

DESENTRAÑAR EL SIGNIFICADO TEOLÓGICO DE LA MUERTE PARA CONSTRUIR RESPONSABLEMENTE LA VIDA

Juan Manuel Cabiedas Tejero

Profesor del ISTIC. Sede Gran Canaria.

Un solo de fagot se descalza y vibra.
Despliega un sol amigo bajo el brazo
acordes-llamas amarilleando tu piel toda.
Soleada terraza, iluminado espacio donde moras.
¿Sabes? Por tu sangre trepa en tropel
manada de músicas, enroscada belleza
en oleadas armónicas inundando
saliva, lágrimas, poros.
Sexo y corazón, como volcanes, arden.
Hombre, acorde total.
Intransitables, en gracia renacen utopías.
Luz que remece gargantas, sonora sangre
en vibraciones resudando grietas
desde las que afloras insufrible y terco,
con esa suave tenacidad de las aves
en cada estación. Dios anida incandescente
en ese ámbito de sol hambreado;
y nos engarza en lidia de vida y muerte
hasta acontecer, liturgos, de resurrección.

JESÚS MORERA CARBÓ, *Memoria de otras alas.*
Cantata de admiración y gratitud a Beethoven, Salamanca 2001.

Son pocas las certezas que impregnan la vida del hombre. La que golpea con más fuerza trágica a su puerta y se deja sentir omnipresente es, sin duda alguna, la de su propia muerte. Para el ser humano, no obstante el saber de su muerte, el trance final no es despojado, en absoluto, del halo de misterio que lo acompaña. Y no sólo cuando dicho trance se me hace presente en su astucia lívida en cualquier situación mortal, basta dedicarle un recuerdo en la desaparición del ser querido o tratar de aferrarlo en un instante de lucidez intelectual. Misterio escurridizo, impenetrable, como lo es en definitiva el hombre que hace de la muerte tema de conversación, de meditación o de voluntario olvido. Por ello aventurar una palabra sobre la muerte, encararse con lo que los antiguos llamaban una *meditatio mortis*, es siempre una tarea atrevida y absolutamente vital¹.

Las páginas que se ofrecen a continuación se encuadran en el tercer bloque temático de estas VII Jornadas de Teología: la reflexión bíblico-teológica sobre la vida humana. Nuestra contribución intenta ilustrar el contenido de un convencimiento irrenunciable de la fe cristiana. A saber: *Sólo en el sentir la belleza de lo humano en su rica totalidad, en el gustar la múltiple sonoridad de su acorde de vida, puede descubrirse que Dios mora al fondo de la humanidad que vive y muere. Que la vida es una inmensa liturgia de resurrección ya anunciada y agitadamente presente. Acercarse con tanta claridad al estruendo de la vida permite desentrañar, aun en su insistencia de misterio, el sentido del morir que es propio del hombre como umbral hacia la Vida que está en un más allá pregustado en el más acá.*

El recorrido intelectual que he trazado para articular esta tesis es el siguiente. Parto de una adquisición que ha tomado carta de ciudadanía en la mejor tradición filosófica y humanista europea y española del pasado siglo, a saber, la consideración de que gracias a una lúcida conciencia del sentido del morir humano es posible tomar en serio la propia vida, pues ella acaba revelándose como un tiempo que se me ha dado para elegirme a mí mismo, para esclarecer quién soy y, sobre todo, quién quiero ser. Es obligado reclamar aquí las reflexiones tanatológicas que entre nosotros han desplegado Julián Marías, P. Laín Entralgo o José Luis Aranguren. Todos ellos, sobre la base declarada de

¹ Las palabras que el Concilio Vaticano II dedica a la muerte del hombre precisamente inciden en el carácter misterioso de la misma. Misterio que aparece conectado con el enigma que supone la existencia misma del hombre que muere; misterio sobre el que proyecta luz la Revelación de Dios en la humanidad de Jesucristo (GS 18).

su fe cristiana, son receptores de la singular preocupación de Unamuno por la muerte, de la concepción de la vida de Ortega y la visión de la persona de Zubiri. Siendo Heidegger y Sartre los pensadores europeos con los que implícita o explícitamente debaten estos filósofos españoles.

En un segundo momento examinaremos la trascendencia de esta intuición para la concepción cristiana de la muerte. El impacto que provoca en ella el acontecimiento de Cristo muerto y resucitado, así como su aporte de sentido a nuestro morir personal como acto de inserción del proyecto y realizaciones de nuestra existencia en la vida de Dios. En este paso, dentro de la escena teológica europea, se hace ineludible la alusión a la presentación que el teólogo alemán K. Rahner hace del significado axiológico que posee la muerte para la vida. Entre nosotros, el apreciado maestro Juan Luis Ruiz de la Peña, escribió y enseñó acerca de la muerte como encuentro entre la libertad del hombre y la acción escatológica de Dios. A él dedicaremos unas palabras finales a modo de homenaje.

Se impone en tercer lugar, indagar en qué modo es posible proponer a la cultura contemporánea una visión del morir que contribuya a salvaguardar la dignidad de la vida en toda su extensión, más allá de una racionalidad cientificista que oscurece certezas antropológicas entrañadas en lo más profundo de lo que el hombre es.

Por razones de brevedad es imposible evocar aquí el telón de fondo completo de esta reflexión: la encrucijada de antropología filosófica y teológica, cristología, soteriología y escatología. Del mismo modo quedaría para ulteriores consideraciones una visión más amplia de la aplicación de lo dicho al campo social, ético o existencial. El tema es inagotable, intemporal en su tratamiento. Estas páginas pretenden ofrecer unas pinceladas introductorias.

1. MUERTE Y HUMANISMO CRISTIANO

Partamos de unas reveladoras palabras de Paul Landsberg, filósofo cristiano de origen judío muerto en un campo de concentración alemán en 1944:

“La angustia misma nos revela que la muerte y la nada se oponen a la tendencia más profunda y más inevitable de nuestro ser. No estamos hablando aquí del impulso a la duración, inherente a la vida en general, de la «voluntad de vida de Shopenhauer». Afr-

mo, en el mismo momento en que formulo este pensamiento, el impulso de la persona humana a realizarse y a eternizarse. En el fondo del ser hay un acto: la *afirmación de sí mismo*. En la persona, que se sabe única, encontramos la afirmación de este elemento único que ha de ser realizado, afirmación que implica la tendencia a dejar atrás el tiempo. La fe en una supervivencia personal no es solamente una promesa consoladora, es también una expresión, es sobre todo la actualización de ese factor ontológico”².

Resulta evidente que nadie puede argumentar con tal fuerza expresiva si no ha captado en el hombre que él mismo es algo más que lo que aparece o se percibe desde fuera. En efecto, si Landsberg o cualquier otro representante del llamado humanismo cristiano, más allá de la convicción de fe que les asiste, plantean con firmeza la percepción de la muerte como umbral de nuevas realizaciones de la existencia, es porque han profundizado hasta la entraña misma en que reside la consistencia vital propia del ser humano³. En efecto, estos autores han desplegado toda su labor investigadora bajo el signo de la especificidad humana que reclama absolutez para sí en clave de libertad, justicia y dignidad⁴. La consideración del hombre como persona encierra virtualmente,

2 P.L. LANDSBERG, *Ensayo sobre la experiencia de la muerte. El problema moral del suicidio*, Madrid 1995, 48.

3 No han faltado entre nosotros pensadores que, desde el ámbito filosófico, proporcionan valiosas intuiciones para la teología, en concreto sobre el tema que nos ocupa. No referimos, sobre todo, a las figuras de P. Laín Entralgo, J.L. Aranguren y J. Marías. Todos ellos, sobre el fundamento declamado de su fe cristiana, se sitúan en la estela de la singular preocupación de Unamuno por la *muerte*, de la visión de Zubiri sobre la *persona*, privilegiando, sobre todo, el concepto *vida* propuesto por Ortega frente al de ser, para poder así comprender mejor cuáles son y cómo son los acontecimientos humanos decisivos en todo recorrido de existencia personal. Uno de ellos es sin duda la muerte. Sobre este fondo conceptual, estos autores están convencidos de que precisando las dimensiones de la vida será posible hacer justicia al concepto y realidad de la muerte, y viceversa. Además, como pensadores cristianos, en sus escritos sobre la muerte persiguen con denuedo una explícita abertura de la vida humana a la inmortalidad o pervivencia de la identidad personal ante Dios. Es evidente que existen otras voces de la filosofía española contemporánea que, al margen del horizonte cristiano, presentan diversas argumentaciones con la intención de “ir más allá de la muerte” y contemplarla como dadora de sentido a un ser personal clausurado en la inmanencia. Entre otros: J. Ferrater Mora, G. Bueno, F. Savater, E. Trías, J. Sádaba (Cf. E. BONETE PERALES, «Reflexión sobre la muerte en la filosofía española contemporánea» *La Ciudad de Dios* CCXV/3 (2002) 903-986. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Crisis y apología de la fe. Evangelio y nuevo milenio*, Santander 1995, 65-111. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Sobre la muerte*, Salamanca 2002, 69-71.

4 Aquello que había quedado disuelto, en el siglo XX, por los llamados humanismos utópicos. Estos, desde hace al menos doscientos años, venían prometiendo la definitiva consagración del hombre como centro y culminación del mundo y de la vida. Sin embargo la más grave carencia de las ideologías revolucionarias –radicalmente humanistas– era precisamente que en ellas no se confiaba en la actuación de las mujeres y los hombres reales y concretos, para llevar a cabo el gran cambio que habría de traer consigo la paz y la

no sólo la dignidad inviolable de la misma, sino todo un universo de realidad humana que la cultura contemporánea que se autoproclama *poscristiana* obvia⁵. En dicho universo brilla el carácter ópticamente esperanzado del vivir del hombre, su avanzar en la construcción de un proyecto existencial propio abierto al futuro⁶. Entendiendo que tal realización no encuentra su hogar en un futuro intramundano y solitario, sino que demanda su asentamiento en un horizonte de trascendencia plena y compartida (ya que siente a los otros hombres y a la realidad en la que está situado como partes integrantes de sí mismo)⁷. Así pues una trascendencia que reclama un Absoluto, que siendo tal, le pueda facilitar y acompañar en esa empresa sobrehumana. Pues el hombre habita y protagoniza en sí la paradoja de luchar por superar aquello que le es infranqueable por sus solas fuerzas. Estos subrayados antropológicos nos llevan a hacer una doble consideración:

1. Esta visión de lo humano supone la subversión del actual y generalizado (o vulgarizado) sentido exclusivamente immanente de percepción de la

abundancia a todos los habitantes de este planeta. Todo se fiaba a fuerzas mecánicas y anónimas -el progreso científico, la lucha de clases, el libre y frío funcionamiento del mercado- que tenían en común su escasa consideración por algo tan «insignificante» como cada una de las personas humanas. Habiéndose desperzeado del «sueño de la revolución», el hombre se ha encontrado más desamparado aún, porque tales ideologías de la sospecha han corroido nuestra confianza en las posibilidades de avance y perfeccionamiento que pudiéramos albergar los humanos en nuestro interior. Se han encargado de despojar al hombre de su propia esencia reducida a la materia y al discurrir de fuerzas puramente fácticas.

