

El Sentido de Morir en Cristo

Juan Sobrino, S. J. Doctor en Filosofía.

INTRODUCCION.

El sentido de la muerte.

La muerte como problema filosófico-teológico representa el supremo desafío a la mente humana. La muerte plantea el problema de la vida, y la juzga, como pasado, y nos pone en los umbrales de la vida como futuro. La muerte como PASO entre dos vidas nos plantea el problema de cómo el vacío que nos ocasiona pueda ser al mismo tiempo enlace de la plenitud de dos vidas. Como ACCIÓN humana la paradoja no es menos desconcertante: la muerte es el acto de suprema iniciativa humana, libremente aceptada, y al mismo tiempo es iniciativa totalmente sometida, como ninguna otra acción humana lo está, a la iniciativa divina.

En la naturaleza paradójica de la muerte podemos encontrar la raíz de la actitud más general de los hombres ante ella: la angustia. Toda paradoja envuelve ignorancia y la ignorancia es manifestación de la realidad limitada del hombre: el hombre no coincide consigo mismo. No hace falta que el existencialismo haya puesto de moda la frase. Todos los hombres han experimentado esa realidad. Ya Platón nos decía que la realidad visible es engañosa y sólo tiene sentido en virtud de otra realidad invisible. Agustín nos recuerda que Dios es más íntimo a nosotros que nosotros mismos. Y Teilhard de Chardin ha escrito que tenemos que aceptar el hecho de que nada de lo que tocamos es la verdadera consistencia de las cosas.¹ Estas citas, de hombres tan distintos, no hacen sino apuntar a ese desdoblamiento, no sólo sicológico sino ontológico, del hombre. Ponen de relieve la condición limitada del hombre, quien aun para ser lo que es tiene que contar con otra realidad distinta de sí mismo.

Si la vida del hombre es una interrogante, si el hombre no coincide ni puede coincidir consigo mismo en el estado de limitación en que se encuentra, el pensamiento de la muerte tiene que causarle angustia. Para el que cree que la muerte es el fin efectivo de toda su realidad la angustia es ocasionada por el pensamiento de que esa no coincidencia suya pueda ser total, que todas sus luchas por llegar a ser él mismo, a realizarse como proyecto, usando lenguaje moderno, sean completamente inútiles, pues la muerte le va a fijar en su no-coincidencia. Para quien cree que la muerte es el umbral de otra

vida, la angustia, aunque no sea angustia radical como la del caso anterior, no es sólo la previsión de una agonía biológica, sino en particular la angustia que proviene de no saber en absoluto "cómo" la muerte es paso para la vida. El cree que en la muerte coincide consigo mismo, porque coincide últimamente en Cristo, pero no ve el cómo. Finalmente queda la posibilidad del hombre que cree que la muerte es coincidencia consigo mismo, pero no en Cristo, sino en la nada, en el absurdo. Es la muerte nihilista. La muerte es en este caso una culminación de la angustia que fue la vida. Como finamente anota Maritain,² la angustia ha sido rellena como vida. La muerte no puede ser sino una coronación de esa angustia, un volver a la nada total, mientras que en vida la angustia era la manifestación de una nada, por decirlo así, encarnada.

En estas tres actitudes, que las presentamos no como exhaustivas, sino como características de tipos de hombres, lo que es común en todas ellas es la manifestación de una ignorancia más profunda que la que tenemos en otros problemas, y esa ignorancia ocurre precisamente en el problema más radical, único en el que la ignorancia no puede disminuirse con la experiencia.

Y sin embargo, en presencia de la angustia existencial universal que produce la muerte, el Apocalipsis dice: "Bienaventurados los que mueren en el Señor."³ Estas palabras son, sin duda alguna, la respuesta al problema de la muerte. En Cristo la muerte ha sido vencida y la angustia humana es un "momento" de la muerte, germe de resurrección. En la revelación de Cristo el misterio de la muerte queda en principio resuelto. Sin embargo llevará tiempo el "elaborar" una doctrina positiva sobre la muerte. Si la muerte es muerte "del hombre" el problema de la muerte será planteado y resuelto según se plantee y resuelva el problema del hombre.

En este artículo queremos hacer ver cómo el problema de la muerte ha dependido, en su explicación, del descubrimiento de la dimensión del hombre como "persona", y, de una manera definitiva, de la dimensión del hombre como "cristiano". Estas dos dimensiones no son, por supuesto, separables en el cristiano. La dimensión "persona" significaría en general la "abertura ontológica" propia del espíritu, mientras que la dimensión "cristiano" es esa abertura

1. Pierre Teilhard de Chardin, *Letters from a Traveler*, Harper and Row, New York and Evanston, 1962, p. 88.

2. Jacques Maritain, *Existence and the Existent*, Image Books, New York, 1956, p. 13.

3. Ap. 14, 13.

hacia Dios que gratuitamente nos ha sido dada en la gracia, pero que supone una estructura general de abertura de la persona.⁴

El artículo se dividirá en tres partes: (1) un breve bosquejo histórico de las distintas filosofías de la muerte en su relación con la persona humana; (2) la muerte del hombre como persona; (3) la muerte del hombre como cristiano.

I

FILOSOFIAS DE LA MUERTE EN RELACION CON LA PERSONA HUMANA

En la antigüedad griega el problema de la muerte se plantea, por razones que veremos más adelante, no tanto desde el punto de vista de la muerte en sí misma sino desde el punto de vista de la relación que la muerte tiene con la vida. En general podemos decir que hay dos tendencias a las que caracterizaremos con dos nombres: Platón y Epicuro. La muerte es un mero "paso" a otra vida (Platón), o la muerte es sencillamente el "fin" de toda nuestra realidad (Epicuro). Lo que tienen de común ambas posturas es el querer eludir la gravedad existencial de la muerte, esquivar la muerte en sí misma, bien que por razones distintas.

