natural a partir de un entendimiento antropológico del hecho de preguntarse acerca de la determinación definitiva de la voluntad humana.

Pero reconocemos que el insidioso interrogante de por qué no es posible cambiar una decisión humana en toda la eternidad resurge, eso es así aunque lo enfoquemos de un modo antropológico, aunque atendamos al proceso psicológico más que al aspecto objetivo de la moral. La nueva tesis –el intermediacionismo– no supone la solución definitiva al por qué de la

¹⁷¹ JUAN PABLO II, Encíclica *Veritatis Splendor*, III, n. 67.

¹⁷² JUAN PABLO II, Encíclica *Veritatis Splendor*, III, n. 68.

¹⁷³ JUAN PABLO II, Encíclica *Veritatis Splendor*, III, n. 70.

¹⁷⁴ JUAN PABLO II, Encíclica *Veritatis Splendor*, III, n. 70.

¹⁷⁵ “¿Ignoráis que los injustos no heredarán el Reino de Dios? No os hagáis ilusiones: ni los inmorales, ni los ídólatras, ni los adúlteros, ni los afeminados, ni los pervertidos, ni los ladrones, ni los avaros, ni los bebedores, ni los difamadores, ni los usurpadores heredarán el Reino de Dios” (I Cor 6, 9-10). La misma doctrina resumida en Ef 5,5.

determinación irreversible. A veces, nos preguntamos si no constituirá una mera dilatación del problema. Pero, ciertamente, el intermediacionismo parece un “mecanismo” más adecuado al ser de las cosas.

5. Algunos otros pasajes bíblicos

Los pasos bíblicos que consideramos que pudieran contener una posible relación con la cuestión del intermediacionismo, ya han sido analizados. Aun así, existen tres pasajes evangélicos, que sin ser susceptibles de poder ser usados como argumentación en esta cuestión, pudieran ofrecer una cierta luz sobre el tema. Son colocados aquí, tras analizar toda la problemática en torno a la cuestión, pues es en este momento cuando pueden iluminar la entera problemática. Si los hubiéramos colocado al principio, no hubiéramos entendido completamente en qué sentido pueden ofrecer alguna luz a lo explicado.

5.1 La resurrección de Lázaro

Lázaro es la prueba de que el texto de *Benedictus Deus* admite excepciones. En el caso de Lázaro, su muerte no se puede poner en duda, pues el cuerpo, tras cuatro días en el sepulcro, ya hedía¹⁷⁶ y Jesús mismo afirmó de forma expresa que había muerto¹⁷⁷. Esta resurrección es interesante, porque se da una muerte que no viene acompañada de la concurrencia de un juicio particular. Tenemos una verdadera muerte y una ausencia de juicio. Dado que antes hablábamos de si podían darse excepciones, debemos convenir en que esto es una excepción a la común ordenación de Dios respecto a la muerte.

Lo mismo podríamos decir de otras resurrecciones que realizó Jesús (mencionadas unas individualmente¹⁷⁸ y otras genéricamente¹⁷⁹), así como las tres del Antiguo Testamento¹⁸⁰ y las dos del Nuevo¹⁸¹. En total aparecen ocho resurrecciones en las Escrituras. De ningún modo se puede hablar de muertes aparentes, porque éste resucitar muertos es uno de los signos de que Él es el Mesías: *Los ciegos reciben la luz, los cojos andan, los leprosos son limpiados y los sordos oyen, los muertos resucitan* (Mt 11, 5). Luego esas personas estaban verdaderamente muertas, además, ya se ha dicho que el cadáver de Lázaro hedía. Si bien en el caso del niño de Tróade, San Pablo dice algo relevante a este respecto: *Su alma está en él*¹⁸². Esas palabras de San Pablo nos explican cómo entender la afirmación de Jesús al llegar a la casa de Jairo: *la niña no ha muerto, está dormida*¹⁸³

¹⁷⁶ “La hermana del que había muerto, Marta, dijo: Señor, ya huele (en gr. “ede ozei”) es el cuarto día” (Jn 11, 39).

¹⁷⁷ “Jesús les dijo claramente: Lázaro murió” (Jn 11, 14): “Eipen autois ho Iesous parresia Lazaros apethanen”.

¹⁷⁸ El hijo de la viuda de Naim (Lc 7, 11-15), la hija de Jairo (Mc 5, 35-43)

¹⁷⁹ “Los muertos son resucitados”, “nekroi egeirontai” (Mt 11, 5). Cuando el ángel anuncia que Jesús “ha resucitado” usa el mismo verbo: “ouk estin hode egerthe” (Mt 28, 6).

¹⁸⁰ La resurrección del hijo de la viuda de Sarepta por mediación del profeta Elías (1 Re 17, 17-23), la del hijo de la sunamita por mediación del profeta Eliseo (2 Re 4, 31-37). Un cadáver que fue arrojado a la tumba del propio Eliseo, tornó a vivir al entrar en contacto con los huesos del profeta (2 Re 13, 20-21).

¹⁸¹ San Pedro resucita a Tabitha (Hch 9, 36-42), San Pablo al niño de Tróade que cae de una ventana durante una eucaristía (Hch 20, 7-12).

¹⁸² “He gar psiche autou en auto” (Hch 20, 10). Literalmente: “el alma de él en él”.

¹⁸³ “To paidion ouk apethanen alla katheudei”.

(Mc 5, 39). O cuando les dice Jesús a los Apóstoles: *Nuestro amigo Lázaro duerme, pero voy para despertarlo* (Jn 11, 11). Por lo cual sabemos que el estado intermedio de esas almas fue la inconsciencia, algo igual a quedarse dormido.

Pero aunque estuvieran como dormidos, queda claro que estos casos excepcionales de la Escritura no entran dentro de la disposición divina común con respecto a la muerte. Eso resulta innegable. La cautela que antecede al texto de *Benedictus Deus* se justifica plenamente con estos casos. Alguien podría afirmar que estos casos de resurrección (más los casos de Enoc y Elías) constituyen todo el contenido de la clausula acerca de la ordenación común. Pero también se puede argumentar que si ha habido excepciones, nada impide que pueda volver a haberlas.

No hemos incluido en el apartado de las resurrecciones precedentes, a los hechos descritos en Mt 27, 52-53: *y las tumbas fueron abiertas y muchos cuerpos de los santos (hagion) que reposaban se levantaron, saliendo de las tumbas después de la Resurrección de Él [Cristo] y entraron en la santa ciudad y se aparecieron a muchos*. Hay que mencionar que la forma verbal *egerthe*, que es la que se usa en el ese texto, pertenece al mismo verbo que se usa para las resurrecciones. Este texto de los santos hierosolimitanos que resucitaron, no hubiera sido problemático si hubiera afirmado, tan sólo que esas almas se aparecieron. Lo que plantea más dificultades, es que hay como una insistencia en la materialidad del hecho: se dice que los cuerpos (somata) se levantaron, y se añade que salieron de los sepulcros¹⁸⁴. De forma que queda claro que nos encontramos con otra excepción escatológica. Pues sus cuerpos salieron de los sepulcros, como saldrán en el día del Juicio Final. Una vez más, la común ordenación de Dios encuentra otra excepción. Una vez más, la voluntad divina se impone a la regla general.

5.2 La parábola de las minas.

La parábola de las minas en el Evangelio de Lucas es muy interesante, pues siendo de significado escatológico, nos muestra que el juicio del rey admite tres posibilidades, y no dos como cuando las malas ovejas son separadas de las buenas. Esta parábola nos viene a decir que hay tres grupos:

- a. Los que van al Cielo: *Porque has sido fiel en lo poco, ten la autoridad sobre diez ciudades* (Lc 19, 17).
- b. Los que van al infierno: *Pero a esos enemigos míos que no quieren que reine sobre ellos*¹⁸⁵, *traedlos aquí y matadlos delante de mí* (Lc 19, 27).
- c. Al que queda entre los dos grupos: Pero al que guardó la mina, el rey lo llama *siervo malo*¹⁸⁶, y se limita a decir a sus siervos: *quitadle la mina* (Lc 19, 24)

¹⁸⁴ “Fuera de las tumbas” (Mt 27, 53): “Ek ton mnemeion”.

¹⁸⁵ Obsérvese en ese versículo, sobre todo, en las palabras “tous me thelesantas me basileusai ep autous”. Pues constituyen la esencia de la razón de la sentencia.

¹⁸⁶ “Se ponere doule” (Lc 19, 22).

Obsérvese que unos siervos son fieles, otros son enemigos y la tercera situación queda localizada en medio: sin fidelidad (el amo no le dice que ha sido fiel), pero sin declararse como enemigo. No entra dentro del grupo de los calificados como *enemigos*, (“echthrous” en Lc 19, 27). Ni ha sido fiel, ni ha sido enemigo, ha sido *malo* (siervo malo, “ponere doule”). Desde el intermediacionismo, sería aquél que no ha producido fruto en su alma, pero que tampoco se ha opuesto a que reine Dios, siguiendo la tónica de la parábola. Además, repárese que entre dos grupos de personas, éste queda como una excepción; remarcándose su singularidad frente a la pluralidad de los dos grupos amplios.

La parábola paralela, la parábola de los talentos en el Evangelio de Mateo, no nos ofrece información adicional sobre este tercer estado. Aunque en la parábola de los talentos tampoco el juicio del señor (kyrios) respecto a este siervo concreto que entierra el talento, es similar al de los enemigos del rey de la parábola de las minas. Sino que se limita a declarar primero que es *siervo malo y perezoso*¹⁸⁷, después le llama un *siervo inútil*¹⁸⁸ y a expulsarlo¹⁸⁹. Dios le dice que es malo, hay una insistencia en la maldad de este estado tanto en la parábola de Mateo como en la de Lucas, pero le coloca en una situación sustancialmente distinta respecto a los adversarios del rey. Y no sólo eso, sino que le coloca en una situación similar a la de las vírgenes necias o al siervo que entró en el banquete sin el traje adecuado.

¿Implica todo esto una prueba a favor del intermediacionismo? Evidentemente no. Pero supone una base para afirmar que, en los escritos neotestamentarios, entre los bienaventurados y los réprobos, puede existir una tercera situación. Hay una diferencia radical entre los que simplemente no entran al descanso del Rey y los que son arrojados al lago de fuego y azufre (Ap 20, 10). ¿Es posible que en un segundo momento las vírgenes necias lograran el aceite, que el invitado a la boda consiguiera el vestido adecuado y que el siervo inútil pudiera presentar algo en su *pañuelo* (“soudarion”, Lc 19, 20)? Además, resulta indudable que sobre la tierra sólo hay una vida, pero resulta interesante observar que el acto de ser arrojados al lago de fuego tras el Juicio Final de los *muertos* (“nekrous kai ekrithesan”, Ap 20, 13) es denominado como una “segunda muerte”: *el lago de fuego es la segunda muerte* (Ap 20, 14).

5.3 Los trabajadores contratados en la viña

La parábola de los trabajadores de la viña contratados a diferentes horas en el Evangelio de Mateo, es una parábola de indudable sentido escatológico. Y repárese que al final de todo, el señor de la viña (y, por tanto, Dios) dice: *¿O no me está permitido hacer lo que quiero en mis cosas?*¹⁹⁰ (Mt 20, 15). ¿Acaso no encontramos este versículo en la misma sintonía que la afirmación de Jesús a Pedro, cuando le dice: *¿Y si quiero que éste se quede hasta que vuelva, a ti qué?* Jn 21, 22.