5 Puede decirse que en el momento actual lo que está en juego no es sólo la supervivencia de la humanidad como comunidad que habita el planeta Tierra, sino la persistencia de la propia «humanidad» del hombre, eso que cada uno llevamos dentro, una cualidad universal al tiempo que personalizadora de cada ser humano concreto. Véase la constatación de esta realidad en un reciente ensayo: V. GÓMEZ PIN, *Entre lobos y autómatas. La causa del hombre*, Madrid 2006.

6 «El hombre, la estructura empírica de la vida humana es una estructura cerrada; pero mi vida, es decir, yo como persona, se da sobre una estructura abierta. Vivir es proyectar, imaginar, anticipar; es seguir proyectando, imaginando y anticipando; soy inexorablemente futurizo, orientado al futuro, remitido a él; no hay razón intrínseca ninguna para que se agote la proyección argumental de mi vida (lo que se agota es el argumento de mi vida biológica, al llegar a la última edad)» (cf. J. MARIAS, *Antropología metafísica*, Madrid 1973, 268). J. Marías ha desplegado una notable habilidad conceptual a la hora de describir las diversas dimensiones del morir. Marías gustaba de distinguir entre muerte biológica o corporal y muerte personal o biográfica, de modo que «*lo que yo soy es mortal; quien soy consiste en pretender ser inmortal*» (Cf. *La felicidad humana*, Madrid 1987, 323).

7 Puede decirse que la antropología filosófica y la teológica coinciden en un punto a partir del cual trabajan en direcciones propias, a saber: desde su propia humanidad, el hombre, que reconoce su limitación finita pero mantiene la dignidad y valor de su proyecto vital, puede intuir y experimentar una parcela de sentido para su vivir y morir, más allá del hecho biológico de la muerte. Estructura ontológica (abierta en libertad a lo otro, los otros y el Otro), e inconformismo existencial son cifras humanas de avance hacia un horizonte de trascendencia. La antropología teológica da a ese horizonte el rostro del Dios Trino, creador, salvador y santificador del hombre.

experiencia humana total, para la reconducción de dicha capacidad perceptiva al nivel de la Verdad (Jn 17, 17-19). Es decir, en el actual contexto socio-cultural y científico-técnico difícilmente es perceptible «la verdad humana» *estricto sensu* por cuanto la misma ha sido acomodada a esquemas productivos. Tanto la deducción racionalista como la inmediatez empírica dominantes producen un modo de acercamiento a lo humano que impide penetrar el sentido profundo de lo que el hombre es, de lo que al hombre le sucede y de lo que el hombre es tendencialmente capaz⁸. Es todo lo que K. Rahner introducía en la esfera del «existencial humano», transido por el sobrenatural. Se requiere pues una educación de la percepción que el hombre tiene de sí para reconducirla a la apuesta por lo que llama Juan Luis Ruiz de la Peña «una racionalidad no reduccionista»; una racionalidad en que lo científico deje de alzarse como factor de exclusividad para dar cabida también a un razonar «ordinario», que posibilite que el hombre se descubra como portador de certezas sin las que difícilmente podría siquiera vivir⁹. Es aquí donde la filosofía y la teología juegan un papel fundamental. Esperanza, trascendencia, sentido, persona y dignidad, solidaridad de lo personal con lo mundano y lo comunitario..., etc., son realidades a las que se accede desde la apertura a un razonar múltiple, no encerrado en esquemas irrenunciables sino guiado por la Verdad. La Verdad que sale al encuentro del hombre y que el cristiano identifica, en el fondo, con el Dios personal. El mismo Dios que ha equipado al hombre con tal tendencia a la Verdad respetando su libertad y ritmos propios¹⁰. Una parte esencial de la verdad que se sitúa en ese estrato antropológico profundo al que nos referimos es la experiencia

8 El siglo XX y sus acontecimientos atroces han operado un verdadero giro del pensamiento humanista, y han generado una destrucción organizada de la dignidad del ser humano. Lo que fue patrimonio de filosofía y teología hoy pertenece al campo de la ciencia: la pregunta por la esencia de lo humano. La respuesta insuficiente del humanismo histórico, ha dado lugar a que sea el amplio campo de la ciencia (en sentido técnico) el que produzca un nuevo humanismo que surte de respuestas los interrogantes humanos persistentes e ineludibles. El problema es que tales respuestas están absolutamente condicionadas por el campo desde el que se ofrecen: lo animal, lo artificial-cibernético, lo puramente material en fin. Proponer respuestas que incidan sobre los mismos interrogantes, pero lo hagan desde otros presupuestos parece ser, en tal clima científico dominante, pura poesía o trasnochada metafísica. La comunidad cristiana ha de seguir reivindicando un modelo no unívoco sino polivalente de racionalidad; no secuestrado por el pensar científico-técnico, sino abierto a la riqueza de matiz que imprime sobre el propio razonar su protagonista personal (Cf. JUAN PABLO II, *Carta Encíclica Fides et ratio*, Roma 1998). V. POSSENTI, *Filosofia e Rivelazione. Un contributo al dibattito su ragione e fede*, Roma 2000. I. SANNA, *L'identità aperta. Il cristiano e la questione antropologica*, Brescia 2006.

9 J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Crisis y apología de la fe. Evangelio y nuevo milenio*, Santander 1995, 281-286.

10 Tal es la percepción que San Agustín expresa magistralmente en sus Confesiones: «Fecisti nos ad Te, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te», *Confesiones*, I, 1, 1 (PL 32, 661).

religiosa, la percepción del Absoluto como dador de respuesta última a los enigmas de la existencia.

2. Por lo que a la realidad humana de la muerte se refiere, la perspectiva humanista afronta el problema desde una óptica particular. Considera que la muerte no sólo pertenece a la contingencia estructural de lo humano, sino que es parte integrante de su propio proyecto vital, el cual como tal proyecto postula la necesidad de un fin conclusivo o, mejor, portador de definitividad¹¹. El hombre que no ha vuelto la espalda a su final, respondiendo a las exigencias de autenticidad que éste suscita, al llegar al trance mismo de la muerte es capaz de afrontarla como emergencia del destino forjado en la historia personal¹². Si, además, tal hombre ha desplegado su vida a la luz de la victoria de Cristo sobre la muerte, como cifra de superación de todo límite humano, de modo que ha ejercido su libertad en consonancia con la gracia divina, le es posible adentrarse en la angustia mortal en esperanza de resurrección¹³.

2. MUERTE Y TEOLOGÍA

La teología católica actual entiende que sólo a la luz de Jesucristo puede dirimirse con certeza la promesa divina de salvación eterna. La teología entiende su escatología como reflexión sobre la definitividad del evento Cristo, sobre la plenitud de la obra salvadora de Cristo que, en cuanto tal, supone la salvación del hombre¹⁴. Es la persona del Hijo la que dirime la

11 Puede verse una amplia panorámica, con insistencia en el contexto europeo de entreguerras, en J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *El hombre y su muerte. Antropología teológica actual*, Burgos 1971.

12 Este no es el planteamiento que hoy se vive a pie de realidad cotidiana. Muy al contrario el actual ambiente cultural relega la evidencia humana de la muerte, favoreciendo así una depreciación de la vida: tanto física (abusos de índole varia, suicidios, violencias, hasta incluso se habla de deportes de alto riesgo), como espiritual (imposibilidad de planteamientos vitales en compromiso a largo plazo...).

13 Insistamos una vez más. El pensar filosófico coincide con la reflexión teológica en el hecho básico de la consideración de que la muerte y la vida no pertenecen al mismo plano ontológico, no son homogéneas. La vida se debe a un plano ontológico más profundo, el plano del absoluto hacia el que tiende para autorrealizar su yo. También la teología considera que el hombre es un *ser-para-la-vida*. Ciertamente éste ha de afrontar el hecho decisivo de la muerte, trágico sin duda, pero en ningún caso decisivo. Forma parte de su recorrido existencial finito, pero no es la meta. La meta está en el colmo del anhelo profundo de la máxima realización de sí. Con la salvedad de que la teología tematiza la complejión del anhelo en la realidad de Dios y en su concreción en Cristo. La filosofía se detiene en la llamada a un plano de absolutéz, consistente y real, pero carente de los rasgos personales que le aporta la Palabra de Dios: "Dios de vivos y no Dios de muertos" (Ex 3, 6).

14 Así por ejemplo K. Rahner entiende que la escatología a cristiana abarca una serie de afirmaciones antropológicas y cristológicas «afrontadas en el modo de la plenitud» (Cf. «Principios teológicos de la hermenéutica de las declaraciones escatológicas», en *Estudios de Teología*, VI, Madrid 2002, 373-399). Igualmente J. Alfaro apunta la tarea urgente de re-encontrar el trasfondo antropológico y teológico que

interpretación de la escatología cristiana y sus tensiones. En consecuencia sólo desde la vida de Cristo, la «tragedia» de Cristo y la Verdad que es Cristo (en su encarnación y resurrección) puede esclarecerse en qué modo la muerte del hombre, aun en su rostro indeseable, sea tránsito hacia una *sobrevida* o vida eterna en Dios. Y esto en la conciencia de que si esperamos tal desenlace, es porque éste se encuentra anunciado y enraizado en nuestro presente. La resurrección de Cristo es un acontecimiento ya plenamente actuante en el presente salvífico, aun en espera de un despliegue absoluto de su ser y capacidad redentora. Este anticipo posee una dimensión histórico-temporal propia reflejada en la dialéctica del *ya-todavía no* (1Cor 1, 7; Flp 1, 6), e igualmente en la dilatada trayectoria de la esperanza que le es constitutiva al hombre como ser tendente a superarse a sí mismo y alcanzar cotas de perfección que por naturaleza le están vedadas. De Dios al hombre el movimiento es único y definitivo en su Hijo, tal movimiento, sin embargo, no es alienante para el correspondiente movimiento del hombre a Dios, sino potenciador del aludido dinamismo antropológico de tendencia a la plenitud (en la dialéctica gracia-libertad; revelación-fe). Al hombre se le brinda el protagonismo en su muerte, es decir, sólo de él sigue dependiendo integrarla en la vida como parte de lo que es y lo que puede, o alejarla desesperadamente lo más posible como puerta de acceso a una nada oscura y sin alternativas posibles. Ni la seguridad en lo que soy, ni la esperanza y el horizonte de trascendencia apoyan sobre mí (puesto que serían mera ilusión) sino sobre Dios; sólo entonces son auténticas certezas. La acción divina se hace acompañar de mis propias