Platón nos ofrece el ejemplo más acabado de lo que se ha llamado la muerte ESQUIVADA. Si es verdad que en la Apología Sócrates parece a veces angustiado por el pensamiento de la muerte —"Sólo los dioses conocen si la muerte es mejor que la vida"⁵—, en el Fedón, obra más personal y de madurez filosófica, la posición de Platón no puede dejar lugar a dudas. "Me parece natural que un hombre que ha dedicado su vida a la filosofía deba estar alegre en presencia de la muerte y confiado de encontrar grandes bendiciones en la vida futura cuando su vida ha terminado."⁶ Para Platón, pues, la muerte es un mero tránsito entre dos vidas y deseable porque la segunda vida, al menos para el filósofo, es más agradable que la primera.

Esta actitud, que aparece tan atractiva a primera vista, no es en último término más que un modo de evitar la muerte como realidad existencial. En la dialéctica vida-muerte-supervivencia se quiere unir los dos extremos sin ahondar en la realidad del término medio. Ayudado por su concepción dualista del hombre, alma y cuer-

4. Para ver el desarrollo de la concepción filosófica de la persona y de qué modo depende de la revelación cristiana, véase, por ejemplo, Etienne Gilson, *Espíritu de la Filosofía Medieval*, Cap. X.

5. Apología, 29 a. Romano Guardini en su libro *The Death of Socrates* (Meridian Books, Cleveland and New York, 1962, p. 69) cree que ya en este pasaje está claro el carácter de tránsito de la muerte en Platón.

6. Fedón 64 a.

7. Fedón 64 c.; Gorgias 524 b.

po, como dos realidades distintas, y siendo el cuerpo una verdadera rémora para el alma, la muerte no es, piensa Platón, sino un despendernos de algo que nos ha estado estorbando por mucho tiempo,⁷ es un sueño del que despertamos agradablemente sorprendidos, purificados ya de nuestro cuerpo.⁸

Platón, estrictamente hablando, no tiene una filosofía de la muerte sino de la inmortalidad. Esta se concibe como una continuación de la vida del alma sin el cuerpo. Por eso la muerte es un mero pasaje que adquiere sentido, no por lo que en sí tiene de acción humana única e insustituible, sino porque es la separación del cuerpo que permite al alma seguir viviendo con más fructificación.

* * *

Si para Platón la muerte cobra sentido precisamente por la inmortalidad, por la vida que sigue "después" de la muerte, para Epicuro la muerte tiene sentido por su relación con la vida "antes" de la muerte. La muerte es fin de la vida. No merece considerarse como acto humano en sí, sino tan sólo por lo que nos puede decir sobre la vida de ahora, única cosa que nos interesa. Lo que da sentido a la vida, según Epicuro, es el placer, aunque esto no haya que entenderse en el sentido de un hedonismo vulgar. El placer viene a ser una idea negativa que significa la ausencia de toda preocupación y perturbación. La vida intelectual del hombre, reconoce Epicuro, es una fuente de preocupaciones. Uno de los fines de su filosofía es llegar a conocer los misterios y fenómenos naturales para que no puedan ocasionar ninguna angustia al hombre, lo que trata de conseguir en sus famosas cartas a Herodoto y Pitocles. En su tercera carta a Menoceo, Epicuro trata explícitamente de la salud del alma. Allí combina sus dos teorías sobre el placer y las preocupaciones que lleva consigo el conocimiento, y de ese modo nos da su conocida solución al significado de la muerte. "Mientras tú existes no existe la muerte y cuando la muerte sobreviene ya no existes tú". La muerte sólo puede tener significado por la pena que nos infinge o de que nos priva. Pero un conocimiento correcto de su realidad nos dice que la muerte es precisamente dejar de sentir.⁹ Por eso la muerte tiene que estar al margen de la vida. Sólo el hombre no iluminado por la filosofía epicúrea se deja engañar por la falaz idea de la muerte.

En el caso de Epicuro, como en el de Platón, la muerte es esquivada. Si Platón diría que hay que pasar la muerte, Epicuro diría que hay que

8. Fedón 71 c.

9. "La muerte no es nada para nosotros; pues lo que se disuelve está privado de toda sensación, y lo que está privado de toda sensación es nada para nosotros." Diógenes Laertius, 10, 139.

ignorarla. Si Platón puede representar la actitud del "cristiano fervoroso", que resta significado al hecho de la muerte en sí, Epicuro es un símbolo de la actitud del hombre despreocupado que no quiere encararse con el problema de la muerte.

* * *

Veamos, pues, que el pensamiento griego no se encara con el problema de la muerte directamente. En vano buscaremos en Aristóteles un estudio, que no sea meramente biológico, del sentido de la muerte del hombre. En su *Etica a Nicómaco* sólo hay referencias de paso cuando trata de la virtud de la fortaleza.¹⁰ Esta laguna del pensamiento griego sobre la muerte no es accidental. Responde a las exigencias de unas filosofías del hombre que van a estar esencialmente mutiladas hasta la venida del cristianismo, como ya queda dicho. Platón es consecuente con su dualismo sicológico y Epicuro con su materialismo prestado de Demócrito. Aristóteles, que en la citada *Etica a Nicómaco* nos presenta lo que podríamos llamar una grandiosa síntesis del hombre-naturaleza, apenas si vislumbra el problema del hombre-persona, capaz de entregarse libremente a un ideal. Podemos decir que la muerte no ha sido estudiada en el pensamiento griego porque todavía no ha sido descubierto el hombre como persona. Es verdad que Sócrates nos ofrece un ejemplo de la supremacía del valor moral sobre cualquier otro, pero en general puede decirse que la filosofía prechristiana no ha tocado el problema de la persona humana, que no es fundamentalmente el hombre que piensa o el hombre que siente, sino el hombre que elige libremente. Ni el eudaimonismo intelectual de Aristóteles¹¹ ni el esteticismo moral de epicúreos y estoicos¹² llegan al fondo del problema del hombre como persona. No existe todavía la perspectiva necesaria para llegar a una consideración de la muerte como acción humana: la muerte como elección.

