

FENOMENOLOGÍA DE LOS LÍMITES VITALES: EL CRISTIANISMO ANTE EL DOLOR Y LA MUERTE

José Luis Sánchez Nogales

Sumario: La cultura tecnocientífica contemporánea ha rescatado bajo otras formas el mito de la eterna juventud y de la inmortalidad. Es cierto que hasta una edad mediana alta la percepción que el ser humano tiene de la vida es la inmortalidad. No fija su mirada sobre el sufrimiento y la muerte –salvo casos concretos– excepto para lamentar o contemplar con indiferencia la muerte de “los otros”: Siempre es “otro” el que se muere. Y, sin embargo, el dolor y la muerte nos acompañan a lo largo de la vida por mucho que, siempre que podemos, procuremos alejarlos lo más posible de nosotros. Necesitamos “gestionar” el dolor y la perspectiva de la muerte. Las religiones –concretamente el cristianismo– desempeñan un papel necesario e insustituible en apoyo del ser humano que ha de habérselas con sus límites.

Summary: The contemporary technoscientific culture has, under other forms, rescued the myth of eternal youth and immortality. It is certain that up to a high middle age, the perception which human beings have of life is that of immortality. It does not cast its eyes on suffering and death –to the exception of concrete instances–, unless it is to lament or contemplate with indifference the death of the “others”. Always it is “other”, the one who dies. And, yet, pain and death accompany all of us, all through our life, in spite the fact that, as far as we are able to, we will try to remove them away from us. We need to “negotiate” pain, and the outlook of death. Religions, –Concretely, Christianity–, perform a necessary and irreplaceable role in favor of the human being which has to face its own limits.

Palabras clave: religiones, misterio, Dios, Jesús, fe, hombre, teodicea, vida, libertad, límites, fracaso, sufrimiento, dolor, muerte, existencia, escatología, esperanza, sentido, eternidad.

Key words: religions, mystery, God, Jesus, faith, man, theodicy, life, freedom limits, failure, suffering, pain, death, existence, eschatology, hope, meaning, eternity.

Fecha de recepción: 14 diciembre de 2012

Fecha de aceptación y versión final: 8 mayo de 2013

1. La experiencia del sufrimiento en un mundo proclamado “bueno”

Me propongo intentar dar unas pinceladas que ayuden a ver cómo entienden las religiones –concretamente el cristianismo– el sufrimiento humano y la muerte, y qué actitudes intentan fomentar ante estas realidades. Este es un tema importante pues-

to que las religiones son —a este respecto— sistemas de sentido que ofrecen marcos globales de comprensión y de ubicación ante la realidad que van más allá de los paradigmas y modelos de interpretación y de convicción que se deducen de los diversos campos de las ciencias humanas y del conocimiento instrumental. Partiré para esta presentación preferentemente de las fuentes primarias, los escritos sagrados y las tradiciones fundacionales que han impreso una actitud fundamental en las comunidades religiosas y las culturas conexas en relación a la realidad del sufrimiento, el dolor y el fracaso.

La salud se entiende desde la idea judeocristiana como plenitud: la esperanza de una vida plena como bien definitivo. Jesús no sólo ha cuidado y curado a los enfermos sino que ha promovido la salud en su enseñanza y actuación¹. “He venido para que tengan vida” (Jn 10,10). La salud remite a la plenitud existencial. *Salus* viene de “hólos” estar entero, no fragmentando ni disperso o incompleto. Salud es indisociable de salvación. La salud, sin embargo es en el cristianismo compatible con el estado de enfermedad ya que la fe cristiana ayuda a que la persona pueda valorar el propio sufrimiento. La salud implica la capacidad de integrar en la propia vida hándicaps y deficiencias. Ante el concepto de “salud residual” como un *quantum* de salud propia de aquellos que conviven con las limitaciones de la ancianidad, los católicos se sienten llamados a mirar desde la fe el excelso valor de la vida humana aún en situación frágil y vulnerable².

Pero ¿en qué consiste el sufrimiento experimentado como mal? El cristianismo proclama la esencial bondad de la vida y del mundo, como originados en una fuente de amor creador que proclama la bondad de lo creado. Sin embargo, el hombre sufre cuando “debería” tomar parte en el orden normal de la realidad y de la vida. Se experimenta privado de ese orden bueno: la referencia es siempre un bien, lo creado es originalmente bueno. Aunque en un principio el Génesis introduce etiológicamente una explicación del mal a partir de un desorden introducido por la separación del hombre respecto de Dios, separación no irreparable, pues la historia de la salvación constituye la historia de la reparación de esa distancia. En esta perspectiva en la que el hombre se priva por el pecado de una economía paradisiaca, el mal es percibido como un castigo³.

2. Necesitamos “gestionar” el dolor a pesar del fracaso de la teodicea

Sin embargo, no es este el único enfoque. El problema del sufrimiento emerge como problema de teodicea, de necesidad de que Dios se justifique por el mal existente, en una naturaleza declarada buena, sobre todo cuando el mal afecta trágicamente

¹ Cfr. ampliamente: ARNALDO PANGRAZZI (ed), *Salute, malattia e morte nelle grandi religioni*, Edizioni Camilliane, Turín 2002, 37 ss, artículo de M. Petri.

² “Es la mirada de quien no pretende apoderarse de la realidad, sino que la acoge como un don, descubriendo en cada cosa el reflejo del Creador y en cada persona su imagen viviente (cf. Gn 1, 27; Sal 8, 6). Esta mirada no se rinde desconfiada ante quien está enfermo, sufriendo, marginado o a las puertas de la muerte; sino que se deja interpelar por todas estas situaciones para buscar un sentido y, precisamente en estas circunstancias, encuentra en el rostro de cada persona una llamada a la mutua consideración, al diálogo y a la solidaridad”. JOANNES PAULUS PP. II, *Litterae Encyclicae Evangelium Vitae*. AAS 87 (1995) 495, n. 83.

³ Cfr. Gn 2,4b – 3,24.

al inocente. Job, aun aceptando el principio de que el mal es una consecuencia del pecado, en este caso del pecado personal, se niega a aceptar que su propia desgracia sea un justo castigo, pues rechaza la acusación de haber cometido pecado alguno. Job es un no judío, representante de la humanidad más allá de adscripciones confesionales⁴. Se declara inocente injustamente castigado e invoca a Dios, se confronta con él, para conocer el motivo de su desgracia. Argumenta contra los amigos representantes de una religiosidad tradicionalista que asimila con certeza el mal al pecado personal cometido y retribuido con castigo en esta vida. Job, sin embargo se preguntará: ¿Por qué el impío es feliz mientras el justo es golpeado por la desgracia y abandonado?⁵; y argumentará contra Dios porque con su ausencia y silencio parece ignorar la suplica del inocente⁶.

Sólo al final del libro que contiene su lucha con el misterio del mal⁷, Dios acepta la confrontación con Job: le muestra la grandeza del universo creado; ante ello, Job solo es consciente de su “pequeño cielo y del tiempo limitado” mientras el Creador puede contemplar un proyecto en el cual el misterio del sufrimiento, incomprensible a la razón humana, puede encontrar su lugar. El libro de Job ni proporciona ni puede proporcionar una solución racional: el sufrimiento permanece como un misterio reservado y cerrado a la comprensión humana, y sin embargo hay una indicación de cómo el hombre, sufriente, podría encontrar a Dios.

El problema de la teodicea, o de la justificación de Dios ante el problema del mal, del sufrimiento excesivo⁸ que padece una obra creadora declarada buena y muy buena⁹ puso en marcha en el marco del pensamiento cristiano occidental la reflexión sobre cómo poder mantener con coherencia la fe en la bondad del Dios creador, la libertad del hombre ante él y el origen del mal en su obra. Fue Leibniz¹⁰ quien de modo sistemático intentaba responder al problema planteado por Epicuro, según transmite Lactancio¹¹, mediante el optimismo ontológico; vivimos en el mejor de los mundos

⁴ Cfr. Job 1,1.

⁵ Cfr. Job 21.

⁶ Cfr. Job 23-24.

⁷ Cfr. Job 38-41.

⁸ “Existen dolores que sobrepasan infinitamente todas las formas de culpa: son ‘demasiado’ para cualquiera”. D. SÖLLE, *Leiden*, Kreuzverlag, Stuttgart-Berlín 1973, citado en G. GRESHAKE, *¿Porqué el Dios del amor permite que suframos?*, Sígueme, Salamanca 2008, 37, nota 21.