legítima una renovación del lenguaje de la escatología. Y así, desde el punto de vista de la antropología aparece el tema de la esperanza como «estructura constitutiva de la existencia humana», tanto en su vertiente personal como social. Del frente teológico será necesario retomar el carácter propio que posee la Revelación cristiana de donde brotan, junto a los principios peculiares del ser del hombre, los otros dos grandes polos hermenéuticos de la escatología: el histórico-salvífico y el cristológico (Cf. «Escatología, hermenéutica, lenguaje» *Salmanticensis* 27 (1980) 233-246; «La muerte y el sentido de la vida», *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Salamanca 2002, 239-254). El ya citado Ruiz de la Peña entiende que la constitutiva temporalidad y apertura al futuro de la existencia humana, la amorosa creación divina de la vida con «pretensión de perennidad», y el evento-Cristo como fundamento y contenido decisivo de una esperanza de plenitud son las coordenadas indispensables del discurso escatológico cristiano (Cf. *La Pascua de la creación. Escatología*, Madrid 1996). Finalmente, el profesor L. Ladaria constata, como las voces anteriores, que la comprensión de los contenidos de la escatología cristiana se encuentra hoy en proceso de cambio y renovación. La cuestión de los principios-guía que puedan impulsar el tratamiento concreto de los temas escatológicos vuelve a primer plano. El profesor Ladaria entiende que la escatología ha de escapar de las polarizaciones a las que pudo estar sometida en tiempos pasados, de modo que ha de hablarse de una *combinación original* entre continuidad y discontinuidad respecto del futuro escatológico y el mundo en que nos movemos y nos es conocido. Principio que el Nuevo Testamento ilumina con decisión desde la figura de Jesucristo resucitado (Cf. «Presente y futuro en la escatología cristiana» *Estudios Eclesiásticos* 60 (1985) 351-359).

elecciones vitales, de modo que ni para mí ni para Dios las opciones de vida son banales jamás¹⁵.

2.1. UNA PIEDRA MILAR: KARL RAHNER, “PRESENCIA AXIOLÓGICA DE LA MUERTE EN LA VIDA DEL HOMBRE”

Como anunciamos, K. Rahner es uno de los teólogos contemporáneos que más y mejor ha escrito acerca de la dimensión teológica de la muerte. Hacemos un breve recorrido por su pensamiento que ilustre lo que hemos señalado. Ha sido Juan Luis Ruiz de la Peña quien ha guiado nuestra indagación en los textos del teólogo alemán.

a) El hombre: espíritu en el mundo y oyente de la Palabra

Las líneas de la teología de la muerte del pensador alemán, brotan, como *coronación lógica* de su antropología. Esta es la cuestión que Rahner hace latir en cada uno de los problemas teológicos que afronta. No en vano la suya es «una teología orientada antropológicamente». De este modo el hombre es percibido por Rahner como tema teológico omnipresente; ya que es él, y no otra realidad, el receptor de la revelación divina, el «oyente de la Palabra». Un tema quizás algo abandonado por la teología de hoy, subraya Rahner, y que clama por su recuperación en sus justos parámetros. En muchas ocasiones puede leerse que Rahner se encuentra muy cercano a las tesis antropológicas tomistas, con las necesarias adecuaciones al momento actual. Básicamente describe al hombre como «espíritu en el mundo» (*Geist in Welt*), entendiéndolo por tanto que la presencia del hombre en el mundo a través de su corporeidad es parte integrante de la esencia de su espíritu. De manera que «lo que experimentamos como alma es lo interior de la totalidad una y primigenia (del hombre); lo que llamamos cuerpo es esta misma experimentada totalidad una en su exterior»¹⁶. Desde esta unidad el hombre puede ser entendido, siguiendo el método trascendental rahneriano, como

15 J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *La Pascua de la Creación. Escatología*, Madrid 1996, 235-239.

16 La cita se encuentra en J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *El hombre y su muerte. Antropología teológica actual*, Burgos 1971, 223. Como hemos señalado Rahner ronda el tomismo. Defiende la tesis tomista del *anima forma corporis*, según la cual no debe hablarse de alma y cuerpo, sino de alma y materia prima. Aunque, tratando de eliminar las posibles derivaciones dualistas de la fórmula tomista, aquilata Rahner que el cuerpo es la «alteridad del alma» o «la actuación del alma en lo otro» (Cf. ID., «La muerte-acción en la teoría de la opción final y en K. Rahner», en Vv.AA., *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a Karl Rahner en su 70º cumpleaños*, Madrid 1975, 545-564. Véase la presentación que hace Santo Tomás del alma como «causa formal de la vida del cuerpo», en *Sth* I-II, q. 110 a. 1.

espíritu arraigado en el mundo, al tiempo que capaz de conocerse a sí mismo, de «retornar cabe sí en cada acto cognoscitivo y en encontrarse en su más íntimo núcleo como el ser patente al Ser: la trascendencia al ser en absoluto es la estructura fundamental del espíritu finito»¹⁷. El hombre es pues un ser consciente de su distensión, como unidad, entre diversas coordenadas: el espíritu y la materia, la trascendencia y la inmanencia, el espacio y el tiempo, la libertad y la historia.

Vista así la esencia del hombre se entiende que se pueda hablar de él como «oyente de la Palabra» (*Hörer des Wortes*), es decir, como apertura a un ámbito ilimitado, que supera su esfera propia, pero que él es capaz de hacer presente, y de aprehender. La última frontera de tal espacio de trascendencia la constituye Dios mismo. El hombre experimenta por tanto, desde la unidad que es, una tensión peculiar entre lo que es, como realidad dada, y lo que quiere ser como posibilidad a realizar. Posibilidad que se opera en la senda de la libertad ejercida en la historia y sus coordenadas, espacio y tiempo¹⁸. La meta única que puede colmar tal deseo humano de máxima realización sólo se encuentra en Dios, que ofrece en Cristo su última palabra de salvación, extendida al hombre como gracia que él puede y debe acoger y desarrollar¹⁹. Es lo que veremos a continuación respecto de la muerte.

17 *El hombre y su muerte. Antropología teológica actual*, 220.

18 «La muerte-acción en la teoría de la opción final y en K. Rahner», en Vv.AA., *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a Karl Rahner en su 70º cumpleaños*, 558: «En su ámbito debe el hombre ejercitar su libertad, que va acuñando al propio ser desde su más íntimo centro, de suerte que puede afirmarse la convertibilidad de los conceptos libertad y persona: la libertad genuina está originariamente plantada en el núcleo de la persona, es idéntica a la persona. La libertad humana, en fin, actúa en una esfera asumida por la decisión divina de agraciarse sobrenaturalmente a la criatura. Es lo que Rahner llama el “existencial sobrenatural” (*übernatürliches Existenzial*), a saber: la inderogable orientación a la visión beatífica. De donde se deduce que todo acto libre es acto de salvación o de perdición». A continuación veremos la consecuencia que tiene esto para la visión de la muerte como acto que pertenece a esta cadena de acciones de libertad en orden a la consumación plena del hombre que las protagoniza. Igualmente, leyendo estas anotaciones de Rahner resuenan con fuerza las palabras usadas siglos antes por Santo Tomás para hacer afirmaciones semejantes en el seno de su concepción teológica de la gracia de Dios que actúa en el hombre. También Santo Tomás usa un esquema de visión del hombre como ser orientado a amar a Dios como su verdadero fin. Siendo el hombre mismo capaz de una respuesta madura a la revelación divina, con la ayuda de Dios. El esquema tomista de la gracia aparece así en equilibrio, aunque la preeminencia le corresponda a la iniciativa divina. El hombre es guiado por la misma en un doble modo: «in quantum anima hominis movetur a Deo ad aliquid cognoscendum vel volendum vel agendum»; «Secundum quod aliquid habituale donum a Deo animae infunditur»: *Sth* I-II, q. 110 a. 2. Véase, pues, lo enraizado de la visión de Rahner en una antropología tomista abierta en el sentido de que se trata de un diálogo entre dos libertades.

19 De nuevo con palabras semejantes a las de Tomás de Aquino entiende Rahner que «el dinamismo humano hacia el absoluto divino arranca y se nutre imprescindiblemente de lo que la teología cristiana llama gracia. Ella es a la vez posibilidad y el cumplimiento de la posibilidad de una consumación en Dios» (cf. JUAN LUIS RUIZ DE LA PEÑA, «Espíritu en el mundo. La antropología de Karl Rahner», en J. SAHAGUN LUCAS (DIR.), *Antropologías del siglo XX*, Salamanca 1976, 193. Podemos recordar aquí la conocida expresión tomista: «Ad secundum dicendum quod Deus non sine nobis nos iustificat, quia per motum liberi arbitrio, dum iustificamur, Dei iustitiae consentimus. Ille tamen motus non est causa gratiae, sed effectus. Unde tota operatio pertinet ad gratiam»: *Sth* I-II, q. 111 a. 2.

b) Teología de la muerte

Para Rahner la muerte pone fin a la existencia terrena del hombre, es decir, éste sufre la muerte, la padece sin remedio. Es un *ser-para-la-muerte*, como el existencialismo no se cansa de pregonar. Pero si ha descrito Rahner el ser del hombre como unidad dialéctica de persona y naturaleza, de libertad y de necesidad..., etc., la muerte del hombre será no solo pasión, sino también acción. La posesión total de la realidad personal por la que tal hombre ha luchado en libertad. He aquí pues dos caras de la misma moneda, inseparables. Tal visión de la muerte es, como decimos, aparejo lógico a la visión que Rahner tiene de la libertad humana como la que pugna por realizar lo personal en medio de lo histórico. La decisión adoptada en cada instante construye el proyecto personal al tiempo que anticipa el futuro conclusivo del mismo. Tales decisiones y consecuciones progresivas van enriqueciendo el núcleo personal humano desde dentro, marcando con fidelidad la imagen de lo que el hombre quiere llegar a ser²⁰. Véase ahora cómo concuerdan tales afirmaciones con la concepción rahneriana de la escatología, en la que el futuro forma parte del presente, cualificándolo y orientándolo²¹. En nuestro caso es lo mismo que decir, la muerte (suceso futuro) goza de una “presencia axiológica en la vida”²². De ahí que, en la medida en que el hombre no anestesie la conciencia de su destino mortal, se acerca a la posesión de la autenticidad de su humanidad. Así resume Rahner lo que hemos dicho:

20 Estas afirmaciones refutan la tesis de la muerte como *iluminación* u *opción final* que diversos autores han defendido. Tal tesis defiende que la muerte se aprecia como una última llamada de la justicia y la misericordia de Dios al alma que aun goza de todos sus recursos. Analizada por Ruiz de la Peña, tal teoría muestra muchas precariedades: a) parece quedar sin validez todo el recorrido vital del hombre y el ejercicio que de su libertad a hecho a lo largo de su vida; b) el sujeto de la opción fluctúa, en estos autores, entre el hombre completo y la acción del alma sola. En definitiva muy poco queda de una antropología unitaria, y de una justa situación de la muerte en el horizonte global de la existencia humana. Los defensores de tal visión son, entre otros, Glorieux, E. Mersch o R. Troisfontaines, a los que Ruiz de la Peña dedica algunas páginas: *El hombre y su muerte. Antropología teológica actual*, 313-350; «La muerte-acción en la teoría de la opción final y en K. Rahner», 546-554; *La otra dimensión. Escatología cristiana*, 317-325.