Con el cristianismo empieza a dibujarse el hombre como persona. El cristianismo revela claramente que el hombre no es sólo intelecto, sino que es libre para adherirse a un valor. Sin ese fundamento la revelación cristiana de ENCUENTRO no tiene ningún sentido. El hombre desde

10. *Etica a Nicómaco* III, 1115 a 25.

11. Así caracteriza Josph de Finance la ética de Aristóteles en *Ethica Generalis*, Romae, Apud Aedes Universitatis Gregorianae, 1959, p. 71.

12. Jacques Maritain, en su monumental obra *Moral Philosophy* (Charles Scribner's Sons, New York, 1964) encabeza el capítulo dedicado a estoicos y epicúreos con el título *La Etica Triunfante*. Los estoicos son los atletas de la virtud (p. 53) y los epicúreos son los técnicos del placer a base de un refinado asceticismo (p. 63). En ambos casos la ética permanece en un mundo inmanente y no se basa en la apertura de la persona.

ahora tiene que ELEGIR el cristianismo o rechazarlo. Aunque esta postura no sea en modo alguno anti-intelectual, como la elaboración teológica medieval demuestra, es evidente que subraya enfáticamente la dimensión del hombre para decidirse, para adherirse libre, no necesariamente —palabra favorita del espíritu griego—, a Cristo.

Con la venida del cristianismo el triptico vida-muerte-resurrección se plantea desde un punto de vista distinto. Como ya hemos dicho el cristianismo tiene profundas influencias sobre la filosofía en cuanto que brinda una nueva concepción del hombre aun desde el punto de vista filosófico. Pero su influencia no se limita naturalmente a modificar una filosofía. La revelación ilumina directamente la vida humana con una luz superior. Así, por ejemplo, en el tema que nos ocupa, si la resurrección no es un mero volver a la vida, sino comienzo de una vida NUEVA, radicalmente distinta a la primera, la muerte no puede considerarse como mero tránsito; si hay relación entre el pecado y la muerte, siendo aquél un acto moral y no meramente biológico se puede esperar que la muerte, como acto en sí mismo considerado y no sólo como fin de la vida moral, tiene también un carácter moral que hay que desentrañar.

Más adelante hablaremos de la solución cristiana; ahora queremos completar brevemente el cuadro histórico recorriendo brevemente las diversas posturas ante la muerte en las filosofías postchristianas, tal como han cristalizado en nuestros días. Decíamos en la introducción que la solución al problema de la muerte se empieza a vislumbrar con el descubrimiento del hombre como persona y como cristiano. El cristiano presupone la persona como estructura básica. Más aún, históricamente la persona fue descubierta cuando se descubrió el cristiano. Lo que han hecho muchas filosofías modernas, consciente o inconscientemente, es buscar la idea de la persona en el cristianismo para separarla después del cristiano que la originó e incluso para hacerla anti-cristiana.

Esta valoración de la persona en la filosofía moderna como centro indiscutible de la realidad hace posible una actitud general de la filosofía ante la muerte: el deseo de apropiarse la muerte como algo propio, que la muerte no sea algo que nos "acontece", sino que sea algo nuestro. La corriente atea desde Feuerbach se empeña no tanto en negar a Dios sino en divinizar al hombre.¹³ Y como ocurre en todo ateísmo se ensalza la voluntad del hombre: el hombre como voluntad, como poder, como independiente

13. Véase sobre este punto, por ejemplo, el ya clásico libro del P. Henri de Lubac *El drama del Humanismo ateo*, cuyo título es ya expresivo. Recientemente Robert Tucker en su libro *Philosophy and Myth in Karl Marx* (Cambridge University Press, 1964) ha demostrado cómo el fundamento del pensamiento de Marx es una religión invertida.

para dar sentido a su vida. La muerte presenta un problema obvio. Si el hombre pretende hacer su vida autónoma, independiente de Dios, no puede fácilmente intentar dar sentido a su muerte por sí mismo. Y sin embargo esto es necesario si uno quiere ser dueño totalmente de sí mismo. De aquí surgen varias posiciones ante la muerte, aunque originadas todas por la misma angustia de apropiarse la muerte. La muerte será pura contingencia para Sartre, y por eso últimamente absurda. Para Heidegger la muerte puede ser apropiada durante la vida, pre-ocupándonos de ella, aunque como punto final de nuestro proyecto sea absolutamente inapropiable. Rilke nos recuerda un poco el esteticismo griego, queriendo "hacer nuestra muerte", dominarla, darla a luz, que sea una cosa bella. Freud llegará a decir que el hombre busca su muerte constantemente a través de su instinto de autodestrucción.¹⁴

No es de extrañar tampoco que Camus haya escrito que el único problema importante es el del suicidio. A la luz de este tipo de filosofías, luchando desesperadamente por dar sentido, por apropiarse la muerte, el suicidio tiene un sentido distinto al suicidio que es evasión de la vida. El suicidio puede tener un sentido completamente opuesto al de evasión. Puede ser el último esfuerzo del hombre autónomo para demostrar a sí mismo su total independencia, su voluntad de ser su Dios. Si la muerte, como acción humana, amenaza al hombre en su voluntad de autonomía, precisamente porque la muerte es incontrolable, el suicidio puede aparecer como el medio para incorporarse la muerte como algo propio, algo que no acontece al hombre, sino que, por decirlo así, es creado por él, es suyo. Es la manifestación última del dominio del hombre sobre "todo". Nótese que Shopenhauer, el filósofo de la voluntad, es también el filósofo del suicidio.