¹⁸⁷ “Ponere doule kai oknere” (Mt 25, 26). Obsérvese que “ponere doule” son las mismas exactas palabras de Lc 19, 22.

¹⁸⁸ “Achreion doulon” (Mt 25, 30).

¹⁸⁹ “Sea arrojado a la tiniebla exterior donde habrá lamento y rechinar de dientes” (Mt 25, 30): “Ekballete eis to skotos to exoteron ekei estai ho klautmos ka ho brugmos ton odonton”.

¹⁹⁰ “E ouk exestin moi poiesai ho thelo en tois emois” (Mt 20, 15).

En definitiva, magisterialmente una cosa es afirmar lo que las cosas son. Y otra muy distinta es afirmar que Dios no puede hacer algo, si ese algo puede ser hecho por Dios sin incurrir en contradicción; distinto sería si ese algo fuera imposible *per se*. Una cosa es cuando el Magisterio nos enseña lo que las cosas son: vg. Dios es Uno y Trino, la transustanciación, la inmaculada concepción de María, que Jesús posee dos naturalezas, que María es Madre de Dios, etc. Y otra cosa muy distinta es afirmar que en el obrar de Dios las cosas no pueden ser de otro modo, aunque no exista una imposibilidad absoluta.

Una cosa es afirmar cuál es la ordenación de Dios, y otra muy distinta es afirmar que no puede darse una singularidad en esa ordenación. En muchas materias, la definición que expresa la ordenación divina puede ser cierta y, no obstante, la singularidad puede darse. En esos casos, la afirmación del Magisterio es verdad, y la singularidad lo es también. Toda afirmación magisterial expresa la verdad, pero no siempre el reverso de una verdad sigue siendo verdad.

Santo Tomás de Aquino y otros autores negaron la inmaculada concepción de María, basándose en las palabras de San Pablo acerca de la universalidad del pecado¹⁹¹. No se dieron cuenta de que el versículo era verdadero, totalmente verdadero, sin mezcla alguna de error. Pero que la voluntad de Dios estaba por encima. El camino para defender la inmaculada concepción de María no estaba en aceptar un grado de falsedad en ese versículo de la Palabra de Dios. Lo mismo se podría alegar respecto al intermediacionismo.

Otro ejemplo, lo vemos en que durante generaciones, no pocos teólogos, basados en ciertas declaraciones magisteriales, se creyeron en conciencia obligados a sostener que los niños no bautizados serían eternamente privados de la visión de Dios, que fuera de la Iglesia no había salvación, o que un adolescente que muriera tras haber pecado de masturbación sería atormentado eternamente con suplicios infernales. Lo llamativo es que estas tres afirmaciones propuestas son verdaderas... en cierto sentido, sólo en cierto sentido. Pero la verdad que se contiene en ellas, no excluye su integración en un marco más amplio de verdades. Esto es muy distinto que afirmar el relativismo de la verdad. Pero si es falso el relativismo, también supone un error negarse a integrar las afirmaciones magisteriales en un marco más amplio.

Después de veinte siglos de Teología y Magisterio, sentimos un poco de pena por aquellos teólogos que se creyeron en conciencia obligados a sostener algo, a causa de una visión fragmentaria de la verdad. Aunque este tipo de errores son propios de la debilidad humana, ya que sólo vemos y entendemos parcialmente.

¹⁹¹ “Por un hombre el pecado entró en el mundo (...) y así a todos los hombres” (Rom 5, 12): “Kai houtos eis pantas anthropous”.

6. Conclusiones finales

Después de haber pasado revista a todo punto que pudiera tener o no una relación con este tema, y de haber ofrecido una valoración respecto a cada argumento o indicio, ha llegado el momento de llegar a unas cuantas conclusiones finales. Aunque en los apartados anteriores se ha tratado de no dejar aparte argumento alguno, contaran estos con más fuerza o menos, es evidente que los puntos más sólidos en los que se podría basar esta tesis son algunas revelaciones privadas, que unidas a los testimonios de los exorcismos, merecen que el tema sea objeto de discusión y análisis en el ámbito académico. El posterior análisis de la Escritura y el Magisterio ofrecen la impresión de que hay espacio para la discusión. Después de todo lo dicho, considero que se puede llegar a las siguientes conclusiones seguras:

- a. El intermediacionismo no desea cambiar ningún enunciado del Magisterio, sólo pretende completar esos mismos enunciados. Pero aunque éste sea su deseo, se trata de una tesis nueva no presente en el Magisterio, y, por lo menos, aparentemente en contra de lo enunciado en él.
- b. La existencia de ánimas en espera del Juicio Final no se niega por parte de la Escritura, pero carece de base bíblica segura. Se puede afirmar que no forma parte de la Tradición que la Iglesia ha recibido acerca de lo que sucede tras la muerte. La existencia de esas ánimas implica afirmar algo completamente nuevo nunca enseñado hasta ahora. Ni en la homilética ni en los textos litúrgicos ni en los escritos de los místicos hallaremos apoyo para esta tesis. Las mínimas excepciones estudiadas aquí provenientes de revelaciones particulares, son asumibles dentro del esquema tradicional de la escatología. Aunque entendida la tesis intermediacionista como añadidura al esquema tradicional, tampoco supondría una negación de ese esquema tradicional.
- c. El único apoyo para el intermediacionismo descansaría en los relatos de algunos exorcismos. Al final, como argumento en contra podemos preguntarnos si es preferible creer a los demonios o al Magisterio. Tampoco es desdeñable la posibilidad de que sean almas del purgatorio sumidas en las más profundas oscuridades, oscuridades tales que les hagan desconocer que no han caído en un estado de reprobación. Pero como argumento en defensa del intermediacionismo también podemos afirmar que añadir algo no supone negar.
- d. La existencia de esos espíritus perdidos viene avalada sólo por vía exorcística. La rica y amplia tradición mística de la Iglesia nunca ha mencionado nada al respecto. Aunque también parece razonable pensar que si hubiera habido revelaciones favorables al respecto, lo más sensato hubiera sido autocensurarse para no tener problemas. El silencio nunca es un argumento a favor de una tesis. Pero, en este caso, callar ciertas cosas hubiera sido la acción más sensata de haberse conocido la existencia de estas almas.
- e. Por lo cual, si se enseñara la tesis intermediacionista no estaríamos ofreciendo un modo nuevo de explicar algo en lo que ya creíamos, sino que supondría enseñar algo nuevo. No es poca razón en contra: el silencio total respecto a esta materia durante veinte siglos de fe cristiana. La fe de la Iglesia nos alumbró aquellas cosas que no podemos conocer. Y sobre este tema, hay un silencio total.

Al final las dos posturas a favor y en contra se podrían sintetizar en dos párrafos:

I. En contra del intermediacionismo:

No es cierto que por vía de inclusión (esto es, la aceptación de excepciones), se podría mantener lo afirmado en el Magisterio hasta ahora. Pues algunas afirmaciones son incompatibles con el intermediacionismo. Se

podría apelar a que esas afirmaciones pontificias no son magisterio extraordinario. Pero, a pesar de no serlo, esas afirmaciones son la expresión de la fe de la Iglesia tal como es creída por los fieles en todo el mundo. Por otra parte, apelar a las adiciones para salvaguardar una tesis es una vía muy peligrosa. Pues toda afirmación magisterial podría verse sujeta a una revisión si se aplicara este método de las adiciones. Nada se podría decir de forma definitiva. Todo se podría poner en duda sin negar su verdad.

II. A favor del intermediacionismo:

Aunque no existiera la clausula *secundum Dei ordinationem communem*, Dios puede hacer excepciones a aquellas leyes que dependen de su sola voluntad. Aunque Benedicto XII no hubiera hecho esa salvedad, la posibilidad de excepciones existiría. De ahí que aceptar todas y cada una de las afirmaciones del Magisterio, no implica excluir esta posibilidad. Lo que se discute no es si se aceptan las declaraciones de los sumos pontífices, sino si existe espacio teológico en el Magisterio para encajar esta posibilidad.

Si se nos exige una respuesta concisa a la pregunta de si la tesis intermediacionista es heterodoxa, la respuesta creemos que debe ser: No vemos que sea una opción contemplada por el Magisterio. Pero se debe seguir estudiando si se puede insertar en el esquema escatológico magisterial. Ésta debería ser la respuesta simple. Para todos los matices que acompañan a esta respuesta, habría que referirse a las conclusiones anteriormente expuestas. No hace falta explicar que no es lo mismo *no ver que algo se pueda encajar* en el esquema escatológico del Magisterio, a afirmar que *es contrario* al Magisterio.

Nuestra opinión personal, después de muchos vaivenes, tras vacilaciones durante años de reflexión, es que en la arquitectura magisterial de afirmaciones y negaciones existe lugar teológico para encajar la tesis intermediacionista, hay espacio para ello. Se puede encajar sin colisionar con afirmaciones dogmáticas. Incluso aunque jamás hubiera existido un alma dejada para el Juicio Final, la tesis teológica se sostendría como una mera posibilidad de razón. El Magisterio nunca ha tenido voluntad de hacer una afirmación que cerrase esta posibilidad. Todas las afirmaciones pontificias aparentemente contrarias a esta tesis son afirmaciones acerca de lo que ocurre, no afirmaciones que digan que Dios no puede hacer algo. Desde un punto de vista estrictamente lógico, sin hacer ninguna violencia conceptual, una cosa es afirmar lo que ocurre, y otra afirmar que no puede haber excepciones.

Este tema, como asunto de estudio, resulta beneficioso. Porque sea cual sea la resolución de esta cuestión, nos llevará a conocer mejor cuáles son los límites posibles aceptables dentro de la escatología católica. Albergamos temores de que el tema pudiera traspasar el ámbito académico, para entrar en el campo de la predicación. Ya el Concilio de Trento advirtió que ciertas cuestiones meramente teológicas debían excluirse de los sermones¹⁹². Lo cual hay que evitarlo por todos los medios, entre otras razones porque esta cuestión tiene implicaciones que pueden conducir a prácticas erróneas.

Después de haber revisado toda la problemática teológica que rodea a esta cuestión, un exorcista que crea en los espíritus perdidos podría preguntarse, si todo lo dicho debería concretarse en algún tipo de consejo para el desarrollo de los exorcismos. Consideramos que basta con haber

¹⁹² Ya el Concilio de Trento, en la sesión que trata del purgatorio, establece: “Exclúyanse empero de los sermones, predicados en lengua vulgar a la ruda plebe, las cuestiones muy difíciles y sutiles que nada conducen a la edificación, y con las que rara vez se aumenta la piedad. Tampoco permitan que se divulguen, y traten cosas inciertas”. CONCILIO DE TRENTO, Sesión XXV.

expuesto las dificultades en torno a esa tesis, cada uno puede extraer las consecuencias prácticas que crea convenientes. Para el modo concreto de actuar de cada exorcismo con estas supuestas entidades, nada mejor que obrar de acuerdo al sentido común. Pero recuérdese que el exorcismo es, ante todo, oración y ejercicio de la potestad de expulsar demonios. Las sesiones no pueden convertirse en diálogos con las entidades.