21 En un momento determinado Rahner define la escatología como «la mirada, anticipadora, para el hombre necesaria en su decisión espiritual de libertad y fe, desde dentro de su situación histórico-salvífica –en tanto fundamento etiológico del conocimiento– determinada por el acaecer de Cristo, hacia la plenitud definitiva de esta su propia situación existencial, ya escatológica para posibilitar su propia decisión, iluminada y con todo arriesgada en la fe, hacia el interior de lo oscuramente abierto, a fin de que el cristiano acepte ahí su presente como momento de la realización de la posibilidad fundada en el comienzo –que en definitiva es Cristo– y como futuro presente ahora ocultamente y definitivo» (cf. «Principios teológicos de la hermenéutica de las declaraciones escatológicas», en *Estudios de Teología*, VI, Madrid 1964, 425).

22 «La muerte-acción en la teoría de la opción final y en K. Rahner», 561.

“Porque morimos a lo largo de la vida hasta el fin del morir, la acción de la muerte no tiene lugar en aquel instante del tiempo físico mentado por la medicina y por el lenguaje vulgar cuando hablan de deceso y de muerte, sino en toda acción libre en que el hombre dispone de la totalidad de su persona; ni tiene, en suma, por qué identificarse con el último de los actos singulares libres”²³.

Siendo esto así, la muerte pertenece al hombre entero, en su totalidad espiritual y material. De modo que la tesis de la inmortalidad del alma espiritual y personal una vez que deja de informar al cuerpo ha de ser mantenida, pero precisada con mayor profundidad. La fe, en su raigambre bíblica, y la metafísica han defendido tal tesis con certeza. La intención última de Rahner es evitar cualquier asomo de dualismo platónico que pueda llevar a una intelección errónea en sus términos de la certeza de la inmortalidad del alma. Puesto que entender ésta como simple separación de alma y cuerpo, de modo que éste principio material quedase atrás como parte que ya cumplió su misión, podría significar no apreciar la especificidad personal que aporta la muerte al ser consciente que la vive. El polo corporal mantiene al ser personal plenamente relacionado con la historia y el mundo, pero si éste simplemente carece de valor en el acontecimiento de la muerte humana, ésta no posee diferencia alguna con la de otros seres vivos. El alma mantiene, en el ejercicio de la libertad una relación de totalidad con el mundo de la que forma parte el cuerpo. Dirá Rahner que con la muerte el alma no pierde tal relación con la materia, sino que dicha relación queda plenificada. Se puede hablar por ello de la *pancosmicidad* del alma tras la muerte. Con ello queda satisfecha la epistemología abierta al trascendente propia del hombre, que le lleva más allá de los límites impuestos por la empiría sensible. Del mismo modo encuentra Rahner plena coincidencia entre tal pancosmicidad del alma personal y el dogma de la resurrección, según el cual «el perfeccionamiento integral del hombre no tiene lugar en la dirección meramente espiritualista, inmaterial y acósmica. El cuerpo resucitado sería así expresión decantada de la permanente pancosmicidad de la persona»²⁴.

23 Ver cita en, *Ibid.*, 561. Tomada por Ruiz de la Peña del completo estudio que dedicó el autor alemán a la muerte: K. RAHNER, *Sentido teológico de la muerte*, Barcelona 1965.

24 *El hombre y su muerte. Antropología teológica actual*, 235. La coherencia queda establecida también con la antropología bíblica, donde el hombre es presentado hasta tal punto como unidad que no puede pensarse en que la promesa divina de la vida eterna quede reducida a una relación de Dios con el alma inmortal (Cf. K. RAHNER, *Sentido teológico de la muerte*, 18-19).

Otras perspectivas se abren en la obra citada de Rahner que completan el cuadro de comprensión cristiana de la muerte:

- * El hecho de que la muerte haya sido entendida por la tradición cristiana como consecuencia del pecado, no nos autoriza a hablar de ella como castigo divino, sino más bien como un evento de carácter consumidor positivo o negativo. De modo que la orientación vital de la libertad que el hombre ejerce como ser personal, abre su muerte, como acción que es, a la posibilidad de ser consumación del obrar rectamente o confirmación del pecado (pretensión de autonomía que niega a la muerte el estatuto de apertura a Dios, aunque sea en el carácter oscuro del final mortal)²⁵.
- * La muerte como manifestación del «conmorir con Cristo». Cristo, aparece para Rahner, como máxima expresión de la tesis de la presencia axiológica de la muerte en la vida. «Muriendo la muerte a lo largo de la existencia, cada una de las acciones morales de Cristo tenía valor reconciliatorio, en cuanto íntimamente incorporadas a la totalidad de una vida de sacrificio cuyo apéndice era la muerte»²⁶.

De igual forma, aplicando a Cristo la idea de la pancosmicidad del alma, se concluye que su realidad humana y espiritual ha adquirido, por la muerte y descenso a los infiernos, una relación a la totalidad del mundo, entendiéndose así la legitimidad de hablar del significado salvífico de su muerte para todo hombre. Evidentemente hay que señalar la excelencia de la muerte de Cristo, pues sólo en ella lo que parecía signo de culpa se transforma en emblema de la gracia. Por eso podemos decir nosotros que “morimos en Cristo” si nuestro morir es en Cristo. Es decir, si sentimos y creemos con firmeza que la muerte, que de por sí es tragedia de lejanía de Dios, nos conduce a pertenecer a Dios y a Cristo.

Un apunte crítico final. Nos referimos a las reservas que Ruiz de la Peña presenta, siguiendo a otros autores, a la visión rahneriana de la *pancosmicidad* del alma separada. Tal vez se trata de un paso en que no asista a Rahner la claridad de expresión necesaria. En todo caso la mayor reserva la suscita el

25 K. RAHNER, *Sentido teológico de la muerte*, 50.

26 *El hombre y su muerte. Antropología teológica actual*, 248.

hecho de que la muerte suponga la destrucción de la unidad alma-cuerpo. No hemos cesado de repetir que Rahner entiende que el morir tiene como sujeto al hombre entero, materia animada, espíritu incorporado. La muerte es un momento interior de esta existencia personal. El problema reside en la necesidad de salvaguardar al mismo tiempo el principio de inmortalidad del alma. La naturaleza del espíritu humano está constituida a un tiempo por la trascendencia y la inmanencia. De aquí el recurso a esta idea de la pancosmicidad del alma separada que salvaguarde la verdad antropológica de la estructura unitaria del hombre-personal, y la verdad teológica del Dios que llama a la consumación la totalidad de lo humano (resurrección)²⁷. En todo caso queda el intento de ofrecer una visión meridianamente clara de lo que, desde la orilla en que nos encontramos, sólo podemos intuir²⁸. Quede, a pesar de todo, la propuesta por parte de Rahner de una ontología de la muerte, y no de una ontología del instante final. Puesto que sólo rescatando la dignidad del itinerario vital y las opciones que en él va construyendo el hombre en clave de libertad y en contexto de historicidad, es posible mirar de frente a la propia muerte y asumirla como desvelamiento del destino de plenitud anhelado y prefigurado en la vida de la gracia. En ella, y a través de ella, el hombre puede hacer uso de su libertad, situada en mil vicisitudes, para disponer de la totalidad de su persona.

3. MUERTE Y CULTURA CONTEMPORÁNEA

El hombre ha experimentado desde el primer instante una enorme dificultad para decirse una palabra valiosa sobre la propia muerte²⁹. La dificultad permanece en el momento cultural actual. La propuesta cristiana de sentido sobre el presente y el futuro para la vida del hombre, al menos en el mundo

27 Mejor que nosotros lo expresa Ruiz de la Peña parafraseando a Rahner: “según Rahner, habría que proponer la unidad alma-cuerpo de tal modo que aparezca como imposible la autorrealización del espíritu al margen de la materia, y esto no sólo en un determinado momento de su historia, sino siempre y necesariamente”: “Espíritu en el mundo. La antropología de Karl Rahner”, en J. SAHAGUN LUCAS (DIR.), *Antropologías del siglo XX*, Salamanca 1976, 189.

28 La presentación de las críticas a Rahner se encuentra en *El hombre y su muerte. Antropología teológica actual*, 261-268.

29 P. ARIÈS, *Historia de la muerte en Occidente. Desde la Edad Media hasta nuestros días*, Barcelona 2000.

30 La bibliografía que ilustra este diagnóstico es inmensa. Como ejemplo pueden verse: J.A. ESTRADA, «Nietzsche como reto para la teología» *Cuadernos salmantinos de filosofía* 28 (2001) 115-137. Recientemente: H.R. PATAPIEVICI, *El hombre reciente. Una visión crítica de la modernidad*, Barcelona 2006. M. ONFRAY, *Tratado de ateología*, Barcelona 2006. J. SÁDABA, *De Dios a la nada. Las creencias religiosas*, Madrid 2006.

occidental, ya no es la única. Debe «competir» con alternativas de carácter filosófico (propuestas intelectuales que patrocinan el retorno a la escucha de Nietzsche como profeta de lo nuevo por venir, que abogan por el derrumbe de los valores de la modernidad y la vivencia del hombre en la precariedad vital)³⁰, y de sesgo religioso (siendo aquí el campo de posibilidades casi ilimitado, si bien la mayoría de ellas adscritas a la percepción generalizada de un retorno o persistencia de lo religioso bajo múltiples formas de experiencia práctica que van desde la meditación trascendental, pasando por la recurrencia a la magia, a prácticas de medicina alternativas imbuidas a veces de una visión sacra de la naturaleza, hasta los propios rituales colectivos que propicia el deporte...)³¹. La creciente complejidad de las formas sociales, una visión del mundo determinada básicamente por la física, las viejas acusaciones racionalistas y ateas a la fe, y las propias dificultades inherentes a los contenidos escatológicos específicos de la propuesta cristiana determinan un singular mapa de dificultad para una propuesta serena de cualquier visión justa del hombre y de una posible supervivencia a la muerte. Muchos analistas contemporáneos entienden que la cultura occidental, o lo que es lo mismo, la configuración que adquiere hoy la vida cotidiana del hombre en sus diversas dimensiones, constituye una verdadera barrera para profundizar en una visión de lo humano que supere apariencias y filtros mediáticos.