* * *

Las líneas anteriores han sido generalizaciones de problemas complicados que preocupan hoy día al filósofo. Lo que aquí nos interesa hacer notar no es tanto sus soluciones concretas al problema de la muerte, sino la actitud que presentan y consecuentemente el dilema que nos plantean. Como el hombre es persona su realidad no hay que buscarla en el orden cósmico, sino precisamente en su capacidad de situarse fuera de ese orden como sujeto delante de un objeto. Esa capacidad, que en su esencia es abertura, se ha visto convertida por filosofías ateistas en independencia total de "todo" orden. Parece que el hombre tiene la vocación de dar sentido a la realidad pero sólo, sin contar con nadie.

14. Para un estudio más detallado de las diversas filosofías actuales sobre la muerte, véase, por ejemplo, José L. Aranguren *Etica*, (Revista de Occidente, Madrid, 1959, Cap. XXIV).

Sin embargo la realidad de la muerte le plantea de nuevo el problema: o la muerte no tiene sentido, y entonces el hombre ha fracasado en su vocación de dar sentido a la realidad, y ésta es últimamente absurda, o el hombre tiene una vocación, en el sentido de "haber sido llamado por otro" a dar sentido a la realidad. En otras palabras, o la muerte es un absurdo y los intentos por darle sentido son vanos, o el sentido de la muerte nos viene de fuera, de ese "Otro". O morimos ante nosotros mismos o morimos ante el Señor. Para el que cree que la muerte puede ser muerte en el Señor la muerte tiene un sentido. Este sentido queremos desentrañar ahora estudiando lo que significa ser persona, y mucho más ser cristiano a la hora de la muerte.

II

LA MUERTE DEL HOMBRE COMO PERSONA.

El hombre, haya recibido o no la luz de la revelación, es ciertamente creatura. Eso significa que es esencialmente limitado, y en el estado de viador en que se encuentra esa limitación se le presenta en la forma de interrogante continua en que se desenvuelve su vida. Como queda dicho el hombre no coincide plenamente consigo mismo en esta vida. En vano trata de sosegar su corazón en el arte o la ciencia. Ni siquiera en el nivel moral donde él es propiamente hombre puede plenamente coincidir consigo mismo. Una buena acción, un acto de justicia o de amor, no es todavía definitivo, no tiene la virtualidad de fijar al hombre en esa justicia o en ese amor. Y es que el hombre tiene la imperiosa necesidad de hacerse, de realizar el proyecto de su vida. Pero ese ideal que quiere realizar, sea el que fuere, tampoco se le presenta completo desde el principio, sino que se le despliega lentamente en el tiempo. La paradoja del hombre es que tiene que realizar un proyecto, algo definitivo, y ninguna de sus acciones morales, aunque cada una en sí tenga un valor absoluto, es capaz de convertirle en el proyecto en que piensa.

Hay, pues, una dialéctica acción-proyecto que va avanzando. Es verdad que el hombre puede ir acercándose cada vez más al proyecto, pero se encuentra siempre con la incapacidad de concluir por sí mismo ese proyecto, de rematar la obra que está constantemente realizando. Siente la imperiosa necesidad de comenzar y continuar la obra de su vida y no encuentra dentro de sí los recursos para consumarla.

En esa imposibilidad de dar cima a su propia vida experimenta el hombre como en ninguna otra situación su estado de creatura. La solución al enigma de su vida le tiene que venir de fuera. Sin la iluminación de la fe puede resultar difícil ver la solución a este problema, sobre todo en el cómo; sin embargo, el planteamiento

del problema puede ser correcto: la consumación de su propia vida le ha de venir al hombre de fuera, o, mejor dicho, de lo más profundo de su ser: de Aquel que es más íntimo a nosotros que nosotros mismos.

* * *

Con la muerte termina nuestro estado de viador. La muerte es, por lo tanto, fin. Como el hombre es espíritu encarnado hay un verdadero fin para su cuerpo. Es la muerte biológica. Los elementos bioquímicos se descomponen para seguir existiendo en un nivel inferior. Si el hombre fuera puramente una realidad biológica la muerte sería puramente fin. Sería la muerte de Epicuro, fin y no consumación. Pero el hombre "a través" de su muerte biológica llega a su constitución definitiva. La muerte del espíritu encarnado no es sólo fin sino consumación. Es una acción, luego veremos por qué, que tiene la virtualidad de hacernos coincidir con nosotros mismos. Es el fin de nuestra no-coincidencia, no por la disolución de los elementos bioquímicos sino por una nueva síntesis de vida.

La muerte, en este sentido, es el acto más transcendental de la vida humana. Vivida humanamente implica la última decisión personal de la vida. Es el término del hombre como persona espiritual que decide libremente sobre su suerte y da consumación activa a su vida desde dentro, aunque la "hora de la muerte" le venga desde fuera. La muerte, por lo que toca al hombre, es la aceptación de lo que él es, y su presentación así ante su Creador. Es la corroboración de su vida con un testimonio que, además de ser el último cronológicamente, tiene la virtualidad de abrazar en sí todos los testimonios parciales que dio durante su vida.

La capacidad de dar testimonio, es decir, de responsabilizarse de los actos de uno en presencia de un ideal, es la marca de la persona. En este sentido por lo menos, hoy en día se puede decir que la persona ha sido descubierta definitivamente. Si "desde Platón hasta Goethe hay un entusiasmo cósmico unitario"¹⁵ en el que el hombre se siente más o menos respaldado por un "orden" en el que él se encuentra, hoy el hombre se siente solo. Esta situación ambivalente ha tenido por lo menos un efecto positivo: recordar al hombre su vocación a la responsabilidad. Por eso, aunque el tema de la soledad del hombre y su responsabilidad han sido explotados por filosofías ateas en un esfuerzo estéril, puede ser también aprovechado para ahondar en la realidad del hombre vuelto hacia su Dios, especialmente a la hora de la muerte.