⁹ Cfr. Gn 1, 31.

¹⁰ “Y así, estando persuadido del principio de la armonía en general, y por consiguiente de la preformación y de la armonía preestablecida entre todas las cosas, entre la naturaleza y la gracia, entre los decretos de Dios y nuestras acciones previstas, entre todas las partes de la materia, y hasta entre el porvenir y el pasado, en conformidad todo con la sabiduría de Dios, cuyas obras son todo lo armónicas que es posible concebir, yo no podía menos de venir a parar a este sistema”. G. G. LEIBNIZ, *Teodicea*, en *Obras de Leibniz*, ed. de P. Azcárate, Editorial de Medina, Madrid 1877, tomo V, § 62.

¹¹ “Dios, o bien quiere impedir los males y no puede, o puede y no quiere. Si quiere y no puede, es impotente, lo cual es imposible en Dios. Si puede y no quiere, es envidioso, lo que, del mismo modo, es contrario a Dios. Si ni quiere ni puede, es envidioso e impotente; por lo tanto, ni siquiera es Dios. Si puede y quiere, que es lo único que conviene a Dios, ¿de dónde procede entonces la existencia de los males y por qué no los impide?”. LACTANTIUS, *De ira Dei*, 13, 19-22, en J. P. MIGNE, *Patrologia Latina*, Siron and Vrayet, París 1844, Vol. VII, 121. Traducción en: G. FRAILE, *Historia de la filosofía I*, BAC, Madrid 1965, 593.

posibles. Tempranamente contestada por F. M. Arouet, Voltaire¹², tras el terremoto de Lisboa, (01.11.1755), tan solo 45 años después de la publicación de los *Ensayos de teodicea*, una síntesis de las posibles formas y marcos de la teodicea nos ha sido facilitada por el Prof. Juan Antonio Estrada en su obra *La imposible teodicea*¹³.

El fracaso especulativo de las teodiceas ha llevado a muchos a plantearse el “abandono de la teodicea”. Argumentan que es mejor mantener una pregunta abierta que adherirse a una solución insatisfactoria. Si se acepta el fracaso de la teodicea, entonces estamos ante un problema irresuelto. Karl Rahner lo expresa diciendo que “la incomprendibilidad del dolor es un fragmento de la incomprendibilidad de Dios”¹⁴. Por otra parte, la aceptación del fracaso de las teodiceas se ha resuelto por algunos autores en las “antropodiceas”, que insisten en que el mal hay que combatirlo transformando la sociedad (caso de Marx), asumiendo racionalmente la finitud (Freud) o aceptando el absurdo en lucha humanitaria contra el mal (Camus). Las antropodiceas, sin embargo, fracasan igualmente al no garantizar la culminación de su proyecto de lucha, así como dejando sin respuesta el problema de la acumulación histórica del mal y la carencia de futuro para las víctimas que han ido cayendo en la confrontación con el mal.

G. Greshake, desde la teología católica, se resiste sin embargo a dejar de poner la pregunta por la teodicea porque, argumenta, ello dejaría el dolor y el sufrimiento sin un marco referencial de comprensión¹⁵ que nos dejaría desarmados a los creyentes ante la empresa difícil de “gestionar” el dolor y el sufrimiento, el propio y el ajeno. En mi opinión, desde el punto de vista racional, Greshake no supera el marco de las modalidades de teodicea establecido por el Prof. Estrada. No obstante, él mismo reconoce que su finalidad es más modesta: establecer un marco de solución en el sentido no de resolver todos los problemas sino de ayudar a integrar el dolor y el combate contra el mismo. Dejando para otro lugar las argumentaciones desarrolladas para hacer comprensible el dolor que brota del abuso de la libertad humana, don del amor divino, e incluso el que se desprende de la propia creación, es decir lo que clásicamente se conocía como mal moral y mal metafísico, sí creo que es una aportación valiosa su argumentación específicamente teológica a la iluminación de un marco referencial en el que al creyente le sea posible “gestionar” el sufrimiento y el dolor concretos, aunque su argumentación se inclinara, desde el punto de vista meramente racional, del lado de las teodiceas de la esperanza. Como él mismo autor afirma, “al final el dolor será superado”¹⁶. Durante este tiempo histórico en el cual la creación gime y sufre con dolores de parto¹⁷ existe un sufrimiento que no puede ser superado, pero sí puede ser resistido y transformado. En

¹² F. M. VOLTAIRE, *Opúsculos satíricos y filosóficos*, Alfaguara, Madrid 1978, 210-211.

¹³ Cfr. JUAN A. ESTRADA, *La imposible teodicea. La crisis de la fe en Dios*, Trotta, Madrid 1997, 33-41. (2ª ed. 2002).

¹⁴ K. RAHNER, *Warum lässt Gott uns Leiden?*, en *Schriften zur Theologie*, Zurich 1980, 43. Citado en G. GRESHAKE, *¿Porqué el Dios del amor permite que suframos?* o. c. 23.

¹⁵ G. GRESHAKE, *¿Porqué el Dios del amor permite que suframos?* o. c. 19-20; 28-30.

¹⁶ G. GRESHAKE, *¿Porqué el Dios del amor permite que suframos?* o. c. 89.

¹⁷ Cfr. Rom 8,32.

el corazón del cristianismo se alza el árbol de la cruz, en el que fue clavado el Dios que fue tocado por el sufrimiento como un Siervo doliente¹⁸.

No resolviendo el misterio del sufrimiento, sin embargo, la obra salutífera de Jesucristo, Hijo de Dios, “toca” la raíz transcendental del mal tal cual éste se desarrolla en la historia humana y vence el pecado y la muerte en la resurrección. El cristiano despliega su vida en el mundo y en la historia en la esperanza de la vida y la salud eterna. Y aunque la victoria sobre el pecado y la muerte, actualizada por Jesucristo, no elimina el sufrimiento temporal, ni libera del dolor la entera existencia humana, sin embargo éste sufrimiento es iluminado con la luz de la salvación. El sufrimiento puede ser entendido como una participación en el sufrimiento de Cristo por el cual la humanidad fue redimida¹⁹. Pero esto no quiere decir que el cristiano haya de buscar el sufrimiento ni que la fe le obligue a padecer un dolor que pueda ser evitado o, al menos dulcificado o mitigado. En la parábola del Buen Samaritano, para elegir un pasaje evangélico conocido, existe toda una teología del comportamiento cristiano ante el dolor y el sufrimiento. Las escenas de la parábola conocida como del “Buen Samaritano”²⁰ han constituido uno de los más exigentes paradigmas de la praxis cristiana ante el hecho del sufrimiento²¹.

3. De la perspectiva teórica al testimonio de lucha frente al dolor

La visión católica del sufrimiento es acentuadamente realista dado que en la historia existencial pueden darse situaciones de angustia, dependencia, desánimo etc., que pueden poner a prueba la fe. La experiencia del mal, el sufrimiento, la injusticia y la muerte son una piedra de tropiezo para la Buena Noticia (Evangelio) y pueden hacer conmovirse los cimientos de la fe. Se ha afirmado que la Sagrada Escritura es un gran tratado sobre el sufrimiento y que las Bienaventuranzas son dirigidas a personas probadas por el sufrimiento en la vida temporal²². El sufrimiento es uno de los elementos que el hombre está llamado a trascender, a superar en sí mismo²³.

¹⁸ Cfr. Is 42, 1-17; 49, 1-6. 15; 50, 1-11; 54, 13-53, 12.

¹⁹ Col 1,24.

²⁰ Lc 10,29-37.

²¹ Cfr. J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *¡Cuidale!, dijo el Buen Samaritano*, en J. L. ORTEGA (ED.), *Sobre el aprecio a la vida*, BAC, Madrid 2003, 313-321.