No es fácil la labor del discernimiento a la hora de reconducir el camino del hombre hacia una percepción de sí en sus justos parámetros. Son muchos los factores que están asentados en el subconsciente y actúan como rémora que impide el avance. Por nuestra parte creemos que dos son los posibles caminos que podrían permitir la recuperación de la sensibilidad hacia la propuesta cristiana, sobre todo en su vertiente de sentido de futuro y de desenlace pleno de la vida del hombre. A saber:

31 En todo caso el discernimiento sobre el destino de la religión en nuestra época se ha tornado exigente al tiempo que urgente. En el caso del cristianismo el panorama se completa con aquellas voces que se alzan reclamando el cultivo de una vivencia del cristianismo despojada de toda estructura comunitaria así como de toda norma de fe. Pueden profundizarse estos argumentos en: M. ALETTI-G. ANGELINI-G. MAZZOCATO-E.PRATO-F. RIVA-P. SEQUERI, *La religione postmoderna*, Milán 2003; G. VATTIMO, *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Milán 2002; V. VITIELLO, *Il Dio possibile. Esperienze di cristianesimo*, Roma 2002; J.A. MARINA, *Por qué soy cristiano. Teoría de la doble verdad*, Barcelona 2005; Z. BAUMAN, *Il disagio della postmodernità*, Milán 2002, 195-225; H. HOUTEPEN, *Dio, una domanda aperta: pensare Dio nell'era della dimenticanza di Dio*, Brescia 2001; J.M. MARDONES, *Síntomas de un retorno: la religión en el pensamiento actual*, Santander 1991; E. BUENO DE LA FUENTE, *España entre cristianismo y paganismo*, Madrid 2002.

1. *La recuperación de la esperanza.* Un pensador genial como E. Bloch permitió hace unos decenios recuperar para el intelectual inquieto el valor humano de la esperanza³². Una reflexión que, pretendiendo el fortalecimiento de la utopía marxista, descubrió importantes perspectivas al creyente avisado³³. El comienzo del siglo XXI está marcado por un clima diverso, sin embargo, la llamada a la esperanza como razón de la vida mantiene una actualidad constante. Es un desafío que se perpetúa en el tiempo. Es más, el hombre es un ser que alimenta esperanza, en el sentido de que aspira a ser mucho más de lo que la tozuda experiencia (la muerte y la finitud constitutiva) le permite ser y desear. Sólo esta tensión colma el foso que se abre entre lo que se es y lo que ardientemente se proyecta ser. Ahora bien, sólo la esperanza impulsada por el fundamento de la trascendencia articula un sentido de respuesta definitiva. La genuina esperanza se revela absolutamente incontestable cuando en su impulso humano atiende al tiempo a Aquel que puede custodiar en su totalidad la existencia del mundo y del hombre mismo. El gesto humano presagia inmortalidad, mana sentido último y genera equilibrio, cuando se realiza sobre el fundamento trascendente. Por ello, digámoslo una vez más, la confianza en un futuro abierto a la Vida no es huída, sino asentamiento responsable en un presente que lo anticipa creativamente.

2. *La llamada a la trascendencia que custodia la vida.* Como puede verse esperanza y trascendencia cohabitan en reclamo mutuo. La dilatada tradición de la Escritura y la misión cristiana han injertado en el corazón de Occidente una visión del mundo y de la historia que va más allá de la obviedad de lo que se ve y toca. En cierta continuidad con la matriz greco-romana de la civilización occidental (metafísica), el cristianismo ha marcado a fuego una percepción antropológica y cosmológica traspasada por la trascendencia personal de Dios. Hoy por desgracia estamos al borde del olvido de esta raíz definitoria de lo que somos. La propia razón estuvo dispuesta, y hoy lo sigue estando, a intuir y reconocer los signos elocuentes de la dimensión trascendente de la vida humana. Una presencia trascendente que llama a cada cual por su nombre, y custodia el diseño de la vida en general así como el proyecto de toda vida particular. La tarea de la evangelización cristiana tiene ante sí el permanente desafío

32 *El Principio esperanza*, I-II, Madrid 2004 (original alemán: *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt am Main, 1959). Cf. J.L. RUIZ DE LA PEÑA, «Sobre la muerte y la esperanza. Aproximación teológica a Ernst Bloch» *Burgense* (1977) 183-222.

33 J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Muerte y marxismo humanista*, Salamanca 1978.

de indagar el rostro del Dios Trino manifestado en Jesús en el surco del impulso hacia la trascendencia percibido en sí por el hombre³⁴. El desafío de hacer ver que Dios, desde el instante que decide formar parte de nuestra historia y nuestra carne, no actúa desde fuera sino desde la entraña de lo que somos³⁵. Vida, proyectos, deseos, anhelos, enfermedad, muerte... Todo nos pertenece y nos define, pero también es parte de Dios. Un hombre evangelizado debería por tanto ser un hombre que jamás habría de sentirse sólo. La fe no lo libra de la angustia de la caducidad mortal, como no liberó al propio Jesús; no obstante, en la fe habría de sentirse asociado a la victoria del muerto-resucitado sobre la angustia y la muerte. Sólo entonces es posible que la muerte propia y ajena asuma el significado de un acto supremo de confianza en la vida y el amor que Dios regala a los hombres, haciendo que sea un acto personal, más allá de un simple hecho biológico. Un hombre tal podrá unirse al grito de Pablo, «¿Dónde está muerte tu victoria?» (1Cor 15, 54-55).

4. SE ES MURIENDO Y SE MUERE SIENDO

En lo que parece un juego de palabras puede quedar condensado, a modo de apretada síntesis, lo que hemos insinuado sumariamente en lo que antecede. Cuanto menos se valora la vida del hombre en el arco total de sus potencialidades objetivas, más difícil resulta comprender y acoger afectiva y vivencialmente la muerte como parte integrante de las posibilidades de la vida. En otras palabras, pensamos que el verdadero desafío al que el hombre siempre se enfrentó, y hoy con especial premura, no es al de una posible vida eterna más allá de la muerte,

34 «Al decir que el hombre es para Dios, esta antropología teologal no sitúa al hombre fuera del tiempo; inscribe en el tiempo unos valores de eternidad que llevan hasta el fondo los valores inscritos en la realidad del tiempo» (Cf. A. GESCHE, *El destino. Dios para pensar III*, Salamanca 2001, 104).

35 A nuestro modo de ver uno de los trabajos decisivos de la teología del siglo XX ha sido la recuperación de la impronta y sello cristológico de toda la historia de la salvación en el continuo de creación, encarnación, consumación. La presencia de Dios en Cristo a pie de historia humana no está mediatizada exclusivamente por el foso abierto por el pecado, sino que pertenece a la intención eterna de Dios de comunicar su propia vida divina a lo otro diverso de sí en clave de amor. La extensión de esta intuición bíblica y patristica tiene consecuencias inmediatas en la concepción cristiana del hombre y de su relación con el Dios de Jesucristo. Así como en la percepción del grado de implicación de Dios en el devenir de la humanidad que Él crea a su imagen, a imagen del que había de revelar el tono de la perfección a la que el hombre está llamado. Es así posible admirar en la criatura el surco profundo dejado por la acción de Dios que sobrepaja en la entraña misma de lo humano la fuerza inmisericorde del pecado que la habita. El Concilio recogió esta reflexión en el más que conocido texto de *Gaudium et Spes*, 22. Algunos trabajos que sintetizan de modo riguroso el panorama de esta reflexión en la teología contemporánea: L.F. LADARIA, «La antropología cristiana como propuesta de un nuevo humanismo», INSTITUTO TEOLÓGICO COMPOSTELANO, *Antropología y fe cristiana. IV Jornadas de Teología*, Santiago de Compostela 2003, 193-221; A. CORDOVILLA, *Gramática de la encarnación. La creación en Cristo en la teología de Karl Rahner y Hans Urs von Balthasar*, Madrid 2004.

sino al de una vida eterna en el más acá de la vida. Y donde decimos eterna entiéndase en total disponibilidad a todo lo que define al ser humano como tal: su ser persona, el ejercicio de sí en libertad, la salvaguarda de su dignidad integral, la capacidad de intuición de la verdad sobre sí mismo, sobre la historia y la comunidad de hombres y mujeres con los que coexiste. Sólo así el hombre *es muriendo*. Vive en perspectiva de futura consecución de una autorrealización plena en la efectiva preocupación por su presente. Sólo así el mismo hombre *muere siendo*. El momento mortal es despojado de la violencia existencial que reclama para sí y abandonado a la categoría vital de lo no definitivo, de lo transitorio³⁶. Solemos maravillarnos de la persona que afronta su muerte en plena lucidez *mental*, articulando palabra y pensamiento hasta el desenlace inevitable. Pues bien, de rango muy superior tendría que ser la admiración por aquel que afronta su final entre nosotros en plena lucidez *existencial*, en la plenitud de aquellas facultades personales no atrofiadas por haber sido desarrolladas al máximo en el tiempo humano que se le otorgó. Para el que profesa la fe en Jesucristo, en todo lo dicho se advierte, no como añadidura prescindible, sino como redimensión máxima de tal experiencia humana, la acción del Dios de Jesús. La presencia graciosa de un Dios que mantiene su fidelidad hacia el ser modelado por sus

36 En términos clásicos podría decirse que sólo una *meditatio mortis* (conciencia real y lúcida del destino de la existencia), prepara para un verdadero *ars vivendi*. Pero tanto para los hombres que fueron como para los que somos, en fe y esperanza, una *meditatio mortis* sólo es posible desde la cruz del Señor. Ella es portadora y anunciadora de resurrección; ella es «árbol donde estuvo clavada la salvación del mundo» (según resuena en la liturgia del Viernes Santo); ella facilita el caminar tras el maestro «manso y humilde» (Mt 11, 29). Cuando la cruz se destierra del horizonte humano, cuando todo lo que implica el Dios entregado en Jesús, carece de importancia para el hombre, entonces sí es fácil promocionar un *ars vivendi* que en absoluto prepara al hombre para afrontarse en sus cuestiones últimas. Hoy parece que este Dios es tan sólo una vaga imagen protectora que no confiere ni orden ni orientación tanto al proyecto humano singular como al proyecto humano total. Hemos de apostar por la promoción de hombres y mujeres que razonen desde la *sapientia* de Dios. Ellos pueden recrear las condiciones necesarias para identificar la muerte que adviene a la propia vida, reaccionar ante la muerte del otro y, no menos, intentar, en todo caso, que la muerte no avenga al hombre desde el exterior mundano como mero accidente, sino que nazca desde la raíz de su existencia personal, de modo que sea capaz de decirla y actuarla. Así reflexionaba un filósofo italiano al respecto de la actual consideración social de la muerte y la repercusión que tiene en la concepción de la vida: «Lo sguardo immemore con cui conduciamo la vita ha decostruito anche la morte. Non nel senso che l'ha abolita, ma nel senso che l'ha concepita come un nemico da combattere e, combattendola, da procrastinare. Il tentativo, dobbiamo dirlo, ha avuto un certo successo, ma anche un costo. Spogliata dei suoi valori religiosi, metafisici e simbolici non ospitati dallo scenario frenetico con cui conduciamo la nostra esistenza, la morte oggi giunge con un tratto più disadorno, più nudo, più privo di significato, quasi uno scarto di produzione della vita, un residuo inutile, l'assoluto straniero in un mondo affaccendato, non per raggiungere una vera o presunta finalità, com'era nello sguardo religioso o umanistico, ma con nessun altro scopo se non quello di esorcizzare la morte segregandola, separandola, nascondendola nel rifiuto della rimozione o nello scarico dell'oblio. E se la sepoltura è ancora una traccia di memoria, meglio la cremazione e la dispersione delle ceneri, o la loro custodia nel cerchio stretto degli affetti privati» (Cf. U. GALIMBERTI, «Ceneri al vento. La fine dei cimiteri» *La Repubblica*, 20.5.2003).