Siguiendo el ejemplo de Jesucristo con el endemoniado geraseno¹⁹³, puede ser conveniente hacer algunas preguntas a esas entidades. Tal práctica exorcística de realizar algunas preguntas, además de ser secular, vino recogida en el *Ritual Romano*¹⁹⁴. Pero hay que recordar (y más a aquellos exorcistas que creen en el intermediacionismo) que las preguntas no pueden convertirse en la parte fundamental del acto exorcístico. Pues si el ministro estuviera errado (bien respecto a un caso en concreto, bien porque tal tesis general no fuera verdadera), habría perdido todo el tiempo del exorcismo en ese diálogo. Mientras que si sigue fielmente el ritual de exorcismo y los espíritus perdidos están presentes en la persona que tiene delante, las oraciones beneficiarán a esas almas perdidas, pues buena parte del ritual no consiste en actos conjuratorios, sino en oraciones dirigidas a Dios. Oraciones que beneficiarán a esos espíritus sin necesidad de dirigirse a ellos.

Dado que un cierto número de exorcistas se dedican a dar charlas y conferencias, una vez más, recuerden la conclusión que hemos ofrecido: Aunque sostenemos que no es una tesis contraria a la fe, no vemos que la tesis intermediacionista sea una opción contemplada por el Magisterio. No obsta nada en contra de que se siga profundizando en el estudio teológico de esta problemática. Pero esta cuestión debe ser enteramente excluida de la predicación, reservándola únicamente para la discusión entre expertos.

Para acabar este apartado, algo que nos debería hacer reflexionar es que, durante siglos, muchos teólogos se sintieron obligados a creer que la fe les obligaba a sostener la no salvación de los niños que morían sin bautismo. Royo Marín escribía:

De esta forma¹⁹⁵ queda perfectamente resuelta la dificultad que no acertaban a resolver los teólogos medievales. Tropezaban con la categórica afirmación evangélica sobre la necesidad de la fe y del bautismo para salvarse (cf. Mc 16, 15-16), olvidándose de que Cristo puede administrar el bautismo sin necesidad de emplear el rito sacramental¹⁹⁶.

Otro ejemplo de cómo una afirmación rotunda les hizo pensar a muchos teólogos que no había espacio para las excepciones, lo encontramos en la disputa acerca de la Inmaculada Concepción de María:

Nada menos que San Bernardo, San Anselmo y grandes teólogos escolásticos del siglo XIII y siguientes, entre los que se encuentran Alejandro de Hales, San Buenaventura, San Alberto Magno, Santo Tomás, Enrique de Gante y Egidio Romano, negaron o pusieron en duda el privilegio de María [se refiere al privilegio de la

¹⁹³ “Jesús le preguntó [al espíritu impuro]: ¿Cómo te llamas?” (Mc 5, 9). Reparemos en que Jesús, como verdadero Dios, sabía el nombre del demonio. Pero Él mismo era consciente de que ese hecho relatado en el Evangelio, iba a tener una trascendencia universal. Pues muestra el modo de obrar de Jesús durante uno de sus exorcismos, y sabía que su obrar iba a ser imitado.

¹⁹⁴ El *Ritual Romano* establecería entre sus ritos la obligación de preguntar al demonio las siguientes cuestiones: “dicas mihi nomen tuum, diem et horam exitus tui, cum aliquo signo”. *Rituale Romanum*, Heredis Nicolai Pezzana, Venecia 1770, pg. 366

¹⁹⁵ Refiriéndose al CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, n. 1261.

¹⁹⁶ Antonio Royo Marín, *Teología de la salvación*, pg. 272

Inmaculada Concepción] por no hallar manera de armonizarlo con el dogma de la redención universal de Cristo, que no admite una sola excepción entre los nacidos de mujer¹⁹⁷.

Estos son dos perfectos ejemplos de cómo una aseveración rotunda acerca del *esse* puede conciliarse con el *operare*. El Magisterio habla del ser de las cosas, de la verdad, pero Dios en el obrar es libre para hacer excepciones sin negar esa verdad. Y este *criterio de la armonización del esse-operare* nos ilumina otros campos de la teología, en los que una afirmación muy rotunda debe ser compaginada con el obrar de Dios¹⁹⁸.

¹⁹⁷ Antonio Royo Marín, *La Virgen María*, BAC, Madrid 1997, pg. 73.

¹⁹⁸ Acerca del criterio de armonización del esse-operare, véase *Tratado de las almas errantes*, II parte, sección 7.

II parte

Cuestiones adicionales

Esta parte está formada por aquellas cuestiones que de haberse expuesto en el cuerpo del texto de la I parte hubieran detenido excesivamente el decurso de los razonamientos. Y no sólo eso, hacer estos largos *ex cursus* fuera del tema tratado en cada capítulo hubiera oscurecido mucho la claridad de la exposición. De ningún modo, podían incrustarse en la ordenada sucesión de argumentos de la I parte, pero era triste no tratar ciertos asuntos que surgían y olvidarlos

De ningún modo esta II parte está formada por cuestiones menos importantes. Al revés, algunos de los hallazgos teológicos más relevantes acerca de esta temática en torno a las almas errantes están situados en esta II parte.



Sección 1

La distinción entre ángeles caídos y demonios

La posibilidad de que existan seres angélicos cuya sentencia definitiva haya sido dejada para el tiempo del Juicio Final

Entre los teólogos de la Iglesia Católica, ha pasado a ser doctrina común que la determinación de los espíritus angélicos requirió poquísimo espacio en el evo. No pocos autores hablan de una determinación casi instantánea. Para afirmar eso, se basan en el razonamiento inductivo que Santo Tomás adjudica a los espíritus angélicos como modo de usar su potencia intelectual. Eso, unido a que la inteligencia angélica es superior a la de los hombres, les lleva a pensar a los teólogos tradicionales que los ángeles no requieren de largos razonamientos intermedios como sí que es preciso en las mentes humanas. Estos autores defienden que en muy poco espacio del evo (al fin y al cabo tiempo) pueden tomar una decisión definitiva.

Esta tesis, por muy extendida que se halle, no deja de ser una hipótesis opinable. En nuestra opinión, cada ángel por más potencia intelectual de la que esté dotado y aunque (según Santo Tomás de Aquino) cogite a través de un modo inductivo, requiere de un espacio del evo para tomar una decisión definitiva. Cada espíritu según su psicología, su historia personal, sus problemas y reticencias, requerirá de más o menos tiempo para llegar a esa decisión definitiva. Ni la capacidad

intelectiva ni un modo de razonamiento diverso al humano implican necesariamente ese carácter casi instantáneo que la mayoría de los teólogos les adjudican para decidirse a obedecer a Dios.

En nuestra opinión, esa guerra celeste duró mucho tiempo. Permitiendo así que los ángeles buenos pudieran ejercitar las virtudes, y dando la posibilidad de que los espíritus angélicos caídos pero rescatables pudieran levantarse de nuevo.

No sólo eso, sino que admitimos, como posibilidad al menos, que Dios permitiera a algunos seres angélicos contemplar la entera Historia humana, la Historia de la Salvación, para tener más posibilidades de retroceder de sus errores. Para estos ángeles caídos viadores la historia humana plagada de intervenciones divinas, sería una ocasión de comprensión y de arrepentimiento. Ellos habrían contemplado la santidad de algunos humanos, o el simple amor humano entre una madre y un hijo, viendo actos de heroísmo, la salida del pueblo hebreo de Egipto, escuchando a los profetas, viendo y escuchando finalmente al Hijo de Dios, a la Virgen María, a los místicos y mártires de la Iglesia, ellos han leído incluso las obras de los Santos Padres, de los grandes teólogos. Esos ángeles caídos viadores han sido testigos de cómo hasta los simples humanos podían hacer retroceder a los grandes demonios con el poder del exorcismo.

Es como si Dios, tanto para hombres como para seres angélicos, deseara que el tiempo posible de arrepentimiento se alargara tanto como fuera posible. ¿Hasta dónde llega la misericordia del Dios Infinito? Hasta el máximo posible. Indudablemente, ese punto definitivo es el Juicio que no en vano llamamos “Final”.

En la hipótesis de que todavía ahora existiesen espíritus angélicos viadores, el paralelismo entre las almas perdidas y los espíritus angélicos viadores sería el siguiente:

- a. Habría almas dejadas al Juicio Final.
 - b. Habría naturalezas angélicas dejadas también para el Juicio Final.
-
- a. Unas almas, tras la vida en la tierra, tendrían un tiempo para comprender y un juicio posterior.
 - b. Unos espíritus, tras la guerra en el Cielo, tendrían un tiempo para comprender y también un juicio posterior.
-
- a. La mayor parte de los hombres tras la vida en la tierra, se determinarían. Pero no todos.
 - b. La mayor parte de las naturalezas angélicas tras la guerra en el cielo se determinarían, pero no todos.
-
- a. Existirían almas perdidas, que necesitan más tiempo para tomar una decisión definitiva.
 - b. Existirían naturalezas angélicas perdidas. Ángeles caídos, pero no determinados definitivamente.

Si esta teoría es cierta, Jesucristo con su muerte ha redimido sólo a los hombres. Pero su Pasión es también una enseñanza para los ángeles viadores. Del tema de la interconexión de las dos economías salvíficas, la humana y la angélica, ya hablamos en mi libro *La tiniebla en el exorcismo*. Lo que era más adecuado tratar aquí es el paralelismo entre las almas perdidas y los ángeles caídos dejados para el Juicio Final.



Sección 2

Sobre los hombres juzgando a ángeles en el Juicio Final

¿Cómo es posible que un hombre juzgue a otro ser libre (ángel o humano) con una repercusión escatológica? ¿Es que quedó algo por ser juzgado en el mundo angélico? ¿Queda posibilidad en ellos de algún tipo de responsabilidad punible tras su caída de los cielos? Una exégesis que entendiera por ángeles a los miembros de la Iglesia, tampoco solucionaría el interrogante esencial que plantea esta cuestión. Porque lo problemático radica en el hecho de que simples seres humanos ejerzan una función judicial, la que sea, en el Juicio Final; siendo indiferente si son personas angélicas o humanas.

Dado que Dios no precisa de testigos ni de fiscal ni de abogado ni mucho menos de jueces subalternos, cuál sea el sentido de la frase de San Pablo, se nos escapa. Sin embargo, una posible solución sería que los seres humanos contribuyeran en la proclamación de las glorias de los santos, así como en la pública manifestación de los pecados cometidos en la Historia. Esta posibilidad redundaría en la consideración del Juicio Final como una solemne manifestación de los juicios de Dios.

Otra posibilidad es que cada humano salvado exponga de modo resumido las tentaciones que sufrió de un determinado ángel caído y los sufrimientos que eso conllevó para su vida, y que el humano haga un último intento de tratar de convencer a ese ángel caído para que no siga el camino de Satanás y se arrepienta. Si esta posibilidad fuera cierta, el Juicio Final sería el último gran acto colectivo de llamada al arrepentimiento para aquellos no determinados. Y si ni siquiera con un acto público tan dramático se arrepintiesen, Dios iría separando a los réprobos con una sentencia individual definitiva e irreversible. Entendido de esta manera, el Juicio Final sería muy largo. Pero por muy largo que fuese, años en una medida humana, sería un instante comparado con la eternidad. Incluso aunque el Juicio Final durante un siglo entero o dos siglos, no sería más que un minuto comparado con los millones de años sin fin que vendrían después.