La muerte de la persona es la muerte responsable. Pero en la muerte la responsabilidad se hace suprema, pues es responsabilidad no

sólo por el momento de la muerte sino por toda la vida que le ha precedido y esto de una manera definitiva. La persona acepta la finitud y temporalidad de su vida, en el estado de viador; acepta la finitud y "carga a sabiendas con el final".¹⁶

Ser persona es poder ser responsable no sólo de hechos aislados sino de la síntesis de esos hechos que somos nosotros. El "yo" nuestro no es un yo intocable que pasa incontaminado por la vida. Es un yo que se hace a través de los actos morales. A la hora de la muerte tenemos, como siempre, que dar a cuenta de ese yo, pero esta vez la responsabilidad que tenemos es definitiva, porque nuestro yo es entonces definitivo, o, mejor dicho, no es sólo definitivo sino definitorio. Por eso la muerte es el supremo acto libre del hombre. Es, como decíamos en la introducción, la muerte como elección. No es la muerte esquivada de Platón o Epicuro, sino la muerte vista cara a cara, elección última y radical de nuestra vida.

* * *

Nos podemos preguntar de dónde le viene a la muerte su radicalidad, su poder de hacer del hombre, no un esbozo de vida, sino realización plena. Nos preguntamos por qué la acción de morir es de tal índole que puede consumar, no sólo finalizar nuestra vida. La respuesta es que en la muerte hay una síntesis positiva de todos los elementos que forman la personalidad humana en un nivel superior, al que no se puede ascender durante la vida por más intensamente que se viva. La descripción del fenómeno de la muerte nos lleva a la aceptación de los elementos contradictorios inmediatamente dependientes de la constitución del hombre: término lleno y vacío, activo y pasivo, plena determinación de sí mismo y caída en el poder ajeno.¹⁷

En la muerte el hombre es más creatura que nunca. Por una parte, las posibilidades para su libertad son ahora mayores que nunca, pues viene preparado con la experiencia de toda una vida. Por otra parte, ve con claridad absoluta la imposibilidad de que esa elección suya, consumación de toda su vida, tenga algún valor en sí mismo, si no es aceptada por otra persona. Ve pues en toda su crudeza su condición de creatura. En este momento está en condiciones, no necesariamente sicológicas pero sí ontológicas, de aceptar o rechazar su condición de creatura.

La muerte, al ser imposible que sea consumación de la vida humana, considerando sola-

16. V. E. Frankl, *Psicoanálisis y Existencialismo*, Breviarios del Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1963, p. 85.

17. Karl Rahner, *Sentido Teológico de la Muerte*, Editorial Herder, Barcelona, 1965, p. 45. Este libro nos parece de capital importancia para entender el desarrollo del pensamiento cristiano sobre la muerte. Como se verá por las frecuentes citas, usaremos este libro sobre todo en la tercera parte de este artículo.

15. Urs von Balthasar, *El Problema de Dios en el Hombre Actual*, Ediciones Guadarrama, Madrid, 1960, p. 71.

mente la cooperación del hombre, es también acción de Dios. La muerte es acción del hombre y de Dios. Es verdad que eso puede decirse de toda acción humana, pero en el caso de la muerte tiene un sentido especial. En toda acción propiamente humana, es decir, en las acciones morales, Dios interviene en la acción, o, en otras palabras, la hace posible, como causa última de toda la realidad ontológica de la acción, y además como el valor transcendente en el que adquieren valor nuestras acciones morales. Las relaciones entre personas, por ejemplo, tiene significado en virtud de una tercera persona. Esta última no es una persona más, sino la persona que fundamenta y garantiza ese mundo de las personas. En otras palabras, para que haya amor en este mundo hace falta tres: dos personas humanas y Dios en cuyo amor participan.

Dios está presente en nuestras acciones morales por lo menos en estos dos sentidos. En la muerte, sin embargo, Dios está presente de otra manera distinta y radical. El es como co-actor de nuestra muerte. El hombre depende explícitamente de la acción de Dios para que su decisión última sea consumación y no sólo un acto más, para que sea muerte. El ofrecimiento que el hombre hace de sí en su muerte, si su muerte es salvación, tiene que ser aceptado por Dios. Es decir que en la muerte hay la convergencia de la acción humana y la divina. De ahí le viene a la muerte su carácter único, en comparación del cual todas nuestras acciones durante la vida son de un orden diferente. En la muerte se unen como en ninguna otra acción humana, los dos aspectos constitutivos del hombre: profunda iniciativa —elección—, y profunda dependencia de Dios, aun para que esa elección del hombre sea elección definitiva.

* * *

Hemos dicho que en la muerte la acción de Dios tiene que coincidir con la acción del hombre. En este hecho encontramos la base para valorar éticamente la muerte. Es decir, la muerte puede ser salud o perdición. Todo pecado envuelve una ignorancia, un querer prescindir de una "norma" objetiva que no es puramente o necesariamente mi propia visión de la realidad. En el pecado queremos evaluar nuestros actos éticamente sin querer salir de nosotros mismos. Queremos juzgar el bien y el mal. El misterio del pecado desde un punto de vista natural consiste en la pretensión del hombre de ser autónomo, aunque para ello tenga que sacrificar lo más característico de su persona, su "abertura."¹⁸ El pecador se ha cerrado en su mundo. Y esto es verdad literalmente, pues lo único que puede tener el hombre que sea totalmente suyo

es el pecado. "Esto al menos es mío"¹⁹ decía Jacques Rivière hablando del pecado. Quería explicar de este modo la verdad fundamental de que toda bondad procede de Dios, que lo que Dios pide del hombre es que se deje amar. Y, sin embargo, el hombre puede rehusar ese ofrecimiento para mantener a ese precio la autonomía de su propia indigencia.

