

Hans Küng

¿Vida

Eterna?

OTRAS OBRAS DE HANS KÜNG

SER CRISTIANO

4.ª ed. 765 págs.

EL DESAFIO CRISTIANO

Edición abreviada de «Ser cristiano»

420 págs.

¿EXISTE DIOS?

RESPUESTA AL PROBLEMA DE DIOS EN NUESTRO TIEMPO

4.ª ed. 976 págs.

20 TESIS SOBRE SER CRISTIANO

2.ª ed. 120 págs.

24 TESIS SOBRE EL PROBLEMA DE DIOS

156 págs.

HANS KÜNG: ITINERARIO Y OBRA

Conversaciones con H. Häring, K.-J. Kuschel y M. Gentner

230 págs. y 24 ilustraciones

HANS KÜNG

¿VIDA ETERNA?

Respuesta al gran interrogante
de la vida humana



EDICIONES CRISTIANDAD

Huesca, 30-32

MADRID

Título original
EWIGES LEBEN?
Antwort auf eine Grundfrage
menschlicher Existenz
Munich, 1982

Traducción de
J. M.ª Bravo Navalpotro

© Copyright Profesor Hans Küng
© Copyright para lengua española en
Ediciones Cristiandad, Madrid 1983

ISBN: 74-7057-335-7
Depósito legal: M. 17.071.—1983

Printed in Spain

Fotocomposición: Grafilia. - Pajaritos, 19. - Madrid
Impresión: Artes Gráficas Benzal. - Virtudes, 7. - Madrid

CONTENIDO

Prólogo.....	11
<i>A. EL HORIZONTE</i>	
I. <i>¿Es morir entrar en la luz?</i>	19
1. Los muertos ya no aprenden	19
2. ¿Abolición de la muerte?	23
3. Experiencias de moribundos.....	27
4. ¿Una ojeada al otro lado?	33
5. Ambigüedad de las experiencias de muerte.....	38
6. ¿Qué es la muerte?	43
7. Tres conclusiones importantes.....	47
II. <i>El más allá, ¿proyección de un deseo?</i>	51
1. ¿Y después no hay nada más?.....	51
2. Dios, reflejo del hombre.....	54
3. El más allá, un más acá enajenado.....	58
4. La vida eterna, ¿deseo o realidad?.....	63
5. La sospecha de proyección en el psicoanálisis.....	65
6. ¿Tiene sentido la muerte?	68
Primera opción: el anticiparse hacia la muerte: Martin Heidegger	71
Segunda opción: La absurdidad de la muerte: Jean-Paul Sartre.....	73
Tercera opción: La muerte como realización: Karl Jaspers	75
7. La disyuntiva.....	80
III. <i>Modelos de la fe en la eternidad en las religiones</i>	83
1. El gran «quizás»	83
2. La religión en los orígenes de la humanidad	86
3. La religión del hombre de la edad de piedra	91
4. Consenso y diferencia de base en la actualidad	98
5. Estadio definitivo, ¿ser o no ser?	103
6. ¿Una sola vida, o varias vidas?.....	107
7. Argumentos a favor y en contra de la reencarnación	110
8. ¿Eterno retorno de lo mismo?.....	117
9. Alternativas.....	122

B. LA ESPERANZA

IV. ¿Resurrección de los muertos?	129
1. ¿Se puede experimentar la vida eterna?	129
2. Una cuestión de confianza	134
3. ¿Todos los caminos acaban en la tumba?	138
4. La fe en la resurrección, una manifestación tardía	144
5. Los primeros documentos	147
6. La fe en la resurrección ¿una especulación apocalíptica?	154
7. Jesús y su muerte	157
V. <i>Dificultades con la resurrección de Jesús</i>	165
1. Los apócrifos	165
2. Los testimonios reconocidos	169
3. Evoluciones e implicaciones	171
4. El testimonio más antiguo de la Pascua	175
5. Lo esencial del mensaje de Pascua	181
6. ¿Resucitación del cuerpo?	185
7. ¿Qué significa «vida eterna»?	190
8. La resurrección hoy	193
VI. <i>Entre el cielo y el infierno</i>	201
1. Anticipadamente arrebatados a una mansión de luz	201
2. La ascensión de Jesús al cielo no es un viaje interplanetario	203
3. ¿Descenso a los infiernos o a la muerte?	208
4. ¿Actuación de Jesús en el mundo inferior?	210
5. Problemas de la fe en el infierno	216
6. Jesús y el infierno	222
7. ¿Infierno eterno?	227
8. El cielo de la fe	240

C. CONSECUENCIAS

VII. <i>Muerte humana</i>	247
1. ¿Medicina sin humanidad?	247
2. ¿Ética médica sin religión?	253
3. Nueva actitud ante la enfermedad y la terapia	259
4. La represión de la muerte	262
5. Nueva actitud ante el morir	266
6. Eutanasia pasiva	271