Si el Juicio Final es una proclamación colectiva y resumida, será breve. En ese caso, sería una mera separación de las buenas ovejas y las rebeldes. Pero si el Juicio Final tiene caracteres de

verdadero juicio, es decir, si cada víctima tiene que (de un modo breve) tratar de hacer un último intento de hacer comprender el daño producido, entonces tiene que ser largo pues hay que juzgar a toda la Humanidad y a todos los ángeles.

Todo esto pueden parecer meras imaginaciones. Pero no pretendemos elucubrar por elucubrar: ese juicio definitivo o será breve y proclamativo, o será largo y decisivo. No hay más posibilidades, aunque sí que hay toda una gama de posibilidades intermedias. Nuestra opinión es que cuando la eternidad está en juego, pensamos que Dios dará todas las posibilidades para que ni uno solo de sus hijos se condene. Aunque para que esta visión del Juicio Final como una realidad decisiva pueda tener lugar, es necesario que existan almas y espíritus angélicos indeterminados. En ese caso, los humanos sí que ejerceremos de acusadores, de fiscales. Pero ejerceremos de acusadores para bien, no para emitir sentencia. En nuestra acusación estará inserta una llamada dramática a doblar la rodilla, una angustiosa llamada a que reconozcan que la línea de no retorno ya está allí clara y nítida. En ese sentido, los hombres sí que podemos cumplir un papel que vaya más allá de lo declarativo. Nosotros, seres humanos de carne hueso, seremos el último argumento de un Dios que hace un último intento salvífico.

El Acusador, por fin, será acusado. Nuestras manos le señalarán como culpable. Los demonios y las almas réprobos no podrán arrepentirse. Ellos ya habrán consumado su transformación en seres monstruosos.



Sección 3

Los niños que mueren sin bautismo

Reflexiones acerca del intermediacionismo y la suerte eterna de los niños sin uso de razón que mueren sin bautizar

El II Concilio de Lyon afirma: [Credimus] *illorum autem animas, qui in mortali peccato vel cum solo originali decedunt, mox in infernum descendere, poenis tamen disparibus puniendas*¹⁹⁹. La suerte de los niños sin bautizar quizá pueda ser un quebradero para la Teología, pero resulta una tabla de salvación para la tesis intermediacionista. Cuando los católicos, hoy día, leen este texto del II Concilio de Lyon muy frecuentemente se escandalizan. Es lógico, aquellos teólogos tenían una visión estricta, dura y legalista de la salvación.

Ahora bien, debemos recordar que el mero hecho de existir no nos otorga derecho a la visión beatífica. Si eso fuera así, Dios podría haber decretado que todos, tras ser creados, pasáramos directamente a la bienaventuranza, sin tener que atravesar las penalidades de esta vida presente. Si los goces del Cielo fueran iguales para todos, ¿para qué pasar a través de los sufrimientos de la vida?

Pero la vida sobre la tierra se nos otorga, para desarrollar nuestra alma, para hacer crecer las virtudes, para que pueda crecer el amor a Dios. Nivel de amor que será el mismo que esencialmente mantengamos en la eternidad. Purificado, perfeccionado, pero esencialmente el mismo. Si la vida no tuviera como fin desarrollar el amor a Dios y las virtudes, ¿para qué sufrir como viadores, pudiendo entrar en la felicidad directamente, ahorrándonos el destierro sobre a tierra? Pero la prueba (tanto para los ángeles como para los humanos) es necesaria para que cada uno determine su nivel de amor a través de las propias decisiones. Y el nivel de amor es lo que determinará nuestro nivel de felicidad. El objeto de la felicidad en el Cielo es el mismo para todos, exactamente el mismo: Dios. Pero, siendo el mismo premio, cada uno gozará según su amor y virtudes, según su propia personalidad y psicología. Y en eso sí que hay grados, no puede ser de otra manera.

Si Dios nos hubiera podido ahorrar el sufrimiento de la tierra, lo hubiera hecho. Él no se complace en que suframos. Pero para que apareciera el amor en nosotros y aumentara este amor hasta llegar a ser ardiente, para que se desarrollaran las virtudes, no había otro remedio. Dios puede crear universos con su sola voluntad. Pero para que aparezca el amor, tiene que crear un ser inteligente y darle libertad. No hay otra forma. Una vez que otorgas inteligencia y libertad, el amor puede desarrollarse y crecer.

¹⁹⁹ II CONCILIO DE LYON, Sesión 4, (6 de julio de 1274): Profesión de fe del emperador Miguel Paleólogo. DH 858.

Los niños bautizados van al Cielo, pero llegan con el grado mínimo de felicidad. Se les ahorra la prueba, sí, pero no pueden desarrollar ese amor. Morir como niño bautizado tiene esa ventaja y ese inconveniente. Si se me permite un símil, los niños bautizados y muertos sin uso de razón son como la hierba en las praderas del Cielo. Para que aparezcan los robles, los grandes cedros del Cielo, se hace necesario el tiempo, la perseverancia, las virtudes. Para desarrollar ciertas virtudes, se hace necesario el sufrimiento.

Incluso Adán y Eva para desarrollar sus virtudes hubieran sufrido a través del ascetismo, de la renuncia. No sólo hubieran amado y trabajado, también hubieran tenido sus cruces. Renunciar a ellas, supone renunciar a que la virtud llegue a perfección consumada. Adán y Eva, su progenie sin pecado original, los espíritus angélicos viadores, todos han tenido o hubieran tenido su cruz, su sufrimiento si hubieran querido llegar a ciertos niveles de amor. Ésa es una ley que no admite excepción.

Los niños bautizados reciben una gracia que los justifica, y van al Cielo. ¿Qué pienso que sucede con los niños sin bautizar? En mi opinión, sus almas son recogidas por los ángeles y estos les enseñan, esas pequeñas almas maduran, aman, y finalmente pueden determinarse definitivamente por Dios entrando en el Cielo.

¿Por qué pienso esto? Pues porque el Altísimo, una vez que ha hecho lo más (crear un alma), ¿va a dejar de hacer lo menos (darle un tiempo)? Un alma es algo más grandioso, cualitativamente hablando, que todo el universo material. Un niño muerto sin uso de razón ¿va a quedar incompleto para siempre sin culpa alguna suya? No parece lógico. Lo lógico es que una vez que existe un alma, se le conceda el tiempo. Lo contrario no sería lógico, pues significaría que millones de almas que han muerto por razones meramente biológicas, sin culpa de nadie, quedarían incompletas toda la eternidad.

Muchos teólogos medievales (seguro que no todos, aunque no lo pusieran por escrito) creían estar obligados a pensar que estos niños no entraban en el Cielo, por la rotundidad de las palabras de Jesucristo acerca de la necesidad del bautismo. La traducción literal de Marcos 16, 16 es la siguiente: *El que cree y es bautizado será salvado, pero el que no cree será condenado*. Pero esa misma rotundidad es lo que nos lleva a pensar en la tesis del limbo de los niños entendido como lugar de maduración. Allí podrán creer y lavarse de las deficiencias de su herencia humana.

Cuando yo era un seminarista y oía hablar del limbo, me parecía increíble que algunos teólogos de épocas pasadas pudieran ser tan crueles hablando del destino de millones de seres humanos. Sabía intimamente que tenía que haber una alternativa a ese destino eterno sin ver a Dios. Pero es cierto que las palabras de Cristo parecían no dejar alternativa. Al final quedaba la pregunta: ¿nos tomamos en serio las palabras del Evangelio, las enseñanzas de Dios hecho hombre?

Y así he pasado de ser totalmente contrario a la existencia del limbo de los niños, a estar totalmente a favor de la existencia de éste. Sigo siendo contrario a la existencia del limbo considerado como morada eterna donde no se ve a Dios. Pero ahora estoy a favor del limbo como lugar transitorio de maduración. Las palabras de Jesús eran totalmente ciertas, radicalmente ciertas. Sólo entrará a la visión de la esencia de Dios el que crea y haya lavado su espíritu con la gracia. Y eso es totalmente cierto, sin excepciones, porque hasta los niños sin uso de razón podrán hacerlo.

Ahora bien, todo esto supone una nueva pregunta. Entonces para los niños bautizados que mueren sin uso de razón, ¿no hubiera sido mejor para ellos pasar por la prueba de ese limbo? ¿Están en mejor situación los niños no bautizados que pasen por una prueba y que, por tanto, se puedan determinar su amor a Dios con un nivel concreto de amor, que no los niños bautizados que no pasan por esa prueba? ¿Qué nivel de caridad poseen los niños bautizados que mueren sin uso de razón? ¿El mínimo? ¿Hay algún modo por el que ese amor pueda acrecentarse antes de entrar en la bienaventuranza, o todos esos infantes tienen un mismo nivel de amor? Desgraciadamente, no tengo respuesta segura para estas preguntas. Pero me atrevo a aventurar que los niños bautizados sin uso de razón, tal vez pasen un pequeño periodo de tiempo en el limbo de manera que puedan hacer florecer la semilla del bautismo.

Los niños sin uso de razón son como ángeles, no son de naturaleza angélica, su sustancia es distinta, pero son como ángeles. ¿Por qué, incluso los niños bautizados, no pueden disfrutar del don de un mínimo espacio para hacer crecer la semilla del bautismo? ¿Por qué no pueden tener un reducido tiempo de viadores, brevísimo según el tiempo humano, pero intenso y suficiente según el tiempo de los espíritus? Quizá a nivel del tiempo humano no sería más allá de un día, pero en el evo eso supondría una formidable gama de posibilidades que fijaría su alma para toda la eternidad. Un espacio reducido de evo que les permitiría desarrollar el amor y las virtudes, lo mismo que pudieron hacerlo los ángeles en tu tiempo de viadores.

Desde esta concepción mía de la escatología de los niños sin uso de razón, todos esos niños, bautizados o no, son dirigidos a un limbo. Y en ese limbo disponen de un evo como viadores. Para los bautizados es un mero prólogo antes de la visión divina, un tiempo para hacer actos más profundos e intensos de amor a Dios justo antes de verlo. Por supuesto que esta visión que tengo de la escatología de los niños no bautizados sin uso de razón no es más que una hipótesis. Pero una hipótesis que encaja en los versículos de la Biblia y que es totalmente acorde con la razón.



Sección 4

La inserción de la tesis intermediacionista dentro del esquema tradicional de la escatología

Según la tesis intermediacionista, los espíritus perdidos podrían orar, pero no merecer. Lo único que podrían hacer es buscar la Luz. Y para encontrar esa Luz deben aceptar su culpa, pedir perdón y llamar a Dios. No se trata de una búsqueda geográfica de la Luz, sino de algo espiritual, que consiste esencialmente en comprender qué hicieron mal mientras estuvieron con vida en el mundo. Por lo cual, este estado sería técnicamente un estado de purificación. El limbo de las almas perdidas

se encuadraría como una de las moradas del purgatorio, la más profunda de sus moradas, la inferior. “Purgatorium” significa *lugar de purificación*. “Limbus” significa *franja, borde*. El limbo de las almas perdidas sería la franja inferior del purgatorio, la zona que limita con el infierno.

Este limbo, al ser un lugar de purificación, no sería una morada distinta del purgatorio. De aceptar esta tesis, el esquema de las moradas de ultratumba sería el siguiente:

Cielo: Para los que ya están en la presencia de Dios, gozando de su faz.

