

LA MUERTE Y SU SENTIDO

Problemática humana y significación teológica

« No quiero morirme, no, no quiero ni quiero quererlo; quiero vivir siempre, siempre, siempre, y vivir yo este pobre yo que me soy y me siento ser ahora y aquí »¹. El soliloquio unamuniano evidencia de manera angustiada lo que otros han venido a llamar *la tristeza de lo finito*², el carácter ambigüo de la existencia humana al caer en la cuenta de su contingencia. Frente a la tarea de realizarse a sí mismo junto con los demás en el mundo, el hombre observa la experiencia del mal y del fracaso: derrotas, angustias y frustraciones que parecen mermar la posibilidad de tal realización. Entre esas dimensiones críticas de la condición humana, la muerte es sin duda la más ostensible y dramática, la más amenazante para cualquier proyecto humano.

Por otra parte, y a pesar de sus silencios, la muerte nos viene dada como un hecho necesario para nuestra misma condición humana. Es algo con lo que ya contamos de antemano. Una existencia sin muerte, nos lo ha recordado Simone de Beauvoir, es una prolongación de vacíos donde todo se diluye en la tediosa provisoriedad de lo indefinidamente revocable³. No se desea, por tanto, una *amortalidad*, sino una *inmortalidad*; no la repetición indefinida, sino una transmutación ontológica. Vivir, sí; pero vivir mejor.

Situados en esa dialéctica entre naturaleza y razón, necesidad y libertad, contingencia e infinitud, la muerte provoca la angustia, esa

¹ MIGUEL DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid 1981, véase todo el capítulo III, p. 64 ss.

² PAUL RICOEUR, *Philosophie de la volonté. I (Le volontaire et l'involontaire)*, Paris 1967, 420.

³ SIMONE DE BEAUVOIR, *Tous les hommes sont mortels*, Paris 1954. cf. JUAN ALFARO, *Cristología y antropología*, Madrid 1973, 492 ss.; Id., *Esperanza cristiana y liberación del hombre*, Barcelona 1972, 20 ss.

indomable rebeldía de quien se resiste a la extinción. Lo que parece necesario por vía de hecho (la necesaria mortalidad) viene negado por vía de razón; la muerte está ahí y el hombre mientras vive ya va herido de muerte. Y al revés, lo que parece necesario por vía de razón (necesidad de la inmortalidad) viene negado por vía de hecho; con lo cual la razón recusa el absurdo de que todos los seguros de vida, toda la creatividad humana, nada puedan contra la seguridad de la muerte. Esta dolorida perplejidad entre naturaleza y razón fue percibida por el mismo Unamuno cuando escribía que ni el sentimiento logra hacer del consuelo una verdad, ni la razón logra hacer de la verdad un consuelo⁴.

Estamos, pues, ante un problema en el que nos va la vida a todos, que no puede ser banalizado porque en él se juega el sujeto humano por entero; la pregunta sobre la muerte es por tanto una variante de la pregunta sobre la persona; sobre la profundidad, irrepetibilidad y validez absoluta del sujeto que la sufre y del sentido de su existencia. Cualquier proyecto sobre el hombre será humano en tanto en cuanto no deje sin respuesta ninguna de sus dimensiones humanas; y entre ellas, el hecho de su muerte. ¿Para qué, entonces, una existencia cargada de proyectos si todos ellos han de terminar en un vacío irrellenable? Más aún, ¿qué sentido tendrían la libertad y el compromiso humanos si al final todo se pierde en la muerte?

Precisamente con éstas y parecidas preguntas se tuvo que enfrentar la moderna filosofía posthegeliana al decidirse, no ya por las esencias, sino por la existencia del existente humano concreto. La filosofía existencialista ha tenido el gran mérito de haber operado el paso de una filosofía de la inmortalidad (el alma separada) a una filosofía de la muerte. Para ello no habrá que olvidar ese factor desencadenante del movimiento existencialista, y del cual se recogieron los grandes interrogantes, que fue el hecho brutal de las dos guerras últimas; en ellas se había desvelado, con una crudeza insoslayable, la extrema precariedad de la existencia humana, de tal modo que « seguir viviendo después de Auschwitz » va a ser el *leitmotiv* preocupante de muchos pensadores⁵. También del marxismo

⁴ MIGUEL DE UNAMUNO, *o. c.*, 106. El Concilio Vaticano II ha expresado la misma inquietud: « El máximo enigma de la vida humana es la muerte. El hombre sufre con el dolor y con la disolución progresiva del cuerpo. Pero su máximo tormento es el temor por la desaparición perpetua. Juzga con instinto certero cuando se resiste a aceptar la perspectiva de la ruina total y del adiós definitivo. La semilla de eternidad que en sí lleva, por ser irreductible a la sola materia, se levanta contra la muerte ». (*Const. past. sobre la Iglesia en el mundo*, n. 18). Cf. J. ALFARO, *Hacia una teología del progreso humano*, Barcelona 1969, 46-48.

⁵ Los filósofos postmarxistas de la escuela de Frankfurt han dado un giro

humanista, apremiado por el rostro humano perdido con el monolitismo ideológico del sistema (neopositivismo stalinista y neodogmatismo de Althusser) en el que todo lo humano quedaba amenazado.

El cristiano no podrá pasar de largo frente a estas ofertas (existencialismo y marxismo humanista) que, aunque nos lleguen desde la orilla de la increencia, sin embargo esconden una secreta raíz religiosa y tienen un mensaje común al cristianismo: *salvar al hombre*. Si el diálogo entre ciencia y fe ha sido siempre necesario para que aquella no cayera en un dogmatismo positivista ni ésta en un fideísmo inquisitorial, hoy se hace obligado levantar un frente común con quienes se ocupan del *sentido de la vida*⁶. Esta cuestión es la que ha hecho reclamar una nueva comprensión de la muerte por encima de su facticidad biológica. No ya la muerte naturalmente impuesta como el último corte con la realidad temporal, sino una muerte personalizada como dato que llene la existencia toda y la identifique plenamente con su destino, de tal manera que ni aquella quede bloqueada ni éste venga superpuesto.

A estas nuevas ofertas de comprensión dedicaremos la primera parte de nuestro estudio. Todas ellas, independientemente de su respuesta y matices, presentan la muerte como *problema de la existencia*; no después de ella, sino en ella llenándola de sentido. En una segunda parte nos ocuparemos de la muerte más humana (y por ello agraciada) realizada modélicamente por Jesús de Nazaret como la entrega libre y liberalmente consentida de su vida; al darse en ella una salida válida al problema de la muerte, la suya fue una *muerte revelada*. A partir de ésta se nos ha dado a los hombres la posibilidad de vivir la muerte como *misterio*, realizándola virtual y sacramentalmente unidos a la suya; de esta posibilidad trataremos

de profundidad a las grandes cuestiones rescatadas por sus antecesores humanistas: sujeto y trascendencia, sentido de la vida y sentido de la muerte serán nuevamente evaluadas con una lucidez que les avecina al pensamiento cristiano. Después de Auschwitz habrá que rastrear « las huellas de lo Otro » como posibilidad de que sea revocable todo el horror irrevocablemente acontecido (T.W. ADORNO, *Dialéctica negativa*, Madrid 1975, 400-402), caminar con la esperanza « de que exista un absoluto positivo » (Véase la respuesta de HORKHEIMER recogida en *A la búsqueda del sentido*, Salamanca 1976, 79, 93-95, 103).

⁶ Esta es la cuestión desencadenante de no pocos estudios: MIGUEL BENZO, *Sobre el sentido de la vida*, Madrid 1971, 3-9; JUAN LUIS RUIZ DE LA PEÑA, *El último sentido*, Madrid 1980, 132-154. Este autor es comúnmente admitido como gran perito en cuestiones de escatología; remitimos por tanto a toda su producción: *El hombre y su muerte. Antropología teológica actual*, Burgos 1971; *La otra dimensión. Escatología cristiana*, Madrid 1975; *Muerte y marxismo humanista. Aproximación teológica*, Salamanca 1978. Además de las obras de Adorno y Horkheimer ya citadas, véase K. LOWITH, *El sentido de la historia*, Madrid 1968.

en la tercera parte de nuestro estudio. Este será, pues, el triple cauce —antropología, cristología y espiritualidad— a través del cual haremos transcurrir la reflexión de estas páginas.

LA MUERTE COMO « PROBLEMA » Y SUS RESPUESTAS

Los sistemas anteriores de la filosofía, dualistas e idealistas (de Platón a Kant y de Descartes a Hegel) no captaron esta dimensión de la muerte como « problema » de la existencia. Para ellos era simplemente la liberación del espíritu, del yo, de la persona, sin más. A partir de Kierkegaard y Nietzsche la situación ha cambiado. La filosofía se ha tornado antropología, pregunta preocupada por la existencia del hombre concreto, acosado por el tiempo y definido por su destino.

Fue sobre todo FEUERBACH quien puso en crisis la idea de una inmortalidad individual que había sido el patrimonio común de occidente durante dieciocho siglos. La tesis de la inmortalidad del alma —dirá él— ha funcionado como piadosa coartada para todos los evasionsismos. Su interés pragmático por la historia como único lugar en el que el hombre realiza su destino, le llevará a negar la idea de un *más allá* que opera como devaluador del *más acá* y, por lo mismo, a exorcizar todo temor a la muerte⁷. La idea de la in-

⁷ L. FEUERBACH, *La esencia del cristianismo*, Salamanca 1975. Al hombre no le está permitido hipostasiar en la lejanía de un más allá lo que son ocupaciones y valores del más acá. Tales proyecciones son alienantes, restan credibilidad y absolutez al único y total proyecto humano: la humanidad concentrada en sí misma y en su mundo del presente: « Así como Dios no es más que la esencia del hombre, purificada de lo que al individuo humano aparece como límite..., del mismo modo el más allá no es otra cosa que el más acá liberado de lo que aparece como límite, como mal » (p. 217)... Tanto para quienes se remontan a la super-vivencia (tesis de la inmortalidad del alma separada) como para quien sólo cuenta la per-vivencia (tesis de la inmortalidad immanente de la especie), unos y otros reducen la muerte a un fenómeno más o menos epidérmico que acontece solamente al cuerpo (tesis tradicional) o al individuo singular (tesis de Feuerbach y común al pensamiento materialista). En cualquier caso, la muerte es sólo un mero despojo, nunca un valor en sí misma; por lo cual, en lugar de contar con ella, se prefiere exorcizar su temor. Así lo hace Feuerbach, que, recuperando el sofisma de Epicuro —utilizado también por Epicteto y Montaigne— (« la muerte, el más temible de los males, es para nosotros como una nada: mientras nosotros somos, ella no es, y cuando ella es, no somos nosotros »), reduce su comprensión de la muerte a un simple ser fantasmagórico: « Únicamente antes de la muerte, pero no en la muerte, es la muerte muerte y dolorosa; la muerte es así un ser fantasmagórico, puesto que sólo es cuando no es, y no es cuando es ». Este y otros textos en J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Muerte y marxismo humanista*, 17 ss.

mortalidad ya no tiene vigencia porque el hombre ha despertado a la llamada de construir su mundo y su historia.

Pero no querer saber nada de la propia inmortalidad es negar la entraña y la esencia de la muerte —dirá MAX SCHELER—, pese a que ella es un elemento constitutivo de toda conciencia vital. La inmortalidad ha caído en el olvido porque se ha dado en olvidar que yo, y no otro, tengo que morir mi propia muerte. Ya no preocupa una filosofía de la inmortalidad pero sí una filosofía de la muerte. Scheler va a ser, pues, el punto de transición y quien opera el cambio de una muerte *padecida* a una muerte *protagonizada*. Pese a que el tema sea secundario en la ocupación de sus escritos, lo va a tratar sin embargo como propedéutica al problema de la supervivencia personal⁸. A grandes rasgos ésta es su preocupación: hay que superar el simple conocimiento nocional, la idea de que conocemos la muerte porque vemos morir en la que por inducción incluimos nuestro caso. Este modo de saber la muerte, de forma impersonal (« se muere »), no nos posibilita el acceso a la verdad de la muerte. Si únicamente fuera así, el sofisma de Epicuro resultaría consolador y no le faltaría razón a Feuerbach cuando habla de la muerte como un ser fantasmagórico. Pero no; la muerte es un hecho presente a la conciencia de modo inmediato e intuitivo, no es algo accidental contra el que tropezamos caminando en la oscuridad. Es, por tanto, un *a priori* para toda experiencia inductiva del proceso vital humano, de tal manera que « el morir la muerte » es una acción, un *acto* mismo del ser vivo⁹.

A partir de Scheler habrá que intentar esclarecer el sentido de la muerte sin saltar a lo que esté detrás de ella. Este va a ser el esfuerzo común de la antropología existencialista y del marxismo humanista¹⁰.

⁸ MAX SCHELER, *Muerte y supervivencia. Ordo amoris*, Madrid 1934; Id., *De lo eterno en el hombre*, Madrid 1940. Cf. M. DUPUY, *La philosophie de Max Scheler. Son évolution et son unité*, Paris 1959; ANTONIO PINTOR RAMOS, *Max Scheler y el vitalismo*, en *La Ciudad de Dios* 182 (1969) 514-555; Id., *El humanismo de Max Scheler. Estudio de su antropología filosófica*, Madrid 1978.