7. Eutanasia, ¿también activa?	275
8. La muerte cristiana	281
VIII. <i>¿El cielo en la tierra?</i>	289
1. ¿Para qué estamos aquí en la tierra?	289
2. La crítica del cielo se torna crítica de la tierra	292
3. ¿Reino de la libertad?	300
4. ¿En marcha hacia el paraíso?	304
5. La expectativa próxima secularizada	313
6. ¿Por qué esperar en un cielo?	320
7. Clarificación sobre nosotros mismos	326
IX. <i>Fin del mundo y reino de Dios</i>	331
1. ¿Posible fin del mundo?	331
2. El fin del mundo desde el punto de vista físico	336
3. Fin del mundo como juicio universal	340
4. Consumación del mundo como reino de Dios	346
5. ¿Pura contemplación de Dios?	351
6. La nueva tierra y el nuevo cielo	354
Epílogo: <i>Si a la vida eterna</i>	363
¿Para qué todo?	363
Confianza o desconfianza	368
¿Es más fácil para los creyentes?	371
¿Qué cambiaría si	374
En suma	376
Índice onomástico	380

PROLOGO

¿Cree usted en la vida después de la muerte? Ante pregunta tan directa hasta los mismos teólogos quedan perplejos. Es, en efecto, una pregunta que hoy parece un tanto pasada de moda, por más que desde los orígenes de la humanidad, desde los tiempos de la edad de piedra, haya estado cargada de virulencia. ¿Una vida eterna? ¿Qué puede significar eso en medio de esta vida en continuo mejoramiento, en una época de progreso, de incesante crecimiento en el nivel y la calidad de la vida?

¿Cree usted en la vida después de la muerte? ¡No, yo no soy religioso! Esta respuesta tampoco tiene hoy un eco tan «moderno» como en otros tiempos; más bien suena a estrechez de miras, a desinformación. Es como si uno, a la pregunta de si le gusta la música, respondiese: ¡No, yo no soy músico! Eso no implica en absoluto un argumento en contra de la música, sino, a lo sumo, da pie para formular una nueva pregunta: ¿Realmente da lo mismo una vida con o sin música, con o sin religión?

Los discursos de los teólogos en defensa de la vida eterna han sido por lo general poco convincentes, desconectados de la realidad, ajenos a las dificultades de los hombres pensantes de hoy como a las contradicciones de la Biblia en lo tocante a la muerte y la resurrección, el cielo y la tierra, el fin del mundo y el juicio universal. En cambio, los argumentos en contra han solido ser más sugerentes, y sus representantes, con mucho de verdad en sus dudas, han tenido cosas más importantes que decir: ¿Qué otra cosa es la vida eterna sino proyección de un deseo (Feuerbach), vana esperanza para oprimidos (Marx), negación del eterno retorno de lo mismo (Nietzsche), regresión irreal propia de una inmadurez psíquica (Freud)...?

¿Qué pasa en la muerte? ¿Y después de la muerte? Filósofos más recientes, los filósofos de la existencia y los neo-

marxistas, ya comenzaron a discutir esta cuestión de forma más diferenciada. Así, mientras Jean-Paul Sartre le dio una solución negativa, Martin Heidegger la dejó abierta y Karl Jaspers la respondió afirmativamente con condiciones; y mientras Theodor W. Adorno consideró inimaginable la idea de la muerte como ultimidad absoluta, Max Horkheimer confesó abiertamente la nostalgia por el absolutamente Otro; y Ernst Bloch alentó hasta el fin de su vida una enorme curiosidad por el «gran quizás». De forma que en este nuestro mundo, impregnado de positivismo y materialismo, poco a poco se va extendiendo el convencimiento de que la cuestión de la vida eterna no puede zanjarse con meras fórmulas como «deseo», «opio», «resentimiento», «ilusión». Son demasiado escuetas para poder expresar exhaustivamente el potencial de esperanza que brota sin cesar por todas partes.

Es innegable que nos hallamos en medio de una gran crisis de orientación social. Han surgido nuevos problemas y necesidades, irrumpido nuevos miedos y nostalgias. Muchos buscan un nuevo apoyo, una certidumbre radical, un compás para su vida y la de otros hombres. La religión vuelve a ser actual, con todas las contradicciones y ambigüedades inherentes a este fenómeno que afecta tanto a las antiguas como a muchas otras nuevas religiones, a la cristiana como a la islámica, hinduista y budista. El dios «progreso», de todas formas, parece haber perdido credibilidad a toda prisa en Occidente y en Oriente; la fe en una vida siempre mejor por obra y gracia de la ciencia y la tecnología, como también de la revolución y el socialismo, parece igualmente cuarteada por graves dudas. Y mientras los mayores, a pesar de toda la psicología, no se reconcilian con el sentido de la muerte, los jóvenes —esa generación supuestamente «sin futuro», llena de apatía, rechazo, angustia y autodestrucción— preguntan de nuevo por el sentido perdido de la vida. Entre tanto, la medicina, la ciencia que en el último siglo más ha contribuido a destruir la fe en la inmortalidad, esforzándose al mismo tiempo por alargar la vida, es la que hoy ha roto el tabú de la muerte y con sus investigaciones ha dado nueva actualidad a la pregunta por la muerte y la supervivencia. Pero ¿acaso la medicina, o tal

vez la parapsicología, da pruebas de una vida después de la muerte?