Estado Intermedio: Estado de purificación, de maduración, de comprensión. En este estado podrían distinguirse cuatro moradas:

Purgatorio común: Para los que murieron arrepentidos de sus pecados y amando a Dios, dispuestos a hacer lo que el Creador determinase.

Limbo de los muertos sin uso de razón: Para los niños y otras almas, como los deficientes mentales, que nunca tuvieron la capacidad de realizar actos verdaderamente humanos.

Seno de Abraham: Éste ya no existe, pero fue un estado donde las almas esperaron a entrar en el Cielo. Como es lógico esperaron purificándose. No esperaron inactivas, sino amando y comprendiendo, aun sin aumentar mérito.

Franja de las almas perdidas: Para los que cayeron al borde del infierno, pero sin entrar en él.

Infierno: Para los que rechazan a Dios. Es la morada de los que definitivamente quieren vivir libres de Dios.

Este esquema explicaría la suerte eterna de los niños sin uso de razón que han muerto sin bautismo. Desde esta perspectiva, tras la muerte se abriría para los infantes, sin prisa, la perspectiva de un tiempo de comprensión y de posterior determinación en cuanto fueran capaces de ello. Ese tiempo en el limbo sería para ellos similar al de los ángeles en su etapa de viadores. Resultaría incongruente que Dios, después de haber hecho lo más (creado un alma), dejara de hacer lo menos (darle un tiempo para que madurara). En el caso de un aborto natural, Dios crearía un alma eterna ¿y Dios mismo impediría que ese ser con sus sentimientos, con su deseo de amar, dejase de consumir el fin para el que fue creado? No parece posible. Si creemos que el ansia de Dios existe en todo ser racional, eso incluye a los niños muertos sin uso de razón. Dios no puede ser visto como el creador de insatisfacciones eternas, millones de almas insatisfechas, sin que medie otra razón que

una causa biológica que no permitió que esa alma madurara. Lo lógico es pensar que esos niños tienen un tiempo de viadores como los ángeles.

Es cierto que el magisterio ordinario nos ofrece afirmaciones que a algunos les podrían parecer honestamente que no son compatibles con el intermediacionismo. Ahora bien, los defensores del intermediacionismo podrían apelar a que estaríamos incurriendo en el mismo error que hubiera caído un teólogo del siglo XV, que al leer los textos magisteriales acerca de la suerte de los niños muertos sin bautismo, creyera que la Fe le obligaba a pensar que esos niños estaban condenados. Ha sido necesaria la reflexión de siglos para entender que al mismo tiempo que las expresiones del Magisterio no estaban erradas, había otros medios por los que Dios podía salvar a esos niños. Del mismo modo los intermediacionistas se preguntarían si manteniendo la verdad de todos los textos magisteriales aducidos, no quedaría espacio teológico para la tesis de las almas perdidas o el limbo de los niños. La cuestión no es si esas afirmaciones pontificias no son verdaderas, sino si la citada tesis puede inscribirse en ese esquema tradicional. En nuestra opinión, creemos que sí. Históricamente en la teología se ha dado una identificación entre *estado intermedio* con el “purgatorio común”. Pero el estado intermedio puede ser más que eso, aunque sólo sea por el hecho de que durante mucho tiempo existió el seno de Abraham.



Sección 5

La gracia y la determinación definitiva

En esta obra, el camino a través del cual hemos abordado este problema sobre la determinación definitiva, ha sido el de un enfoque antropológico. Por supuesto, existe otro camino totalmente diverso de abordar el entero problema, que es el de la gracia divina. La determinación definitiva en los condenados se podría explicar sencillamente por el hecho de que Dios les deja de enviar gracias para su conversión. Resulta comprensible por qué los bienaventurados, una vez vista la esencia de Dios, no pueden volver a pecar.

Pero no resulta tan claro qué razón puede haber para que los condenados no puedan arrepentirse de sus pecados. La donación o no de la gracia de Dios, sin duda, podría explicar esto. Si Dios deja de dar gracias, no es posible llevar a cabo ningún acto de arrepentimiento.

El problema viene de que, aunque, de hecho, el Todopoderoso deja de dar su gracia a los condenados, Dios únicamente deja de dar su gracia cuando la voluntad del hombre se cierra completamente al Padre Eterno. Con lo cual nos encontramos con un problema tautológico, que es el que supuso el desarrollo de toda la polémica *De auxiliis*. Verdaderamente, esta cuestión es una serpiente que se muerde la cola a nivel lógico.

De todas maneras, el sentido común nos advierte de que la acción divina es posterior: Dios cierra completamente el grifo de las gracias tras el “no” absoluto de la criatura. En la acción de salvar, la acción divina es anterior: Dios envía la gracia y la persona ama a Dios. En la acción de condenar, la acción divina es posterior: sólo cuando la persona se cierra de forma perfecta, Dios deja de enviar la gracia. ¿Por qué decíamos que esta cuestión es como una serpiente que se muerde la cola? Porque Dios siempre podría decir: Hagamos un último intento, enviémos otra gracia.

Resulta comprensible que aquí hayamos enfocado este problema desde el lado psicológico del humano del sujeto. Pues desde el lado de Dios, solamente podemos comprobar que es un misterio: la realidad de la omnipotencia divina unida al enigma de por qué un Ser Todopoderoso decide no conceder más gracias a uno de sus hijos. Además, enfocarlo todo desde el lado de Dios para la teoría intermediacionista no supondría ningún cambio en la esencia del problema, pues Dios bien puede dejar de dar las gracias en un momento o en otro, tras la muerte o un tiempo después.

Bien es cierto que si todo dependiera de la gracia, si todo dependiera sólo y exclusivamente de Dios –y sabemos que no es así-, entonces no haría ninguna falta ningún tiempo intermedio para que la persona se determinara. Dios sería el que determinase con su gracia si uno se salva a o no. La gracia sería el criterio absoluto y definitivo, sin necesidad de que concurrieran otras consideraciones. Pero eso significaría retornar a entender la condenación eterna esencialmente como una sentencia externa, como una decisión extrínseca al hombre. Merecida, sí, pero externa. Merecida en cuanto que sin la gracia pecamos y nos alejamos de Dios. Pero externa en cuanto que la esencia del problema dependería en esa perspectiva, en última instancia, del otorgar o no la gracia

del arrepentimiento. Este camino fue muy explorado en la polémica *De auxiliis*. Pero en el siglo XX, ha existido un notable esfuerzo teológico por tratar de comprender que esa condenación eterna no viene por parte de Dios, sino por parte de la persona que se cierra a la misericordia.

Sin llegar al extremo de considerar que la gracia es el único criterio, conviene reparar en que si existe una última gracia poderosísima que Dios da a la persona justo antes de morir, entonces esa última gracia sí que podría considerarse como algo similar a una especie de barrera definitiva tras la cual la voluntad quedaría determinada de forma perfecta.

Si Dios con cada ser humano otorga una última gracia en la que despliega una verdadera sobreabundancia de amor y de mociones al arrepentimiento, además de dar simultáneamente el conocimiento de lo que supondría rechazar tal gracia, entonces eso sería una verdadera razón que explicaría el por qué de la determinación automática que supone la muerte. No sería el hecho de la muerte por sí mismo lo que determinaría a la persona, sino que lo que la determinaría sería la contundencia de la última gracia. Ésta sería una *gratia superior definitiva*. “Superior” porque no sería una gracia más, sino cualitativamente más poderosa. No en vano, pues sería el último intento de Dios por salvar la eternidad de alguien. Y sería “definitiva”, porque constituiría la gracia que define un límite entre las gracias que se reciben en el estado de purificación (en el caso de que la aceptes y te salves) o la ausencia total de gracia (en el estado de condenación).

Entendida así toda la cuestión de la salvación, sería el rechazo a la gracia última, a la gracia sobreabundante y cualitativamente diversa de las terrenas, la que determinaría que el rechazo a ésta supusiera una determinación irrevocable de la voluntad. Pues sabiendo todo lo que pierde el alma con esa decisión, sabiendo que es la última gracia, el alma escogería la opción del alejamiento. Ésta sería una posible vía de solución que se inscribiría entre la postura de la condenación como algo meramente externo, judicial, por parte de Dios, y la postura psicológica que no entiende como se puede tomar una decisión eternamente irreversible.



Sección 6

La cuestión de la administración de los sacramentos *post mortem*

Resulta evidente que los sacerdotes no pueden comenzar a hacer experimentos con los sacramentos. Pero queda en pie la cuestión teórica planteada: ¿es válido un sacramento *post mortem*? ¿Tendría eficacia el poder sacramental de un sacerdote si un alma sin cuerpo le pidiese el sacramento de la confesión? Aun dejando claro el deber de obrar con los sacramentos según el modo de actuar que nos ha llegado por la tradición, la cuestión teórica no deja de ser interesante.

Algunos sacramentos requieren la presencia del cuerpo material del que recibe el signo, pues se aplica una materia sobre esa corporalidad. En la confesión, no existe ese requisito. La materia del

sacramento de la confesión, a diferencia de otros, no requiere de ningún elemento material, tal como el agua o una unción. Para bautizar el ministro requiere tener ante sí un ser humano con cuerpo y alma para aplicar el sacramento. Pero en la confesión basta que alguien confiese sus pecados. Además, Jesús entregó el poder de perdonar, sin que nos conste limitación alguna. Habiendo arrepentimiento, parecería que no habría óbice en aplicar el poder de Cristo.

Ahora bien, nos encontramos con un problema que, en mi opinión, no hace posible la administración de este sacramento. Cuando un vivo se presenta ante el ministro y solicita el sacramento, la identificación del receptor del sacramento no plantea duda alguna: tengo ante mí a un ser humano que pide perdón a Dios.

Pero cuando una supuesta alma se manifiesta, dado que no tiene cuerpo, normalmente lo hará a través de un cuerpo humano en el trance de la posesión o al menos de la mediumnidad. ¿Cómo sabrá el ministro que no es un demonio el que está hablando, haciéndose pasar por un alma? ¿Cómo se tiene la seguridad de que no es el subconsciente de la persona que cree estar posesada?

La respuesta es que no se puede tener esa certeza. Por lo cual, en esa situación nunca se tendrá la seguridad de estar aplicando la forma del sacramento (la fórmula) a la materia adecuada; en este sacramento, la materia son los pecados confesados por una persona arrepentida. Lo que oye el exorcista a través de un poseso, ¿son pecados de un alma arrepentida o es engaño de un demonio que se hace pasar por un alma para hacer perder tiempo al exorcista?

Por lo cual, en una materia tan sagrada, creemos que no se debe obrar fuera de la tradición. Peor todavía si el ministro intentara conferir otros sacramentos distintos de la confesión. Pues de ese modo nos encontraríamos con exorcistas que acabarían echando agua en el aire pronunciando la fórmula del bautismo, o ungiendo en el aire pronunciando la fórmula de la confirmación. La sacralidad del acto acabaría convirtiéndose en gestos en el aire, en sacramentos hipotéticos. O se acabaría administrando esos sacramentos a vivos con la intención de que tal acto valiera para los muertos. El problema es que con algo tan sagrado como los sacramentos debemos atenernos a lo que hemos recibido. Qué son y cómo se usan los sacramentos es algo transmitido de generación en generación, y a ello debemos ajustarnos.

Habiendo afirmado lo anterior con toda fuerza, no parece, a nivel teórico, imposible que el poder de Cristo entregado a los Apóstoles para perdonar en el sacramento de la confesión, no se pudiera aplicar a las almas localizadas en este estado. Sería realmente algo bello el que el poder de la Iglesia fuese tan grande que pudiese alcanzar más allá de la muerte.