manos y *animado* por su aliento vital (Gn 2, 7). El Dios que asumiendo radicalmente la humanidad que le pertenece muestra que es posible vivir al límite de las posibilidades humanas, que es posible hacer de la vida un proyecto en diálogo con el interlocutor divino y que, en una vida tal, el final no es el desastre que desmiente, sino la transformación que corrobora la Verdad por la que se ha luchado, desde la que se ha vivido y en la que se ha fallecido. Este, y no otro, es el deseo de nuestro Dios, «que tengamos vida y la tengamos en abundancia» (Jn 10, 10). La muerte seguirá amenazando de tiniebla, de lágrimas (Jn 11, 35-36) y desesperación la vida; la muerte pertenece a la verdad del hombre como ser limitado. Por eso lo que debería sorprendernos no es que los hombres mueran, sino que se aferren a la vida. Que deseen mantener «sus constantes vitales» más allá de toda proclamación, aun evidente, de que están abocados a la muerte. A esta maravilla contribuye el Dios de Jesucristo que no es un Dios de muertos sino de vivos, que no deja a sus fieles conocer la corrupción del sepulcro, sino que los destina a coheredar con Cristo la gloria que es propia de Dios y que le es concedida al hombre como regalo³⁷. Un don que no tiene la finalidad de recompensar sufrimientos pasados, sino de elevar a su máxima expresión el amor de Dios inscrito en su corazón desde la creación del mundo en Cristo (Ef 1, 3-14).

Puede decirse que la fe en la inmortalidad del hombre no es específicamente hebrea o cristiana, se trata más bien de un fruto maduro de la conciencia religiosa de la humanidad en torno al valor único y permanente de la persona humana. La actual crisis de esta fe, sustituida en muchos casos por fugas esotéricas, apunta en consecuencia a la pérdida de una percepción clara y genuina de todo lo que entra a formar parte de la dignidad del hombre. En este sentido la fe cristiana en una vida eterna basada en la resurrección de Jesús, aceptando la finitud biológica de la corporeidad humana, es capaz de generar y salvaguardar una justa consideración del hombre como criatura digna en su ser y en sus realizaciones creativas. Es evidente que al fondo de esta consideración late la aceptación de Jesús como aquella persona en que se ha cumplido y hecho plena la promesa de Dios como muy bien señala el Concilio Vaticano II (GS 22). Tal afirmación abre la vida de la persona humana a la posibilidad de que la aventura del propio vivir encuentre acogida en el seno del Dios de Jesucristo y pueda ser revestida del manto de la luz eterna.

37 «Ninguno de nosotros vive para sí, y ninguno muere para sí, pues si vivimos, para el Señor vivimos, y si morimos, para el Señor morimos; así que, tanto si vivimos como si morimos, somos del Señor, pues Cristo para esto murió y volvió a la vida: para ser Señor de vivos y muertos» (Rm 14, 7-9).

EPÍLOGO. A modo de homenaje al maestro *Juan Luis Ruiz de Peña*

Acabamos estas páginas con un recuerdo de la figura y el trabajo de uno de los teólogos católicos españoles contemporáneos que con mayor profundidad y profusión ha pensado el evento de la muerte del hombre y su significado teológico. El ha guiado gran parte del recorrido de este trabajo³⁸. Completamos así las líneas que hemos dedicado a la visión de la muerte en la teología católica.

a) El hombre y el teólogo

El profesor Juan Luis Ruiz de la Peña Solar (1937-1996) se ha significado, sin lugar a dudas, como una de las figuras más destacadas del panorama teológico español del último cuarto del pasado siglo. «Ha sido —señala Carlos Díaz— uno de los teólogos españoles más profunda y conscientemente personalistas, pues cada uno de sus libros prueban de forma inconfutable que la entraña humanista de la antropología resulta impensable sin su correspondiente impronta bíblica y cristocéntrica»³⁹. Su colega y amigo en Salamanca, Olegario González de Cardenal, dice de él que «perteneció a esa raza de teólogos para los cuales oración, reflexión y predicación son tres dimensiones constituyentes de su ser, esenciales las tres para el ejercicio de su misión»⁴⁰. El profesor Ruiz de la Peña alarga su magisterio más allá de su vida física, de ello podemos dar testimonio las varias generaciones de alumnos que nos hemos nutrido de la sabiduría de sus escritos y manuales.

Personalmente, llegado a la facultad de teología de la Universidad Pontificia de Salamanca en el curso 1995-1996, ya ni siquiera pude conocer en persona al profesor Juan Luis, simplemente nos llegaba a todos el eco de la noticia de su muerte. Sin embargo, como he dicho, sus escritos y manuales de antropología y escatología han llenado horas de estudio y aprendizaje. Su visión del hombre a la luz de la Escritura y del misterio de la figura de Cristo

38 No en vano estas páginas son fruto, en gran medida, del trabajo de investigación presentado en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, bajo la dirección del profesor Luis Ladaria, para la licenciatura en teología dogmática (cf. JUAN MANUEL CABIEDAS TEJERO, *La muerte, destino humano y esperanza cristiana. Aproximación a la teología de la muerte en los escritos de Juan Luis Ruiz de la Peña*, Roma 2004).

39 C. DÍAZ (ED.), *Juan Luis Ruiz de la Peña. Una fe que crea cultura*, Madrid 1997, 9. En esta obra, y bajo el título señalado, se han recogido algunos escritos seleccionados de Ruiz de la Peña como homenaje póstumo.

40 O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL-J. SANGRADOR (EDS.), *Coram Deo. Memorial Juan Luis Ruiz de la Peña*, Salamanca 1997. Volumen que recoge la bibliografía de nuestro autor, además de diversos estudios en cada una de las áreas que ocuparon su tarea teológica.

permanece imperecedera e inalterable puesto que incide en lo íntimo de la fe y la esperanza cristianas.

El tema de la muerte del hombre y su sentido teológico nos parece altamente significativo en sus escritos, no en vano a ello consagró su tesis de doctorado dirigida por Juan Alfaro⁴¹. Se trata de una reflexión que salpica sus escritos y a la que él ha contribuido de modo importante. Subrayamos además el hecho de que el tema le ha ofrecido la posibilidad de mantener un fructífero diálogo con instancias contemporáneas ajenas a la reflexión teológica (existencialismo, humanismo marxista, cientificismo...). De ellas ha rescatado aportaciones que la genuina visión cristiana del hombre y su muerte no puede por menos que considerar y llevar a una meta decisiva.

Del mismo modo el profesor Ruiz de la Peña recibe las aportaciones que, al pensamiento cristiano del hombre, han hecho las figuras teológicas más relevantes del siglo XX, entre ellas, en lugar destacado, K. Rahner. Nuestro autor ha prolongado las intuiciones antropológicas de dichos teólogos y las ha llevado adelante en diálogo con otras muchas instancias que en el siglo XX han mantenido, y mantienen aun hoy, posiciones críticas con una visión cristiana del hombre⁴².

Notemos que una constante en los escritos de Ruiz de la Peña en torno a la realidad de la muerte es el hecho de que, no es posible hablar a nivel teológico de ella si no se la considera «un asunto de la antropología teológica»⁴³. A su modo de ver la perspectiva antropológica ha de ser el núcleo vital de la reflexión teológica cristiana sobre la muerte, y las cuestiones que en ella se entrecruzan (con las que Ruiz de la Peña no esquivo el diálogo): el sentido de la vida, el significado de la historia, el imperativo ético, la dialéctica presente-futuro o la relación del hombre con la sociedad en que vive y muere.

A todo lo dicho cabe añadir la insistencia constante en la mutua implicación entre cristología y antropología. Esta última está llamada a proferir un discurso sobre el hombre que haga posible e inteligible el anuncio cristiano de

41 *El hombre y su muerte. Antropología teológica actual*, Burgos 1971.

42 Así, muchos de sus artículos entran en diálogo con campos que pueden parecer ajenos a la competencia teológica. Entiende Ruiz de la Peña que han de ser atendidos pues representan una imagen del hombre que no respeta la singularidad que el pensamiento bíblico y la tradición cristiana general le han otorgado desde siempre.

43 Cf. *El hombre y su muerte. Antropología teológica actual*, Burgos 1971, 2.

la encarnación y redención de Dios en Cristo. Y por ende, la originalidad que abre en la vida y la muerte del hombre su ser llamado en Cristo a trascender sus límites constitutivos para permanecer en una vida eterna.

Desde estos rasgos, sumariamente presentados, pensamos en la importancia que para nuestro autor, y para la teología contemporánea reviste el pensar la muerte en el seno de la visión antropológica. Más aun, si nuestro mundo, al que se llama *globalizado, postmoderno* y *post-metafísico*, vive hoy nuevas convulsiones que no pocas veces llevan inscrito en sí el signo de la violencia y la muerte de hombres inocentes. La fe siempre debe mostrarse pronta a aportar la palabra alternativa de una esperanza que no se alimenta de falsas promesas sobre un futuro mejor, sino que, proyectando el futuro en Cristo, lucha por hacerse máximamente presente a «los gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los hombres de nuestro tiempo» (GS 1).

En el proyecto de su tratado de antropología teológica Juan Luis Ruiz de la Peña sitúa la escatología como «remate de la línea histórico-salvífica que sirve de hilo conductor al entero tratado»⁴⁴. El hombre está diseñado para la trascendencia más allá de las fronteras de finitud en las que está establecido, aunque ir más allá de las mismas es un don de Dios, que guía sabiamente a la meta de plenitud a su criatura. A una nueva pascua que consuma el don vertido en la Pascua de Cristo. Sobre estas coordenadas, nuestra intención es penetrar, brevemente, en el sentido y puesto de la muerte en tal panorama teológico. Con ello pretendemos situar a nuestro autor como exponente de lo que hemos llamado la consideración de la muerte como abertura de la vida a la trascendencia divina. Concluiremos con el trazado del camino de sentido que recorre Ruiz de la Peña entre la publicación de sus dos manuales de escatología.

b) La muerte como encuentro entre la libertad del hombre y la acción escatológica de Dios

Ruiz de la Peña ha captado a la perfección la importancia y relevancia que la concepción del hombre ha adquirido en el seno de la escatología cristiana⁴⁵. Con claridad, el maestro Rahner había ya hablado de que la tarea urgente de la teología consiste en explorar las condiciones de posibilidad

44 Véase su artículo «Sobre la estructura, método y contenidos de la antropología teológica» *Studium Overtense* (1980) 359.