²² “La Sagrada Escritura es un gran libro sobre el sufrimiento. De los libros del Antiguo Testamento mencionaremos sólo algunos ejemplos de situaciones que llevan el signo del sufrimiento, ante todo moral: el peligro de muerte, la muerte de los propios hijos, y especialmente la muerte del hijo primogénito y único. También la falta de prole, la nostalgia de la patria, la persecución y hostilidad del ambiente, el escarnio y la irrisión hacia quien sufre, la soledad y el abandono. Y otros más, como el remordimiento de conciencia, la dificultad en comprender por qué los malos prosperan y los justos sufren, la infidelidad e ingratitud por parte de amigos y vecinos, las desventuras de la propia nación. El Antiguo Testamento, tratando al hombre como un ‘conjunto’ psicofísico, une con frecuencia los sufrimientos «morales» con el dolor de determinadas partes del organismo: de los huesos, de los riñones, del hígado, de las vísceras, del corazón. En efecto, no se puede negar que los sufrimientos morales tienen también una parte ‘física’ o somática, y que con frecuencia se reflejan en el estado general del organismo”. JOANNES PAULUS PP. II, *Epistula Apostolica Salvifici Doloris*: AAS 76 (1984) 205, n° 6.

²³ “En su actividad mesiánica en medio de Israel, Cristo se acercó incesantemente al mundo del sufrimiento humano. ‘Pasó haciendo bien’, y este obrar suyo se dirigía, ante todo, a los enfermos y a quienes esperaban

La actitud de Jesús ante el sufrimiento y el dolor queda clara en los relatos evangélicos: toda vida humana tiene un valor superior a cualquier otro valor mundano, incluso, o quizás especialmente, cuando está dolorida, maltrecha y quebrantada, sea por la enfermedad, el dolor físico, el sufrimiento moral y espiritual o cualesquiera desgracias que afecten a la integridad del cuerpo, la mente o el espíritu.

Jesús, ante el dolor, como Buda, no se pierde en teorías que puedan justificarlo. Y en esto hay coincidencia. Pero mientras el Buda elige el camino de superar el deseo y, a la postre, el nacimiento que es el inicio del dolor, Jesús adopta una acción curativa y sanadora hacia los hombres y mujeres abatidos por el sufrimiento: la vida en este mundo, aun imperfecta, no pierde su dignidad ni su belleza, y debe ser ayudada a ser vivida con la mejor calidad posible sin rebajar por ello su dignidad. Algunos pasajes evangélicos son muy explícitos al respecto. Elijo uno significativo: la curación del leproso según la narración de San Marcos:

“Se le acerca un leproso suplicándole y, puesto de rodillas, le dice: ‘Si quieres, puedes limpiarme.’ Compadecido (ὀργίσεισ: lleno de ira) de él, extendió su mano, le tocó y le dijo: ‘Quiero; queda limpio.’ Y al instante, le desapareció la lepra y quedó limpio” (Mc 1, 40-42).

Existe una lectura considerada “dificillior” que en lugar de “compadecido” dice que Jesús realizó la acción “lleno de ira” (ὀργίσεισ). La razón es que siendo la lepra en la época enfermedad prácticamente incurable, la solución de la ley antigua había sido expulsar al leproso de la comunidad, de modo que debía vivir como impuro en aislamiento²⁴, o con la única compañía de otros leprosos, se le obligaba a gritar su enfermedad para que la gente se apartase o a tocar una especie de campanilla. La expresión que dice que Jesús “lleno de ira, extendió la mano, le tocó” y quedó limpio, significa la rebeldía de Jesús ante la enfermedad que hiere la belleza de la vida humana y ante el modo de proceder de su época. Independientemente de que se crea o no en los milagros, e incluso

ayuda. Curaba los enfermos, consolaba a los afligidos, alimentaba a los hambrientos, liberaba a los hombres de la sordera, de la ceguera, de la lepra, del demonio y de diversas disminuciones físicas; tres veces devolvió la vida a los muertos. Era sensible a todo sufrimiento humano, tanto al del cuerpo como al del alma. Al mismo tiempo instruía, poniendo en el centro de su enseñanza las ocho bienaventuranzas, que son dirigidas a los hombres probados por diversos sufrimientos en su vida temporal. Estos son los ‘pobres de espíritu’, ‘los que lloran’, ‘los que tienen hambre y sed de justicia’, ‘los que padecen persecución por la justicia’, cuando los insultan, los persiguen y, con mentira, dicen contra ellos todo género de mal por Cristo... Así según Mateo. Lucas menciona explícitamente a los que ahora padecen hambre [...] Cristo va hacia su pasión y muerte con toda la conciencia de la misión que ha de realizar de este modo. Precisamente por medio de este sufrimiento suyo hace posible ‘que el hombre no muera, sino que tenga la vida eterna’. Precisamente por medio de su cruz debe tocar las raíces del mal, plantadas en la historia del hombre y en las almas humanas. Precisamente por medio de su cruz debe cumplir la obra de la salvación. Esta obra, en el designio del amor eterno, tiene un carácter redentor” *Ibidem*, 217-218, n° 16. En ambas citas se han suprimido las citaciones intermedias en nota.

²⁴ “El afectado por la lepra llevará el vestido rasgado y desgredada la cabeza, se cubrirá hasta el bigote e irá gritando: ‘¡Impuro, impuro!’. Todo el tiempo que dure la llaga, quedará impuro. Es impuro y habitará solo; fuera del campamento tendrá su morada”. Lev 13, 45-46. Cfr. Lev 13-14. “Manda a los israelitas que echen del campamento a todo leproso, al que padece flujo y a todo impuro por contacto de cadáver”. Num 5, 2.

de que, creyendo en ellos, éste caso se considere o no milagroso, hay una didáctica clara en el episodio que pienso es válida en todo ejemplo similar: hay otro modo de hacer las cosas. Cuando se trata de un ser humano cuya vida se ve deteriorada, hay otra solución diferente de la que se aplica a las cosas: tirarlas a la basura o llevarla con los trastos insertables o peligrosos. Y esa solución es curar. Éste es el mensaje. La lectura en el evangelio de Marcos de un Jesús “lleno de ira” curando a un ser humano del que todo el mundo se apartaba, incluso tocándolo, una osadía inaudita en la época, viene a decir que hay algunas lecciones que hay que darlas con energía, para que la gente las entienda.

Basta para conocer la actitud paradigmática cristiana ante el misterio del sufrimiento. Como colofón invito a leer en el Evangelio de San Mateo la narración conocida como “juicio de las naciones”²⁵ que advierte que la participación en la salud definitiva depende en gran medida del comportamiento del creyente en la mitigación de los diferentes modos en que el sufrimiento se ceba en las vidas humanas más frágiles: el hambre, la sed, la desnudez, la pérdida de la libertad, la enfermedad, la soledad. El fundador del cristianismo exige de los cristianos hacer el bien frente al sufrimiento, hacer el bien a quienes sufren: Jesús entendía la curación no solamente como la curación física, sino también como la estabilización psicológica, la revitalización de la energía interior, el buen ánimo, la entereza moral, la capacidad de no andar a la deriva incluso cuando el cuerpo físico se desmorona.

4. La súplica del hombre doliente en la prognosis escatológica

Cuando el hombre descubre ante Dios su lamento y lo hace en forma de petición suplicante, como la del leproso, el dolor queda ubicado en un marco contextual nuevo y diferente del anterior. La súplica del creyente cristiano se expone ante un Dios que sufre y supera en el amor el dolor límite de la muerte. El amor es fuerte como la muerte, puede leerse en el *Cantar de los cantares*²⁶. En la oración de súplica y de recuerdo de Dios, el sufriente integra a pesar de su dolor las fragmentaciones, desgarramientos y roturas de su cuerpo y de su espíritu, en el horizonte de la vida prometida en el horizonte mismo de sus límites. El dolor permanece “en sí” inmutado, quizás con los alivios y lenitivos, incluso en la perspectiva de la curación; pero el creyente lo vivencia en un marco referencial de sentido, la esperanza de que el quebranto del dolor pueda ser también ocasión de una presencia de Dios con su promesa de vida. El dolor no se vivencia del mismo modo que antes: la desdicha se abre a un horizonte de esperanza, sea en la perspectiva de la curación, sea en la de posibles límites sucesivos como secuelas, sea incluso en la cercanía inexorable de la muerte misma. Jesús oró suplicante en el Monte de los Olivos, en la ineludible proximidad del supremo sufrimiento; su oración fue escuchada como lo manifiesta toda la secuencia narrativa de su pasión y muerte, de su clamor ante el aparente abandono de Dios en la crucifixión y de sus palabras casi sin aliento de caer hacia el Padre: “en tus manos encomiendo mi vida”²⁷. Cada ser humano

²⁵ Mt 25,31-46.

²⁶ Cfr. Cant 8,6.