Casi todas las religiones cuentan con una vida después de la muerte, sea en un mundo de sombras, en un cielo o en un nirvana, sea al cabo de una o varias vidas, sea inmediatamente tras la muerte o tras un juicio universal. De ahí la transmigración de las almas, la regeneración, los fenómenos espiritistas, y «tantas cosas entre el cielo y la tierra», más allá de nuestra «inteligencia humana normal». Y aún más urgentes son tal vez problemas de otro tipo: los problemas de una muerte digna, la ayuda al moribundo, la marcha hacia un reino de libertad y justicia y la alternativa de otra vida, cuestiones de futurología y cosmología...

«Si se quiere captar lo invisible, hay que penetrar en lo más hondo de lo visible», ha dicho el gran pintor Max Beckmann. Lo que los manuales teológicos dicen sobre las «postrimerías» casi siempre me ha parecido, para dar respuesta al interrogante de la vida eterna, de menor importancia que lo que al respecto han escrito —negativo o positivo— poetas y filósofos, médicos y científicos. Quien tenga interés en tales disquisiciones teológicas, puede consultar confiadamente dichos manuales. Yo, aquí, no he pretendido redactar un prolijo tratado teológico de escatología, sino, lo mismo que en los libros «Ser cristiano» y «¿Existe Dios?», responder a las acuciantes preguntas de mis contemporáneos, considerándolas desde la posición exacta de la investigación teológica actual, pero sin perderme en ellas. Sin esos dos libros anteriores, qué duda cabe, malamente hubiera podido dar a esas cuestiones una respuesta fundamentada, responsable, de base —así lo espero— tan sólida como extensa. A esta base teológica me remito aquí siempre que se hace necesario, sin rendir con ello tributo al típico vicio de los eruditos de citarse a sí mismos. A ella remito también al lector que quiera profundizar algunas cuestiones. De esta forma los tres libros quedan ensamblados entre sí, y me cabe la satisfacción de poder decir, al cabo de doce años, que el camino teológico emprendido con «Ser cristiano» — pese a los intentos de desacreditar mi fe cristiana y mi fidelidad a la Iglesia por parte de instancias eclesiásticas poco dispuestas al diálogo— ha resultado positivo

y lo he podido continuar con toda consecuencia, despreocupado de las modas teológicas.

El libro se basa en nueve lecciones pronunciadas en Tübinga. Y en él he resistido otra tentación típica de los eruditos: la de cambiar el carácter de lección pública y retocar la materia convirtiéndolo en una especie de manual compendiado. Mucho de lo dicho en estas lecciones pudo y, tal vez, debió ser resumido, expuesto con mayor concisión o simplemente apuntado. De todos modos, donde parece necesario, se hace siempre referencia a la literatura especializada. Espero, en fin, que el género literario empleado aquí por primera vez facilite la lectura del libro y la inteligencia de los densos problemas planteados.

Dedico este libro a todos aquellos, cercanos o lejanos, que con su solidaridad en los tiempos siguientes al 18 de diciembre de 1979 hicieron posible mi supervivencia espiritual y, en definitiva, la continuación de mi quehacer teológico, ahora llevado a cabo aún con mayor libertad y más amplias perspectivas. Además de mis colegas y amigos de Tübinga, Alemania, Suiza, Austria, Estados Unidos y otros países, quienes ante todo merecen mi agradecimiento por su contribución a este libro son mis más inmediatos colaboradores del Instituto de Estudios Ecuménicos: el Consejero Académico Dr. Karl-Joseph Kuschel, que como ningún otro ha acompañado de principio a fin estas lecciones, aportando muchas y valiosas sugerencias y correcciones; Fr. Marianne Saur, que infatigablemente ha releído una y otra vez todas las redacciones del manuscrito y ha compuesto el índice de autores; mi secretaria personal Fr. Eleonore Henn, que, no obstante su sobrecarga de trabajo en el secretariado, no ha regateado esfuerzos para transcribir repetidas veces el texto; la candidata de psicología Hannelore Türke y el diplomado en teología Michael Stemmeler, que revisaron y redactaron definitivamente todas las notas y citas y corrigieron las galeras; por último, nuestra benemérita secretaria del Instituto, Fr. Annegret Dinkel, que se ha preocupado de proporcionar una amplia bibliografía—que en este caso ha llegado a alcanzar proporciones extraordinarias— y a mí personalmente me ha prestado muchos pequeños servicios.