45 Nos ha sido de utilidad para lo que sigue, J. DE SAHÚN LUCAS, «El sujeto de la muerte. En memoria de Juan Luis Ruiz de la Peña» *Sal Terrae* (1997) 105-112.

del acceso de la persona al misterio de Dios y, por extensión, al futuro de plenitud que ese mismo Dios le ofrece. Todo ello hace que adquiera una importancia decisiva la penetración en la estructura ontológica del hombre, de modo que la misma pudiese garantizar que tal acceso a lo trascendente es plausible. De este modo el análisis de dicha estructura ontológica humana en su unidad de cuerpo y alma, y el rescate de las voces de la tradición que han defendido con equilibrio tal visión, constituyen un trabajo inexcusable. ¿Qué es sino esto lo que Ruiz de la Peña esgrime en sus manuales dedicados a la antropología?⁴⁶ ¿Y qué tarea despliega sino ésta, cuando analiza y critica, con exquisito rigor científico, las intenciones desestabilizadoras del núcleo ontológico unitario de lo humano, provenientes del científicismo moderno en sus más variadas facetas?⁴⁷

Es precisamente en el tema de la muerte donde cristaliza el itinerario al que nos referimos. El hombre total es el sujeto de la muerte, en ella, que jamás pierde su halo doloroso y trágico, este hombre alcanza activamente toda su posibilidad vital y encuentra el sentido último y definitivo que la historia de la salvación pone en Cristo, presente y futuro de la plenitud del ser humano⁴⁸. La consideración de la muerte como acción, en continuidad con el ejercicio vital que de su libertad hace el hombre en todas y cada una de las decisiones cruciales de su existencia, supone que ese hombre desarrolle un empeño por construir lo que siente que está llamado a ser, en compenetración con la llamada de Dios en su gracia. Por todo ello, la muerte deja de ser, para Ruiz de la Peña y la teología contemporánea, un simple final del *status viae*, para ser asumida en el espacio reservado al ejercicio de la libertad personal⁴⁹. Libertad que no queda anulada por Dios; de lo que se deduce que el desenlace en la perdición no es decreto divino, sino opción del hombre.

46 La dignidad del hombre en su origen divino (*Teología de la creación*, Santander ⁴1996). Su ser como persona que es cuerpo y alma, que goza de libertad de acción y realización en su historia (*Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Santander ³1996). Finalmente, el juego entre el don de la gracia, y la pugna del hombre por responder a la llamada divina más allá de la deformidad que el pecado infiere a su ser imagen de Dios (*Don de Dios. Antropología teológica especial*, Santander ²1991).

47 Recuérdense aquí, a modo de ejemplo, las páginas que dedica nuestro autor en uno de sus más lúcidos ensayos a lo que él llama “el desafío antropológico”: *Crisis y apología de la fe. Evangelio y nuevo milenio*, Santander 1995, 155-209.

48 «El ser-para-la-muerte que, según el análisis filosófico, es el hombre se retrotrae a su original vocación (según el orden querido por Dios en la creación) de ser-para-la-vida», *La Pascua de la creación. Escatología*, 266.

49 *Ibid.*, 270.

Juan Luis Ruiz de la Peña es consciente de que no basta un análisis certero de la estructura del hombre que confluye al diálogo con Dios, sino que es necesario atender al tiempo a la realidad de la gracia divina que acompaña, posibilita y guía con firmeza el camino del hombre hacia su plenitud en Cristo. Es cierto que persona y libertad son inseparables, y que ambas protagonizan el evento muerte, pero es igualmente cierto que ambas reciben su consistencia del proyecto de Dios⁵⁰. Y si el hombre alcanza la plenitud que anhela, lo hace en tanto que su identidad personal, social, histórica y libre le ha sido otorgada: 1) En el acto creador del origen, como *imagen de Dios*, como imagen de aquel que es todo ello en grado magnífico e infinito. 2) En “la plenitud de los tiempos” (Gal 4, 4), a través del acto salvador de la Pascua de resurrección del Hijo, en quien reside la humanidad y la divinidad en unión de sustancia. 3) En el presente salvífico, a través de la realidad de la gracia que el Espíritu divino derrama en el camino peregrinante de la humanidad hacia la casa del Padre⁵¹. Gracia mediada en el espectro sacramental y en la fraternidad de los creyentes, en la Iglesia, en la que todos y cada uno puede considerarse hijo del mismo Padre en el Hijo.

La muerte no puede ser por ello límite infranqueable, barrera impuesta por nuestra biología y frontera que permanece cerrada y oscura a la espera de que la ciencia la ilumine para siempre. La muerte es el último de los actos de confluencia entre el Dios que ama a su imagen, y el hombre que lo ha buscado sin cesar a lo largo de su existencia terrena. La muerte desemboca, dice la palabra creyente, en la plenitud de la persona. Una vida que ha estado henchida de sentido, se abre a la muerte como «permanencia durante la eternidad de lo que quiso el hombre ser durante el tiempo»⁵².

c) De “La Otra dimensión” (1975) a “La Pascua de la creación” (1996)

Suele decirse que el título de los libros es indicativo de su contenido y del tiempo en que han sido escritos. En el título de los dos manuales de escatología que escribió Ruiz de la Peña, que incluimos en el epígrafe que nos ocupa,

50 Un proyecto que desde el principio (creación) anuncia tener su basamento en la “perfecta síntesis Dios-hombre-cosmos”. Un hablar englobante que tendrá su confirmación vigorosa en Cristo, de modo que se confirma que el hombre fue creado y existe para la salvación (soteriología), y se anticipa su plenitud (escatología). Ver *Teología de la creación*, 47.

51 *El don de Dios. Antropología teológica especial*, 402-406 (la “dimensión pneumatológica de la gracia”).

52 *La Pascua de la Creación. Escatología*, 270.

no puede ser más cierto. En ambos enunciados quedaron condensadas las preocupaciones de su propio pensamiento teológico y el latido vital del momento intelectual global en que aparecen.

La otra dimensión. Escatología cristiana, ve la luz en su primera edición en lengua española en 1975. Una obra que hay que insertar en el ámbito del despertar de una escatología cristiana que indaga líneas renovadoras, así como en el seno de una teología católica que se abre al diálogo, en su versión humanista, con el que hasta ahora venía siendo percibido como el gran polo “opuesto” del pensamiento cristiano, el marxismo⁵³. Ambos factores, mutuamente entrelazados, traían un viento fresco a un mundo occidental cada vez más estrangulado por la sed consumista y las injusticias que ésta venía sembrando indiscriminadamente. Viento purificador también para un mundo comunista asfixiado en su propia filosofía y desangrado por el mantenimiento a toda costa de la ideología por encima de las personas. De modo que la atenuación de las estructuras fácticas e intelectuales que habían sustentado la ideología marxista, la apertura de la Iglesia con decisión a “los gozos, esperanzas y sufrimientos de la humanidad” (GS 1), y los enormes progresos científicos de la misma, habían proporcionado el caldo de cultivo adecuado para el cambio de los parámetros en la reflexión filosófica y teológica.

Hoy, tras la caída del muro de Berlín (1989), como resto explícito de un mundo dividido en dos grandes cosmovisiones e indicador de la lejanía objetiva entre ellas, el diálogo con el marxismo carece de objeto. No obstante, las obras que surgen en esos años setenta, y entre ellas la escatología de nuestro autor, poseen intuiciones que no conviene olvidar pues se trata de adquisiciones que fueron costosas de obtener, y representan un bagaje irrenunciable para la fe. Puesto que la misma fe de entonces, con todas sus efervescencias epocales, es la que sigue empeñándose hoy en ser referente privilegiado para una humanidad desnortada en tantos sentidos.

En cuanto al contenido, si Juan Luis habla de otra dimensión lo hace porque desde las filas filosóficas se proclamaba la inmanencia como único horizonte de realización de lo humano. Existencialismo y marxismo humanista ensayaban intuiciones insatisfactorias y frustrantes de la trascendencia. Eliminar la inmortalidad del hombre más allá de lo que es como ser histórico

53 Como hemos señalado dedica Juan Luis una obra, pocos años después, al diálogo con tal instancia: *Muerte y marxismo humanista. Aproximación teológica*, Salamanca 1978.

en el mundo presente, supone clausurar en la tierra el sentido que él intuye y persigue más allá de lo que le ha sido dado conocer y experimentar empíricamente. Las salidas son escasas: o absurdo irrefrenable (Sartre), o asentamiento sosegado en la finitud (Tierno Galván), o tendencia a la construcción de un proyecto suprapersonal (revolucionario) que engulle sin cesar a sus protagonistas como puro material de construcción de un futuro cualitativamente diverso (*Novum Ultimum*, E. Bloch)⁵⁴.

Queda servida así una visión errónea de Dios como ser que pretende vivir a costa de la adoración de los hombres, robándoles lo que por derecho les pertenecería (Feuerbach y Nietzsche). Sólo una acogida adecuada a la Revelación divina donde hombre y Dios concurren como interlocutores de una historia de salvación compartida, podía reabrir el expediente de la inmortalidad del hombre. Y ésta, no sobre las brumas dogmáticas y las imágenes cuasi-físicas de las postrimerías descritas en los tratados escolásticos de escatología, sino sobre la certeza de un hombre que es imagen personal de Dios, y de un Dios que guía el camino humano a la plenitud en la entrega del Hijo y la solicitud de su gracia salvadora. Por eso es posible otra dimensión. Dimensión real y anti-