Las absoluciones del sacerdote mexicano en el caso descrito en esta obra, como la absolución del padre Amorth (también mencionada en esta obra), aplicando su poder sacerdotal a almas en esa situación, no parecen acciones reprobables. Pueden ser consentidas, como excepción. Puede haber un silencio jerárquico siempre que sean realizadas por sacerdotes de gran prudencia y vida espiritual. Si la venerabilidad del ministro es indiscutible, y este tipo de acciones son excepcionales y no se van a extender a otros sacerdotes, no es necesario que el obispo se sienta en la necesidad de emitir una prohibición expresa. Digamos que se les puede conceder el beneficio de la duda, y dejar pasar el tiempo hasta que la Iglesia diga algo si es que algún día lo dice, que probablemente no.

Pero el no sentirse obligado a emitir una prohibición debe ir unido a evitar que este modo de obrar se extienda. Debe abrirse un tiempo de reflexión entre los teólogos especializados para llegar a algún tipo de conclusión. Mientras no se llegue a un consenso, se puede continuar en esta situación algo imprecisa: mantenimiento de la Tradición, junto a la no prohibición de actos individuales de sacerdotes de gran venerabilidad. Pero, como norma general, los obispos prohibirán a sus exorcistas la administración de sacramentos *post mortem* de cualquier modo que se haga. Si existen esas almas perdidas, bastará con encaminarlas hacia el arrepentimiento y la contrición.



Sección 7

El criterio de armonización del *esse-operare*.

El citado *criterio de la armonización del esse-operare* se muestra en toda su radicalidad en cuestiones como la Inmaculada Concepción de María, la salvación de los niños sin bautismo, o en la polémica intermediacionista. Sin embargo, y con todos los matices pertinentes, se puede aplicar a otras afirmaciones de algunos versículos bíblicos o del magisterio moral. Por ejemplo, todas las enseñanzas de la Sagrada Escritura acerca de la homosexualidad son verdaderas. Pero deben compaginarse con el obrar misericordioso de Dios. Y esto no se debe ver como que el obrar de Dios desdice lo que Él mismo ha afirmado en las Escrituras.

Ahora bien, los matices son muy necesarios. Pues, de lo contrario, siempre estaríamos a un paso de afirmar que, en el fondo, a Dios le da lo mismo la ley moral, porque, al final, va a hacer lo que quiera por vía de la misericordia. Lo cual no es verdadero. Pues Dios nos ha advertido que no sólo en la retribución eterna, sino incluso en el estado de viadores, seguir sus Mandamientos tiene unos frutos, y salirse de sus decretos conlleva otros frutos.

Este criterio de armonización del *esse-operare* es importantísimo para el intermediacionismo. Todas las afirmaciones magisteriales son verdaderas, totalmente verdaderas, ¿pero podemos negar a Dios la capacidad para obrar excepciones? Si admitimos que Dios, por intercesión de San Francisco, pudo resucitar a la mujer de Montemarano para que pudiera confesarse, igualmente podemos admitir que sea dejada sin sentencia definitiva de un ser humano hasta el Juicio Final.

Llevada al extremo la capacidad de Dios para hacer excepciones, cualquier afirmación escatológica sería inútil, Dios podría hacer lo que quisiera y el más allá sería, al final, un misterio del que no sabríamos casi nada. Ahora bien, lo que se ha expresado en estas páginas es que existe una armonía entre el *esse* y el *operare*. Porque la norma se cumple es por lo que hablamos de que todo se rige por unas leyes, y eso es lo que expresan las afirmaciones magisteriales. En la naturaleza física y biológica, existen leyes, pero también excepciones, y ambas actúan en armonía. El intermediacionismo no niega, añade.



Sección 8

El fuego del infierno y del purgatorio es esencialmente igual, diverso en intensidad

Santo Tomás de Aquino escribe: *idem ignis sit qui damnatos cruciat in inferno, et qui justos in Purgatorio purgat. Summa Theologica*, supl. 97, 5. En mi opinión, el sufrimiento en el infierno y en el purgatorio es igual en cuanto al *quod* y distinto en cuanto al *quomodo*. Dios no envía torturas, ni suplicios, ni a los que se purifican ni a los réprobos. El castigo en ambos estados (de condenación y de purificación) es la ausencia de Dios. Unos, en el infierno, sufren ya sin esperanza y sin amor, y los otros (en el purgatorio común) sufren con esperanza y amor. En los estratos inferiores del purgatorio (para las almas perdidas) el sufrimiento puede ser mucho más acerbo, nada apacible.

El fuego del infierno no es un fuego material. Las almas son espíritus, y a los espíritus no les afecta ni el fuego, ni el frío, ni el hambre. Podemos hablar del fuego como un modo poético de referirnos al sufrimiento que abrasa al alma por el dolor y la rabia de los propios pecados. En ese sentido, es correcto afirmar que uno mismo es el fuego en ambos estados escatológicos, en el infierno y en el purgatorio. Varía la intensidad, pero el fuego es el mismo.

En las almas más perfectas, ese fuego será mucho más leve, no será un fuego atormentador. Mientras que en las almas que se hallen en los estratos inferiores del purgatorio, el dolor será intensísimo. Cuanto más se desciende en la escala de estados del purgatorio, el fuego se asemeja cada vez más al fuego (=sufrimiento) infernal. Si bien, el fuego del infierno es mucho más intenso. Porque lo que abrasa de un modo peor a las almas en ese estado es la certeza de que ese dolor del alma será eterno. Sufrir con rabia (condenados) es distinto a sufrir simplemente con pena (almas perdidas). Sufrir sin saber si ese sufrimiento será eterno es distinto a saber que será eterno. Aunque, sin duda, hay almas en el infierno que se engañan, pensando que, al final, habrá una especie de puerta escapatoria. Y, por otra parte, hay almas perdidas tan desesperadas que están convencidas de que nunca saldrán de ese estado.

Alguno puede pensar que el dolor del infierno, al ser eterno, es cualitativamente diverso. Pero pensemos en dos personas a las que les duele una muela. A un sujeto le dolerá únicamente durante dos días enteros, al otro sujeto le dolerá toda la vida. Mientras ambos sufren el dolor de muelas, ¿ese dolor concreto que sienten es diverso? La respuesta es no. La intensidad orgánica del dolor puede ser la misma, pero no es igual el sujeto receptor del dolor, no se recibe de igual manera.

Esto nos lleva a entender que aquí en la tierra, ya hay personas que padecen sufrimientos infernales, sufrimientos perfectamente infernales. Esto es válido incluso para las víctimas, y así hay individuos que han construido pequeños infiernos sobre la tierra, como los campos de concentración. El sufrimiento para las víctimas de un campo de concentración podía ser el mismo

que el de algunos condenados en el infierno. La primera diferencia era que esos “infiernos” sobre la tierra eran temporales. La segunda diferencia es que las pobres víctimas no eran sujetos llenos de rabia, y, por lo tanto, en ellos había un mayor o menor grado de resignación y paz.

Lo dicho acerca de que es un mismo fuego el que atormenta a los condenados en el infierno y a algunos de los que están en el estado de purificación, tiene repercusiones en nuestra concepción del purgatorio. Pues en los estratos inferiores del purgatorio, los sufrimientos pueden ser infernales. Y, además, éstos pueden no saber que no están condenados eternamente. Lo terrible para algunas almas errantes es pensar que seguirán en ese estado para siempre. Esto significa que también hay personas en la tierra tan llenos de iniquidad que sufren en su alma ese fuego. Ya ahora sobre la tierra hay personas que su alma está abrasándose con fuego del infierno.

Otra consecuencia de lo dicho es que hay viadores que aquí en la tierra son colocados en pequeños infiernos (campos de concentración, gulags, prisiones norcoreanas de reeducación, etc.), pero un alma inocente si está en paz, si está llena de amor, aun colocada en mitad de un microinfierno, será librada de que ese fuego penetre en su corazón. Estará en medio del infierno (de un microinfierno creado por verdaderos demonios-hombres), pero no sufrirá ese fuego. Como los jóvenes lanzados al horno en el Libro de Daniel, sentirán tristeza, sentirán dolor, llorarán y sufrirán mucho, pero serán preservados de ese fuego inmaterial que es lo peor del inframundo. No digo que no sufran en ese microinfierno, sufrirán, sí; pero serán preservados de lo verdaderamente definitorio del infierno. Mientras que sus carceleros, sus verdugos, llevarán ese fuego aunque estén en mitad de una bella ciudad, de un prado o en el hogar con su familia.

¡Qué impresionante paradoja! Esos hombres-demonio llevarán dentro de su pecho el abrasador fuego del infierno aun estando en mitad de un bello y agradable hogar. Mientras que las víctimas inocentes no sufrirán ese fuego ni colocados en mitad del infierno.

En el purgatorio común, la mayoría de los que se purifican sufren de un modo sereno, con amor y esperanza. Algunos de ellos sí que sufren de un modo más acervo, porque hicieron sufrir a los demás. Pero en el limbo de las almas perdidas se sufre con desesperanza, y por eso es una morada tan distinta del purgatorio común. En el purgatorio común, esencialmente hay que purificarse. En el limbo de las almas perdidas, esencialmente hay que comprender. Comprender para doblegarse, comprender para comenzar a limpiar la propia alma.

Algunos teólogos insistirán que el carácter de eternidad imprime a ese fuego un carácter de sufrimiento cualitativamente distinto. Y que por tanto son dos fuegos esencialmente diversos. Pero démonos cuenta de que un determinado viador (que finalmente se salvará) puede sufrir más a causa de los pecados que “carga” su alma, que otro individuo que ya está en el infierno. El sufrimiento concreto de ese viador ahora mismo, puede ser superior al sufrimiento de un réprobo determinado en ese mismo momento. Precisamente porque ese viador es bueno y siente que sus pecados le queman. Un santo (que todavía es viador) puede sufrir más por sus pecados cometidos, que un réprobo que se dice a sí mismo que todo da igual. El santo sobre la tierra puede llegar al paroxismo del dolor en un momento dado. Mientras que el réprobo puede, en un momento dado, sentir que tiene que tranquilizarse y vivir lo mejor posible en el estado en el que se encuentra.

Esta concepción del fuego del infierno y el purgatorio concuerda con la afirmación de Santo Tomás de que uno mismo es el fuego de ambos estados. Porque, en el fondo, ese fuego, ese sufrimiento, consiste en no ver a Dios y tener que existir con un alma deformada por el pecado. Y cada uno goza, entiende y existe según es. Si uno vive siendo un ser egoísta, soberbio y cruel (aunque no tenga con quien ejercer esa crueldad), uno goza, entiende, descansa y razona con una existencia tamizada a través de esas deformaciones de su alma. En el infierno, cada uno sufre según es, porque cada uno está condenado a existir viendo el mundo a través de la propia perversidad. El bueno ve el mundo con ojos buenos. El malo ve el mundo con ojos malos. En el réprobo, son malos sus pensamientos y sus sentimientos, y eso mancha, tiñe y ensucia todo lo demás, incluso las acciones de la naturaleza que en sí son buenas.