⁹ El *acto de morir*, en el ideario antropológico de Max Scheler, tiene todo el protagonismo personalizador. Puesto que « la persona está en cada uno de sus actos plenamente concretos » no cabe la despersonalización de la muerte, ya que ésta es un *acto* « que emerge de la persona desarrollándose en el tiempo » y llena de sentido la vida misma. Cf. A. PINTOR RAMOS, *El humanismo de Max Scheler*, 286-304 y 351 ss.

¹⁰ Uno y otro han sido ampliamente estudiados por J.L. RUIZ DE LA PEÑA. El movimiento existencialista, en *El hombre y su muerte*, Burgos 1971. El marxismo humanista, en *Muerte y marxismo humanista*, Salamanca 1978. Una síntesis de ambas tanatologías las ha presentado el mismo autor en *Muerte e increencia. Inventario de actitudes y ensayo de comprensión teológica*, en *Sal Terrae* 65 (1977) 675-686 y en *El último sentido*, Madrid 1980, 132-154.

1. - *El existencialismo*

A) La construcción de una ontología existencialista es el objetivo de MARTIN HEIDEGGER. Parte del análisis del existente humano, singular y concreto, a quien llama *Dasein*: « ser-que-está-ahí » como posibilidad siempre abierta, un poder ser auténtica o inauténticamente. Pero el *Dasein* no existe en un señero solipsismo, sino « en-el-mundo », entre los demás existentes que le tientan para que se olvide de sí mismo y se sumerja en el anonimato del « se » (*man*). El resorte para que el *Dasein* venza esa inclinación y no se pierda en la confusión de los demás existentes es la angustia, que no es el miedo, sino una facultad positiva, el horror de la nada.

Y la muerte, ¿ qué es para el *Dasein* ? « La muerte es un modo de ser que el *Dasein* asume tan pronto como es »¹¹, es un « existenciario » que hace del *Dasein* un ser-para-el-fin (*Sein zum Ende*), esto es, un ser-para-la-muerte (*Sein zum Tode*)¹². Así, el *Dasein* muere no sólo en la vivencia del fáctico expirar; muere ya fácticamente mientras existe¹³. (La medicina, en su positividad biológica, ha hecho del morir y del expirar algo sinónimos; Heidegger, en cambio, nos hace ver que son puntualmente distintos).

La angustia heideggeriana es una densidad metafísica que provoca en el *Dasein* una actitud de autenticidad en « el correr al encuentro de la muerte »; por tanto una actitud dinámica que difiere de aquella objetivación como mero acontecimiento por venir e igualmente de la expectativa que aguarda a que la muerte se haga realidad. La angustia hace que el *Dasein* no pierda su protagonismo entre los demás existentes, sino que él sea « el pastor de los seres ». Le hace, pues, correr al encuentro de la muerte y le mantiene en clave de autenticidad¹⁴. Y así, en su finalidad de ser-para-la muerte, las demás posibilidades se mantendrán en su carácter de penúltimidad, en cuanto que ellas sólo podrán ser auténticamente asumidas a la cruda luz de la excepcional posibilidad del morir¹⁵. He aquí,

¹¹ MARTIN HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, México-Buenos Aires 1974, 273. « Tan pronto como un hombre entra en la vida, es ya bastante viejo para morir », p. 268.

¹² *Ibid.*, 256.

¹³ *Ibid.*, 288: « El ' precursar ' la posibilidad irrebachable abre con ésta todas las posibilidades que están antepuestas a ella: por eso reside en él la posibilidad de un tomar por anticipado existencialmente el ser total ' ».

¹⁴ *Ibid.*, el ser-para-la-muerte « es en esencia angustia », p. 290.

¹⁵ *Ibid.*, 414: « Sólo el ser en libertad para la muerte da al « ser ahí » su meta pura y simplemente tal y empuja a la existencia hacia su finitud ». Cf. J. GEVAERT, *El problema del hombre. Introducción a la antropología filosófica*, Salamanca 1976, 300-302. Estudia el tema heideggeriano con profundidad y detalle

pues, cómo la muerte se convierte en la llave hermenéutica para la comprensión del Dasein, del ser-ahí.

Heidegger, al « precursar » la muerte en la existencia hace que ésta sea una densidad con sentido (existencia y muerte unidas en una misma trayectoria de autenticidad) y crea una especie de transcendencia intramundana en la cual la muerte tiene una permanente presencia axiológica. Es decir, ha intensificado el proceso de interiorización de la muerte iniciado por Scheler. La muerte, en sí misma, ha cobrado un sentido, el *único sentido* (fin y finalidad) *de toda la existencia*, con lo cual, en el hecho de la muerte, el hombre cobra ya su definitiva mismidad. Pero ¿ cómo saber que la muerte que me golpeará es de hecho *mi* muerte ?

B) También JEAN-PAUL SARTRE pretende la construcción de una ontología existencialista; pero parte de una distinción fundamental. El ser se escinde en dos categorías: la del ser-en-sí (*être-en-soi*) y la del ser-para-sí (*être-pour-soi*). El ser-en-sí es el objeto en su plena positividad, que posee una identidad densa que le hace ser « lo que es ». En cambio, el ser-para-sí es todo él futuro y proyecto. El hombre es el « ser-para-sí », futuro plenamente abierto, pero con el anhelo de un « ser-en-sí », plenamente identificado. Mas estas dos categorías de ser, el « ser-en-sí » y el « ser-para-sí », son irreconciliables, se anulan mutuamente. Esto es lo que hace del hombre, en su deseo de ser-en-sí, un absurdo, « una pasión inútil »¹⁶.

Este brutal negativismo sartriano es la conclusión lógica al refutar como imposible la instancia intermedia de Heidegger (la transcendencia intramundana que se agota en sí misma, densa de sentido pero extraña al ser-para-sí) y al llevar, por otra parte, hasta las últimas consecuencias la repulsa de toda dimensión postmortal del hombre (siendo éste « su proyecto », su futuro, necesita siempre de un « después », es así que la muerte se lo niega, luego es claro que no puede ser admitida en el « ser-para-sí », que es todo él abertura). Por tanto la muerte es extraña a mi subjetividad, no pertenece a la entraña ontológica del proyecto existencial humano.

ALFONSO ALVAREZ BOLADO, *Filosofía y teología de la muerte*, en *Selecciones de libros* 5 (1966) 13-53.

¹⁶ J.-P. SARTRE, *L'Existentialisme est un humanisme*, Paris 1946: « El hombre no es otra cosa que su proyecto; existe sólo en la medida en que se realiza », p. 55; *Id.*, *L'être et le néant*, Paris 1948: « La réalité humaine est souffrante dans son être, parce qu'elle est sans pouvoir l'être, puisque justement elle ne pourrait atteindre l'en-soi sans se perdre comme pour-soi » p. 134... Y después concluye: « L'homme est une passion inutile », p. 708.

Heidegger pensaba que en la muerte el hombre cobra su definitiva miseria, Sartre responde que si tras la muerte no hay nada, toda ganancia se troca en pura pérdida. Si para Heidegger la muerte quedaba interiorizada en la existencia, para Sartre la muerte es radical exteriorización que hace del « ser-para-sí » una total expropiación, hace que mi ser se cosifique, es « el triunfo del otro sobre mí », algo que me convierte en botín de los supervivientes.

Aún más. Si la muerte fuera *mi* muerte (como pensaba Heidegger pero que no cabe en la ontología de Sartre) yo podría esperarla; pero siendo ella un suceso esencialmente *inesperable* (el ser-para-sí no puede contar con un término) la muerte recibe retrospectivamente el carácter de absurdo. No es otra cosa —dirá Sartre— que la revelación del absurdo de toda espera: no se puede esperar la muerte¹⁷. De aquí que todos los hombres se encuentren en una condición semejante a la del condenado a muerte, que se está preparando para presentar un aspecto decoroso en el momento de la ejecución, pero que muere por culpa de una gripe vulgar¹⁸; el absurdo también de su carácter accidental.

Ya en su primera obra, una novela filosófica, concluía con una frase llena de brutal pesimismo: « todo existente nace sin razón, se prolonga por debilidad y muere por tropiezo »¹⁹. Es la misma conclusión de cuanto venimos exponiendo. Consiguientemente, el único sentido que tiene la muerte es revelar el carácter absurdo que marca a la existencia humana: « Si debemos morir, nuestra vida carece de sentido, porque sus problemas no reciben ninguna solución, y porque el significado mismo de los problemas queda indeterminado »²⁰.

¿ No habrá, entonces, ninguna posibilidad de redimir la existencia humana de esa alienación fundamental que es la muerte? La respuesta de Sartre ya es sabida: ninguna. Pero con tal absurdo en la existencia, ¿ no quedará ésta a merced de todos los cinismos posibles? Se hace necesario encontrar con los demás existentes un remedio antes de que en verdad ellos lleguen a ser para mí un infierno. De aquí que un coetáneo suyo, ALBERT CAMUS, buscarse afanosamente un camino intermedio entre la ausencia de esperanza y la repulsa del absurdo radical. Si no es posible vencer la muerte al

¹⁷ *L'être et le néant*, 617.

¹⁸ *Ibidem*. Para establecer un paralelismo entre Heidegger y Sartre véase R. JOLIVET, *Le problème de la mort chez M. Heidegger et J.-P. Sartre*, Fontenelle 1950.

¹⁹ *La Nausée*, Paris 1943, 147.

²⁰ *L'être et le néant*, 624.

menos amordazar su carácter alienante padeciéndola en solidaridad con los que sufren su agonía²¹.

C) Recordemos nuevamente la ontología heideggeriana refutada por Sartre: si para Heidegger no hay más existencia que la que construye el Dasein (ser-ahí) y en ella, identificada plenamente con su destino (el ser-para-la-muerte), concentra y agota toda la transcendencia posible, ¿no será demasiado alto el precio que paga a la muerte si al final ésta, en su muda opacidad, le expropia de toda la densidad lograda? El interrogante nos lleva a otro existencialista: KARL JASPERS. Para éste hay que distinguir el Dasein y la Existencia, porque mi Dasein no es toda la Existencia. El Dasein es absolutamente temporal y la Existencia va más allá del tiempo. La relación del Dasein es el ser-del-mundo; ese mundo de la acción y del conocimiento que puede ser captado bajo dos aspectos diferentes: o bien tiendo hacia él para colmar mis deseos (con lo cual me abandono a la ciega voluntad de vivir), o bien ejerzo en el mundo una actividad de transcendencia (con lo cual, todo lo que realizo en él, en la creación y en el amor, veo una manifestación de la Transcendencia que me habla).

La distinción que hace Jaspers es importante, pero ¿no estará provocando un salto religioso al configurar en una especie de círculos concéntricos Dasein-Existencia-Transcendencia? De alguna manera sí, pero legítimo a la filosofía misma —señala nuestro autor—; pues el origen de la filosofía no está en la objetiva positividad del Dasein, sino en la Existencia. Filosofar es, esencialmente, *presuponer la Existencia*, captarla en el esfuerzo atrevido hacia el descubrimiento del sentido de las cosas y de mí mismo y hacia la obtención de un punto de apoyo sólido y estable que se aclare en la filosofía misma. Este origen fontal y cuasi trascendente de la filoso-

²¹ Al tener que morir, todos los hombres son *extranjeros en el mundo*, se ven condenados a un destierro insanable « dado que el mundo está privado de los recuerdos de una patria de la esperanza de una tierra prometida » (A. CAMUS, *Le mythe de Sisyphe*, Paris 1943, 18); pero es preciso vivir el momento presente buscando no el placer egocéntrico que predica A. GIDE en sus escritos, sino algo con sentido que no se lo trague la muerte: la solidaridad con el que sufre no puede ser algo absolutamente vano; a través de ella se puede construir un frente común para rebelarse contra la miseria y la muerte violenta. Esta es la actitud que Camus encarna en el doctor Rieux, el héroe de su obra *La Peste*. De este mismo autor véase también *La muerte feliz*, Barcelona 1971. Cf. P. KAMPITS, *La morte et la révolte dans la pensée d'Albert Camus*, en *Giornale di Metafisica* 23 (1968) 19-28.

fía crea en Jaspers una actitud que se ha venido a llamar *la fe filosófica* ²².

Avanzamos. Si la Existencia me instala en el seno mismo de las situaciones concretas y contingentes de la vida, de las que no puedo evadirme, no por eso estamos obligados a negar la existencia (contra el absurdo de Sartre), sino precisamente hay que afirmarla a través de dichas situaciones. La existencia *situacionada* es la única existencia *real* de cualquier sujeto. Esas situaciones hacen que la existencia no se mueva en el vacío. El hombre necesita de esos condicionamientos como el pájaro precisa de la resistencia del aire para poder volar. Y cuando esas situaciones, transformadas su estrechez en profundidad, aproximan a la Existencia a una frontera donde se presiente la vecindad de la Transcendencia, las llamamos *situaciones-límite* (cuatro fundamentalmente: muerte, sufrimiento, lucha y culpa) ²³.

Esa « Transcendencia » constituye, pues, el *misterio* de la Existencia. Pero ninguna verificación empírica puede permitirnos alcanzar dicha « Transcendencia », porque nunca se nos aparece objetivable. El único método válido será el de la *apropiación* y la *presencia* realizadas *por y en la libertad*. Encontrarla es leer la « *cifra* », el lenguaje a través del cual habla la Transcendencia en la Existencia.

Dentro de esas *situaciones-límite* la muerte es la *cifra de las cifras*, la que puede abrir una brecha a la « Transcendencia »: a través de la muerte del prójimo, de aquel a quien amo, esa muerte concretiza dicha apertura, porque « lo que la muerte destruye es apariencia y no el ser mismo ». Por esto mismo llega a decir Jaspers con apasionada intuición: « Yo conquisto la inmortalidad en la medida en que amo... y es amando como discierno la inmortalidad de aquellos a los que me une el amor » ²⁴. Pero nuestro autor no explicita el contenido de esa « Transcendencia » sobre la cual sólo cabe el silencio ²⁵.