²⁷ Cfr. Lc 23,46.

que expone su queja ante Dios sabe de qué modo misterioso es escuchada su súplica, aunque ojos exteriores no puedan o no sepan verlo. Greshake dice que se trata de un modo maravilloso en el cual el creyente se ve confirmado en “la esperanza de recibir un día la patria en la que ya no existirá dolor ni queja”²⁸:

“Y enjugará toda lágrima de sus ojos, y no habrá ya muerte ni habrá llanto, ni gritos ni fatigas, porque el mundo viejo ha pasado. / Entonces dijo el que está sentado en el trono: ‘Mira que hago un mundo nuevo’”²⁹.

Esta última cita de Apocalipsis nos da pie para entrar en la consideración del dolor supremo que supone la muerte.

“Oculis insipientium visi sunt mori,(...); illi, autem, sunt in pace”³⁰.

Tenía yo trece años cuando leí por primera vez esta inscripción, del capítulo tercero del libro de la Sabiduría, al pie de una impresionante lista de 64 sacerdotes, encabezados por un Obispo, cuyos nombres habían sido grabados sobre una gran lápida de mármol. Sólo con el paso del tiempo pude descifrar el significado de aquella inscripción, en lo que alcanzaba entonces mi escaso latín. En traducción algo libre, pero realmente “ad sensum”: “a los ojos de quienes no entienden los asuntos de Dios parecieron morir... ellos, sin embargo, descansan en su paz”. Tras el desciframiento del significado lingüístico vino la comprensión progresiva de su significado fenomenológico y teológico. La muerte se concibe en las diversas tradiciones religiosas de modo diferente. Las diferencias se dan, sobre todo, en las imágenes y representaciones que se emplean para explorar la escatología, las “últimas realidades”. Pero todas ellas orientan el espíritu en una dirección precisa:

“La fe en una vida más allá de la muerte parece estar demostrada, ya desde los tiempos más remotos, por el uso del ocre rojo, sustitutivo ritual de la sangre, y, por lo mismo, ‘símbolo’ de la vida. La costumbre de espolvorear los cadáveres con ocre rojo está universalmente difundida en el tiempo y en el espacio”³¹.

La reflexión escatológica es ineludible para las religiones –y para todo sistema de pensamiento– en virtud de la constitución del hombre que le proyecta constantemente hacia los límites de su presente. En este sentido, la escatología cumple una fun-

²⁸ G. GRESHAKE, *¿Porqué el Dios del amor permite que suframos?* o. c. 97.

²⁹ Ap 21,4-5.

³⁰ Sab 3,2-3.

³¹ M. ELIADE, *Historia de las ideas y de las creencias religiosas* I, Cristiandad, Madrid 1978, 25. Cfr. J. G. FRAZER, *The belief in immortality and the worship of the dead* I, MacMillan, Londres, 1913, 33. (Reedición: Curzon - Marston Book Service, Londres 2000).

ción hermenéutica, en cuanto se constituye en discreción del presente desde la necesaria prognosis del futuro³². No se trata de “evasión” del presente, pues se ocupa de lo que da sentido al presente y de lo que se está gestando en él. De hecho, los sistemas que pretenden prescindir de toda referencia a la trascendencia no renuncian nunca a proponer su propio sistema de escatología afirmando al hombre en la inmanencia. Se trata de una escatología “achatada” que se tematiza, según la denominación de Tomás Moro, como “utopía”³³. Así, E. Bloch pretende permanecer en el campo de una “escatología” inmanente, la utopía, en sus obras más conocidas³⁴. Bloch, tenía el campo abonado por la fuerte vena escatológica que contiene el sistema marxista, en el que late muy hondamente el eco del “mesianismo” escatológico judío.

5. La muerte: hermenéutica de la noche

¿A dónde vamos al morir? ¿A la nada o a un más allá como plenitud? Estas preguntas son ciertamente suscitadas por la muerte como un hecho de experiencia y no pueden ser suprimidas ni por los datos aportados desde las ciencias instrumentales ni desde la especulación filosófica. Estas preguntas han sido siempre patrimonio de las religiones, incluso con mayor intensidad que de la filosofía. ¿Para qué el esfuerzo de nuestra existencia, si nos morimos del todo y no nos queda lo mínimo de aquél? Las respuestas a las preguntas por lo que aún no es, no se pueden hacer presentes. Pero la orientación hacia ello permanece siempre como hacia un horizonte abierto que taladra el mundo de penumbra y de noche que rodea fenoménicamente a la muerte. La muerte, como acontecimiento humano, supera la mera perspectiva biológica del animal que termina biológicamente. La muerte humana es una pasión y, simultáneamente, una acción³⁵.

1. La muerte como pasión es el sufrimiento extremo y el máximo dolor que se puede infligir a la existencia: la nada oscura y fatal dispone enteramente del hombre. La nada, de un modo queado y silencioso, engulle la existencia y la arranca de sí misma de modo total, mostrando así sus verdaderas dimensiones, por mucho que la frivolidad, banalización y superficialización de la vida intenten ocultarlas:
 - a. La nada de la muerte es extensivamente infinita: acaba con todo y lo reduce todo, mostrando, en lo que aparece al análisis de la razón pura, un carácter tremendamente monstruoso.
 - b. La nada de la muerte es intensivamente incondicional: no da lugar a que se le solicite o suplique aplazamiento alguno, ni a que se negocie

³² Cfr. K. RAHNER, *Escritos de Teología* IV, Taurus, Madrid 1962, 420-422.

³³ Según su conocida obra *De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia* Libellus vere aureus nec minus salutaris, Lovaina 1516. (Edición reciente: BiblioBazaar, Charleston (SC) 2010; en español: Utopía, El estado perfecto, Ediciones Abraxas, Barcelona, 2004).

³⁴ *El espíritu de la utopía* (1918) y *El principio esperanza* (1938-1947), Aguilar, Madrid 1977, donde hace de la esperanza la categoría fundamental del hombre en relación con la “utopía concreta” del marxismo que aboca a una ontología del “todavía no”.

³⁵ Cfr. H. KÜNG, *¿Vida eterna? Respuesta al gran interrogante de la vida humana*, Cristiandad, Madrid 1982, 83-86.

con ella estilos o formas de morir, mostrando por esa parte, y en lo que aparece al análisis de la razón pura, su calidad terrorífica³⁶.

2. Y, sin embargo, la muerte es también la acción de una libertad. No importa que en el momento final el hombre esté inconsciente o llegue de manera sorpresiva el momento concreto del fin. La muerte la vamos muriendo en la vida. La vida se va quedando continuamente atrás en tanto que la vamos viviendo y gastando. Y, finalmente, empujamos la vida gastada hacia el túnel oscuro y silencioso de la muerte³⁷ mientras hemos estado sintiendo continuamente que el suelo de la existencia nos faltaba. Nos estamos muriendo a lo largo de toda la vida, y lo que llamamos muerte no es más que el fin de esa muerte, la “muerte de la muerte”.

Esta acción y pasión de la muerte humana suscita una doble pregunta que sólo este estilo vulgar de vida que se mantiene en la superficie de la realidad del hombre consigue reprimir y ocultar por un tiempo. Finalmente, el hombre se verá confrontado con la pregunta decisiva:

- a. ¿Es la muerte la caída irrevocable en la nada nula, en el vacío total y en el silencio absoluto?
- b. O, por el contrario, ¿es el deslizamiento hacia una nada aparente que oculta con su velo oscuro y misterioso el fundamento primero y el sentido último del ser y, por consiguiente, oculta a la penetración de la razón la victoria de la vida y el nacimiento de la eternidad?

Desde la razón pura instrumental la obscuridad, la noche y el silencio de la nada revelada en la muerte es indiscernible, indecible e impenetrable. Las dos soluciones apuntadas tienen sus fundamentos y sus quiebras. Se precisa algo más que la razón pura para penetrar: una decisión de la libertad humana que postula la victoria de la vida y el nacimiento de la eternidad, es decir, el fundamento primero y el sentido último de la vida, tras el velo oscuro de la nulidad fenoménica de la muerte. Esa decisión de la libertad a favor de la vida puede adquirir la forma de una fe religiosa. En el caso de la teología cristiano-católica esa fe religiosa es la respuesta libre a la llamada del Eterno, como Dios oculto tras el velo de la nada y como Dios re-revelado en la persona histórica de Jesús de Nazaret, el Cristo, el Hijo de Dios encarnado.