Si esta es la esencia de todo pecado, la muerte puede ser pecado en un sentido misterioso y profundo, pero posible. La muerte es pecado, y pecado radical y definitorio, cuando el hombre quiere por sí mismo dar sentido a esa muerte, cuando no quiere contar con Dios para dar culminación a su vida. Hablábamos más arriba de la oscuridad de la muerte. El pecado consistía en querer "acliar" esa oscuridad por nosotros mismos. Ese desafío a la acción divina en el querer aclarar la oscuridad de la muerte por nosotros mismos puede hacerse básicamente de dos maneras;²⁰ o bien espiritualizando la muerte, una muerte en la que el morir sería siempre y necesariamente redención, frente a la cual la vida corporal sería verdadera muerte, ... o bien materializando la muerte, considerándola como puramente biológica, como proceso sobreentendido de la naturaleza, un artificio de la naturaleza para tener más vida, una entrada en la vida universal de la naturaleza".

A diferencia de la muerte autónoma, muerte del hombre cerrado en sí mismo, la muerte "dependiente" es una muerte abierta. Precisamente en la oscuridad radical de la muerte encuentra la persona la ocasión de una abertura total hacia su Creador, reafirmando así definitivamente las aberturas parciales de su amor durante la vida. Para la persona que es también cristiano, esa abertura no es sólo la de una creatura sino la de un hijo.

III

LA MUERTE DEL HOMBRE COMO CRISTIANO

Si nos hemos detenido en estudiar lo que significa la muerte para el hombre precisamente por ser persona es para entender más claramente la realidad de la muerte del cristiano, única que ofrece una luz en medio de las tinieblas. En ella aparecen los elementos de la muerte "natural" pero transformados por el orden concreto de gracia en que vivimos. Así, por ejemplo, la revelación nos dice que la muerte no es sólo fin biológico, desintegración de nuestra realidad animal, sino que es también efecto y castigo del pecado; que la muerte como consumación de nuestra vida es ahora una consumación en Cristo, un conmorrir con Cristo; que la pre-

18. Para entender lo que es el pecado desde un punto de vista natural, véase Jacques Maritain, *Saint Thomas and the Problem of Evil*, Marquette University Press. Milwaukee, 1942.

19. Citado en *God and the Ways of Knowing*, Jean Danielou (Meridian Books, Cleveland and New York, 1957), p. 90.

20. Karl Rahner, Op. cit., p. 51-52.

cupación que tenemos sobre la muerte durante la vida es elevada por la revelación a un conmover diario con Cristo en la vida sacramental, especialmente en el bautismo y la Eucaristía. Un conocimiento de la estructura "natural" de la muerte ayuda a entender la riqueza de la revelación en este punto.

* * *

Si el cristiano muere en Cristo veamos en primer lugar qué es lo característico de la muerte de Cristo. En primer lugar la muerte fue para Cristo una experiencia humana. Cristo fue a la muerte con claridad de visión sabiendo a lo que iba. "Sabiendo que la hora había llegado de pasar de este mundo al Padre..."²¹ La Escritura hace hincapié en notar esto, que su muerte fue una muerte como la de todo hombre. Cristo sintió que su fin se acercaba, que su identidad humana iba a desaparecer para adquirir una nueva identidad experimentalmente desconocida para El.

Cristo murió la muerte que es castigo del pecado. Aunque El naturalmente no tuviese pecado, se hizo solidario por nosotros y pasó por la muerte con la angustia que lleva toda muerte que es efecto y castigo del pecado. También en El tuvo la muerte ese elemento de oscuridad que tiene toda muerte humana. Sintió la separación de Dios, esencia de todo pecado. "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?" Vivió la separación de Dios, carácter que tiene la muerte en la Escritura. Pero justamente por su carácter velado, la muerte se hace expresión y corporeidad de su obediencia y amor, de la libre entrega de todo su ser creado a Dios. Por eso la muerte que es aparición de pecado, sin eliminar su oscuridad, se convierte en aparición de la aceptación de la voluntad del Padre, que es la negación del pecado. La muerte de Cristo, por su abertura total al Padre, convierte el cuerpo de pecado en plenitud de gracia.²²

Por eso la muerte de Cristo fue redentora. Fue el supremo testimonio de Cristo como hijo del Padre. Si el pecado es, y así se describe en la Escritura, alienación, separación de Dios —Israel que rechaza la elección de Yavé—, la muerte de Cristo es definitivamente unión, confianza, reconocimiento y aceptación gustosa de su filiación divina. Es verdad que en todos los actos de la vida de Cristo se da esa unión y confianza con el Padre. Pero en la muerte eso ocurre de un modo más radical. El acto radical de la muerte de Cristo, no es tanto los sufrimientos que la acompañan, sino la total abertura al Padre en el momento en que Cristo entra en lo desconocido y lo acepta. Paradójicamente la esencia de la muerte de Cristo es aceptar la resurrección. Esta es la muestra de confianza

radical de Cristo. Elige una vida de la que no tiene ninguna experiencia, cuya "única" garantía es el Padre. Por eso la muerte es victoria sobre el pecado, porque ratifica, como ningún otro acto humano puede hacerlo, la condición de hijo. "Para que sepa el mundo que amo al Padre vamos de aquí",²³ son las palabras de Cristo después de la institución de la Eucaristía. "Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu", es el fin de la pasión de Cristo. En toda ella el motivo dominante es mostrar su amor de hijo.

En el momento de la muerte tiene lugar no sólo el ofrecimiento total de Cristo aceptando la nueva identidad que el Padre le ofrece, sino la aceptación del Padre. Sin esa aceptación del Padre, Cristo no puede morir. Para que esa oblación de Cristo sea muerte, confianza en el Padre definitiva, el Padre tiene que efectuar el último acto. En esa imposibilidad de Cristo de dar cima a la obra de la redención por sí mismo sin el concurso expreso del Padre se pone de relieve su total subordinación al Padre. Y por eso es tan aceptable su sacrificio que se convierte en resurrección para Cristo y en redención, prenda de resurrección, para los que en El hayan de morir.

* * *

La muerte del cristiano es un conmover en Cristo. La muerte como consumación, como plenitud, de que hablábamos anteriormente al estudiar la muerte de la persona, es para el cristiano plenitud de gracia, es la consumación de su vida en la resurrección. "Todo el que vive y cree en mí no muere eternamente",²⁴ dice Cristo.