²² Cf. R. JOLIVET, *Las doctrinas existencialistas. Desde Kierkegaard a J.-P. Sartre*, Madrid 1968, 222-286.

²³ Cf. GABRIEL MARCEL, *Situación fundamental y situaciones límite en Karl Jaspers*, en *Filosofía concreta*, Madrid 1959, 249-283.

²⁴ K. JASPERS, *La muerte*, en *La mia filosofía*, Torino 1981, 196-209; Cf. J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *El último sentido*, 139; DUFRENTE-RICOEUR, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris 1947, 366 donde se hace el comentario de esta sentencia conclusiva de Jaspers: « La muerte era menos que la vida y exigía arrojo; la muerte es más que la vida y ofrece hospitalidad ».

²⁵ G. REMOLINA VARGAS, *Karl Jaspers en diálogo de la fe; análisis de su posición filosófica frente a la fe revelada*, Madrid 1971.

D) Más que la muerte en sí, a GABRIEL MARCEL le apasiona lo que se esconde detrás de ella. Se podría decir que su vocación filosófica nació con la muerte de su madre cuando él tenía sólo cuatro años. Habiendo preguntado a su tía por la muerte y el más allá, recibió una respuesta evasiva; « lo sabré algún día », afirmó entonces el niño²⁶. Tiempo después, durante la primera guerra mundial, ocupándose en un departamento de la Cruz Roja por los soldados desaparecidos, surgió de nuevo en su mente la pregunta clave: « ¿ Que es de los difuntos ? ». Resulta significativo que Marcel, al igual que otros existencialistas, haya vivido con enorme intensidad la experiencia de la guerra, que le ha marcado en la elección de los centros de interés de su pensamiento.

Marcel, al igual que Jaspers, emparenta amor e inmortalidad. El nexo que los une es la fidelidad. Cuando estoy en grado de comprometer mi futuro con una promesa, entonces estoy en condiciones de superar, rebasándolo, el momento presente: hay algo en mí que perdura, que me reserva el porvenir. Por este camino la fidelidad deviene creadora, « consiste en mantenerse activamente en estado de permeabilidad »²⁷. Pero he aquí que la prueba decisiva de la fidelidad es la muerte; por eso, cuando ella irrumpe en la persona amada, en ese ser querido compañero de mi existencia, se produce un quiebro en la conciencia humana, ya que se enfrentan de manera inconciliable el muro de la muerte y la fidelidad en el amor. Sin embargo, pese a su desaparición y lejanía, el muerto puede pervivir en mí, no sólo como recuerdo o imagen, sino como auténtica existencia concreta ¿ Cómo ? Si mi relación con él era la de un *tener*, entonces es claro que la muerte me priva de ese *objeto*; en cambio, si la relación era la de un *yo* con un *tú*, entonces la persona amada es conmigo en la unidad indestructible de un *nosotros*.

Uno de los personajes dramáticos de Marcel, el Arnaud Chartrain de *La Soif*, pronuncia esta sentencia lapidaria: « amar a un ser equivale a decirle tú no morirás ». Nunca la fidelidad es más creadora que cuando el amor se hace más fuerte que la muerte²⁸.

²⁶ Citado en E. GILSON, *Existentialisme Chretien. Gabriel Marcel*, Paris 1947, 302. Una exposición precisa del pensamiento de Marcel puede verse en R. JOLIVET, *Las doctrinas existencialistas*, 287-308 y en X. TILLIETTE, *Philosophes contemporains: Gabriel Marcel, Maurice Merleau-Ponty, Karl Jaspers*, Paris 1962.

²⁷ G. MARCEL, *Du refus à l'invocation*, Paris 1940, 192 ss.

²⁸ El Arnaud Chartrain de *La Soif* volverá a decir: « por la muerte nos abrimos a aquello de lo que hemos vivido sobre la tierra ». Sobre esta fidelidad creadora: G. MARCEL, *Filosofía concreta*, 167-195; *Id.*, *Homo viator*, Paris 1945, 205-210; *Id.*, *être et avoir*, Paris 1935, 135: la muerte como fidelidad en el amor « deviene trampolín de una esperanza absoluta »; *Id.*, *Diario metafísico (1928-1933)*, Madrid 1969, 115 y 171.

Un último interrogante: ¿ es la muerte un no-ser o el acceso al ser ? Nuevamente la libertad en acción, que eso es la fidelidad en el amor, será quien deba resolver el dilema. Y lo hará en el sentido en que haya optado durante la vida o en comunión con el *ser* o en el aislamiento por el *tener* efímero, que a la larga se revela como un no-ser. Más allá de la filosofía paradójica de Jaspers, que desembocaba en la fe filosófica, Marcel ha hecho una filosofía del misterio que nos emplaza en los umbrales de la fe cristiana²⁹.

2. *El marxismo humanista*

El movimiento existencialista, sobre todo después de Sartre, ha venido siendo objeto de una contestación general. La más dura, sin duda, por parte del marxismo. En efecto, el nihilismo sartriano adolecía de un subjetivismo voluntarista en el que se evidenciaba la imposibilidad de fundar con un mínimo de coherencia una praxis y una ética. El « todo es absurdo » equivale al todo es igual, al todo está permitido; argumento contradictorio, por tanto, para quien profesa la transformación de la realidad³⁰. ¿Cuál va a ser, entonces, la respuesta que dé a la muerte la nueva ideología de la izquierda hegeliana?

En los escritos de KARL MARX, apenas si encontramos esbozada su opinión. De su época primera, en la que se confiesa seguidor de Feuerbach, encontramos esta frase: « La muerte aparece como una dura victoria de la especie sobre el individuo y parece contradecir a la unidad de la especie; pero el individuo determinado es sólo un ser genérico determinado y, como tal, mortal »³¹. La razón del parentesco lo explica todo; se ratifica la línea iniciada por Feuerbach: el Sujeto-Hombre es la especie, no el individuo singular; la muerte es sólo del individuo pero deja intacto al Hombre (a la especie); es el resorte del que se vale la especie para afirmarse en la historia... El tema de la muerte individual permanecerá en un completo silencio en los escritos posteriores de Marx, en la llamada época de madurez. Un silencio que no debe extrañarnos cuando sabemos que eran otros los intereses y objetivos que perseguía con

²⁹ Cf. P. RICOEUR, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Paris 1947; M.M. DAVY, *Un filósofo itinerante*, Madrid 1963.

³⁰ La undécima tesis marxiana: « los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo ». K. MARX-FR. ENGELS, *Sobre la religión* I, Salamanca 1974, 161.

³¹ Texto y contextos en J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Muerte y marxismo*, 15 ss.

su obra. ENGELS, de quien sabemos que propendía a endurecer sistemáticamente las posiciones de Marx, lleva la muerte individual a un planteamiento de necesidad caracterizado por su enfoque biológico: la materia se mueve en un ciclo eterno, la muerte está incluida en el proceso biológico que llamamos vida, luego es un hecho que vivir significa morir; es necesario morir para que continúe la vida³². Con este enfoque radical está de más cualquier cuestión en torno a la inmortalidad; estaríamos fuera del proceso biológico, del ciclo eterno de la materia.

La ortodoxia marxista se fue limitando a una repetición de estas posturas fundacionales. Es más, rehuendo obstinadamente el tratamiento en profundidad de nuestro tema. Así es cómo se fue imponiendo una postura normativa: el argumento *ex silentio* de Marx (la muerte individual) se eleva al rango de argumento *ex auctoritate* (no ha interesado al maestro) para justificarlo *a posteriori* con diversas razones (luego al marxismo no tiene que interesarle). Cabe esperar que la técnica vaya arrinconando progresivamente el poder letal de las enfermedades y se llegue a conseguir un status de amortalidad. Mientras, exorcizar pedagógicamente el temor a la muerte propio del individualismo burgués; en una sociedad liberada de las contradicciones del capitalismo no será temible una muerte vista como necesidad natural.

Poco a poco la ortodoxia del marxismo quedaba interpretada desde las instancias dictatoriales del neopositivismo stalinista. Y lo que es peor, se identifican las nociones de revolución y de socialismo marxistas con el modelo ruso, hasta que la invasión de Checoslovaquia (agosto del 68) desveló lo que en todo ello había de perversión del marxismo original. Por otra parte, el ala intelectual venía atrincherándose en un neodogmatismo no menos pervertido que la praxis stalinista: Althusser, sustituyendo el método dialéctico marxiano por el método estructuralista, hacía una comprensión determinista de la historia, como un puro juego de la estructura sometido a los mecanismos económicos, como un proceso sin sujetos ni fines que se mueve a impulsos de un motor (la lucha de clases); mas en dicho proceso nada importan los sujetos, sólo cuenta el motor³³.

Ambas posturas (positivismo stalinista y dogmatismo althusseriano) entrañaban una terrible amenaza para todo lo humano. Como ha escrito Machovec, aquel marxismo prendido en las redes del

³² *Sobre la religión*, 296 s.

³³ L. ALTHUSSER, *La revolución teórica de Marx*, México 1968; Id., *Réponse à John Lewis*, Paris 1973.

cientismo positivista desdeñó los problemas del hombre concreto, al que abrumó con « la lógica férrea del impulso socio-económico », aceptando como única instancia válida « el determinismo histórico »³⁴. Como reacción frente a tales doctrinarismos ha fraguado en el seno del marxismo una corriente de pensadores independientes con la unánime voluntad de recuperar el humanismo perdido.

A) En la ontología y antropología de ERNEST BLOCH no interesa el ser-ahí, el Dasein heideggeriano. El ser concentrado sobre sí mismo en una densa identidad no existe para Bloch, ya que el *Ser es posibilidad*, « ser en movimiento, transformable y en trance de transformarse », capacidad abierta de devenir en un mundo procesual³⁵. Frente a la ontología de la finitud de Heidegger, Bloch opone la ontología del aún-no, la plenitud en camino: la única ontología *realista*, ya que la realidad no se ha manifestado del todo y la materia no es ser, sino aún-no-ser. Con esta comprensión del mundo procesual supera Bloch el materialismo mecanicista de Althusser: en un mundo no estático, sino abierto, el único materialismo válido es el dialéctico en el que la historia es su entraña ontológica y el proceso su transcendencia.

El hombre, como el mundo, es también proceso e historia. Advierte Bloch que, además del subconsciente, inconsciente y pre-consciente que Freud sitúa en los subterráneos de la conciencia, hay una otra dimensión en la que él no reparó: la dimensión de lo « aún-no-consciente », la índole prospectiva de la conciencia humana por la cual el sujeto se proyecta siempre hacia adelante. La conciencia no es sólo el reflejo de algo *dado* (Freud), también es la inteligencia de algo *posible* (Bloch). Esta nueva categoría de la conciencia no es, por tanto, el efímero pre-consciente freudiano que se borra, sino un genuino « pre-consciente » donde se elabora la novedad y que hace al consciente que tienda al más allá de lo adquirido; es, pues, la *utopía* que, en su dinamismo, tiende hacia el *novum ultimum*, el final del proceso.

Todo el proceso tiene un principio ontológico que lo hace histórico: es el *principio-esperanza*, la fuerza de la utopía, la fermentadora del proceso. Una esperanza que se opone al recuerdo, al temor y a todos los demás afectos negativos (aquí Bloch se encarniza contra la angustia heideggeriana). Pero, ¿ qué es la muerte en el pro-

³⁴ MILAN MACHOVEC, *Jesús para ateos*, Salamanca 1974, 27.

³⁵ E. BLOCH, *El principio esperanza I*, Madrid 1977; Cf. *Muerte y marxismo*, 37-74.

ceso? Bloch reconoce sin ambages la terribilidad de la muerte: es « la respuesta más dura a la utopía », « la aniquiladora de todas las delicias »... El *memento mori* opera en la conciencia una fuerza relenizadora del proceso, corrompe el gusto por la vida, y, frente a la índole prospectiva de la conciencia que ejerce el « pre-consciente », ella, en cambio, ejerce una especie de retrospectiva virtud depreciadora. Entonces, ¿ qué solución cabe frente a ella? ¿ encender una « lámpara sepulcral » como hacen todos los sistemas religiosos? ³⁶.

A Bloch no le preocupa que haya muerte *durante el proceso*; en realidad el proceso se alimenta de esas muertes: « Cronos engulle a sus hijos pues el hijo auténtico aún no ha surgido ». La muerte se da en el proceso, como etapa del proceso, pero en la « patria de la identidad » ya no habrá muerte. El proceso en la muerte sólo pierde la dimensión de su *exterritorialidad*, pero nada de su esencia procesual. Con lo cual, el hombre, definido por su proceso, en la muerte únicamente pierde la *cáscara* exterritorial, pero no el núcleo de su existencia, lo aún-no-desvelado en el proceso, que se adentra al fin en la patria de la identidad, en una especie de original duración que contiene el *novum* aflorado en su muerte ya sin corruptibilidad.