6. La ineludible decisión

La muerte está (existencialmente) presente en toda la vida. Y es en el transcurso de su vida en el que el hombre tiene que elegir libremente en dos sentidos:

- a. ¿Cómo morir su muerte?
- b. ¿Cómo interpretar su muerte?

³⁶ B. WELTE, *Filosofía de la religión*, Herder, Barcelona 1982, 68-76 y 113-114.

³⁷ K. RAHNER, *Sentido teológico de la muerte*, Herder, Barcelona 1965, 93.

Ambas decisiones se inter-relacionan. A doquier vuelva los ojos el hombre verá el término, el final. ¿Cómo lo entiende y como hace su camino hacia él?: ¿rebelándose o con amor?; ¿como a final absoluto o como a perfeccionamiento? Puede que muchos de los hombres y mujeres del mundo de hoy, y los de ayer y mañana, no se formulen teóricamente estas cuestiones. Pero de hecho los hombres y mujeres de hoy, ayer y mañana, viven con la secreta, a veces inconfesa, convicción de que vivir día a día tiene sentido; afirman que es bello, positivo, bueno, vivir. Puede que no lo afirmen con los labios ni se formulen una cuestión como lo hace el filósofo o el teólogo con su manía de arrancarle algún jirón de luz al misterio de la realidad. El hombre sencillo, que camina por las calles, trabaja, se divierte, sufre, vive y... muere, afirma la vida “viviéndola”. Tiene para él sentido vivir, puesto que vive de hecho.

Todo hombre que vive diariamente su vida ya está interpretando su muerte. Aferrándose a la vida, aun sufrida y dolorosamente, está decidiendo vitalmente que tiene sentido lo que a los ojos físicos, en su apariencia fenoménica, es indecible, indiscernible e impenetrable: el término de la vida en la muerte.

Sobre esta consideración filosófica aparece que el hombre está condenado a ser libre para vivir su vida e interpretar su muerte. Se trata de una libertad impuesta. Y ante ella tiene dos salidas:

- a. Aborrecer esa libertad, desear no tenerla, ahogar su vida en la esterilidad de una rebelión sin salida, pues será obligadamente libre.
- b. Aceptarla libremente, amar su libertad y tener el valor de integrarla en su vida, tener el valor de ser libremente libre.

En el caso de la fe cristiana, la libertad, ante la vida y ante la muerte, ha de ser libremente libre, en palabras de Karl Rahner³⁸ e implica dos actitudes irrenunciables:

El cristiano, ante la muerte, mantiene una actitud de “libertad libre”. Ello implica aceptar libremente la muerte como el acto supremo donde se decide el sentido de la vida toda en su más honda profundidad. Si el hombre no es libre ante la muerte y, solamente la teme con ciego instinto entonces pretenderá esconderse de ella o huir a la frivolidad efímera de un presente deshuesado y sin hondura. Pero, al final, se quedará solo con su miedo existencial frente al dolor y sin coraje ni valor para hacer libremente la última renuncia. Entonces el hombre no es realmente lo que debería ser porque con ese miedo ciego a la muerte está alejando de sí lo que le diferencia de un ser meramente biofísico: la conciencia de lo trascendente, de lo que está más allá del dolor y de la muerte.

El cristiano, ante la muerte, mantiene una actitud de libertad de acogida, que es la fe. No sólo acepta la muerte sino también su sentido. No es el mero estropeamiento de una existencia que se deshace y disuelve en una nada nula, vacía, absurda, sino la definitiva consumación, perfeccionamiento, de la existencia.

³⁸ Cfr. Para lo que sigue K. RAHNER, *Sentido teológico de la muerte*, o. c. 95ss.

Esta interpretación positiva de la muerte requiere la posición de un acto de libertad como respuesta humana a un misterio supremo que solicita al hombre irrumpiendo en su existencia desde detrás del velo oscuro y sordo de la nada, de la muerte. En esta interpretación cristiana de la muerte, Dios es presencia oculta, Dios escondido. Pero el reconocimiento humano de esa presencia, en el interior mismo de las sombras de la muerte, requiere lo que llamamos en Filosofía de la Religión y Teología Fundamental un acto de fe teologal, requiere el salto de la libertad a la fe.

En apariencia, la muerte es caída en el abismo sin fondo de la nada; lo que se percibe es justamente el aniquilamiento de la existencia. Esa caída sólo por la fe religiosa puede vivirse como la entrada en el ámbito del misterio supremo de la divinidad; y sólo por fe cristiana puede entenderse y vivirse como caída en los brazos del Dios vivo y viviente al que hemos conocido, en Jesucristo, con el familiar apelativo de Padre. Esta vivencia, en fe cristiana, sólo puede hacerse por la gracia de Jesucristo. Sólo por una fuerza graciosa infundida en el corazón humano en virtud de los méritos de Cristo, puede el hombre inmerso en la nulidad fenoménica, abocado a la aniquilación aparente, rodeado del ingente vacío total y arrullado por el sordo silencio de la muerte, afirmar el sentido total y global de la existencia.

La fe cristiana supone el rendimiento total del hombre entero al Dios incomprendible y oculto en un momento supremo: en aquel momento en que se muere la muerte. Cuando el cristiano muere así, libremente, abandonando todo con la confianza de conservarlo todo en Dios, y en un momento que, en la apariencia, se está actualmente cayendo en el abismo sin fondo y vacío de la nada, se hace algo que sólo por la fe puede hacerse; y la fe presupone la gracia de Jesucristo que se revela y resplandece en ella.

¿Qué otra cosa, sino la gracia de la fe cristiana, pudo hacer escribir al teólogo Ferdinand Klostermann estas palabras, cuatro días antes de morir?

“Acabo de saber que ahora voy a morir. Me he sentido caer más y más. No he pensado en nada, nada del Evangelio o de la teología me ha venido a las mientes, ningún pensamiento en Dios o en Cristo, en algún mandamiento o sacramento. He sentido, solamente, que caía, pero no al vacío sin fondo. Estaba completamente seguro: si caigo, seré sostenido, seré cobijado. Si toda la teología que he recibido e incluso he producido, si todos los sacramentos que he celebrado, y la entera noticia del Evangelio, que he creído, ha servido tan sólo para esto, entonces ha merecido la pena”³⁹.

³⁹ “Ich habe gewusst, dass ich jetzt sterben muss. Ich habe gefühlt, dass ich sinke, tiefer und tiefer. Ich habe an nichts gedacht, nichts aus dem Evangelium oder aus der Theologie ist mir eingefallen, kein Gedanke an Gott und Christus, an ein Gebet oder Sakrament. Ich habe nur gefühlt, dass ich falle, aber nicht ins Bodenlose. Ich war mir ganz sicher: Wenn ich unten bin, werde ich gehalten, bin ich geborgen. Wenn alle Theologie, die ich aufgenommen und selbst getrieben habe, wenn alle Sakramente, die ich gefeiert habe, und die ganze Botschaft des Evangeliums, die ich geglaubt habe, dieses eine bewirkt haben, dann hat es sich gelohnt”. F. G. FRIEMEL, ‘Pastorale Sicherheitsprobleme’: *Diakonia* 21 (1990) 95. Traducción de Ricardo Franco, en R. FRANCO - R. M. TORELLÓ, *Dos testimonios de fe desde la autocritica*, Cuadernos FS/ Sal Terrae, Maliaño – Madrid 1996, 14.

Aquí triunfa la gracia de Cristo, aunque, en un momento determinado no se pueda conceptualizar o pensar. Aquí el hombre se siente morir y muere la muerte de Cristo. Aquí el hombre, muriendo, resucita; y resucitar no es otra cosa que morir, pero morir hacia el interior del misterio santísimo de Dios. Es decir no al abismo sin fondo, no al vacío, sino hacia allí donde el hombre es sostenido, es amparado, es cobijado.

La muerte auténticamente cristiana ha de ser muerte con estas dos características: muerte de libre libertad y muerte de fe; aceptando como sabia y amorosa decisión de Dios la fatalidad de una existencia que, fenoménicamente, se aniquila y desaparece.

Lamentablemente, la muerte puede ser también muerte de libertad forzada y muerte de incredulidad en muda desesperanza, en caída al obscuro vacío; allí donde el hombre se siente caer hacia el abismo sin fondo, hacía donde no se siente sostenido, ni cobijado, ni amparado, ni consolado.