Estas nueve lecciones, de dos horas de duración cada una, fueron pronunciadas en el semestre de verano de 1981 en el marco del Studium Generale de la Universidad de Tübinga para oyentes de todas las facultades y encontraron un eco muy alentador. Para la imprenta fueron minuciosamente reelaboradas y completadas, pero su carácter de lecciones públicas no lo han perdido.

Tübinga, junio de 1982

A. EL HORIZONTE

¿ES MORIR ENTRAR EN LA LUZ?

1. *Los muertos ya no aprenden*

«La escena es espaciosa y vacía y blanca... La luz blanca se mantiene inalterable.» Así reza una de las indicaciones de dirección para el segundo de los «tres cuadros escénicos» del «*Triptychon*», última obra —recientemente estrenada— del escritor *Max Frisch*, que cumplió sus 70 años en mayo de 1981, sobre el tema de la muerte y la eternidad¹.

La escena espaciosa y vacía y blanca, la luz blanca permanece inalterable: ¿Así entiende Max Frisch el morir? ¿Como un entrar en la luz? Sin duda, pero un entrar en una luz desconsolada, inmisericorde, la misma luz inmutable, fastidiosa, paralizante, que luce en la representación del más allá de Jean-Paul Sartre en su obra «*Huis clos*» («A puerta cerrada») del año 1945. La muerte que Max Frisch irónicamente, escépticamente, presenta en escena ante un paisaje inanimado, vacío, en que de pura inamovilidad e inclemente repetición es aburrido el morir como son aburridos los muertos, es una muerte por completo desconsolada. «Nada sucede que antes no haya sucedido, y yo estoy a principios de los treinta. No hay nada más. En esta mecedora me he columpiado. No hay nada que no haya ya experimentado. Y sigo a principios de los treinta. Lo que pienso, ya lo he pensado. Lo que oigo, ya lo he oído.» Estas son las palabras de Katrin, una difunta maniquí, figura principal de esta meditación dialogada². Y más adelante: «Es espantoso, los muertos no aprenden nada más... He oído lo que tienes que decirme. Podemos otra vez decirlo todo, y no cambia nada... Andamos dando vueltas en

¹ M. Frisch, *Triptychon. Drei szenische Bilder* (Frankfort 1981).

² *Loc. cit.*, 33.

círculo... Quisiera dormir, quisiera no haber vivido nunca y no saber nada de nada, sólo dormir»³.

«¡Morir! ¡Morir! Dormir, tal vez soñar», repite como un eco el *clochard*, antiguo actor, citando a Hamlet⁴. Para decir luego con Strindberg (escrito por el mismo Frisch en letras mayúsculas): «LASTIMA DE LOS HOMBRES, Strindberg, LASTIMA DE LOS HOMBRES»⁵. De forma parecida se expresa el viejo Proll, amante de Katrin, antiguo combatiente de la guerra de España y más tarde librero anticuario: «Aquí ya no hay nada que esperar. Esta es la diferencia... Algo se espera denodadamente mientras se vive, de hora en hora... Aquí ya no hay ninguna esperanza, tampoco miedo, ni futuro, y esto es por lo que, en suma, todo aparece tan inane cuando llega a su fin de una vez para siempre»⁶. La misma Katrin lo dice al final de esta triste escena en el Hades, casi en forma de tesis: «La eternidad es banal». A lo que sigue una indicación de dirección de Frisch: «Se oye un gorgojo de pájaros». Y añade Katrin: «Es otra vez abril»⁷.

¿Vida tras la muerte? ¿Mas no entrada en la nada, sino, peor aún, en el gran aburrimiento de lo siempre igual? Esta es, al menos, la explicación de Max Frisch sobre la muerte y la vida eterna: más enturbiamiento que clarificación, más turbiedad que claridad. Eso mismo expresa también el río de los muertos que en este Hades fluye —¿o no fluye?— arrastrando las turbias aguas residuales de una cercana industria de carrocerías de automóviles, en que el viejo Proll no deja de pescar infructuosamente. ¿Es esto, pues, todo lo que el «hombre ilustrado» de finales del siglo XX —tras miles de años de religión y de cristianismo— puede decir sobre la muerte y la vida eterna? ¡Una explicación, de todos modos, que no debe llevar al fatalismo, a la resignación, sino a un cambio de pensamiento, a una revisión, incluso a una revolución! Pues, según este autor, los cambios sociales sólo son posibles en esta vida temporal. Aquí y ahora se agotan las posibilidades de realización, aquí se gana o se pierde. El eterno aburrimiento del reino de los muertos en

esta obra es, por tanto, una metáfora admonitoria de lo que ya *antes* de nuestra muerte es mortal, y que comienza a serlo cuando ya se es incapaz de cambiar de mentalidad.