El valor de morir, la actitud de coraje frente a ella, es la del « héroe rojo », el mártir de la revolución, a quien no le importa perder su yo territorial, ya que a lo largo del proceso ha ido adquiriendo conciencia de clase y, ahora, en el acto de morir, consume el gesto de su solidaridad al transfundir el yo propio en el alma de una humanidad nueva. La conciencia de clase es, pues, el *novum contra la muerte*; y el hecho de la exterritorialidad, su *antídoto*. La muerte viene a ser así un fenómeno más o menos epidérmico que priva al sujeto sólo de una corteza territorial, pero el núcleo se salva en el proceso hacia la patria de la identidad. El proceso, por tanto, se hace más fuerte que la muerte, ya que ésta es sólo un accidente de tránsito, pero nunca un destino.

En una antropología dilemática como es la de Bloch (cáscara-núcleo; sujeto-proceso) quedan cuestiones y ambigüedades por resolver. Si para él la patria de la identidad no es el encuentro con una transcendencia de sujetos, parece difícil creer en un cosmos vacío o en una humanidad a-tópica; por el contrario, se hacen necesarias ambas realidades en la utopía al fin plenamente realizada.

³⁶ Bloch rechaza todos los contrapuntos religiosos, así como las elucubraciones metafísicas del idealismo o el naturalismo positivista refutadas luego por el nihilismo existencialista. La solución a la muerte se encuentra en el mismo proceso.

B) Contra la devaluación del hombre, tanto si acontece por la vía de la praxis (stalinismo y regímenes socialistas del Este) como por la vía del discurso teórico (antihumanismo de Althusser) se ha levantado la voz « personalista » de ROGER GARAUDY³⁷. Con él, igual que ocurre con Bloch, la antropología marxista se desembaraça de inhibiciones doctrinarias para ir al encuentro del hombre real en todas sus dimensiones: subjetividad y socialidad, necesidad y libertad, existencia e historia, vida y muerte.

Para profundizar en tales aspectos, Garaudy ha venido realizando un diálogo con el existencialismo de Sartre (de donde recoge la idea de subjetividad) y con la filosofía cristiana (de donde toma la idea de transcendencia), todo ello desde su adhesión nunca desmentida a la filosofía de Marx. Desde estos frentes pretende construir su antropología « humanista »; pero pronto advierte que si bien « el marxismo puede y debe ser abordado desde un punto de vista existencial », sin embargo « no existe una variante sartriana del marxismo »³⁸, ya que para Sartre el individuo queda clausurado en un solipsismo subjetivista, la libertad no es compromiso y los otros no cuentan en la realización de la existencia³⁹.

¿Cómo pasar de un marxismo negador del sujeto (Althusser) sin caer en una afirmación subjetivista (Sartre)? Garaudy encuentra la solución en Fichte, en el cual la conciencia del yo supone siempre la presencia del otro, no se da el yo al margen del otro. Desde esta comprensión hace Garaudy su relectura marxiana: cuando Marx define al individuo como « el conjunto de sus relaciones sociales » no pretende decir que el individuo sea la resultante o el simple producto de tales relaciones (tesis de Althusser), sino que el individuo, fuera de esas relaciones, es una abstracción (aquí radica el error de Sartre)⁴⁰.

³⁷ La polémica contra Althusser le valió la expulsión del partido comunista francés. Situado « tanto al margen de las iglesias como al margen de los partidos » Garaudy se confiesa cristiano y marxista: cristiano, porque aspira a « vivir según la ley fundamental del ser (*persona*): el amor »; marxista, porque rechazando la degradación althusseriana (que no es el marxismo de Marx) se propone devolver al hombre su « dimensión divina ». Cf. *Palabra de hombre*, Madrid 1976, 234.

³⁸ *Marxismo del siglo XX*, Barcelona 1970, 88 s.

³⁹ « La concepción sartriana de la libertad es solitaria... No hay más que libertades innumerables e incommunicables ». (*Perspectivas del hombre*, Barcelona 1970, 76 s.). Los dos grandes problemas de la filosofía de Sartre, dirá Garaudy, son el de la libertad y el del otro; « el infierno es la ausencia de los otros » dirá nuestro autor invirtiendo la frase sartriana (*Perspectivas del hombre*, 131, 133 s.).

⁴⁰ « La noción de esencia humana no puede formarse... sino partiendo de las relaciones de los hombres con la naturaleza (trabajo, producción) y con

Con estas dos dimensiones a salvo (subjetividad y socialidad), Garaudy entiende el absoluto humano con dos categorías: el *hombre-individuo* (el conjunto de sus *propiedades*; lo que constituye su *haber*, no su ser) y el *hombre-persona* (que se define por *la transcendencia y el amor*)⁴¹. Según esto, la muerte afecta únicamente al *individuo* no a la *persona*: todo lo que es individuo será destruido por la muerte; en cambio, el reino de la persona goza del privilegio de la eternidad aquí y ahora. El *amor*, que es lo constitutivo de la *persona*, nos salva de la muerte; y todo lo que con él haya podido crear el hombre queda inscrito para vencer la muerte⁴².

El binomio individuo-persona en la temática de la muerte vuelve a recordarnos a Bloch y su distinción entre cáscara y núcleo. Pero ¿cuál es exactamente el sujeto de la supervivencia? Si no es el individuo, ¿cómo se sostiene la identidad entre el hombre de la existencia mortal y el de esa existencia reencontrada en la otra orilla de la muerte? La solución de Garaudy tiene un colorido idealista-panteísta: el individuo pasa por la muerte a integrarse en un todo humano y cósmico intencionalmente presente en su conciencia a través del compromiso revolucionario⁴³.

C) Dos pensadores checos, animadores de la efímera primavera de Praga, preguntan por el sentido de la vida. MILAN MACHOVEC, tras afirmar que tal pregunta se halla alojada en la experiencia de la finitud (silenciada violentamente por el marxismo ortodoxo), reivindica su tratamiento: mientras no se ofrezca un sentido plausible a

los demás hombres... Pero esas relaciones, a su vez, son producidas por el hombre» (*Perspectivas...*, 446); «lo que yo llamo yo es el nudo de relaciones vivientes que me unen a todos los otros en un tejido indisoluble» (*Palabra de hombre*, 50, nota 1).

⁴¹ El término *transcendencia* no se identifica con Dios *transcendente*, ni en un *más allá* distinto de *este mundo* y de *esta historia*; en Garaudy viene a ser sinónimo de *humanidad* en el sentido de «explorar todas las dimensiones de la realidad humana» (*Marxismo del siglo XX*, 107). Transcendencia es pues «el futuro humano». Garaudy asiente a una frase de J. Lacroix: «el porvenir es la única transcendencia de los hombres sin Dios» (*Perspectivas...*, 132, 170. Cf. *Del anatema al diálogo*. Barcelona 1971, 93; *Marxismo del siglo XX*, 150).

⁴² También Garaudy explica el temor a la muerte desde la óptica individualista: «el individualismo ha engendrado la angustia de la muerte» (*Palabra de hombre*, 46). Por el contrario, el concepto de *persona*, sinónimo de *humanidad*, adquiere en nuestro autor una sublimidad panteísta: «nosotros no formamos sino un sólo hombre... La naturaleza entera es mi cuerpo. El proyecto total de la humanidad... constituye mi espíritu» (*Palabra...*, 55); «nosotros no formamos sino un solo hombre, el cual no muere con nosotros» (*Palabra...*, 54).

⁴³ Es la vieja nostalgia de un *noûs* universal. Véanse los textos citados en la nota anterior.

la vida individual, no será lícito exigir de nadie un esfuerzo, y menos un sacrificio, en pro de una colectividad abstracta. La respuesta no está en la esfera de la razón pura, sino en el auténtico humanismo de Marx: « el materialismo de Marx significa la primacía del hombre, del concepto de hombre en el cosmos »⁴⁴.

¿Cuál es la respuesta de Machovec a la muerte? ¿cómo salvar frente a ella el sentido de la vida? Si el yo consiste en la posesión de objetos, la muerte se evidencia como un despojamiento de todos los haberes, y será un fenómeno puntual; pero si el hombre desarrolla las formas siempre ascendentes del yo, vivirá con la vivencia de la muerte, no en el desnudo punto final, sino como « parte integrante de mi ser »⁴⁵. Más aún; si he vivido con la vivencia de la muerte mientras he sido en la existencia, después de ella seré también: con mi muerte se eclipsa mi nombre y mi conciencia, « mas no la posibilidad de ser yo ». « *Yo he sido, luego yo soy* », es la tesis de Machovec⁴⁶.

Más que una postura con cierta dosis de optimismo ingenuo, diríamos que la postura de Machovec responde a una comprensión cuasi-religiosa de la realidad como « el gran Uno » que permite vivir la vida en una latente eternidad; con lo cual, la muerte, lejos de desligar al hombre del cosmos, consagra su pancosmicidad. El sentido de la vida y de la muerte descansan, pues, en una confesión monista, casi platónica, alentada por un sentimiento místico panteísta.

En el sistema de Machovec no caben preguntas acerca de la muerte individual; todas serán diluidas en el misterio de un cierto panteísmo. En cambio, a partir de VITEZSLAV GARDAVSKY, predominará en el resto de los pensadores del marxismo humanista un realismo desencantado.

También Gardavsky se ocupa del individuo concreto, quien le merece los calificativos axiológicos más altos: « valor límite », algo « insustituible ». En la conciencia humana —destaca el autor— hay dos certezas fundamentales: *la socialidad y la mortalidad*. Imposible silenciarlas o disociarlas, porque ambas se implican mutuamente. Es la socialidad, por el hecho de que el hombre sea una realidad tejida en relaciones supraindividuales, lo que hace al hombre captar en la muerte una tragedia. La muerte es espantosa precisamente a causa de la pérdida de relaciones: « Yo muero quiere decir: no llevaré mi obra hasta el fin, no volveré a ver a los que he amado,

⁴⁴ M. MACHOVEC, *Jesús para ateos*, Salamanca 1974, 24.

⁴⁵ *Vom Sinn des menschlichen Lebens*, Freiburg 1971, 225 s. Véase el parecido con Scheler y Heidegger.

⁴⁶ *Vom Sinn...*, 227-229. « Yo he sido, luego yo soy. Soy en el tiempo, luego soy en la eternidad ».

no volveré a sentir ni la belleza ni la tristeza... No volveré ya nunca más a trascenderme a mí mismo en ninguna dirección, hacia ningún lado. Sólo me queda esta certeza »⁴⁷. El problema de la muerte no tiene solución: « La muerte individual es *mi* muerte; este hecho no puede ser eliminado por ninguna reflexión »⁴⁸.

Ante la muerte, y para que la vida no pierda sentido, sólo cabe una ofrenda o una actitud de amor⁴⁹ que mantenga la esperanza de los que vienen detrás⁵⁰.

D) Decíamos que a partir de Gardavsky se da en los posteriores humanistas la actitud de un realismo desencantado; tal es el caso de ADAM SCHAFF y el de LESZEK KOLAKOVSKI, ambos polacos, que, al rebasar sin inhibiciones los doctrinarismos del marxismo ortodoxo, lo han pagado al precio del descrédito (Schaff) y del exilio (Kolakovski).

Schaff identifica las pretensiones socialistas de Marx con la construcción de un verdadero humanismo para la felicidad del individuo concreto tratándolo como un valor irrepetible. Pero advierte enseguida el autor que el socialismo, sin embargo, no puede garantizar de modo absoluto la felicidad personal, pues « también en el socialismo mueren los hombres, y éste es el más grave problema que la filosofía no puede resolver »⁵¹. ¿No estaremos al borde de un absurdo al afirmar tan radicalmente que el individuo humano es un valor irrepetible si por otra parte la muerte le arrebatara ese valor de absolutez? ¿cómo salvar dicha antinomia entre lo que es el sentido de la vida y el sin-sentido que se evidencia en la muerte? Desechadas las soluciones religiosas, Schaff interpela a la libertad individual para que esclarezca en cada caso si merece o no la pena vivir. No obstante hay una oferta para vivir con sentido: el « eudaimonismo social » que propone el humanismo socialista. Si es verdad que no podemos abolir la muerte —la única certeza de Schaff—

⁴⁷ V. GARDAVSKY, *Dios no ha muerto del todo*, Salamanca 1972, 251-252.

⁴⁸ *Ibid.*, 252.

⁴⁹ El amor aquí mentado no debe confundirse con el mito evangélico de una fraternidad universal, ni con el sentimentalismo romántico o con cualquier moralismo utópico. Para Gardavsky el amor es una clave que posee la subjetividad, es « el elemento integrador de la subjetividad en el momento en el que se decide a emprender una acción y se esfuerza por dar a esa decisión la forma humana óptima » (*Dios no ha muerto del todo*, 258).

⁵⁰ El amor es lo que puede llevar al individuo a aceptar el propio fracaso y a convertirse en esperanza para los que sobreviven: « El amor es difícil: siempre limita con la muerte... Al final sufriremos una derrota. No les ahorraremos a los que nos sobrevivan nada de lo que hace que la vida de la comunidad humana sea un drama... Pero tampoco menguaremos su esperanza en una comunidad en la que vivir sea digno del hombre » (*Dios...*, 260).

⁵¹ A. SCHAFF, *Marxismo e individuo humano*, México 1967, 47.

podemos, sin embargo, hacer la vida más humana unidos en la praxis política⁵².

Kolakovski, como los anteriores autores, apuesta también por un marxismo humanista. El conjunto de sus acotaciones críticas al modelo oficial estriba en la idea central de que « todo hombre debe ser considerado como fin en sí mismo », como « algo absoluto »⁵³. Y a esta afirmación ha de seguir la de su libertad; una sociedad compuesta por miembros no libres sería una « sociedad de hormiguero ». Es, por tanto, la libertad la condición de posibilidad de una vida con sentido, la que permite al individuo afirmarse ante el reto de las necesidades indomesticables. ¿ Sabrá la libertad afrontar la última necesidad que es la muerte ?