La muerte, como acción humana, está velada y oculta por la ambigüedad y equivocidad de toda acción humana. La muerte es, en este sentido, la más equívoca y ambigua de las acciones humanas. Toda otra acción deja las huellas de su realidad en el mundo observable. Y esas huellas dan la posibilidad de que el propio sujeto que la realiza, u otros, puedan interpretarla. Pero la muerte es la aniquilación y desaparición fenoménica del sujeto que realiza la acción de morir y de la acción misma. Puesta la acción, nada queda de ella ni del sujeto que la pone. Todo queda velado y oculto.

Una muerte cristiana es, justamente, una muerte en libre libertad del que muere, y en fe real. La pregunta, entonces, es la siguiente: ¿hay alguna muerte en la que el velo de la ambigüedad sea re-velado, levantado, de tal modo que pueda distinguirse en ella que se trata de una muerte realizada en libre libertad y en fe real en Cristo y en Dios? Deberá ser una muerte en la que pueda “verse” cómo la muere el hombre. Una muerte en la cual la verdad interna coincida con su manifestación externa, una muerte transparente, de modo que se pueda despejar la ambigüedad. La tradición cristiana afirma que esa muerte existe. Se produce siempre que se da el martirio de un creyente⁴⁰.

7. La fe cristiana como acogida de luz y sanación en la noche del dolor

El cristianismo se enfrenta al problema del dolor y del sufrimiento desde una perspectiva teológica teórica que diagnóstica su raíz última en el alejamiento culpable del hombre con respecto a Dios que requiere un proceso de redención y sanación que va más allá de los límites de los esfuerzos humanos y es en último término don gratuito. Pero, además, el cristiano ha recibido junto con el don de la fe, el de la caridad y el de la esperanza. El Hijo de Dios encarnado instituye el paradigma de la conducta cristiana frente al dolor: un amor extremo a la vida, a su cuidado y protección en cualquier situación que esta se encuentre, sea desde el punto de vista físico, psicológico, moral o espiritual. Luchar contra la muerte y sus signos que aparecen en los diversos sufrimien-

⁴⁰ Cfr. K. RAHNER, *Sentido teológico de la muerte*, o. c. 119-120.

tos humanos en la esperanza de una definitiva salvación en la integridad de la persona que procede de la misericordia divina. Los gestos de Jesús en los relatos evangélicos proporcionan modelos evidentes de acción ante el sufrimiento y evidencian, incluso ante el supremo sufrimiento de la muerte una esperanza que supera los límites de la efímera existencia terrestre. El creyente se siente así sostenido en los momentos de quebranto.

La limitación vivida por quienes sufren, especialmente si no hay esperanza de una recuperación completa, se convierte en revelación epifánica del límite extremo de toda vida. La muerte, como suprema frontera, proyecta su sombra especialmente en las situaciones en las que la vida se ve angustiada y disminuida. Todo dolor se experimenta entonces como nuncio del límite⁴¹. Esta es la razón de que las situaciones anunciadoras del límite extremo que devora la vida —enfermedad, vejez, sufrimiento, enajenación, muerte— sean sometidas a dura represión, escamoteamiento, ocultación, represión y olvido, aunque “el olvido está lleno de memoria”⁴². Las limitaciones que nos impone el sufrimiento desenmascaran el fantasma de la omnipotencia que nos ha hecho introyectar la cultura tecno-científica moderna y contemporánea. No lo podemos todo. Hemos de vivir con límites. Y estos cobran una relevancia ineludible en presencia del dolor y de la muerte. Los sanos, los que podemos todavía vivir el sueño de la omnipotencia padecemos la tentación de experimentar la vida de los enfermos, discapacitados y sufrientes como una anomalía, e incluso como una amenaza que nos pone ante los ojos de modo brutal nuestra propia posibilidad de tener que vivir un día con tales límites, lo que nos perturba profundamente. El enfermo, el discapacitado, el paciente, son la refutación y la negación evidente de la vana ilusión de que somos capaces de todo, de que todo nos es posible. Nos recuerdan nuestra propia limitación, que no sabemos hasta que intensidad puede elevarse, y pueden comenzar a ser percibidos como una rémora cuando no un estorbo para el esplendor de la plena vitalidad. Nosotros, entonces, una vez abierta esta conciencia, deberemos intentar curar desde las propias heridas, desde las propias limitaciones que con diversa intensidad conllevamos o que pueden hacerse presentes en cualquier momento. Todos somos, en algún modo, sanadores heridos⁴³.

8. Vivir con límites, morir hacia la libertad

El cristianismo aporta el mensaje de que el ser criatura en este mundo conlleva existir con límites aunque según diversas intensidades. Por consiguiente, según el ejemplo de Jesucristo en los Evangelios, la actitud es no apartar, no rodear, no esconder, sino estar atentos, acercarse, socorrer, curar. Pero no convirtiendo los límites en un mero objeto de la ciencia, sino dejarse tocar por la sintonía de la desgracia de quien necesita auxilio, no sólo sanar sino además confortar. Ayudar al sufriente a gestionar su dolor, en aquél nivel de intensidad y definitividad en que éste se presente. La veracidad ante las situaciones extremas es importante. Pero no una veracidad brutalmente arrojada a la cara de quien está más o menos cercano al límite definitivo, y que parece dispensarnos del

⁴¹ Para lo que sigue cfr. G. GRESHAKE, *¿Porqué el Dios del amor permite que suframos? o. c.* 98-129.

⁴² M. BENEDETTI, *El Olvido está lleno de memoria*, Visor, Madrid 1997, 13-14, del poema “Ese gran simulacro”.

⁴³ Cfr. HENRI J. NOUWEN, *El sanador herido*, PPC, Madrid 42000, 84-88; 99ss.

reto de acompañarlo en su camino hacia la aceptación del mismo ayudándole a encontrar la oportunidad de encontrar un sentido a una vida quizás definitivamente dañada.

No se debe tampoco pasar por alto que la enfermedad puede ocasionar en el doliente una egoísmo extremo, una total concentración sobre sí mismo y su problema. El acompañamiento entonces se encamina a que consiga salir de sí, a que logre procesar su sufrimiento y pueda ubicar su vida, aun menoscabada, en una situación nueva. En el cristianismo esta actitud está recogida en la sentencia de Jesús: “quien pierda su vida, la ganará”⁴⁴. Es decir, despojarse del fantasma de la omnipotencia que fue la tentación desde los orígenes⁴⁵ y esperar que cuando se entrega la vida con esperanza, entonces es cuando se puede ganar⁴⁶. La entrega se entiende en el cristianismo, también en otras religiones, desde la caridad y la compasión: el amor a la vida se revela más fuerte que los límites y engendra la esperanza de que la vida –limitada– puede vivirse en un marco de sentido: el límite es también lugar de tránsito, ocasión de paso hacia una reconciliación y una última salud que desafía la situación contaminada por el dolor y la oclusión fáctica de la muerte. El cristianismo pronuncia en este límite el nombre de Dios –también otras religiones– como última instancia de amparo, cobijo y consuelo en la perspectiva furiosa del dolor que avecina a la muerte. “Si no tenéis fe, perderéis el suelo bajo los pies”, sentencia, en traducción posible, el profeta Isaías⁴⁷. La fe religiosa puede constituirse así en lugar de firmeza desde el cual vislumbrar una nueva posibilidad de vida, tanto histórica como al otro lado del velo de la muerte. El cristiano, también otros muchos seres humanos que confiesan diversas creencias religiosas, se siente llamado a asumir la compasión divina hacia el sufrimiento en un modo especialmente vinculante, pues se sabe seguidor de un Dios sufriente en la cruz.

Las religiones proporcionan a los creyentes marcos referenciales de sentido, de comprensión de la realidad, muy especialmente de la propia situación existencial y ubicación ante las diversas circunstancias en que han de desarrollar cotidianamente sus vidas. En los momentos de sufrimiento, las religiones ayudan a sus miembros proporcionándoles diversos auxilios en orden al restablecimiento del equilibrio deteriorado o perdido. Inducen la caridad de los miembros de la comunidad hacia aquellos otros en situación de deficiencia. Y en los límites irreversibles de la vida les ayudan a transitar en la esperanza de un poder más fuerte que la muerte misma. De ahí la importancia que reviste el que en los momentos de sufrimiento se faciliten a los creyentes el acceso y el contacto con los diferentes auxilios religiosos que sus sistemas de fe y creencias pueden proporcionarles, y que deben ser siempre implementados por cualesquiera responsables de cuya decisión dependa la mayor o menor facilidad de dicho acceso.