La obra, que en sí misma entraña una postura comprometida respecto a uno de los grandes interrogantes de la humanidad, exige a su vez una postura igualmente comprometida. La *eternidad como interrogante y esperanza*, al ser remitida simplemente a esta vida, ¿no queda *solventada con excesiva ligereza*? A la vista de una eternidad tan banal, sin horizonte ni perspectiva, ¿qué sentido puede tener este tiempo percedero? ¿El de un tiempo en que lo mismo podemos escuchar a un pastor de sólida fe que predica cada día sus primitivas ilusiones de una «luz» distinta, de un nuevo nacimiento sin carne, que a un revolucionario que proclama su vieja utopía de una revolución que está por venir y nos hará inmortales, aunque nosotros no lleguemos a vivirla? En suma, ¿sólo «la eternidad de lo que ya ha sido»⁸, como ya anuncia un joven en la primera escena del «Triptychon»?

Sí; por donde quiera que se mire, de esta obra melancólico-escéptica de Frisch se trasluce no tanto una tranquilidad indiferente, una conformidad resignada o una simple espera y esperanza en esta vida, sino más bien una melancolía paralizante bajo una u otra luz, una desesperanza sin consuelo y, a veces, hasta lo que Frisch en otras ocasiones pudo vencer: la angustia, la tristeza, incluso la desesperación. «También Ernst Bloch ha muerto... El futuro es de la angustia», se dice una vez⁹. Y la obra, al final del tercer cuadro, concluye con una escena en la que el mismo joven de antes, ya cumplidos entre tanto los cincuenta años, escucha de su amada, retornada de la muerte, el mismo juicio demolidor del principio: «Tú nunca has amado a nadie, no estás en condiciones de ello..., y no amarás a nadie jamás». Pausa. El: «Así que esto es lo que queda»¹⁰. Y se dispara el revólver en la sien. Oscuro. Fin. Telón.

En Viena, tras el estreno, se oyó comentar: Un poeta en un callejón sin salida... ¿Solamente un poeta? ¿Intenta la obra únicamente ser una confesión privada? ¿No pretende

³ *Loc. cit.*, 38, 44, 78s. — ⁴ *Loc. cit.*, 82.

⁵ *Loc. cit.*, 93. — ⁶ *Loc. cit.*, 95. — ⁷ *Loc. cit.*, 100.

⁸ *Loc. cit.*, 15. — ⁹ *Loc. cit.*, 109. — ¹⁰ *Loc. cit.*, 139.

representar toda nuestra época, condensada en una prábola? Habrá, pues, que preguntarse: ¿No es un hombre, esto es, el hombre del siglo XX, quien está en un callejón sin salida? Y ¿puede hallarse una salida, otra alternativa que sea justificable?

No pienso hacer aquí lo que el pastor en la primera parte del «Triptychon», en la escena del entierro: citar la Biblia sin más, leyendo del Evangelio de Juan las escenas de la resurrección de Lázaro y de la incredulidad de Tomás. Es de suponer que recibiría la misma respuesta que el pastor recibe del joven (respuesta típicamente moderna, por otra parte): «Yo sólo sé que no hay conciencia humana sin base biológica. Una conmoción cerebral basta para dejarme inconsciente. ¿Cómo va a mantenerse mi conciencia tras la disolución material de mi cerebro..., por ejemplo, si me disparo una bala en la cabeza? Sólo quiero decir una cosa: la muerte como hecho biológico es algo trivial, una confirmación de las leyes a las que toda naturaleza está sujeta. La muerte como mistificación es otra cosa. No digo que no tenga contenido. Pero es una mistificación. Si bien es sostenible la idea de una vida eterna de la persona, con todo, la mistificación consiste en que la muerte es la postrera verdad de nuestra vida: Vivimos definitivamente»¹¹.

Pero el mismo Frisch no tarda en poner un contrapunto a estos pensamientos «tan razonables» en la respuesta de la muchacha: «¡Oh, no! Yo no me refiero a Swedenborg y gente parecida, que se remiten a sus propias alucinaciones. Yo sólo pienso que la cosa no es tan simple. No hay conciencia sin base biológica. ¿De dónde sabe usted esto? El mismo Platón, es cierto, no aduce ninguna prueba de que existan almas sin cuerpo, pero tal modo de existencia lo considera verosímil. Como también Bloch, dicho sea de paso. Pues no sólo existe una pequeña lógica, también existe la gran lógica»¹².

¡Pequeña lógica, gran lógica! Sea como sea, estas lecciones sobre la vida eterna no van a ofrecer mistificaciones, no van a despertar emociones ciegas. Precisamente hoy, tras el enorme cambio experimentado en todos los ámbitos de la

vida y el comprensible anhelo general de paz, seguridad y estabilidad, en medio de un mundo tecnocrático y racionalizado y de un creciente empobrecimiento espiritual del *homo faber*, no hay que dejarse arrastrar por la supuesta tendencia a lo irracional o suprarracional. En este ambiente sobresaturado, suprarrefinado y escéptico-decadente de un «fin de siècle» cada vez más cercano (recreado literariamente por Frisch como un ambiente «fin de vie» —«la vida es aburrida»— en su última narración en prosa «Montauk»), no se debe predicar una fe (religiosa o cuasirreligiosa) de carácter neoconservador en lo político y lo cultural. El interés de la teología por la verdad, tratándose de un tema tan delicado como la «vida eterna», se centra estrictamente en la *realidad* (o la no realidad) de esa vida, y no meramente en su *función* en la existencia humana, en su uso o abuso. Teológicamente, debe evitarse todo lo que se asemeje a explotación del deseo de vida eterna de todo hombre, mientras la realidad de la vida eterna no pueda ser afirmada.