54 Es indudable la presentación fascinante y original que hace Bloch del concepto que presenta como respuesta última a la cuestión de la muerte humana, el concepto de “extraterritorialidad del núcleo humano”. El núcleo decisivo de la existencia del hombre no se encuentra en el proceso, sino que se trata de lo “aun-no-viviente”. En palabras de Ruiz de la Peña interpretando a Bloch, «cuando el reino de Cronos el devorador llega a su término, comienza una especie original de duración, no petrificada, que contiene el *Novum* nacido sin caducidad, sin corruptibilidad. En lugar de la mirada hacia arriba propia de la mitología trascendentalista, se da aquí la mirada hacia delante con la que se descubre que la muerte pertenece al proceso, pero no a los sujetos de los que el proceso parte y a cuya identificación se dirige» (Cf. «Sobre la muerte y la esperanza. Aproximación teológica a Ernst Bloch» *Burgense* (1977) 212. Ver también, *Muerte y marxismo humanista. Aproximación teológica*, Salamanca 1978, 37-74. De modo que la muerte sería irreparable si coincidiese con el Ser, pues acabaría con él, y con la racionalidad de todo el proceso. Pero no se da tal coincidencia pues el Ser es extraterritorial. Ante semejante conclusión no se hace esperar la crítica que surge de la orilla intelectual cristiana, las presentamos sumariamente: a) La aserción de un *Novum Ultimum*, o punto final de la realidad total, resulta «altamente incongruente con una ontología consecuente del aun-no-ser. Si el mundo o el hombre son, por esencia, posibilidad abierta, en el momento en que se cierra la actuación de lo posible, la lograda identidad del ser contradice su esencia»; b) La irresolución durante el proceso de la dialéctica muerte-inmortalidad nos acaba descubriendo que, en el fondo, la muerte es un fenómeno epidérmico. La muerte no atañe a un hombre que aun no es realmente. Es más bien un «accidente de tránsito, no de destino»; c) «Bloch supone que las respuestas religiosas al problema de la muerte recurren a Dios en el límite (en la muerte) para esclarecer dicho problema... La fe cristiana en cambio cree que sólo puede ser Dios un ser cardinal, no un ser marginal. Que no se debe esperar llegar hasta el límite para encontrar allí a Dios. Dios está en el centro. Y porque se le experimenta *ya ahora* como la viva presencia que plenifica y da sentido a la vida, se le puede esperar después, cuando esa vida desemboca en su término». *Ibid.*, 215-220. Una crítica similar se advierte en J. ALFARO, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Salamanca 2002, 181-199 («La escatología marxista de E. Bloch»).

cipada en la acción libre desplegada en medio de las vicisitudes de la historia, por ese viandante de la esperanza que es el hombre.

La Pascua de la creación. Escatología, aparece cuando su autor ha empezado a experimentar en primera persona lo que durante tantos años había indagado y enseñado⁵⁵. Una obra surgida en la madurez de su creación teológica que despliega de nuevo el abanico de la escatología. Si hablamos de *La Pascua de la creación* como de una obra de avance evolutivo respecto de *La otra dimensión*, lo hacemos no en el sentido de que la segunda suponga un giro copernicano que convierta la primera reflexión en algo así como escauceos preliminares. El orden temático y la claridad expositiva permanecen. Lo que sucede es que si la teología se construye en diálogo con el entorno multidimensional de la realidad que la circunda y afecta, ha de hacer entrar en sus pronunciamientos los nuevos parámetros en que discurre tal realidad. Esto es lo que ha sucedido con la segunda obra de Juan Luis. «Saber de la esperanza», éste sigue siendo el corazón expresivo, formal y material de la escatología cristiana. Ella jamás podrá renunciar a la solicitud imperativa de una trascendencia que sigue apuntando a “otra dimensión”. Que es el espacio que Cristo representa en su persona, estando inserto de lleno en la circunstancia de nuestra historia, y siendo solidario del destino mortal humano que asume y traspasa en clave de realidad plenificada.

La reivindicación de «la otra dimensión» queda pues anclada con firmeza en el paisaje de la escatología cristiana de finales del siglo XX. Ahora bien, el cuadro cambiante de la realidad humana se impone, y añade nuevas pinceladas a considerar. Tales permiten al teólogo, por proseguir con la metáfora, seguir explorando nuevas técnicas y posibilidades pictóricas. Estas brotan siempre en diálogo directo con la gama multicolor de la paleta inagotable de la Sagrada Escritura⁵⁶. El discurrir humano, sus logros y retrocesos, las angustias antiguas y nuevas (dolor y muerte), las proezas tecno-científicas y sus interrogantes, las cambiantes configuraciones sociales, culturales y polí-

55 Parece que estas fueron, según testimonio de sus alumnos, las últimas palabras de Ruiz de la Peña en su última clase en Salamanca, antes de iniciar el calvario del desenlace final de su vida.

56 Uno de los elementos que muestran el notable cambio en el tratamiento de los enunciados escatológicos, en los manuales actuales, es la aproximación crítica a la Sagrada Escritura. Este es el caso de Juan Luis en sus escatologías. Aunque las páginas dedicadas a la Sagrada Escritura aumentan considerablemente en *La Pascua de la creación*, ambas obras están presididas por la convicción de que recuperar una visión acertada de la antropología bíblica reporta enormes beneficios para una correcta interpretación de los asertos escatológicos. Lo mismo podría decirse del resto de fuentes de la Teología: Tradición y Magisterio.

ticas, actúan como catalizadores del trabajo teológico, que no es mera copia del paisaje, sino recreación del mismo a partir del matiz, el juego de color y las perspectivas que la combinación de los colores de la Palabra sugiere y hace emerger.

Percibida así la forma de la obra de Juan Luis, metáfora artística de por medio, las palabras *Pascua* y *Creación* hacen surgir, en nuestra opinión, una visión de conjunto y recapituladora de la obra del autor, que difícilmente podrían tener cabida en los estrechos límites de un manual de escatología cristiana. Tratándose, no obstante, de temas que revierten en la temática escatológica. Bajo el signo de la Pascua se advierte: 1) El lugar central que Cristo ocupa en la reflexión de la teología. Un Cristo salvador y resucitado⁵⁷; 2) La visión omnipresente de la esperanza. Bajo el signo de la Creación resuenan lo que llama Ruiz de la Peña: El desafío antropológico, el desafío ético y el desafío ecológico.

Por lo que a la Creación y a la Pascua se refiere, entendemos que las preocupaciones presentadas por Juan Luis en su obra *Crisis y apología de la fe. Evangelio y nuevo milenio*, laten al fondo de una visión de la escatología cristiana asentada en el presente y portadora de la esperanza evangélica⁵⁸. Esperanza que tiene su último fundamento en Cristo, revelación decisiva de Dios⁵⁹. Afrontar los desafíos que, entiende Juan Luis tiene hoy la fe, constituye una tarea urgente tanto para la teología, como para la Iglesia:

57 En *La Pascua de la Creación*, amplía notablemente nuestro autor la parte dedicada a la escatología neotestamentaria. En ella aparece recogida la riqueza de los actuales estudios bíblicos al respecto, insistiendo Juan Luis en la entraña cristológica de la escatología cristiana. No podemos olvidar que la cuestión cristológica, y en concreto la credibilidad y acceso al evento-resurrección constituyen uno de los temas cruciales en la actual teología fundamental (Cf. F. G. BRAMBILLA, *El crucificado resucitado. Resurrección de Jesús y fe de los discípulos*, Salamanca 2003). El cristianismo porta la novedad del fin personal de la historia en Cristo. De modo que la propuesta teológica, histórica, antropológica y escatológica de la fe cristiana guarda la visión según la cual Cristo es ya presencia actuante de la plenitud futura en su Parusía.

58 Entre otras preocupaciones: 1) La pretensión de la inteligencia artificial de trocar el primado del hombre por el de la máquina (*Crisis y apología de la fe*, 209); 2) La visión posmoderna de la historia (*Ibid.*, 50); 3) Un cientificismo dominante que opera un reduccionismo ontológico que desemboca en otro antropológico, existencial y ético (*Ibid.*, 36-37); 4) La resignación fatalista ante la presunta inexorabilidad de un apocalipsis ecológico, que olvida por completo la apelación a la libertad responsable del hombre y propone como única salida "remitificar" la naturaleza como un nuevo y viejo tótem al que encomendarse en un voluntarismo vacío (*Ibid.*, 261).

59 *Ibid.*, 302-308.

a) Para la *teología*, en orden a recuperar la conciencia de la cuestión del sentido y la significatividad de Dios⁶⁰. Siendo ambas instancias, en una comprensión equilibrada portadoras de una visión del hombre como «apto para la esperanza», y de la realidad como «digna de esa esperanza». Una esperanza que hace asumir y «vivir» la propia muerte como umbral de acceso a un modo de vida transfigurado por el cumplimiento de la promesa divina de salvación. Y ello porque la esperanza tiene ante sí la verdadera imagen de Dios que reside en el hombre mismo.

Así pues, mientras se siga predicando enfáticamente del hombre el sustantivo *persona*, Dios no habrá desaparecido del horizonte, por más que ello no se quiera reconocer. “El drama del humanismo ateo” (H. de Lubac) se localiza justamente aquí; ese humanismo queda emplazado a dar razón suficiente de su afirmación del individuo singular como fin incondicionado, no mediatizable ni cosificable⁶¹.

Tarea altamente fatigosa si se despoja al hombre de la referencia a Dios. De otro modo el mismo hombre quedaría a merced de sus propias capacidades de acceso a la realidad, o simplemente engullido por la insoportable negatividad de la misma. O lo que es lo mismo por la enormidad del enigma del mal. Y precisamente la realidad de la muerte constituye el mal por excelencia. Pero, ni siquiera el fracaso que ella representa para el humano existir, puede vencer al ser personal confiado en la respuesta de Dios en Jesús de Nazaret. En Él, «Dios es tal que no se limita a coexistir con el mal sino que lo asume en su realidad divina». Y de nuevo nos hace desembocar Ruiz de la Peña en la encrucijada de antropología y cristología, como el binomio portador de la apertura del hombre a la trascendencia de Dios, superando el obstáculo último de la muerte personal⁶².

b) Para la *Iglesia*, puesto que es institución que apunta, manifiesta y encarna sacramentalmente la trascendencia. Una «Iglesia que habrá de impli-

60 Precisamente en *La Pascua de la Creación*, al tratar del tema de la muerte incluye Juan Luis lo que llama las dimensiones de la muerte. Entre las cuales aparece la relación de la muerte con el interrogante por el sentido. Esta novedad surge de la reflexión del autor en torno a los callejones sin salida a que había llevado el marxismo y el existencialismo, en lo que se refiere a proporcionar al hombre motivos de verdadera esperanza más allá del final mortal. Un síntoma más de la atención de Ruiz de la Peña al contexto circundante. Ver *Crisis y apología de la fe*, 286-291. Puede verse también S. PIÉ-NINOT, *La Teología fundamental. “Dar razón de la esperanza” (1 Pe 3, 15)*, Salamanca 42001, 169-173.

61 *Crisis y apología de la fe*, 299.

62 *Ibid.*, 307.

carse en las situaciones de no-salvación para poder ser mediación creíble de la gracia salvadora»⁶³. Y, ¿acaso no es la trascendencia, como ya hemos apuntado, el rasgo decididamente distintivo, identificador e individualizador de la esperanza cristiana? Ésta apunta a una plenitud que, aunque indicativa de un cumplimiento futuro de la promesa divina, se abre paso en el ser y acción de Cristo. Ser y acción que un número incontable de hombres y mujeres que se han hecho llamar cristianos, prologan creativamente en la historia.

Juan Manuel Cabiedas Tejero

⁶³ *Ibid.*, 351.