La fe religiosa ha proporcionado a innumerable seres humanos una oportunidad para vivir en medio de sus limitaciones y sufrimientos, para encontrar incluso un sentido a

⁴⁴ Cfr. Lc 17,33.

⁴⁵ Cfr. Gn 3,5: “seréis como dioses”.

⁴⁶ Enseñanza que se encuentra en la parábola del grano de trigo que cae en tierra, muere y fructifica. Cfr. Jn 12,24.

⁴⁷ Cfr. Is 7,9b.

una vida dañada que se desliza inexorablemente hacia su final histórico, para afrontar con esperanza el tránsito definitivo. Aunque no fuese nada más que por esta dimensión, que a algunos puede parecerles meramente “funcional”, es extremadamente importante.

Los intentos de eludir la muerte, de no tomarla en serio o de negar su papel en el ordenamiento de la vida han sido considerados por las grandes tradiciones religiosas como ilusorios, peligrosos e incluso subversivos contra la verdad. En las tradiciones religiosas monoteístas, además, ha arraigado el “sentido creatural de la persona”. En ellas la realidad última es concebida como una realidad personal fontanal de la que proceden por creación las realidades del mundo entre las cuales destaca el hombre como aquella en la que la realidad cobra un fuerte y resistente sentido de identidad personal que le acompaña a lo largo de su itinerario vital. Ésta se funda en la íntima estructura de la vida personal, que es ya barrunto de inmortalidad, conato de vida más plena, voluntad de verdad inacabable, pasión de eternidad⁴⁸. Esa “resistencia” ha sido bellamente expresada por el antropólogo americano Loren Eiseley (1907-1977):

“Supongo que en los 45 años de mi existencia cada átomo, cada molécula por las que estoy constituido habrán cambiado de posición o habrán caído fuera de mí para formar parte de otras cosas. Nuevas moléculas han venido de la hierba, de cuerpos de animales, convirtiéndose un poco en parte de mí; sin embargo, en este remolino, ligero y sutil como un enjambre de mosquitos en un rayo de luz, mis memorias resisten, y un rostro querido de hace 20 años está todavía ante mí. Mi memoria contiene el pasado y sin embargo simultáneamente, paradójicamente, sabe que el pasado se ha ido y que no volverá jamás”⁴⁹.

Pero incluso aunque la memoria es un fuerte apoyo de la identidad, se la puede perder sin dejar de ser un “sí mismo”, un “yo”. Oliver Sacks cuenta experiencias de personas con encefalitis que, tras 50 años en coma, al despertar se revelaban como una “persona” y no como un conjunto de meros engranajes inertes del cerebro. Permanece el sentido de ser un “yo” al que “le ha sucedido” la pérdida de la memoria durante un lapso de tiempo⁵⁰. Con razón decía Benedetti:

“Hay quienes imaginan el olvido
como un depósito desierto
una cosecha de la nada y sin embargo
el olvido está lleno de memoria”⁵¹.

⁴⁸ Cfr. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Madre y Muerte*, Sígueme, Salamanca 1993, 111.

⁴⁹ LOREN EISELEY, *The immense journey*, Randon House, Nueva York 1957. Citado en J. Bowker, *Lamorte nelle religioni*, San Paolo, Cinesello Balsamo (Milán) 1996, 278-279.

⁵⁰ Cfr. O. SACKS, *Risvegli*, Adelphi, Milán 1987; *L'uomo che scambiò la moglie per un capello*, Adelphi, Milán 1987, 12, 13 y 23.

⁵¹ M. BENEDETTI, *El Olvido está lleno de memoria*, Visor, Madrid 1997, 13-14, del poema “Ese gran simulacro”.

Estas convicciones acerca de la persistencia de la identidad y de la vida se han expresado en imágenes diversas, algunas en descripciones demasiado literales que han abusado del colorismo y han cedido al “deseo” de “saber” sobre el más allá, desembocando en una apocalíptica descriptiva, en una “geografía” detallada del más allá. Los lenguajes de las religiones con respecto a la escatología son aproximativos y evocadores sobre una común y universal experiencia de fondo que se revela. Küng afirma que la fe en algún tipo de supervivencia es una “constante antropológica” afirmada en un fondo indemne del hombre, inextirpable, inerradicable. Todas las religiones recogen las grandes preguntas universales del hombre y proponen un camino que puede matizarse como vía de salida de la indigencia o como sendero de acceso a algún tipo de plenitud. La absolutización de la muerte reduce la vida a un espacio inconsistente de espera vacía y una suerte de condena, un “corredor de la muerte”⁵².

9. La específica hermenéutica de las religiones y su confrontación con la ciencia

Las religiones universales, especialmente, perciben la situación humana como no totalmente redimida: todas ellas recogen la experiencia de ignorancia, soledad, caducidad y extravío del hombre, de su angustia, avidez y egoísmo. Saben que el hombre se aflige con el dolor y por el sentido y contrasentido de la muerte. Proponen la esperanza activa en una nueva libertad y anhelan claridad, transformación, regeneración, redención, salvación para el hombre y su mundo, sin olvidar a los hombres del pasado en cuando personas con una identidad irrepetible. Las escatologías secularizadas –científicas, según otros– prescinden de dar respuesta a la suerte de los hombres del pasado. Las religiones exhiben una “racionalidad anamnética” que, al abordar el problema del futuro y del sentido, no deja caer en el olvido a las víctimas de la historia ni rehuye la reivindicación de su justicia. Esta es la racionalidad fuertemente representada por el pensamiento de W. Benjamín en su alegoría del “ángel de la historia”:

“Hay un cuadro de Klee que se llama *Angelus Novus*. En él se representa a un ángel que parece como si estuviera a punto de alejarse de algo que le tiene pasmado. Sus ojos están desmesuradamente abiertos, la boca abierta y extendidas las alas. Y éste deberá ser el aspecto del ángel de la historia. Ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde a nosotros se nos aparece una cadena de datos, él ha descubierto una catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero desde el paraíso sopla un huracán que se ha enredado en sus alas y que es tan fuerte que el ángel ya no puede cerrarlas. Este huracán le empuja irreteniblemente hacia el futuro, al cual da la espalda, mientras que los montones de ruinas crecen ante

⁵² La expresión es de O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Madre y Muerte*, o. c. 118.

él hasta el cielo. Ese huracán es lo que nosotros llamamos progreso⁵³.

Frente a lo que algunos entienden por “progreso”, en el corazón del hombre habita el deseo y la esperanza de reencontrar a aquellos que le han amado y a quienes ha amado. Por eso en el imaginario religioso la muerte es pensada como un viaje, y el hombre se prepara, en su cercanía, y se viste para el encuentro⁵⁴. Quiero aquí dejar constancia de una vivencia personal que recuerdo con nitidez. Pasaba unos días con un matrimonio amigo y su pequeña hija de apenas un año, cuando una noche recibimos la noticia de la muerte repentina del padre del esposo. Acompañé a mi compungido y querido amigo hasta la casa paterna en donde encontramos ya el duelo de la familia –una familia creyente, pero impactada por el dolor de un arrebato repentino de la vida-. Tras rezar algunas oraciones de recomendación del alma y ante la perspectiva de una progresiva rigidez cadavérica, sugerí, lleno de buena voluntad pero con imperdonable precipitación en aquel momento de desconcierto, la posibilidad de emplear un sencillo sudario. Pero en ese momento, recuperándose por un momento del dolor, uno de los hijos, el tercero en edad, me dijo: “¡no, vamos a vestirlo con uno de sus mejores trajes!”. El sentido religioso ingenuo⁵⁵, antropológicamente arraigado en lo más hondo de la persona, triunfaba así sobre la buena voluntad “instrumental” del tenido por experto precisamente en las ciencias de la religión. El padre debía ser vestido adecuadamente para el “encuentro”.

Las religiones, cada una usando un imaginario propio, evocan con diversas imágenes una realidad absoluta, incondicionada y última, indisponible y no accesible de antemano, sino sólo como iniciativa suya y don incondicional. Su cercanía conjura el dolor y oferta paz y gozo. Para posibilitar ese acercamiento, las religiones proponen un camino de purificación, de humildad en la acogida de lo que es incondicionado e indisponible.