Kolakovski distingue entre el miedo a la muerte *concreta* (que se identifica con el instinto animal de conservación) y la angustia ante la muerte *abstracta* (que deriva de una conciencia sabedora de que todos los hombres son mortales)⁵⁴. La primera, la muerte biológica, es perfectamente asimilable en el proyecto de una vida con sentido. En cambio, ¿ cómo exorcizar el temor de la segunda, en la que va el sentimiento de la personalidad ? El autor desecha tanto el recurso religioso (la creencia en la inmortalidad) como la hipótesis —« exceso de fantasía »— de una humanidad nueva en otro sistema planetario⁵⁵ y propone una nueva solución: la racionalización de la muerte; percatarse de que tal vivencia de la mortalidad como problema angustioso es una « mistificación ideológica », una « apariencia » y, por tanto, basta una educación adecuada para poder cancelarla⁵⁶. Pero a esto habrá que añadir que el autor no logra su propósito convincentemente, que su racionalización de la muerte no despeja la incógnita, aunque sea la única salida válida que encuentre para no hacer imposible el sentido de la vida en una coexistencia activa con el mundo⁵⁷.

* * *

⁵² El mismo Schaff matiza con cierto escepticismo su teoría del eudaimonismo social: crear *para todos* las posibilidades de una vida feliz es un sueño imposible; a lo sumo se puede crear « la posibilidad de una vida mejor, más feliz », pero mucho más no puede exigirse razonablemente (*Marxismo e individuo humano*, 220).

⁵³ L. KOLAKOVSKI, *El hombre sin alternativa*, Madrid 1970, 264-266.

⁵⁴ *Ibid.*, 236: « el temor ante la muerte concreta concierne a la muerte biológica; la angustia abstracta ante la muerte concierne a la muerte espiritual, a la pérdida del sentimiento de la personalidad ».

⁵⁵ *Ibid.*, 236. Kolakovski no comparte la amortilidad biológica que propone EDGAR MORIN, *El hombre y la muerte*, Barcelona 1974.

⁵⁶ *Ibid.*, 238.

⁵⁷ *Ibid.*, 239. El autor sabe que « el conocimiento de la muerte vuelve impo-

Después de este recorrido a través de las diversas tanatologías contemporáneas se impone una evaluación global rápida. Mientras que en el pasado se daba un desplazamiento del problema de la muerte —se hablaba de su origen (la culpa) y de su término (el más allá), pero de la muerte en sí misma apenas se decía nada—, ahora es la vida la que se trata de elucidar mediante la muerte; éste ha sido el mérito del movimiento existencialista, recordarnos que la muerte tiene una presencia axiológica en la existencia humana, que afecta al hombre por entero y le identifica con su destino, de tal manera que todo cuanto haya realizado no adquirirá su brillo último sino cuando la muerte consume en coherencia lo que pretendió en su vida; de aquí, por tanto, el papel decisivo de su libertad en orden a la muerte.

En cuanto a los autores del marxismo humanista, no podemos negar el mérito de haber rescatado las inquietantes cuestiones antropológicas que el marxismo escolástico dejaba relegadas a mera positividad fáctica. Y si en el existencialismo constatábamos secretas raíces religiosas, también en el marxismo humanista se da una secreta afinidad con los planteamientos teológicos al mantener postulados tales como el amor y la esperanza para promover los dinamismos del sujeto y de la historia.

Sin embargo, el conjunto de ambas ofertas está pidiendo la experiencia modélica concreta de *alguien* que, habiendo *padecido* la situación-límite de la muerte, la haya *protagonizado* en la radical autenticidad de su vida y, a la vez, haya *desvelado* en el acto de morir la cifra absoluta de la Transcendencia para consuelo y sentido último de la vida humana.

LA MUERTE « REVELADA » DE JESUS DE NAZARET

En Jesús de Nazaret se nos ha dado la posibilidad de contemplar una imagen modélica: un hombre que libremente ha ido al encuentro de la muerte y en ella, saboreando toda la carga de negatividad que comporta el hecho de morir, ha consumado el gesto propio de su vida como entrega libre y liberalmente consentida. La suya no ha sido una muerte serena e impávida como la de Sócrates; tampoco una muerte estoica como la de Séneca; ni tampoco la de un discípulo de Buda en quien la muerte de todo deseo le habría

sible el sentimiento de la finalidad de la vida»; con lo cual, para mantener firme esta finalidad, remite al individuo a la acción en la «coexistencia activa con el mundo».

preparado el acceso tranquilo al nirvana... Jesús, en cambio, ni ha escondido su miedo delante de los discípulos ni ha reprimido el grito angustiado en el trance final de su agonía. Es justamente en esta muerte en la que todo ser humano podrá reconocer el fondo mismo de su experiencia; una muerte en la que han tenido cabida las dimensiones más humanas de la persona: el dolor, la angustia como *horror vacui...*, y también la libertad amorosa de la entrega.

Aparte de otros datos históricos, ciertamente escasos, el testimonio de la muerte de Jesús nos viene consignado con mayor amplitud en los cuatro relatos evangélicos. Es claro que en ellos no podemos encontrar las actas de un proceso jurídico, ni tampoco la crónica-reportaje de cuanto ocurrió positivamente en aquella muerte. Al ser estos relatos la narración de una comunidad confesante, la muerte que en ellos se nos describe está fuertemente teologizada⁵⁸.

Según esto parece que tendríamos limitado el acceso *histórico* a la muerte de Jesús, pues si la que nos cuentan los evangelios obliga a ser leída como un relato de fe para la fe de una comunidad, ¿quién nos dice, con juicio crítico, que Jesús ha vivido su muerte con radical autenticidad y que en ella ha desvelado el sentido último de la existencia humana? Si los pocos datos históricos que poseemos acerca de su muerte sólo nos dicen que fue una muerte violenta (crucifixión romana), ¿cómo saber con certeza histórica que él contó con ese trágico desenlace y que no le llegó a modo de sorpresa en una especie de emboscada? Esta y otras cuestiones, legítimas desde el punto de vista histórico (y también desde la fe para evitar irracionalismos), han abierto una historia de polémicas en el campo de la exégesis contemporánea: desde una radical desconexión entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe (Reimarus y teología liberal), pasando por la interpretación mítica (Strauss) para desembocar en el extremo opuesto del desprecio por las cuestiones históricas de Jesús (escuela bultmanniana)⁵⁹.

Rudolf Bultmann negaba la posibilidad de un acercamiento

⁵⁸ El transfondo desde el cual quedan iluminados los distintos relatos evangélicos es que el Jesús crucificado « resucitó al tercer día, según las Escrituras » (1 Cor. 15, 4; Lc. 24, 34). Desde esta óptica se recuerda al Jesús que fue a la luz del Jesús que vive; y en ese luminoso contraste, entre lo vivido ahora y lo convivido antes con él, se hace la necesaria memoria de lo que fue su vida y de lo que fue su muerte.

⁵⁹ Toda la historia de la investigación sobre la vida de Jesús (desde el « colosal prelude » de Reimarus hasta Wrede) la ha recopilado su gran historiógrafo ALBERT SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1913. Una buena síntesis de esta problemática: CARLOS PALACIO, *Jesucristo, historia e interpretación*, Madrid 1978, 23-57.

histórico a la muerte de Jesús. Con un radical escepticismo hacía de ella cuestión de un malentendido político: si él sufre la muerte de un malhechor político y es difícil que esta ejecución pueda entenderse como la consecuencia íntimamente necesaria de su actividad, históricamente hablando se trataría de un destino absurdo; con lo cual afirma el autor: «la mayor desazón que siente el que quiere reconstruir el retrato de Jesús se debe a que no nos es dado saber cómo comprendió Jesús su fin, su muerte... ¿Le encontró un sentido? ¿Cuál? No podemos saberlo»⁶⁰.

Sin embargo, en la postura de Bultmann, más que una verificación histórico-positiva (no es posible saber lo que ocurrió en la muerte de Jesús) hay una cuestión pre-lógica: no interesa el contenido histórico-objetivo del evangelio, sino sólo el kerigma, la proclamación de que Dios nos ha salvado en el acontecimiento pascual de Jesús. Por esto mismo, porque la afirmación bultmanniana más que negar la *posibilidad histórica* negaba la *validez soteriológica de lo histórico* (un dato que entra de lleno en su unilateral teología dogmática para derribar todos los modelos anteriormente construidos por la teología liberal de la *Leben-Jesu-Forschung*), quedaba todavía abierto el desafío para proseguir la investigación. Sus mismos discípulos emprendieron la nueva búsqueda⁶¹. Y, poco a poco, se iba constatando que los evangelios sinópticos tienen una gran dosis de tradición auténtica; de modo que «los evangelios no autorizan de ninguna manera la resignación o el escepticismo. Por el contrario, nos presentan la figura histórica de Jesús con una fuerza inmediata, aunque de manera muy distinta de cómo lo hacen las crónicas o los relatos históricos»⁶².

Entre los estudios dedicados al análisis de la muerte de Jesús, los más satisfactorios, sin duda, han sido la tesis de Hans Kessler⁶³, y el libro de Heinz Schürmann⁶⁴. El primero, Kessler, intenta dar con los primerísimos fragmentos de la narración del Calvario (el relato más antiguo estaría construido por una serie de frases de Marcos, todas ellas en presente histórico), para ir señalando des-

⁶⁰ R. BULTMANN, *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, Heidelberg 1960, 11 s.

⁶¹ El nuevo punto de arranque lo marca E. KÄSEMANN en 1953, con su conferencia *El problema del Jesús histórico*, ante la asamblea de antiguos alumnos de Marburg. La conferencia está recogida en E. KÄSEMANN, *Ensayos exegeticos*, Salamanca 1978, 159-189.

⁶² G. BORNKAMM, *Jesús de Nazaret*, Salamanca 1975, 24.

⁶³ H. KESSLER, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu*, Düsseldorf 1971; cf. J.-I. GONZALEZ FAUS, *Problemática en torno a la muerte de Jesús*, en *Selecciones de Libros* 18 (1972) 341-349.

⁶⁴ H. SCHÜRMAN, *Comment Jésus a-t-il vécu sa mort?*, Paris 1977.

pués las distintas etapas de evolución e intensidad teológica que el dato de la muerte de Jesús ha ido recibiendo en la cristología neotestamentaria (desde una ausencia de mención en la fuente Q hasta la lectura salvífica por parte de Pablo)⁶⁵. Schürmann, en cambio, tiene siempre de frente la refutación de Bultmann y de entre sus mismas ruinas, procediendo con rigor analítico (su método es la conducta de Jesús en orden a su destino), va levantando la atalaya que nos permite ver de qué modo Jesús ha arrostrado su muerte. Desde esta bipolaridad hermenéutica entre vida-muerte (lo que sabemos de su conducta nos permite esclarecer lo que fue su muerte; y a la inversa, lo que sabemos de su muerte consume la significación de su vida) es desde donde Schürmann puede afirmar que Jesús ha asumido activamente su muerte en su conducta⁶⁶, que ha ido a su encuentro en una actitud de *pro-existencia* amante⁶⁷ y que, en el gesto profético de la cena con sus discípulos en vísperas de su pasión, atribuyó a su muerte inminente un valor salvífico, anticipando su significación en el lenguaje eficaz del gesto⁶⁸.

Desde esta afirmación histórica exponemos a continuación cómo Jesús realizó una muerte modélica:

a) - Podemos saber las razones que pesaron en su condena, aunque en la sentencia, además de razones, entraron también odios e intrigas (desde los celos por parte de las autoridades judías hasta las cobardías del poder romano, pasando por las emociones enfebrecidas de la masa anónima): un falso profeta (sentencia judía) llevado a las autoridades romanas como un revolucionario de masas para que le apliquen la condena en uso (crucifixión)⁶⁹. Pero entre

⁶⁵ Ciertamente que ha sido Pablo el autor neotestamentario que más fuertemente ha teologizado el hecho histórico de la *muerte en cruz*. Para Pablo resulta más significativo el morir en cruz que el hecho de morir. Al tratarse de una muerte necia y escandalosa, Pablo no quiere que se elimine este carácter de maldición y escándalo; precisamente desde el dato de la cruz presentará la justicia de Cristo frente a la justicia de la ley, y la « stultitia crucis » frente a la sabiduría corintia. Toda una « Theologia Crucis » a través de estos textos paulinos: Rom. 6, 6; 1 Cor. 1, 13.17.18.23; 2, 2.8; 2 Cor 13, 4; Gal 2, 19; 3, 1.13; 5, 11.24; 6, 12.14; Flp 2.8; 3, 18.

⁶⁶ H. SCHÜRMAN, *o. c.*, 51.

⁶⁷ *Ibid.*, 61.

⁶⁸ *Ibid.*, 78.