Sin embargo, para que la muerte sea también resurrección es preciso que participemos en la muerte de Cristo, que nos incorporemos en nuestra muerte a la muerte de Cristo. "Verdadera es la palabra: Que si padecemos con El, también con El viviremos. Si sufrimos con El, con El reinaremos."²⁵ "Si hemos muerto con Cristo también con El viviremos".²⁶ Es necesario incorporarnos a la muerte de Cristo para que nuestra muerte sea consumación CRISTIANA y no simple consumación natural de la persona. Así lo ha querido el Padre, que como recibió el espíritu de su Hijo, como convirtió la oscuridad de la muerte en la gloria de la resurrección, hará lo mismo a aquellos que mueren en Cristo. "Pues si creemos que Jesús murió y resucitó, así también Dios por Jesús tomará consigo a los que mueren en El...".²⁷

Esta incorporación en la muerte de Cristo se hace definitiva en nuestra muerte real, pero empieza ya en nuestra vida sacramental sobre

23. Jn. 14, 31.

24. Jn. 11, 26.

25. 2 Tim. 2, 11.

26. Rom 6, 8.

27. 1 Thes 4, 14.

21. Jn. 13, 1.

22. Cfr. Rahner, op. cit., pp. 69-70.

todo en el bautismo y la Eucaristía. S. Pablo no hace sino repetir esta doctrina en su catequesis a los Romanos sobre el bautismo. "Pues sabemos que nuestro hombre viejo ha sido crucificado para que fuera destruido el cuerpo de pecado y ya no sirvamos al pecado. En efecto el que muere (en el bautismo) queda absuelto de su pecado..."²⁸ "Así que, hermanos míos, vosotros habéis muerto a la ley por el cuerpo de Cristo para ser de otro que resucitó de entre los muertos para que deis fruto para Dios".²⁹ Por el bautismo el cristiano empieza a vivir la muerte de Cristo, "es bautizado en su muerte".³⁰ La inmersión bautismal simboliza su sepultura.

En la Eucaristía anunciamos la muerte del Señor hasta que venga. En este misterio celebramos sacramentalmente la Pascua del Señor y recibimos la gracia que en su muerte se hizo nuestra. En la Escritura hay numerosas referencias a los efectos de este sacramento que nos hace en vida conmorir con Cristo: Hemos de padecer con El para ser con El glorificados.³¹ Por la participación en su pasión hemos de configurarnos a su muerte.³² Por amor de Jesús somos entregados constantemente al poder de la muerte.³⁴ En El, que fue crucificado en flaqueza somos también nosotros flacos.³⁵ Es una gracia no sólo creer en Cristo, sino también sufrir por El.³⁶ Sólo si con El morimos viviremos también con El.³⁷ Participamos de su muerte porque celebramos y recibimos diariamente el sacramento de su muerte.

Estas afirmaciones del Nuevo Testamento suponen que la muerte real ha de entenderse como una magnitud axiológica que domina nuestra vida entera y también como una acción, so pena de que el morir "durante" la vida por la fe y la justicia no quede volatilizado en una imagen ética idealista sin conexión alguna con la muerte real. En la muerte acontece pragmáticamente lo que místicamente había acontecido en el bautismo y Eucaristía, puntos culminantes de la existencia cristiana: la aplicación justamente de la muerte del Señor. Lo que aquí acontece sacramentalmente se cumple realmente en la muerte propia: la participación en la muerte del Señor.³⁸

28. Rom. 6, 16.

29. Rom. 7, 4-6.

30. Rom. 6, 3.

31. Rom. 8, 17.

32. Phil. 3, 10.

33. Phil. 1, 20.

34. 2 Cor. 4, 10 s.

35. 2 Cor. 13, 14.

36. Phil. 1, 29.

37. 2 Tim. 2, 11.

38. Rahner, op. cit., pp. 76-77.

La muerte del cristiano no es pues solamente consumación de su "proyecto moral" en el orden natural, sino consumación de nuestra incorporación a Cristo y su Pascua que empezó durante la vida de una manera sacramental. Tenemos aquí, en el nivel de la gracia, un fenómeno parecido al descrito anteriormente: nuestra imposibilidad de dar cima a nuestra propia vida. Durante la vida participamos en la divina sacramentalmente, pero eso es "hasta que El venga". No nos está dado a nosotros dar el salto definitivo de la vida temporal a la vida eterna definitiva. Durante la vida vivimos ya en Dios por la fe, esperanza y caridad. Somos sus hijos pues hemos aceptado gustosos que El tome la iniciativa en el nivel más profundo de nuestra existencia. La fe, la esperanza y la caridad hacen de la muerte la más alta hazaña de ese creer, esperar y amar. Aceptando nuestra realidad de hijos pasamos a través de la oscuridad de la muerte a las manos del Padre. Aunque la muerte del cristiano tiene también el aspecto de angustia, —"Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?"—, a través de la gracia que hizo suya en la vida sacramental está ahora preparado para vivir de una manera real lo que en el sacramento del bautismo y Eucaristía ya previvió sacramentalmente. Y por eso sus últimas palabras son, como las de Cristo, la victoria final de la gracia: "Padre, en tus manos enciendo mi espíritu". Es el reconocimiento último y más radical del cristiano de su realidad de hijo. Así como decíamos antes que en la muerte se combinan las dos actitudes más características del hombre, iniciativa y sumisión, así en el morir en Cristo se juntan las características más profundas del cristianismo: como hijo tiene que vaciarse de sí mismo para dar testimonio del Padre; y ese vaciarse, al ser aceptado, se convierte en "abertura", que es últimamente abertura a la resurrección.