2. ¿Abolición de la muerte?

Para precaver a *limine* todos los malos entendidos teológicos, señalamos desde un principio lo que en el desarrollo de las siguientes lecciones quedará definitivamente claro: Sin dejar de tener en cuenta, como es obligado, las tradiciones religiosas de la humanidad, el tema de la vida eterna no lo afrontamos volviendo la vista atrás, regresivamente, para retrotraernos hasta la niñez —supuestamente sin problemas— de la humanidad o, cuando menos, del cristianismo, sino prospectivamente, mirando hacia adelante, tomando en serio el viraje de la modernidad, esa profunda cesura sobrevenida en la época posterior al nacimiento de Cristo, con su doble giro copernicano: de la tierra al sol y de Dios al hombre.

Es decir: el interrogante de la vida eterna lo planteamos en un tiempo, en que se ha impuesto una *imagen científica del mundo* completamente nueva: el muro azul exterior de la sala del

¹¹ *Loc. cit.*, 16. — ¹² *Loc. cit.*, 27.

cielo como morada de vida eterna ha comenzado a disolverse literalmente en aire;

en que se ha abierto paso el postulado de la *Ilustración*, según el cual no hay verdades eternas al margen del juicio crítico de la razón, basadas solamente, por ejemplo, en la autoridad de la Biblia, la tradición o la Iglesia: desde entonces la fe en la eternidad ya no puede ser una simple imposición autoritaria o una evidencia ideológica;

en que la *crítica de las ideologías* ha denunciado el abuso social de la creencia en la vida eterna: ya no puede servir para alentar vanas esperanzas en el más allá o para mantener situaciones injustas, inhumanas;

en que la *supremacía político-cultural del cristianismo* se ha acabado: desde entonces la negación de la vida eterna ya no supone peligro de muerte, y el universal proceso de secularización ha provocado un desplazamiento de la conciencia del más allá al más acá, de la vida después de la muerte a la vida antes de la muerte, de la nostalgia del cielo a la fidelidad a la tierra...

Pero por delante de este transfondo histórico-cultural, que brevemente acabamos de esbozar, se perfilan hoy algunas recentísimas tendencias que vuelven a hacer rabiosamente actuales para muchos los interrogantes de la vida eterna. En el «Triptychon» de Frisch, sorprendentemente, no aparece ningún médico. No obstante, es la *medicina*, que a principios de siglo aún mantenía una clara orientación fisiológico-materialista, la que ha movilizad o otra vez aquellos rígidos frentes.

Los estudiantes de medicina en la actualidad casi ignoran por completo cuán inflexibles fueron en su día los frentes ideológicos dentro de sus propias filas en lo tocante al tema mortalidad e inmortalidad. Bueno será hacer aquí una breve referencia histórica. Hace unos 130 años (concretamente en el año 1854, en el «XXXI Congreso de Naturalistas y Médicos alemanes de Gotinga»), en los círculos médicos alemanes se desencadenó abiertamente un conflicto que se ha dado en llamar la «disputa del materialismo» (*Materialismusstreit*). Con anterioridad, en la Francia de la revolución se había desarrollado una nueva medicina que trabajaba con métodos estrictamente empírico-naturalistas

y hacia mediados de siglo podía registrar unos éxitos verdaderamente impresionantes. Los viejos dogmas y creencias sufrieron, en consecuencia, violentas conmociones, compartidas del mismo modo por la teología y la ciencia natural. En la Alemania del romanticismo, sin embargo, se había organizado un frente de oposición. Así, el médico *Rudolf Wagner*, basándose en argumentos filosófico-teológicos, trató no solamente de defender el origen del hombre de una sola pareja, sino también —en contra de las nuevas teorías fisiológicas «materialistas»— de afirmar una especial «substancia del alma», invisible e imponderable¹³. El ataque de Wagner se dirigió entonces contra el fisiólogo *Carl Vogt*, quien, por su parte, en su obra «Fe del carbonero y ciencia»¹⁴ había saldado cuentas, y muy ásperamente, con la concepción tradicional. Vogt, en oposición a la línea seguida por Wagner, aceptaba varias parejas humanas originarias e incluso comparaba la relación cerebro-pensamiento a la relación hígado-bilis o riñón-orina.