⁶⁹ Los cargos del proceso parecen ambigüos. Propiamente uno no sabe de qué se le acusa ante el sanedrín si seguimos el relato de Juan, ni por qué le ha condenado Pilato si seguimos los relatos de Marcos y Mateo. El conjunto de los textos permite concluir la existencia de dos procesos sucesivos. La importancia de cada uno de ellos varía según los narradores. Juan no menciona al sanedrín, en cambio el proceso ante Pilato es descrito con mayor detalle. Mateo y Marcos abrevian el juicio romano e insisten en el proceso judío. Parece

estas « *causae crucis* », que llevan a Jesús a sufrir la prueba límite de una muerte violenta, está el protagonismo de su *propia libertad*, mediante la cual mantiene una original pretensión, con radicalidad absoluta en su conducta, y de la que no se desdice en ninguna de las situaciones extremas a sabiendas del peligro en que pone su vida. Digamos, por tanto, que la causa de su muerte no es otra que el conflicto de su vida llevado hasta las últimas consecuencias; pensar que le sorprendieron en la casualidad de una muerte fortuita es ignorar la actitud con que vivió su vida. La muerte de Jesús no es sólo la resultante de simples factores intrahistóricos, es también la consecuencia última de su valiente actuación⁷⁰.

b) - ¿Cuál es el contenido de esa suprema libertad?, ¿cuál es el conflicto de su vida que desemboca en la muerte? No se trata de un coraje momentáneo ni de actitudes estoicas al estilo del héroe rojo de Bloch; se trata de una suprema libertad prendida a una causa libremente amada: *el Reino de Dios*. En Jesús se da de modo libre y absoluto lo que Heidegger llamaba la « autodilucidación del propio ser en vistas a su proyecto », la identificación total de sí mismo con su pretensión, con la causa de Dios (la *basileia tou Theou*). Es ésta la magnitud que dinamiza todo su ser y que se traduce de inmediato en el lenguaje manifestativo de su conducta; una magnitud tan *personalizada* que en ella se hacen inseparables su persona y su mensaje; ser y misión totalmente unidos en la causa recibida. Esta es también la causa explicativa de su conflicto al anunciar la presencia de Dios aconteciendo en su persona: « el reino de Dios está en medio de vosotros » (Lc. 17, 21), con perfecta cuenta de la novedad y riesgo que supone tal novedad: « dichoso el que no se escandaliza de mí » (Mt. 11, 6), y que, ciertamente, suscitó las más graves sospechas entre sus contemporáneos: « blasfema contra Dios » (Mc. 2, 6).

que el proceso ante el sanedrín (Mc. 14, 53-65) jugaron dos cosas: la cuestión mesiánica y la palabra de Jesús contra el templo. Con ello se quería probar que Jesús era un falso profeta y blasfemo, contra lo que existía la pena de muerte (cf. Lv. 24, 16; Dt. 13, 5; 18, 20; Jer. 14, 4 s.; 28, 15-17; cf. J. JEREMÍAS, *Teología del Nuevo Testamento I*, Salamanca 1978, 99 ss.). Como en aquel tiempo el sanedrín mismo no podía ejecutar la pena de muerte, se llegó a una mañosa colaboración con la potencia romana; de este modo Jesús cayó entre el aparato de los poderosos (Cf. WALTER KASPER, *Jesús, el Cristo*, Salamanca 1982, 138-140).

⁷⁰ Resultaría incomprensible su muerte sin ese conflicto mantenido de por vida con la ley y sus representantes. Su muerte fue la realización de la maldición de la ley: « fue contado entre los impíos » (Lc. 22, 37). Seguramente el motivo que aduce el evangelio de Juan para la condena de Jesús, con unos u otros términos, responde a esa situación de fondo: « nosotros tenemos una ley y según esa ley debe morir, porque se tiene por Hijo de Dios » (Jn. 19, 7; 10, 33).

Con esta categoría del Reino de Dios, Jesús está diciendo que lo único que le importa es Dios y los hombres, *la historia de Dios con los hombres*. Este y no otro es su asunto⁷¹. Tomando de este modo tan en serio la causa de Dios y la causa del hombre, Jesús hace de su vida una *existencia-receptora* (no se presenta como autoidentidad rígida y clausurada sobre sí misma, sino como realidad abierta y transparente; haciéndose hueco, vacío total, para hacer sitio a Dios totalmente) y una *libertad-libertada* (entregándose de lleno a una causa absoluta queda *libre de* las demás pretensiones intramundanas o egoísmos posibles y se hace *libre para* comprometerse en el mundo). Obediencia y entrega son el resumen de su existencia.

c) - Este nuevo modo de ser y de vivir Jesús lo va explicitando en el dinamismo de su *conducta*, con una conciencia clara de *autoridad* referida siempre a la causa que trae entre manos⁷², y con una singular conciencia de *filiación* respecto de Dios a quien invoca como « Abba »⁷³. Desde esta señera pretensión de hijo Jesús es, en un sentido único e intransferible, el hijo para los otros hijos, el hijo que debe hacer hijos a los otros; quien por su obediencia y entrega de sí mismo, en la totalidad de su libertad humana, revele

⁷¹ « La perspectiva teo-lógica es la única justa al enfrentarse con la persona y la causa de Jesús » (W. KASPER, o. c., 85). Al perder esto de vista es por lo que se originaron, a partir de Reimarus, las distintas imágenes mesiánicas del Jesús prepaschal, resultando éstas una mera proyección de los deseos de sus autores. Así nacieron las tesis del Jesús zelote o las del agitador político fracasado: S.G.F. BRANDON, *Jesus and the zealots. A study of the political factor in primitive christianity*, Manchester 1967; J. CARMICHAEL, *The Death of Jesus*, London 1963; K. KAUTSKY, *Orígenes y fundamentos del Cristianismo*, Salamanca 1974... Imposible olvidar la perspectiva teologal (la causa de Jesús era el dominio real de Dios, su reinado). Esta es la idea central de la predicación de Jesús por la que es soportada y esclarecida la totalidad de su mensaje. Por él ha vivido y por él también ha muerto. Cf. J. JEREMIAS, *Teología del NT.*, 119; R. SCHNACKENBURG, *Reino y reinado de Dios*, Madrid, 1970, 67.

⁷² Esta conciencia de autoridad viene expresada con la fórmula del yo enfático « *pero yo os digo* » que no tiene paralelismo en la literatura veterotestamentaria o rabínica. Encontramos dicha fórmula trece veces en Mc; treinta en Mt; seis en Lc. y venticinco en Jn.

⁷³ La designación de Dios como « padre » (Abba) aparece en los evangelios 170 veces, con una tendencia clara de la tradición de poner en labios de Jesús tal designación. G. BORNKAMM, *Jesús de Nazaret*, 134: « Dios está cerca, tal es el secreto del nombre 'Padre' en los labios de Jesús »; OLEGARIO GONZALEZ DE CARDEDAL, *Jesús de Nazaret. Aproximación a la cristología*, Madrid 1975, 109: « detrás de la palabra nueva se esconde una realidad nueva: El es el testigo verdadero y el amén de Dios »; W. PANNENBERG, *Fundamentos de cristología*, Salamanca 1974, 284; J. JEREMIAS, *Palabras desconocidas de Jesús*, Salamanca 1979; Id., *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*, Salamanca 1982, 65-73; E. SCHILLEBEECKX, *Gesù, la storia di un vivente*, Brescia 1976, 262-278.

la condición amorosa del Padre, la manera de cómo Dios existe *para-los-otros*⁷⁴. Desde su autoconciencia de hijo, Jesús define el ser de Dios por el dinamismo de su amor, con un rostro de misericordia y con una especial parcialidad por los pobres y pecadores.

En una sociedad teocrática como la judía, anunciar un Dios que vale también para los pecadores, para los fuera de la ley, cuestionaba toda la concepción judía de la santidad y justicia divinas. El término «pecador» tenía una fuerte connotación sociológica antes que moral: pecadores eran los publicanos por su colaboración con la potencia romana ocupante; pecadores eran los leprosos, considerados como impuros; los ignorantes, pues siéndolo desconocen la ley y sin la ley no pueden salvarse; las prostitutas, etc... Entre ellos y para ellos anuncia Jesús la causa de Dios con parábolas y milagros, pero sobre todo con el gesto de sentarse a compartir su mesa (la comunión de mesa para un oriental significa comunión vida) hasta el punto de que se le moteja de amigo de pecadores y publicanos (Mt. 11, 19). Los motivos de esta predilección se asientan no en que el pecado o la pobreza sean valores positivos en sí mismos, ni tampoco en el carácter humanitario de Jesús, sino en que la salvación que Jesús extiende de parte de Dios tiene un rostro de misericordia que sólo pueden comprender y acogerla los insatisfechos, los desolados, los que tienen conciencia de necesitarla. Esta actitud proexistente de Jesús, el ser-para-los-otros de parte de Dios y con un amor desmedido, fue una de las causas que le hizo desembocar en la muerte.

d) - Llegados ya a su muerte, sabemos que fue padecida como un destino irresoluble e impuesta con toda su carga de negatividad y de violencia, que murió saboreando el amargor de una traición (Mc. 14, 10 s. 17.21.43-45) y el abandono de quienes parecían sus incondicionales (Mc. 14, 66-72). Para Jesús la muerte fue sentida como una frontera absoluta; sólo en la confianza concedida al Padre y a su infinita justicia sobre las fuerzas del mal pudo ser asumida, sin que esta religiosa abertura le mermara nada de la mortal negatividad con que nos adviene a todos los humanos. ¿Cuál es, entonces, el protagonismo de Jesús en la situación última de su muerte? Nuevamente los contenidos de su libertad: está viviendo su muerte no desde la evidencia de que al final todo va a salir bien, sino desde

⁷⁴ La abertura sin reservas de Jesús a Dios presupone la abertura de Dios al mundo. *La pro-existencia de Jesús* (su condición esencial de ser para los demás) *representa la pro-existencia de Dios* (el Dios que existe en amor constante y fidelidad incommovible para los hombres). Cf. H. SCHÜRMAN, *o. c.*, 164 ss.

la exigencia radical de su vida, apostando de nuevo por la fidelidad al Padre y a la misión que ha encarnado entre los hombres. Jesús muere como ha vivido (ha vivido literalmente *des-viviéndose* en favor de la causa de Dios entre los hombres), consumando en coherencia el *sacrificio último* de su muerte con el *sacrificio existencial* realizado en su vida; de tal modo que el acto de *morir-por* se entiende plenamente como desembocadura lógica de su *vivir-por*⁷⁵.

Pero ¿cómo Dios puede dejar ir a la muerte a quien ha vivido con radical autenticidad, comprometiéndose de modo tan absolutamente fiel por su causa? Más aún: ¿por qué permitió la muerte injusta del hijo? y ¿por qué calló en su angustia? Si dejó que Jesús saboreara la muerte en todo su amargor, si no le restó ningún sufrimiento humano ni intervino para suavizarle la angostura de su tragedia, no fue porque Dios no se percatara de ello o no pudiera librarlo de tales tinieblas, sino por respeto a la misteriosa libertad humana por la cual el hombre es capaz de los gestos más creativos y heroicos, pero también capaz del abuso y de la destrucción. Respetó al hombre hasta el punto de que no abrió con violencia el corazón

⁷⁵ Las fórmulas *hyper* (por, en favor de) que los exégetas estudian en el contexto de la cena de Jesús (Lc. 22, 19 par; cf. Mc. 10, 45) y en los estratos primeros de la tradición (1 Cor. 15, 3-5; 11, 24) están profundamente enraizadas en la vida del Jesús terreno. Mientras que para la exégesis francesa estas fórmulas son claramente pascuales, serían *ipsissima verba Iesou* (J.-L. CHORDAT, *Jésus devant sa mort. Dans l'évangile de Marc*, Paris 1970; A. GEORGE, *Comment Jésus a-t-il perçu sa mort*, en *Lumière et Vie* 20 (1971) 34-52; MARCEL BASTIN, *Jésus devant sa passion*, Paris 1976, 83), en cambio para la exégesis alemana no ofrecen ninguna validez histórica (HANS CONZELMANN, *Zur Bedeutung des Todes Jesu. Exegetische Beiträge*, Gütersloh 1968). Algo hace sospechar que también en la exégesis histórica se dan posturas subjetivas: la exégesis francesa cree poder decir que « sí » donde la exégesis alemana cree deber decir que « no », con lo cual ambas son posiciones teológicas que condicionan saberes llamados científicos. Cf. J.-I. GONZALEZ FAUS, *Problemática en torno a la muerte de Jesús*, 338-341. Una de las exégesis más satisfactorias, H. KESSLER, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu*, 282-285, afirma que estos logion son claramente pospascuales; mientras que a E. SCHILLEBEECKX, *Gesú*, 304, le hace suscitarse esta pregunta: « ¿no será que la expresión de 'redención por muchos' tiene algún fundamento histórico en alguna palabra de Jesús que interpreta su muerte futura? ». Por otra parte J. JEREMIAS, *Teología del NT*, 337 cree poder afirmar que con esta expresión Jesús « sabe que es el siervo de Dios que va a la muerte vicariamente ». Véase también H. SCHÜRMAN, *Comment Jésus*, 105 ss.; *Id.*, *Palabras y acciones de Jesús en la última cena*, en *Concilium* 40 (1968) 639-640.