Las tradiciones religiosas encarecen la escucha de sus oráculos y profetas, cuyo mensaje y estilo se objetivan en las escrituras sagradas en la forma de relatos mítico-simbólicos o históricos. Las figuras paradigmáticas de las religiones inspiran, animan, alientan la esperanza y proporcionan modelos de vida y de sabiduría. Las religiones están acordes, matizadamente, en que el hombre tal y como vive no lo hace en plena libertad e identidad en tanto vive separado de la realidad última y escondida que presiente como su verdadera patria.

Podríamos decir que existe convergencia en la propuesta de un estadio final del hombre en el que éste supera su enajenación de la realidad última en la medida en que se deja iluminar, transformar, regenerar o redimir por esa realidad que sólo es alcanzable por superación de la frontera de la muerte. Las religiones han explorado el misterio de la muerte mediante la categoría religiosa de sacrificio. En ella, las religiones afirman que no hay otras condiciones en las que se pueda vivir sino las de la muerte. Algunos afirman que el reco-

⁵³ W. BENJAMIN, *Discursos interrumpidos*, Taurus, Madrid 1989, 9ª tesis de filosofía de la historia. Texto en M. FRAJÓ, *A vueltas con la religión*, Verbo Divino, Estella [Navarra] 2000, 109.

⁵⁴ Cfr. J. BOWKER, *La morte nelle religioni*, o. c. 54.

⁵⁵ Primera acepción del Diccionario de la RAE: “Sincero, candoroso, sin doblez”, en el sentido de espontáneo y original más acá de la categorización reflexiva.

nocimiento científico de la necesidad de la muerte es cercano al religioso: la muerte de las estrellas es necesaria para llegar a la constitución de un planeta y de organismos vivos. En la evolución hay una fuerte conservación del sistema codificado genético. El encadenamiento del organismo vivo a ese pasado dificulta la evolución. Si ésta es tan conservadora, entonces sólo es posible el progreso hacia una mayor complejidad porque “algunas” mutaciones son ventajosas. Pero la mayoría de las mutaciones son desventajosas y conducirán a una muerte prematura del organismo. No puede existir un tipo de vida compleja sin la muerte, como precio que se paga en el interior de las mutaciones desventajosas. Las mutaciones y la diversidad sólo son ventajosas para los individuos en los que se producen, salvo que se puedan transmitir a una población más amplia. La muerte es necesaria a fin de que una generación haga sitio a la siguiente en la que los cambios acaecidos puedan ponerse a prueba: se requiere la muerte como precio a pagar para que pueda existir un universo y dentro de él una vida autorreplicante y autoconsciente. No es posible alcanzar la vida sino mediante la vía de la muerte. No se puede obtener energía de ningún otro sitio⁵⁶.

La entropía es la medida del desorden creciente de un sistema aislado que tiende a un estado final de equilibrio termodinámico en el que las partículas están aún cargadas de energía pero no están en disposición de interacción. El empleo de la energía en sistemas abiertos lejanos del punto de equilibrio es la “entropía negativa”: la negación del desorden, el uso de la energía disponible para crear orden aunque la tendencia general vaya hacia el equilibrio. Ninguno de nosotros puede escapar a la entropía-envejecimiento. Debemos la muerte a la entropía, pero sin ella no sería posible la vida, ni siquiera un universo. Pero entropía y negentropía están íntimamente conectadas: la muerte es la que establece la conexión. El universo está así regulado para producir vida, pero sólo mediante el proceso de la muerte. Las más antiguas exploraciones religiosas de la muerte eran conscientes de esto. Las explicaciones positivistas y evolucionistas del origen de la religión en el miedo a la muerte, presumen lo contrario.

10. Sufrimiento, muerte y eternidad

La muerte es oportunidad más que fin⁵⁷. El hombre religioso intuye que el Dios de la vida es inconciliable con la supremacía última de la muerte, y que Dios se acredita como divino cuando es capaz de suscitar un sentido y un futuro para la muerte. La convicción primordial de que la vida es conato de perduración y transformación. La muerte como sacrificio en las religiones está lejos de una búsqueda compensatoria. El sacrificio sacraliza y reconoce el valor inherente-presente en el acontecimiento de la muerte. Es posible rechazar los gestos-lenguajes concretos en los que se intenta expresar

⁵⁶ Cfr. J. BOWKER, *La morte nelle religioni*, o. c. 265-272.

⁵⁷ Así se expresa un teólogo musulmán *ṣūfī*: “Con su movimiento regular y precisamente calculado, la totalidad del universo se está moviendo hacia su madurez final –es decir, la resurrección–, igual que un niño avanza hacia el estado superior de desarrollo que significa su madurez. En resumen, el progreso universal e innato de todas las cosas, desde el defecto a una serie de perfecciones relativas, tiene como meta la perfección absoluta, como dice el sagrado Corán: ‘a Él retornaréis todos’” (10,4). SAYYID MUJTABA MUSAVI LAVI, *Los fundamentos de la doctrina islámica III. La resurrección, el juicio y el más allá*, Fundación para la Difusión de la Cultura Islámica en el Mundo, Qom [Irán] 1415/1995, 34.

en concreto una verdad o intuición de verdad importante. A veces tropezamos con lo horrendo de los sacrificios, incluso humanos. Pero eso no implica rechazar la veracidad de lo que intenta expresar ese lenguaje: que la muerte es necesaria y paradójicamente constructiva. Se trata de la vida que cede el paso para que otra vida más compleja pueda llegar a ser. La honda intuición de la comprensión religiosa del sacrificio como clave para comprender el significado de la muerte, es que no podemos tener vida en otras condiciones que estas: no podemos tener vida sin muerte. Debemos la muerte a Dios (imaginario religioso) y a la entropía (imaginario científico) si debemos tener vida. Esto no hace más aceptable la muerte. Las circunstancias de la muerte son, a menudo, ocasión de inmenso sufrimiento y es necesaria una “alerta religiosa” y civil para que la muerte no se convierta en instrumento en manos de quienes viven al margen del código moral universal que impera el respeto a la vida. Pero eso no cambia el hecho de que no puede haber vida sin muerte y que, donde hay muerte hay posibilidad de vida⁵⁸.

“La convicción religiosa es que el largo proceso de la evolución, que necesita los buenos servicios de la muerte, ha llevado la organización de la energía, en el caso humano, a un nuevo umbral. Igual que la emergencia de la vida ha conducido la organización de la energía a un nuevo umbral de posibilidades, así la arquitectura humana de átomos y moléculas (...) crea la posibilidad de una relación con Dios que no será destruida por la muerte de este cuerpo concreto (...) La muerte es la condición necesaria para nuevos umbrales y nuevas oportunidades de vida. Por eso debemos amar el universo como si fuese la única cosa que tuviésemos, y sin embargo saber renunciar a él, porque no tenemos aquí una morada perpetua”⁵⁹.

Pero, más aún, la revelación de la muerte, evidente en el cadáver, hace presente lo sagrado ante el hombre, incluso para el hombre secular, desacralizado, que habita el momento actual de la historia, al que se le ha desdibujado la diferencia aunque no se ha perdido del todo, pues sigue percibiendo valores que recuerdan de modo débil la no-homogeneidad que caracteriza la experiencia religiosa del misterio. La muerte no se deja olvidar, banalizar ni eludir porque en ella se insinúa la “maiestas” de lo santo, que es prioritario y superior al hombre⁶⁰. Acabaré con unas palabras de O. González de Cardedal:

“La muerte es la condición para que el tiempo se abra a la eternidad, porque nada de lo que el tiempo produce puede por sí mismo gestar definitividad”⁶¹.

⁵⁸ Cfr. J. BOWKER, *La morte nelle religioni*, o. c. 277.

⁵⁹ J. BOWKER, *La morte nelle religioni*, o. c. 278. 287.

⁶⁰ Cfr. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Madre y Muerte*, o. c. 162.

⁶¹ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Madre y Muerte*, o. c. 217: un poco más adelante cita las palabras de K. Rahner. “Solo porque nosotros ya en nuestra vida nos hemos hecho inmortales, es tan mortal para nosotros el morir y la apariencia de ocaso que allí amenaza y que nunca puede penetrarse. El animal muere menos ‘mortalmente’ que nosotros”. *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona 1979, 503.