Para el gran público de entonces ganaron la batalla los materialistas. Y, terminada la disputa, incluso en Alemania ya estaba claro:

las convicciones de fe no tienen nada que decir en cuestiones científicas y médicas;

las secuencias mecánico-naturales deben investigarse hasta el final sin ninguna reserva filosófico-teológica;

no hay actividad de la conciencia sin actividad del cerebro, como tampoco un alma independiente, separada del cuerpo; también en la medicina hay que tomar como punto de partida exploraciones y experimentos cuantificados o cuantificables;

la religión nada tiene que ver con la ciencia; la religión, de ser algo, es cuestión privada;

la totalidad del mundo, como también el espíritu del hom-

¹³ R. Wagner, *Menschenschöpfung und Seelensubstanz. Ein anthropologischer Vortrag*, ponencia presentada en la primera sesión pública del XXXI Congreso de Naturalistas y Médicos alemanes en Gotinga el 18 de septiembre de 1854 (Gotinga 1854); cf. también *id.*, *Über Wissen und Glauben mit besonderer Beziehung auf die Zukunft der Seelen* (Gotinga 1854).

¹⁴ C. Vogt, *Köhlerglaube und Wissenschaft* (Giessen 1854).

bre, se explica por la interacción de las fuerzas físico-químicas.

Diez años después de la disputa del materialismo, Ludwig Feuerbach, primero teólogo y luego filósofo y ateo, en uno de sus últimos tratados, el tratado «Sobre espiritua- lismo y materialismo», hacía elogios precisamente del reformador Martín Lutero¹⁵. ¿Por qué? ¿Porque había hecho que su hijo Paul estudiase medicina y, con ello, se convirtiera en un potencial debelador de la inmortalidad del alma humana! Para Feuerbach, padre de la crítica de la religión de Marx, en aquella época no cabía duda: el médico es por naturaleza materialista y ateo.

No fue, pues, casualidad que en plena revolución francesa, un año después de la destitución pública de Dios en Notre Dame de París (1793), el revolucionario Antoine de Condorcet, en su «Esbozo de un cuadro histórico del progreso del espíritu humano» (1794)¹⁶, proclamase la *superación de la muerte* o —cuando menos— su *dilación* como *objetivo último de la medicina*. El propio Condorcet, sin embargo, murió ese mismo año, precisamente en una de las cárceles de la revolución. Pero desde entonces, y pese a todo, el ateísmo y la utopía de una inmortalidad terrena han ido de la mano.

A Dios ya no le competía ninguna función. Ni para la explicación del mundo ni para el cuidado de la salud era ya necesario. Desde luego, en la ciencia natural y en la medicina este Dios ni podía ni debía siquiera jugar el mínimo papel, si se quería que los métodos científicos se mantuvieran puros y exactos. Y, desde entonces, para muchos médicos la ciencia —¿a quién le habría de extrañar?— ha reemplazado a la religión incluso en el ámbito privado. ¡Ciencia de la salud —dicen—, sí; doctrina de la salvación, no! El lugar de la fe en Dios lo ha ocupado la fe en el hombre, la fe en la ciencia, lo cual para el problema que aquí

¹⁵ L. Feuerbach, *Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit*, en *Sämtliche Werke* (Leipzig 1846-1866), vol. X, pp. 37-204; la cita en X, 119.

¹⁶ A. de Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (París 1794).

nos ocupa, el problema del morir y de la muerte, ha acarreado decisivas consecuencias. Para tales médicos, en efecto, el interrogante de la vida después de la muerte tiene simplemente carácter de aberración paracientífica, metafísica.

No obstante todo esto, hoy hace largo tiempo que se perfila, debido en parte a los extravíos de algunos médicos bajo el régimen nacionalsocialista y su consiguiente reconsideración, debido también a la posterior crisis de la fe en la ciencia médica, una nueva orientación hacia el paciente como hombre entero, hacia la ética e, indirectamente, también hacia el problema religioso. Precisamente el problema de la muerte, tantas veces tabuizado en la historia de la medicina, reclama hoy entre los médicos una redoblada atención científica. En los últimos años, efectivamente, ha aparecido toda una serie de publicaciones médicas que analizan el morir humano desde dentro y desde fuera y atienden a otras dimensiones, que no solamente las fisiológico-médicas. Así, una importante revista especializada de psiquiatría como el «Journal of Nervous and Mental Diseases» ha publicado —cosa antes impensable— toda una relación bibliográfica sobre investigación de la vida después de la muerte.