Lo mismo ocurre en el purgatorio, las personas que penetran en esa morada llegan con una carga de deformación, de maldad, sólo que allí las gracias de Dios, las enseñanzas de otros humanos santos y de los ángeles, hacen que la persona se encamine hacia su completa purificación; unos de forma más rápida y otros de forma más lenta. En el purgatorio, probablemente, hasta los mismos “condenados” a padecer esa purificación se ayuden entre sí a comprender sus errores y a ejercitar las virtudes que poseen.

Esto es lo que hace tan radicalmente diverso el sufrimiento del purgatorio del sufrimiento del infierno. En el purgatorio hay ayuda entre los que moran en ese estado. Se reciben enseñanzas de parte de hombres bienaventurados y de ángeles. Dios otorga gracias. Todo esto unido a la existencia de esperanza y amor en sus almas, hace de este estado algo completamente diverso al infierno. Estrictamente hablando, es erróneo afirmar que el purgatorio es un infierno temporal. Son estados cualitativamente diversos, no sólo los diferencia la duración. Claro que tal afirmación, la del purgatorio como “infierno temporal”, tomada de un modo más lato, tampoco carece de elementos de verdad, y no puede desecharse sin más como una proposición falsa, especialmente para los estratos inferiores de ese estado de purificación. Y no nos olvidemos que, como dice Santo Tomás, uno mismo es el fuego de ambas moradas.

Hay que tener en cuenta que en la medida que descendemos en las escalas de deformación (y por tanto de sufrimiento) de los moradores del purgatorio, la deformación del sujeto es mayor. De ahí que su entendimiento de las cosas sea más torcido y su sufrimiento sea mayor. Los niveles inferiores del purgatorio (donde moran las almas perdidas) realmente están colindando con los límites del infierno, y sus sufrimientos son cada vez más similares cuanto más se descende. Aunque, sea repetido una vez más, siempre exista una diferencia sustancial entre la decisión definitiva y la plena aceptación de la reprobación eterna.



Sección 9

Relatos de experiencias cercanas a la muerte en relación a la teología de la justificación protestante y católica

Los relatos de experiencias cercanas a la muerte se inscriben mejor dentro de la teología católica sobre el purgatorio, y no encajan de modo tan adecuado en la tesis de la justificación protestante tradicional. Pues estas experiencias muestran que, a pesar de la justificación por la fe, resulta necesario este tiempo de transformación personal si uno quiere entrar a la bienaventuranza. La teología protestante, por sus mismos principios, se ve abocada a entender la justificación bajo una perspectiva exclusivamente judicial, cuyo resultado es salvación o condena, sin grados intermedios. Por consiguiente, para las almas nada es necesario para entrar en la bienaventuranza, salvo la fe.

Mientras que los relatos de experiencias cercanas a la muerte muestran una visión del tiempo entre la muerte y la entrada en la visión beatífica, como una situación en la que psicológicamente se precisa de una sanación psicológica. La salvación no constituye una especie de mera limpieza exterior. Como si los pecados supusieran una especie de mancha externa que debemos lavar. Los relatos de estas experiencias cercanas a la muerte, nos muestran que en la medida en que los pecados sean mayores, más largo será el proceso requerido para la sanación de las deformidades que nuestros actos han realizado en nuestra psique. De este modo, el purgatorio nace de la necesidad de transformación interna.

El concepto de tiempo en el purgatorio, tan denostado por los teólogos protestantes de siglos pretéritos, surge de la necesidad de una sanación interior, de una paulatina regeneración del yo a través de la acción de la gracia. No es que la gracia justificadora de Cristo sea insuficiente, es que la persona necesita tiempo para comprender y ser regenerado.

III parte

Textos relacionados con el intermediacionismo

Colocamos aquí, al final de esa obra, un puñado de textos que son como un pequeño apéndice. En ninguna de estas secciones se añade nada relevante. Si las hemos incluído era porque, ciertamente, iban a tener cierto interés para los teólogos más especializados en el tema.

Sección 10

La palabra “*innotescens*” usada por Santo Tomás de Aquino para los fantasmas

En este “purgatorio de la dispensa” (usando las palabras de Santo Tomás) las ánimas se manifiestan para bien de los vivos, así como para bien de ellas mismas al recibir oraciones: *ut viventibus eorum poenam innotescens per suffragia Ecclesiae mitigarentur*²⁰⁰. Pero no dice que estas almas se aparecen, sino simplemente afirma que “se dan a conocer” (*innotescens*), lo cual admite más posibilidades que la aparición visual, por ejemplo los ruidos en un determinado lugar, también la posibilidad de la manifestación a través de casos de posesión.

Bien es cierto que al escribir de ellas que *quandoque in diversis locis aliqui puniti leguntur*, eso más bien sugiere que o son ánimas que se aparecen visualmente o que se manifiestan de otras maneras, pero, en principio, no a través de la posesión, de lo contrario no ligaría la pena que están sufriendo a *lugares diversos*, luego a sitios concretos. Este matiz no carece de importancia. Pues *innotescens*, sin el matiz citado, podría incluir la manifestación a través de la posesión. Y, por lo tanto, de no haber sido por esa puntualización que especifica que lo hacen «en diversos lugares», no se podría excluir *a priori* que Santo Tomás afirme lo que escribió sobre los dos purgatorios también por lo que haya oído que dicen ciertas entidades en los exorcismos.

Esto por lo que se refiere a la palabra *innotescens*. Pero, sin duda, los posesos de esa época decían durante los exorcismos cosas como los de siglos siguientes respecto a las almas perdidas. Y más teniendo en cuenta, primero, que los medievales creían en los fantasmas que erraban por determinados lugares. Y, segundo, que su concepción del Juicio Final tendía a ser muy humana, es decir, como un verdadero juicio.

²⁰⁰ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Scriptum super sententiis*, libro IV, distinción 21, cuestión 1, artículo 1, solución II. *Commento all sentenze di Pietro Lombardo*, volumen 8, Edizioni Studio Domenicano, Bolonia 1999, pg. 843.



Sección 11

El episodio de las dos religiosas a las que se les levanta la excomunión *post mortem* que aparece en la vida de San Benito

Dividimos esta nota en dos partes. Transcribiendo primero un episodio de la Vida de San Benito, y ofreciendo después algunas reflexiones

Parte A. SAN GREGORIO MAGNO, *Libro de los Diálogos*, libro II, capítulo XXIII.

“Su lenguaje habitual, Pedro, no estaba desprovisto tampoco de poder sobrenatural, porque no podían caer en el vacío las palabras de la boca de aquel, cuyo corazón estaba suspendido en las cosas celestiales. Y si alguna vez decía algo, no ya ordenando sino amenazando, su palabra tenía tanta fuerza, que parecía que la hubiese proferido no con duda o vacilación, sino como una sentencia.

En efecto, no lejos del monasterio vivían consagradas a Dios en su propia casa dos mujeres de noble linaje, a quienes cierto piadoso varón cuidaba de proveerles de todo lo necesario para su sustento. Pero en algunos, la nobleza de linaje suele engendrar vulgaridad de espíritu, puesto que los que recuerdan haber sido algo más que los demás, se desprecian menos en este mundo. Así, las citadas religiosas no habían domeñado perfectamente su lengua, ni siquiera bajo el freno de su hábito religioso, y frecuentemente con palabras injuriosas provocaban a ira a aquel piadoso varón, que les suministraba lo necesario para vivir. Éste, después de aguantar por largo tiempo sus ofensas, se dirigió al hombre de Dios y le contó las grandes afrentas que de palabra tenía que sufrir.

El hombre de Dios, después de oír de ellas semejantes cosas, les mandó a decir: "Refrenad vuestra lengua, porque si no lo hacéis os excomulgaré". -Sentencia de excomunión que de hecho no lanzó, pues sólo amenazó con ella-. A pesar del aviso, ellas no corrigieron en nada su conducta. A los pocos días murieron y fueron sepultadas en la iglesia. Pero cuando se celebraba en ella el sacrificio de la misa y el diácono decía, según se acostumbra, en voz alta: "Si alguno está excomulgado salga fuera de la iglesia", su nodriza, que solía ofrecer por ellas la oblación al Señor, **las veía salir de sus sepulcros y abandonar la iglesia.**

Después de comprobar repetidas veces que a la voz del diácono salían fuera de la iglesia y no podían permanecer en ella, recordó lo que el hombre de Dios les había mandado estando aún vivas, a saber: que las privaría de la comunión eclesial si no enmendaban su conducta y sus

palabras. Entonces, sumamente apenada, comunicó el caso al siervo de Dios, el cual entregó por su propia mano una oblación, diciendo: "**Id y haced ofrecer por ellas esta oblación al Señor y en adelante ya no estarán excomulgadas**". Mientras se inmolvaba la oblación presentada por ellas, el diácono, como de costumbre, dijo que salieran de la iglesia los excomulgados, pero en adelante no se las vio salir más del templo. Con lo que quedó de manifiesto que al no retirarse con los excomulgados, **era porque habían sido recibidas a la comunión del Señor**, gracias a su siervo Benito".

Parte B. Algunas reflexiones

Lo que nos importa no es la veracidad histórica de este episodio. Para lo que vamos a analizar aquí, resulta indiferente que todo él sea una *inventio legendaria* de principio a fin. Lo que resulta significativo es que el redactor de esta vida de San Benito es un Papa, Gregorio Magno, y por tanto el texto evidencia que tanto él, como la Curia de esa época, podían sospechar (o incluso creían) que el poder de desatar recibido por Cristo iba más allá de la vida.

Obsérvese que el texto enseña el hecho de que las oraciones y limosnas pueden acortar el tiempo que hubiéramos merecido estar en el purgatorio, pero también el extraño suceso tiene otra faceta. Y es que ellas no pueden quedarse en la iglesia no por sus pecados, sino por una atadura eclesial. *Lo que atareis en la tierra*. Por eso tienen que salir en ese momento de la liturgia. Lo interesante del caso es que el obstáculo consiste en esa atadura, y que esa atadura sea removida *post mortem*. Por supuesto que todo estaría más claro si San Benito les hubiera excomulgado formalmente, y formalmente les hubiera levantado la absolución después de muertas. En este caso, ni estaban excomulgadas, ni se les levanta formalmente la censura. Pero el texto deja claro que es como si estuvieran excomulgadas, y que son admitidas al descanso eterno (se supone) tras un acto (un consejo) del Santo.

Esta visión del poder sacerdotal incluso tras la muerte se acerca, aunque lejanamente, a la polémica de la administración de sacramentos *post mortem* tratada en esta obra. Ciertamente no supone un argumento decidido a favor, porque el texto entero admite una lectura dentro del esquema tradicional. Aun en el caso que un obispo hubiera desatado el efecto de una excomunión formal, eso no hubiera hecho otra cosa que disminuir el tiempo que ellas debían estar en el purgatorio. Sin duda el episodio puede ser reconducido al esquema tradicional. Pero, aun así, sobre el episodio sobrevuela la difusa impresión de la fuerza de la *potestas* en una situación *post mortem*, mientras no pese sobre ella una definitiva condena eterna.



Sección 12

Congregación para la Doctrina de la Fe, Carta *Recentiores episcoporum synodi*

17-5-1979, DH 4657

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Recentiores episcoporum Synodi* (carta sobre algunas cuestiones referentes a la escatología a todos los Obispos miembros de las Conferencias Episcopales), 17 de mayo de 1979. De esta carta, reproducimos las siguientes partes que tienen más relación con el purgatorio: “La Iglesia, en una línea de fidelidad al Nuevo Testamento y a la Tradición, cree en la felicidad de los justos que estarán un día con Cristo. Ella cree en el castigo eterno que espera al pecador, que será privado de la visión de Dios, y en la repercusión de esta pena en todo su ser. (...)”