Esta es la realidad última de la muerte. Porque Cristo al morir venció a la muerte, nuestro morir en El no es aceptación de muerte sino de vida. Es aceptar nuestra filiación divina hasta el punto de estar dispuestos a desprendernos de nuestra identidad como la vivimos ahora y aceptar, como mejor para nosotros, la nueva identidad que Dios nos ofrece en la resurrección. En cuanto esa nueva identidad nos es, experimentalmente al menos, totalmente desconocida la muerte sigue siendo muerte "oscura", sigue siendo una espantosa caída en manos de Dios, lo que es propio de toda muerte castigo del pecado. Pero en la victoria suprema de nuestra fe, esperanza y caridad la muerte es paso a una nueva vida, la vida de la resurrección.

La muerte del cristiano es la expresión total de su realidad de hijo. No es sólo un dejar a Dios la iniciativa sobre nuestras vidas tal como lo hacemos "durante" la vida, sino que es dejar a Dios el elegir OTRO TIPO de vida. El cris-

tiano ha experimentado parcialmente este fenómeno durante su vida. Toda decisión suya "cristiana" ha estado, al menos en parte, envuelta en ignorancia, dependiendo siempre de la iniciativa de Dios. En la muerte sacramental, acompañada de la muerte ascética que hace aflorar a nuestra conciencia ese morir, el hombre en fe deja que Dios tome la iniciativa para encontrarse después —resucitar— en un nivel de vida de más fe, esperanza y caridad. Esa disponibilidad del cristiano hacia la acción divina, que siempre tiene el carácter de una muerte-resurrección parciales, se hace definitiva a la hora de la muerte.

IV

EPÍLOGO

"Ante la muerte, todo discurso es ridículo, rumor de palabras mediante el cual intentamos distraernos o tranquilizarnos. Lo mejor es el silencio. Sólo una palabra podría ser pronunciada ante la muerte la cual es confesión de la resurrección de los muertos... Pero esta palabra es dura y ¿quién la puede escuchar? Ella me desautoriza en mis razones y me juzga en mis actos. Pero puedo decirla porque no es mi palabra, sino la Palabra. La he oído y la he creído. Y porque la he creído debo decirla a mi vez. Palabra que es escándalo para ese judío que soy yo, y locura para ese griego que soy yo. Pero precisamente porque no es la palabra del judío o del griego, es la Palabra de Dios y es verdad".³⁹

Esta confesión sincera del P. Danielou nos recuerda que hemos de oír con temor y temblor la buena nueva de la muerte que es vida, la buena nueva de la venida del Señor, que es aquella vida que no sabe de muerte, aunque a nosotros venga esa vida en la muerte, como también nos advierte Rahner.⁴⁰ Las investigaciones de este artículo no han pretendido librarnos de ese "temor y temblor", lo cual sería en cierto modo volver a la solución platónica de quitarle importancia al hecho de la muerte; no han querido ser tan irreverentes ante el misterio más profundo de nuestra vida, que es nuestra muerte. Han querido, sin embargo, esclarecer la naturaleza de ese temor y temblor, que deben ser en última instancia temor y temblor de hijos.

* * *

Hemos visto que la revelación cristiana nos ofrece una dimensión nueva de la muerte, que en parte puede ser asimilada por la filosofía y

en parte no, en dos sentidos: el punto de vista desde el que se debe mirar la muerte y el contenido de esa muerte. Con la venida del cristianismo cambia la perspectiva, aun filosófica, de la muerte pues aparece la persona. Si los antiguos podían encontrar un cierto sentido a la muerte en el hecho de que el hombre volvía al ciclo y orden de la naturaleza, el cristianismo ha desenmascarado ese punto de vista falso. La consumación del hombre no puede ser una consumación en la naturaleza. Ha de ser en algún modo consumación de SU persona, porque la persona transciende la naturaleza.

Esta perspectiva, esta manera de plantear el problema de la muerte es aceptada hoy por muchos, pero presenta el problema del contenido: si la consumación del hombre no puede encontrarse en un retorno al orden de la naturaleza o a ningún otro "orden", pues entonces la muerte sería fin y no consumación personal, ¿cómo puede llegar la persona a la culminación de su vida en la muerte? Filosofías atea no pueden, por más que se empeñen, responder a esta pregunta mas que confesando o su ignorancia o el triunfo último de lo absurdo, del no-ser sobre el ser. Pero el cristiano ha oído una Palabra que no entienden ni griegos ni judíos. Hoy, como en el tiempo de los apóstoles,⁴¹ los gentiles se ríen de Pablo cuando éste les habla de la resurrección de los muertos y le dicen: Te diremos en otra ocasión. El cristiano ha oído una Palabra que, como dice Urs von Balthasar, "contra toda esperanza y expectación ofrece a la vez estas dos cosas: algo que no se puede deducir de ningún modo, porque no está puesto en el ser natural del hombre, y la plenificación de ese ser del hombre, desde dentro, en cuanto que la palabra de Dios se hace nada menos que Hombre".⁴²

Ante quienes niegan la gravedad existencial de la muerte, reduciéndola a un mero fin o un mero tránsito, el cristianismo enseña que la muerte es el momento más grave de la persona que en la muerte se consuma como tal. Ante quienes no ven en esa consumación más que la nada, el cristianismo advierte con Pascal que "fuera de Jesucristo no sabemos ni qué es la muerte, ni qué es la vida, ni qué es Dios, ni qué somos nosotros", pero que en Cristo la muerte ha cobrado sentido. Es la abertura total al Padre y por eso es en Último término resurrección. La muerte del cristiano tiene sentido, porque no muere sólo sino que muere en Cristo. No es pues de extrañar que desde los orígenes de la Iglesia repitan los cristianos las palabras finales de la liturgia primitiva: "Ven ,Señor Jesús".

40. Rahner, op. cit., p. 88.

41. Act. 17, 32.

42. Urs von Balthasar, op. cit., p. 59.

39. Jean Danielou, *Escándalo de la Verdad*, Ediciones Guadarrama, Madrid, 1962, p. 109.