Al margen de la polémica exegética, debemos hacer una observación: en el hecho de *morir-por*, la teología clásica acumuló sobre la muerte de Jesús su virtualidad salvífica. Pero ya que la existencia de Jesús ha sido toda ella salvífica (*vivir-por = vivir des-viviéndose*) y su muerte ha sido la culminación de un proceso vital coherente, mejor sería decir que lo que Jesús ha realizado en su vida y en su muerte ha sido todo ello un *sacrificio existencial*. No sólo su muerte es sacrificio redentivo, también su vida.

endurecido para evitar así la muerte del hijo⁷⁶. Y si Dios calló ante la súplica angustiada de Jesús (*Mc.* 15, 33-34; *Mt.* 27, 45-47) no hay que ver en ello solamente el vacío de un mudo silencio, sino ante todo un espacio abierto para la respuesta del hijo que consume definitivamente, en el sacrificio puntual de su muerte, la entrega existencial de su vida.

e) - En las manos de Dios ha ido la vida de Jesús a la muerte; mas su propia identidad y las reivindicaciones de su causa parecen perdidas. La causa injusta, los poderes del mal, han triunfado con la ejecución del injustamente condenado a muerte. ¿Quién saldrá en su favor? ¿Quién le hará justicia a él y a su proyecto liberador? La respuesta la dio Dios resucitando a Jesús de entre los muertos. Dios hace de este modo justicia al inocente: el triunfo de la justicia se instaure con el triunfo sobre la muerte, es decir, con la resurrección. Tenía que ser así; de otro modo, o Dios no es amor, o Dios no es Dios, puesto que la muerte puede más que él al anular una causa auténticamente fiel. Si todo se hubiera perdido en la muerte de Jesús, sería sin duda el héroe de una causa noble, pero uno más entre los muchos ajusticiados de la historia. Los poderes de la injusticia y de la mentira habrían hecho inútil la utopía de su vida; todo reducido a una quimera. Más aún, su vida sería un ejemplo evidente de que la idea de Dios es una ilusión (Freud), una alienación (Feuerbach) y que los otros son un infierno (Sartre). Pero Dios en verdad es amor, capaz de recrear la vida que le había sido confiada; la idea de resurrección significa, pues, la identidad culminada (vida en plenitud) y la justicia a una fidelidad vivida⁷⁷.

⁷⁶ RICARDO BLAZQUEZ, *Dios entregó a su hijo a la muerte*, en *Comunio*, 1 (1980) 27.

⁷⁷ La idea de resurrección de que habla el kerigma apostólico está situada en un inequívoco contexto de *vindicación*; Dios que hace justicia al inocente. Ya en el antiguo testamento fue este mismo contexto vindicativo, ocasionado por la experiencia del martirio de los macabeos (2 M 7), lo que hizo saltar la fe en un más allá de la resurrección (athanasía); dar la vida por Dios no puede quedar sin recompensa pues siendo él un Dios fiel no puede dejarse ganar en generosidad. No se trata de un cálculo comercial —como pretendía ver Bloch—, sino de una relación interpersonal profunda en la que el amor es tan *gratuito* como *gratificante*, en la que por amor se confía la vida al más digno de confianza, a quien la puede recrear de nuevo. El Dios de la Biblia, el Dios de Jesús, se define siempre por su amor constante y fidelidad al hombre. No « Dios o el amor » que Feuerbach presentaba como alternativa de absolutos para defender luego la tesis de que « el amor supera a Dios ». (L. FEUERBACH, *La esencia del cristianismo*, Salamanca 1975, 100)... Resulta desalentador que el marxismo humanista, tras haber recuperado varias categorías bíblicas centrales (amor, esperanza), sin embargo sigan aferrados a negar dogmáticamente cualquier possibili-

Con el hecho de la resurrección Dios reivindica la causa de Jesús, avalando con su absolutez todos los contenidos de su proyecto liberador, revelando en ellos con carácter salvífico el sentido último de la vida humana: 1º) *que el fundamento de la libertad en verdad es el amor*; así lo ha mostrado Jesús en el ejercicio de los actos más infalsificablemente humanos, en el servicio desinteresado a la causa de Dios entre los hombres; en él se nos da la demostración apodíctica de la libertad humana: « nadie me quita la vida, yo la doy voluntariamente » (*Jn. 10, 18*); « nadie tiene mayor amor que el que da la vida por sus amigos » (*Jn. 15, 13*)... Quien ahora diga que « el hombre es una pasión inútil » supone por su parte un insulto —cuando menos una terrible ignorancia— respecto de Jesús... 2º) *que el amor en verdad es más fuerte que la muerte*; si Marcel intuyó que todo amor promete perennidad (« amar a alguien quiere decir: tú no morirás »), en la amorosa fidelidad de Jesús se ratifica plenamente: el amor que es autodonación de sí no se borra y desaparece sin dejar huella; pese a su desamparada impotencia termina revelándose más fuerte que todo, más fuerte incluso que la muerte⁷⁸... 3º) *que por fin y en verdad hay una justicia para todos*; si en la historia no es posible una justicia total, y si por encima de la muerte no hay lugar para ninguna victoria, entonces ¿ dónde calmar la sed de justicia que lleva todo ser humano? Aún más: si la historia no es capaz de redimir a sus muertos, ¿ quién hará justicia entonces a los injusticiados de la historia, a los que han muerto víctimas de las más terribles injusticias perpetradas en la historia tales como en Auschwitz o en Hiroshima, por ejemplo? Si no hay la posibilidad de una justicia *para todos*, vivos y muertos, el hombre será una pasión inútil destinada al olvido y la historia queda a merced de todas las tiranías posibles por parte del más fuerte; el verdugo acabará prevaleciendo sobre su víctima ya que ésta se pierde en la muerte y la historia será pura historia de los vencedores. O hay victoria sobre la muerte o no hay victoria sobre la injusticia; o se da la superación de la alienación más radical que es la muerte o no hay proceso de liberación eficazmente humano en la historia. Esta es una de las grandes cuestiones que se ciernen sobre la praxis marxista: cierto que la historia es proceso abierto para el protagonismo humano, y que la utopía es el resorte activo que acelera todo

dad de Dios; más aún, que no hayan querido reexaminar la categoría *Dios* y la continúen utilizando en su versión pagana, como alienación usurpadora del hombre.

⁷⁸ J.-L. RUIZ DE LA PEÑA, *Contenidos fundamentales de la salvación cristiana*, en *Sal Terrae* 69 (1981) 203.

lo transformable del proceso (Bloch); pero si los que han quedado atrás se han perdido y ya no cuentan, si son simplemente la escoria de la historia del mundo, entonces la historia misma se hace anti-utopía porque deja a sus hijos engullidos en el anonimato de la muerte; al mártir de la revolución, al héroe rojo de Bloch, no se le hace justicia llevando flores a su tumba o guardando un minuto de silencio en el aniversario de su muerte.

La injusticia perpetrada con Jesús (arquetipo de todas las injusticias de la historia) es clamor que exige justicia; y si la injusticia le introdujo en el abismo de la muerte, sólo se sobrepujará cancelando ésta con su reverso, la vida. Esto es lo que explica el hecho de la resurrección de Jesús, el triunfo de la justicia de Dios como la única salida válida que rompe el cerco opresivo del mal y redime las injusticias de la historia.

Conclusión: En Jesús de Nazaret, «nacido del linaje de David según la carne, constituido Hijo de Dios con poder, según el espíritu de santidad, por su resurrección de entre los muertos (Rom. 1, 3-4), se nos ha revelado el sentido último de la existencia humana y de la historia. Precisamente por su victoria sobre la muerte ha sido proclamado Cristo y Señor, salvador y liberador, porque siendo él mismo salvado de la más inicua acusación y liberado de la más extrema esclavitud ha dado origen a una nueva humanidad, permaneciendo él mismo como primogénito y arquetipo de esa nueva manera de ser hombre en la historia, ya que él ha roto *desde dentro* mismo de la condición humana nuestra impotencia abriéndola a la posibilidad de una relación infinita⁷⁹.

Definitivamente, pues, *la salvación de Dios se ha dado en la solidaridad histórica de Jesús con los hombres*; es precisamente la significación de esta eterna solidaridad de Jesús con nosotros lo que hace que su victoria sobre la muerte tenga una validez universal para todos los hombres, ya que su salvación se ha dado *en el seno de la historia*, en la entraña misma de los condicionamientos humanos (un salvador que sobrevolase angélicamente las simas de la condición humana no aportaría más que una salvación decretista, pero no rompería las alienaciones humanas); por otra parte ha sido una victoria que ha redimido *a toda la humanidad de la historia* (al descender Jesús al reino de la muerte se solidarizó de modo absoluto con los que yacían sepultados en el dominio de la muerte, pero al hacer saltar los

⁷⁹ Cf. Rom. 5, 12-21; 8, 29; 1 Cor. 15, 45-47; Col. 1, 15.18; Heb. 2, 9-11; Ap. 1, 5. ANDRÉS TORRES QUEIRUGA, *Recuperar la salvación. Para una interpretación liberadora de la existencia cristiana*, Madrid 1979.

lazos de ésta dejó redimido todo el caudal de sufrimientos destilado por milenios en la historia)⁸⁰, y definitivamente con esa misma victoria ha desvelado el sentido último *para la historia de la humanidad* (la historia tiene un destino último, no es la evolución cíclica en la que todo se reitera sin cesar; el mismo Dios que en su amor recreó la vida de Jesús con una total plenitud existencial, llevará también la historia hacia su realización definitiva en un mundo nuevo y una sociedad nueva).

LA MUERTE COMO « MISTERIO » DEL CRISTIANO

Hemos visto ya de qué manera la muerte representa un *problema* para la vida humana, cómo por su carácter de *ruptura* pone en entredicho la densidad existencial de la vida (Sartre, Gardavsky, Schaff) y cómo a la vez, por su carácter *inherente* a la vida misma, goza de una presencia axiológica en el proyecto vital de la existencia (Scheler, Heidegger, Machovec). Vimos después, en el caso de Jesús de Nazaret, que la muerte no es un hecho neutro que se dé de modo unívoco para todos igual, sino que hay también en ella un carácter de *ambigüedad*, puesto que se ha evidenciado la posibilidad de un morir que es capaz de sobrepujar su condición alienante y que termina revelándose más fuerte que la muerte; no que la muerte pierda su carácter oculto o su dimensión crítica de situación límite, sino que por encima de su opacidad fenoménica, de su densa oscuridad, la entrega absoluta en la originalidad del amor, tal como lo expresó Jesús de Nazaret, se ha manifestado como garantía definitiva de victoria sobre la muerte. A partir, pues, de la experiencia de Jesús la muerte se nos muestra en cierto modo ambivalente, en el sentido de que hay una doble posibilidad para la muerte humana: o morir la muerte « natural » de manera más o menos resignada, o morir la muerte « entregada » (y por ende « agraciada ») de Jesús, llamado el Cristo.

Pero, ¿ cómo vivir la nueva muerte de Cristo ? ¿ cómo hacer llegar esta nueva posibilidad sin alienar el acto más infalsificable-

⁸⁰ En este contexto se hace teológicamente claro el significado del credo cuando habla del « *descensus ad inferos* »: Jesús, en su muerte y por su *resurrección*, verdaderamente se solidariza con los muertos, fundando así la verdadera solidaridad entre los hombres más allá de la muerte. Cf. W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 278 ss.; H. VORGRIMMLER, *Cuestiones en torno al descenso de Cristo a los infiernos*, en *Concilium* 11 (1966) 140-151; J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, Salamanca 1976, 256 s.

mente humano y que por eso mismo exige mayor personalización? Por supuesto que no se trata de hacer de la muerte de Cristo un calco o una repetición de todos sus fenómenos. Ni es posible (cada muerte lleva la firma de quien la vive) ni se intenta tampoco la simple imitación; si fuera así, estaríamos echando a perder la transcendencia de la muerte de Cristo (el hecho de que fuera repetible por otros le arrancarí­a a su muerte específica el carácter salvífico definitivo) con la seguridad, además, de que el sujeto humano no vería en esa muerte postiza la identidad de su propia muerte. Se trata, por tanto, de *representar*, de hacer presente en nuestra condición temporal los misterios de la vida de Cristo. De este modo, lo que es nuestra adhesión a él, manifestada con una existencia cristiana, eso mismo nos llevará a un « conmorir » con él. Se trata, en definitiva, de una *apropiación de su muerte*. Con ella no inficcionalizamos la vocación humana; al contrario, queda salvada. Recuérdese que la muerte de Jesús fue culminación de su humanidad, libre y liberalmente consentida y que por ello resultó agraciada por Dios, convirtiéndola en el modelo arquetípico de la muerte más humanamente realizable. Con lo dicho, esta apropiación de su muerte nos lleva a *realizar visiblemente en nuestra vida la eficacia salvífica de su muerte*⁸¹.

Esta apropiación de la muerte de Cristo es, por tanto, la nueva magnitud axiológica, la más absoluta y envolvente, que el cristiano introduce en toda su trayectoria existencial⁸². Con la densidad de

⁸¹ Nos situamos de lleno en la teología eminentemente paulina: el cristiano configura toda su vida unido existencialmente a Cristo; si vive como él en la originalidad del amor haciendo de su existencia un co-existir con Cristo, entonces también su muerte será un con-morir con él, con la certeza de que quien rescató la vocación originaria del hombre como ser-para-la-vida, hará de esta muerte asociada el tránsito hacia la comunión en la misma vida de Dios. Cf. KARL RAHNER, *Sentido teológico de la muerte*, Barcelona 1965, 76: « Hay un 'morir en el Señor' (Ap. 14, 3; 1 Tes. 4, 16; 1 Cor. 15, 18). Hay un conmorir con Cristo que da la vida (2 Tim. 2, 11; Rom. 6, 8) ». Id., *Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia*, en *Escritos de Teología* (= ET), I, Madrid 1963, 325-347; *La resurrección de la carne*, ET, II, Madrid 1963, 209-223; *La vida de los muertos*, ET, IV, Madrid 1964, 441-449; *El escándalo de la muerte*, ET, VII, Madrid 1969, 155-159; *La experiencia pascual*, ET VII, 174-182; *Sobre el morir cristiano*, ET, VII, 297-304. Véase también J.-L. RUIZ DE LA PEÑA, *Perspectiva cristiana de la muerte*, en *Iglesia viva* 62 (1976) 137-151; SILVANO ZUCAL, *La Teología della morte in Karl Rahner*, Bologna 1982.