Cree, por último, para los elegidos en una eventual purificación, previa a la visión divina; del todo diversa, sin embargo, del castigo de los condenados. Esto es lo que entiende la Iglesia, cuando habla del infierno y del purgatorio. (...)”

En lo que concierne a la condición del hombre después de la muerte, hay que temer de modo particular el peligro de representaciones imaginativas y arbitrarias, pues sus excesos forman parte importante de las dificultades que a menudo encuentra la fe cristiana. Sin embargo, las imágenes usadas por la Sagrada Escritura merecen respeto. Es necesario comprender el significado profundo de las mismas, evitando el peligro de atenuarlas demasiado, ya que ello equivale muchas veces a vaciar de su contenido las realidades que aquéllas representan. (...)”

Ni la Sagrada Escritura ni los teólogos nos dan luz suficiente para una adecuada descripción de la vida futura después de la muerte. El cristiano debe mantener firmemente estos dos puntos esenciales: debe creer, por una parte, en la continuidad fundamental existente, en virtud del Espíritu Santo, entre la vida presente en Cristo y la vida futura — en efecto la caridad es la ley del Reino de Dios y por nuestra misma caridad en la tierra se medirá nuestra participación en la gloria divina en el cielo —; pero, por otra parte, el cristiano debe ser consciente de la ruptura radical que hay entre la vida presente y la futura, ya que la economía de la fe es sustituida por la de la plena luz: nosotros estaremos con Cristo y « veremos a Dios » (cfr. 1 Jn 3, 2); promesa y misterio admirables en los que consiste esencialmente nuestra esperanza. Si la imaginación no puede llegar allí, el corazón llega instintiva y profundamente”.



Sección 13

La prez de la Liturgia de las Horas “Conduce a los difuntos a la luz que habitas”

En relación a la tesis intermediacionista, existe una prez de la actual *Liturgia de las Horas* lejanamente susceptible de ser entendida de acuerdo a la tesis intermediacionista. Pues en las vísperas del viernes de la Semana I del tiempo ordinario, se dice: *Educ defunctos in lucem, quam inhabitas, ut te conspiciant in aeternum*²⁰¹. Esta expresión toma un nuevo significado para el exorcista que en las sesiones de exorcismo ha escuchado una y otra vez de estas supuestas almas perdidas que han perdido el camino hacia la Luz. Para tal exorcista no resultará baladí el hecho de que el texto de la petición dice *educ* que significa "conduce". La prez litúrgica no dice "purifica", ni "limpia", ni "perdona", términos comprensibles para el que está lavando sus pecados, sino que se usa el verbo *educere*. Lo cual resulta interesante puesto que para las almas que ya se han determinado totalmente por Dios, parecería que no cabe otra cosa que la purificación, pues ellos ya están decididos a seguir el camino de la Luz.

Sin embargo, aunque nos hallamos detenido a releer esta prez bajo la luz de esta tesis intermediacionista, hay que reconocer que esta prez puede ser entendida, sin hacerle ninguna violencia, en el mismo sentido de otras preces que respecto a los difuntos se le pide a Dios que les abra las puertas del paraíso, o que luzca para ellos la Luz perpetua. Aun así, nos ha parecido que merecía ser mencionada esta prez como muestra de que hay oraciones litúrgicas que por sí mismas admitirían una lectura intermediacionista.

²⁰¹ *Liturgia Horarum*, tomo III, pg. 704.

Epílogo

Siempre me he enorgullecido de mi fidelidad al Magisterio de la Iglesia. La ortodoxia, una palabra que resuena en mi alma con una especial nobleza. Para mí hubiera sido muy fácil dar la espalda a esta cuestión cuando surgió inesperadamente en mi quehacer teológico. Para mí, la Teología era una labor tranquila y pacífica. Pero un imprevisto intelectual iba a cruzarse en mi sosegado camino a la vera de los dogmas. Desde el primer momento, me percaté de los problemas que iba a provocarme defender estas tesis acerca de las almas perdidas. Reconozco que tuve mi momento de tentación faústica: deja este asunto, no te compliques la vida.

Los años pasaron y seguí estudiando este tema en concreto; estudio y consultas. Tras años de reflexión, ¿era honesto negar había llegado yo a una conclusión? ¿Me era lícito negar que mi pobre inteligencia había llegado a una conclusión? No podía guardar silencio con buena conciencia sobre un tema acerca del que tantos exorcistas y otro tipo de personas me preguntaban cada año. Sabía muy bien que si defendía esta hipótesis mi fama quedaría manchada para siempre para algunos. Como así fue.

Amo a la Iglesia, amo la pureza de la Fe. La acusación de heterodoxia formaba parte del precio por tomar ese tren. Pero tenía que ser honesto conmigo mismo como teólogo. La teología se defiende con argumentos y eso he intentado hacer, con humildad, sabiendo que me puedo equivocar. Yo mismo he dudado varias veces de esta hipótesis a lo largo de mi vida, siempre ha habido un hecho que me ha dado mucho que pensar. El hecho que ocurrió allá por el año 2003 es el siguiente:

Acababa yo de descubrir, unas semanas antes, la existencia de estas almas errantes y estaba arrodillado en un reclinatorio orando ante el sagrario, media hora antes de celebrar mi misa en mi parroquia. Era invierno, la misa iba a tener lugar en una pequeña capilla para días de diario situada en los bajos del templo. Yo estaba muy concentrado en mi oración. Y, en total silencio, sin mover mis labios, le dije a Jesús en el sagrario:

Señor, de ahora en adelante, voy a rezar cada día por estas almas tan desgraciadas. Pero no me gustaría rezar tanto y descubrir un día que estoy equivocado y que tales almas no existen. Por favor, si me pudieras dar algún signo de que las almas perdidas existen y estoy en lo correcto.

Entonces me callé interiormente, me quedé mirando al sagrario. Al cabo de unos segundos, sonaron dos golpes secos en la puerta de madera de la capilla, como si llamaran a la puerta. Golpes solemnes, impresionantes, daban la impresión de ser golpes de ultratumba,. Miré a la mujer que estaba a dos metros de mí, sentada, haciendo su oración personal y le pregunté: ¿Ha escuchado eso?

La mujer impresionada, con los ojos como platos, sin abrir la boca, movió la cabeza respondiendo que sí. Supe que aquello no era alucinación, la mujer los había escuchado. Al instante,

me levanté, abrí la puerta que estaba a tres metros de distancia y miré a ver si había alguien. Por supuesto no había nadie.

Hay que hacer notar que la puerta daba a un pasillo completamente vacío, sin lugar posible para esconderse. Además de que le hubiera sido imposible llegar al final del pasillo y salir en tan poco tiempo, la puerta se abría con mucho ruido a causa de sus pesados goznes sin engrasar. Y la puerta estaba cerrada.

Volví a mi reclinatorio más sorprendido que lleno de devoción. Ya de rodillas de nuevo, pensé: Entonces, ¿el Señor me ha escuchado? Sabía que me escuchaba, pero no esperaba una respuesta tan rápida, tan clara, a mi petición. Le aseguré a Dios que rezaría por esas almas cada día.

Alguna persona podría pensar que mi oración la podía haber escuchado el demonio y podía haber hecho eso para confundirme. No me parece mal barajar todas las posibilidades. Pero yo no moví los labios al orar. Fue una petición en silencio dirigida a Jesús en el sagrario. Estoy internamente seguro de que fue Él el que envió un alma. Llamó a la puerta, porque esas almas nos llaman para que oremos por ellas. Yo miré el pasillo sólo para asegurarme más y que en el futuro mi certeza no flaqueara. Pero al oír los golpes no tuve duda de qué se trataba. Aun así, en los años siguientes, llegué a tener dudas acerca de la existencia de este tipo de almas errantes. Pero este hecho siempre fue como un faro que me ofreció luz. Aunque en ciertas temporadas esa luz fuera insuficiente.

Después vendría otro hecho que me afianzaría en mi certeza. A lo largo de mi vida, me he encontrado con personas verdaderamente místicas, personas de una gran santidad de vida. Y he aprovechado para preguntarles al respecto. Todas ellas me han confirmado: *Sí, padre, esas almas existen, yo las veo vagar por la tierra. Son muchas.* Y les explicaba exactamente cual era el estado de estos espíritus errantes, para que no se confundieran tal vez con los espíritus del purgatorio normal. Pero no, estas personas santas me confirmaron las líneas esenciales que he expuesto acerca del estado de estos espíritus.

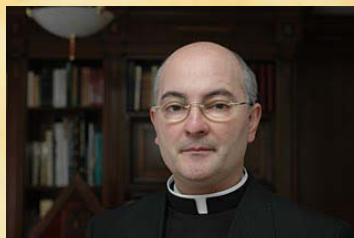
Ahora tengo la certeza de que esas almas tristísimas, errantes, vagan por nuestro mundo y especialmente por determinados lugares como cementerios, iglesias, casas donde murieron, campos donde se suicidaron. Nos contemplan, pero no pueden decirnos nada, no pueden tocarnos, no pueden mover objetos. Son como niebla. Penan por sus culpas y todavía tienen tiempo de arrepentirse, porque no rechazaron totalmente a Dios, porque sus faltas no fueron tan grandes como para que fueran arrojadas al infierno de inmediato.

Los demonios y las almas réprobas ya están condenadas, ya han tomado su decisión definitiva. Ningún demonio saldrá nunca del infierno. Ninguna alma condenada saldrá nunca de su reprobación eterna. Pero estas otras almas tienen hasta el Juicio Final. Hasta entonces pueden comprender y pedir perdón. No pueden merecer, pero sí que pueden llorar amargamente sus culpas y agarrarse a Dios. Más allá de ese momento del Juicio Final, los caminos de esas almas se bifurcarán definitivamente o hacia el Reino de los Cielos o hacia el Reino de las Tinieblas. Para estas almas, el Juicio Final será la última línea más allá de la cual no habrá esperanza. Un Juicio en el que todas tendrán que decantarse de forma definitiva. Un momento en el que la voluntad de ellas tomará una decisión tras la cual se arrodillarán de corazón ante Dios o no habrá salvación ya nunca

más, jamás. El Juicio Final será verdadero juicio para ellas. Qué momento tan terrible. El momento del que pende toda la eternidad.



www.fortea.ws



José Antonio Fortea Cucurull, nacido en Barbastro, España, en 1968, es sacerdote y teólogo especializado en el campo relativo al demonio, el exorcismo, la posesión y el infierno.



En 1991 finalizó sus estudios de Teología para el sacerdocio en la Universidad de Navarra. En 1998 se licenció en la especialidad de Historia de la Iglesia en la Facultad de Teología de Comillas. Ese año defendió la tesis de licenciatura *El exorcismo en la época actual*. En 2015 se doctoró en el Ateneo Regina Apostolorum de Roma con la tesis *Problemas teológicos de la práctica del exorcismo*.



Pertenece al presbiterio de la diócesis de Alcalá de Henares (España). Ha escrito distintos títulos sobre el tema del demonio, pero su obra abarca otros campos de la Teología. Sus libros han sido publicados en ocho lenguas.



www.fortea.ws