⁸² La expresión heideggeriana de la muerte como presencia axiológica de la vida ha sido recogida por Rahner y rellena con esta nueva densidad salvífica: la presencia axiológica de la vida del cristiano es la apropiación de la muerte de Cristo (*Sentido teológico de la muerte*, 49 y 76). Sólo así se hace posible verdaderamente el hecho de « pre-cursar la muerte en la existencia » (el individuo ya sabe de su muerte: que es tránsito y no final, que termina con su estado de

tal magnitud, la muerte humana pierde el aguijón que hacía de ella algo problemático para la existencia y pasa a convertirse en signo prognóstico, en *misterio*, que da a la vida un carácter de itinerario pascual hasta configurarse definitivamente con Cristo muriendo también una muerte como la suya⁸³. Ir, pues, cursando la muerte de Cristo nunca podrá ser una bella idea que el cristiano deba guardar en el fuero de su conciencia, será siempre una realidad existencial en la que, quedando afectados todos los dinamismos de su ser, todas sus relaciones, el cristiano la hará traducible de modo *sacramental* y *virtual*. Veamos brevemente este lenguaje a través del cual se hace visible o manifestable la realización existencial de la muerte de Cristo, operante en el cristiano.

Cuando decimos que los sacramentos son cauces de gracia para el cristiano porque reciben su eficacia de la muerte de Cristo, estamos diciendo que a través de esas mediaciones visibles que tienen un carácter pascual el cristiano establece una conexión con el misterio salvífico de aquella muerte. Esta conexión es particularmente clara en tres de ellos: bautismo, eucaristía y unción de enfermos; los tres señalan y consagran el comienzo, el medio y el fin de la vida cristiana como apropiación de la muerte de Cristo:

a) - La vida cristiana se origina en las aguas del bautismo, significando en ellas el paso de una antigua condición de pecado (el hombre clausurado egoístamente sobre sí mismo) a una configuración con Cristo. Con la fuerza expresiva del signo sacramental se va realizando a lo largo del rito bautismal la escenificación de una imagen de muerte: la inmersión simboliza una sepultura, el elemento del agua es a un tiempo símbolo de muerte y regeneración, y el significado sacramental es que el hombre muere al pecado para caminar a una vida santa⁸⁴. La expresión plástica del rito hace

viador y que le lleva a la existencia definitiva); con lo cual también se hace verdaderamente posible el «correr al encuentro de la muerte» y no porque a ello le anime una angustia (Heidegger), una utopía (Bloch) o una pulsión clave de la subjetividad (Garaudy, Gardavsky); sino porque en la victoria de Cristo descansa su garantía de que la vocación humana no es un ser-para-la-muerte, sino un ser-para-la-vida que no se pierde en la muerte.

⁸³ El cristiano muere como muere Cristo. Véase el paralelismo entre la muerte de Jesús (Lc. 23, 34.43-46) y la muerte de Esteban (Hch. 7, 56-60). En ambos se trata de una muerte amorosamente vivida, reiterando el perdón a los hermanos y entregando el espíritu a las manos de Dios (Jesús lo pone en manos del Padre y Esteban lo envía a manos de Jesús, a quien se le ha dado el poder de vivificarlo nuevamente).

⁸⁴ El vínculo entre el misterio pascual de Cristo y el bautismo se hacía evidente e inteligible por el mero hecho de administrar el bautismo en el curso

visible el comienzo pascual del cristiano naciendo de las aguas bautismales con el sello de la muerte de Cristo (*Rom.* 6, 3), para ir configurándose existencialmente con él. Por tanto, además de comienzo de la vida cristiana, el bautismo es también el comienzo sacramental del morir cristiano.

Esta muerte mística del bautismo va siendo ratificada a diario en la mortificación, en la adhesión incondicional a Cristo. El sentido de la mortificación el contenido de la ascesis cristiana, no será nunca un código normativo de abstenciones o de imposiciones venidas de fuera, sino antes que nada la presencia activa de esta apropiación de la muerte de Cristo que el cristiano ha hecho en su bautismo y que a lo largo de la existencia va desarrollando como un aprendizaje del morir en Cristo. Por último, la muerte mística del bautismo hace también relación a la muerte real del cristiano; ésta no será otra cosa que la realización última del con-morir con Cristo que prometimos y previvimos en la forma de signo sacramental en el bautismo y que existencialmente fuimos desarrollando hasta por fin entregar la vida definitivamente en las manos del Padre.

b) - El cristiano renueva su apropiación de la muerte de Cristo en la celebración de la eucaristía, que es la renovación, el memorial, de la muerte del Señor; participando en ella anuncia gozoso la muerte salvífica de Cristo y a la vez asimila progresivamente ese acto de morir tal como se dio en El. Si los sacramentos, en cuanto que son signos eficaces, obran lo que representan, éste (la eucaristía), que representa el memorial de la muerte del Señor, ha de obrar en quien lo recibe la muerte por él representada; es decir, el cristiano renueva la verdadera apropiación de la muerte de Cristo en lo que es memorial de esta muerte, la eucaristía. Lo que en este misterio hacemos —dice Rahner— es la celebración sacramental de la muerte de Cristo, y lo que en este misterio recibimos es la gracia que en su muerte se hizo nuestra⁸⁵.

Eucaristía y vida cristiana quedan también íntimamente conexionadas: la muerte apropiada (hecha propia) en el misterio celebrado se desarrolla luego en la actividad del morir existencialmente incorporado al misterio de Cristo, para consumir definitivamente en la muerte real la plenitud de lo celebrado en la eucaristía⁸⁶.

de la vigilia pascual. Para los bautizados, el misterio de Cristo muerto y resucitado se hacía realidad presente. Cf. A. HAMMAN, *El bautismo y la confirmación*, Barcelona 1973, 185.

⁸⁵ K. RAHNER, *Sentido teológico...*, 84.

⁸⁶ IGNACIO DE ANTIOQUIA, en su *Carta a los Romanos* IV, 1, presenta la inmi-

c) - Si el bautismo fue el comienzo sacramental del morir cristiano, y la eucaristía la fuerza que le ha ido permitiendo al cristiano activar esa muerte durante la vida, ahora, la unción de enfermos le consagra para morir ya definitivamente la nueva muerte de Cristo. Dijimos antes cómo los dos primeros, bautismo y eucaristía, en su visibilidad sacramental, tenían una clara referencia a la muerte de Cristo; el sacramento de la unción la tiene sobre todo por la situación o coyuntura especial en que es administrado: la enfermedad corporal del hombre como situación crítica; por esto mismo, la unción es el sacramento de la situación última. En el espesor de esta situación límite, sentida con la inevitable carga de dolor, incluso con el temor a caer en el vacío, en el abismo sin fondo, la unción es para el cristiano la fuerza de Cristo, el poder de su gracia, que le sostiene en la prueba última de su vida y le alienta a consumir, nuevamente en la generosa libertad, la última acción en comunión con Cristo para entrar en la vida de Dios. Y así, muriendo libre, fiel y confiadamente, el cristiano estará haciendo algo que sólo por esta gracia de Cristo puede hacerse; lo sepa o no, muere la nueva muerte de Cristo, puesto que « sólo esta muerte nos mereció esta gracia y sólo ella libera nuestra muerte y la introduce en la vida de Dios »⁸⁷.

d) - ¿ Hay algún otro sacramento que manifieste más plenamente la íntima conexión entre realización ritual y aplicación subjetiva, entre muerte sacramental de Cristo y muerte virtual del cristiano ? De otro modo: ¿ existe un morir en el que se evidencien la libre libertad humana y la fe auténtica ? Sí, el martirio; donde la libertad es más libremente amada y, precisamente por amor, se tiene el valor del gesto más gratuito que es entregar la vida. El martirio no es nunca una muerte suicida; el suicidio es cobardía, nunca libertad aunque libremente se realice; precisamente porque la libertad y el amor no apuestan por la vida, es lo que hace que el suicidio sea una traición a la creatividad y a la fidelidad, a los contenidos más densos de la vida humana; el martirio, en cambio, es la muerte libremente fiel; en ella la violencia que lo provoca es sólo artificio que no logra diluir la presencia de esta suprema libertad.

Una muerte así es la realización modélica del morir cristiano; es la « buena muerte » convertida en testimonio de la buena causa;

nencia de su muerte martirial con términos eucarísticos: « Dejad que sea pasto de las fieras, ya que ello me hará posible alcanzar a Dios. Soy trigo de Dios y he de ser molido por los dientes de las fieras, para ser pan limpio de Cristo ».

⁸⁷ K. RAHNER, *Sentido teológico...*, 96.

es definitivamente « el bello testimonio » (1 *Tim.* 6, 13), la armónica coherencia de la verdad interior con su manifestación externa. En ella, la gracia se hace más claramente visible, el amor se hace digno de fe y el mártir realiza el mayor de los signos sacramentales, el « supersacramento », el único en el que no puede ponerse óbice por parte de quien lo recibe⁸⁸.

Aunque la muerte martirial no sea hoy una realidad muy común (ciertamente, todavía hay zonas conflictivas —desde las iglesias del silencio en los regímenes totalitarios del este, hasta la praxis liberadora en los países latinoamericanos— donde el grito por la libertad o la denuncia profética de las injusticias está llevando a no pocos a situaciones de sangre); sin embargo, no por eso el cristiano ha perdido la posibilidad de testimoniar la « buena muerte » en la buena causa: confesar que Jesús llevó a culminación su humanidad y por eso mismo salió victorioso sobre la muerte, significa para el cristiano creer que el dolor, la alienación y el sinsentido pueden ser aniquilados, afirmando precisamente —como Jesús lo hizo— la libertad y el amor frente a los poderes del mal que siembran la muerte (alienaciones, injusticias) sobre los desventurados de este mundo. La fe cristiana, lejos de ser un coto privado, defenderá así la causa de la vida, que a todos interesa porque a todos abarca.

* * *

Después de haber levantado acta de las distintas tanatologías contemporáneas, en la que hemos incluido la muerte salvífica de Jesús de Nazaret y tras ella la consiguiente valoración cristiana, terminamos aquí con la cuestión que ya iniciamos en las primeras páginas sobre el sentido de la muerte que de modo inevitable pone fin a la existencia temporal del hombre. Por una parte ha quedado clara la honestidad de las ofertas antropológicas tratadas. Tanto el existencialismo como el marxismo humanista han sobrepasado la postura que reducía la muerte a mera positividad biológica y han tratado de rellenar con sentido antropológico la aparente negatividad del hecho. Tales ofertas han venido a confirmar que la muerte no sobreviene de modo extraño al individuo sino que está insertada

⁸⁸ La tradición de la Iglesia ha visto esto claro cuando otorga a la muerte martirial la misma virtud justificante del bautismo. « No puede, pues llamarse sacramento en sentido usual al martirio; pero el negarle este nombre no significa que es menos que un sacramento, sino más... Aquí el sacramento válido es siempre fructuoso para la vida eterna » (K. RAHNER, *Sentido teológico...*, 110-111.

en el mismo estatuto antropológico y que anticipadamente puede ser asumida por el hombre con el mismo sentido que haya dado a su existencia. Con lo cual no hay muertes anónimas, todas llevarán la firma de su autor. Por otra parte las nuevas tanatologías vienen a confirmar el carácter crítico de la muerte sobre la existencia del individuo, de tal manera que todos los proyectos existenciales que pretendieran ignorar el hecho de la muerte, sin ofrecer una respuesta de sentido, se harían radicalmente inexistentes.

Vimos después la novedad de la respuesta cristiana. El hombre incorporado existencialmente a Cristo muere como ha vivido, en clave de transcendencia y participando de la misma victoria de Cristo sobre la muerte. El sentido cristiano de la muerte es la resurrección; que nada de lo más humanamente vivido por el hombre en el dinamismo de su amorosa libertad permanecerá en el abismo de la muerte porque Dios, el creador de la vida, ha manifestado en Jesús de Nazaret su pasión por el hombre vivo (la gloria de Dios —decía san Ireneo— es que el hombre viva). La categoría de la resurrección es la novedad cristiana; no es una ideología más en el campo de las hipótesis, sino una verdad de fe, lo cual significa que no se llega a ella por el procedimiento de una conclusión racional sino de una decisión personal ante lo que es oferta victoriosa de Jesús de Nazaret. Y creer en la victoria sobre la muerte jamás podrá ser una evasión desacreditadora de lo temporal; al contrario, llevará al cristiano a esperar la resurrección *operándola* (la esperanza cristiana jamás es pasiva; acelera lo que cree para alcanzar lo que espera). De este modo, la victoria sobre la muerte, la resurrección, se presenta como la lógica consecuencia del empeño más humano del hombre que es la gratuidad del amor manifestado en la existencia.

Concluyendo: la afirmación que demos sobre la muerte gozará de credibilidad si surge de la afirmación de la vida, de esta vida y del sujeto que la vive. La afirmación más absoluta es, sin duda, que el amor es más fuerte que la muerte. Y la vivencia de esta afirmación en el ahora de la existencia temporal es lo que hace legítimo e inteligible el postulado de la resurrección (*Mt.* 25, 31 ss.; *1 Jn.* 4, 7 ss.). Esta y no otra es la buena noticia cristiana y la vocación más absoluta del hombre. No es extraño, por tanto, que la conclusión se haga radicalmente evidente: quien ama vive y « quien no ama permanece en la muerte » (*1 Jn.* 3, 14).