3. Experiencias de moribundos

Cito literalmente del relato de un redivivo: El hombre «dijo que, después de salir del cuerpo, su alma se había puesto en camino con muchas otras y habían llegado a un lugar maravilloso, donde aparecían en la tierra dos aberturas que comunicaban entre sí, y otras dos arriba en el cielo, frente a ellas. Entre estas aberturas estaban sentados unos jueces que, una vez pronunciados sus juicios, mandaban a los justos ir subiendo por el camino de la derecha y al través del cielo, tras haberles colgado por delante un rótulo con el juicio de sus acciones. Y a los injustos les ordenaban ir hacia abajo (bajo la tierra), por el camino de la izquierda, llevando también, éstos detrás, la señal de todo lo que habían hecho. Y al adelantarse él, le dijeron que debía ser

nuncio de las cosas del más allá para los hombres y le invitaron a que oyera y contemplara cuanto había en aquel lugar. Y así vio cómo las almas, después de haber escuchado su correspondiente sentencia, se marchaban por una de las aberturas al cielo (lado derecho) y por otra a la tierra (lado izquierdo); y cómo por las otras dos aberturas junto a estas primeras salían más almas: las de la abertura de la tierra, almas llenas de suciedad y polvo; las de la abertura del cielo, almas limpias, muy distintas a las otras. Y las almas que iban llegando parecían venir de un largo viaje y llegaban muy contentas a la conocida pradera y acampaban como para una asamblea festiva. Las que se conocían se saludaban unas a otras, y las que venían de la tierra se informaban de las otras sobre las cosas del más allá, y las que venían del cielo preguntaban a las otras cómo les había ido a ellas. Y las unas informaban a las otras, las de la tierra entre gemidos y llantos, recordando cuántos y cuán grandes sufrimientos y visiones habían tenido en su peregrinar bajo la tierra (peregrinación que había durado mil años); las que venían del cielo hablaban de su bienaventuranza y de las indescriptibles bellezas que habían visto».

Esto no es un informe de una clínica de moribundos de los años ochenta, sino la historia de un hombre llamado Er, descrita por Platón hace casi 2500 años en el libro X de «La república»¹⁷. Parece, pues, que el deseo y la curiosidad de saber lo que nos espera «al otro lado» son casi tan viejos como nuestra civilización, dando por supuesto, naturalmente, que lo que nosotros llamamos «más allá» —desde la perspectiva del «más acá»— existe. Y lo que Platón describe como «lugar maravilloso», como encuentro con el juez y con las almas de otros hombres (descripciones semejantes las podemos encontrar en narraciones más antiguas de Egipto y la India) parece coincidir sorprendentemente con no pocos informes de pacientes y médicos de hoy.

a) Los primeros informes que causaron sensación mundial fueron las «entrevistas con moribundos», publicadas por la profesora de psiquiatría *Elisabeth Kübler-Ross*

bajo el título «On Death and Dying»¹⁸. De la historia de más de 2.000 pacientes moribundos, con sus luchas, expectativas y decepciones, la autora aprendió a distinguir en el camino hacia la muerte (¡cuando hay tiempo bastante para ello!) varios estadios, aunque no del todo precisos y con frecuencia encubiertos:

Cuando los enfermos, creyentes o no creyentes, toman conciencia de su estado crítico, bien por comunicación médica o por propia intuición, su reacción inicial es de *shock* e incredulidad. Es la fase *primera*, que puede durar minutos o meses, caracterizada por no querer reconocer el propio estado y por el aislamiento. Sigue luego la fase *segunda*, que se traduce en cólera, enfado, rencor y envidia, por lo general dirigidos contra el personal sanitario o los parientes. Cuando las personas del entorno soportan de buen grado estas manifestaciones, facilitan al enfermo el paso a la fase *tercera*: la negociación, a la que con frecuencia sigue de inmediato la fase *cuarta*: la depresión. Y al fin, con ayuda ajena o sin ella, sobreviene la fase *quinta* y última: la definitiva aceptación, el asentimiento, la sumisión, el desasimiento de todas las ataduras. «Esta fase», dice la profesora Kübler-Ross, «es un indicio inequívoco de la inminencia de la muerte, muerte que en algunos pacientes hemos podido predecir con seguridad, aunque ningún síntoma médico lo denotase. El paciente reacciona a un sistema interior de señales, que le anuncia la cercanía de su muerte. Nosotros podemos percibir tales indicios, sin saber realmente qué señales psico-fisiológicas recibe el enfermo»¹⁹.

b) Con este mismo problema se encontró (de forma más casual, por la sorprendente similitud de los relatos de dos moribundos) otro psiquiatra americano, *Raymond A. Moody*. En su libro «Vida después de la vida»²⁰, un best-seller mundial con una tirada de 250.000 ejemplares en cua-

¹⁸ E. Kübler-Ross, *On Death and Dying* (Nueva York 1969); trad. alem.: *Interviews mit Sterbenden* (Stuttgart-Berlin 1972).

¹⁹ *Loc. cit.*, 220.

²⁰ R. A. Moody, *Life after Life* (Covington, Ga. 1975); trad. alem.: *Leben nach dem Tod* (Hamburgo 1977); trad. española: *Vida después de la vida* (Madrid 1982).

¹⁷ Platón, *República*, libro X.

tro años solamente en Alemania, recoge Moody (como otros antes que él, pero éstos con menor fuerza publicitaria) informes de personas que, habiendo estado clínicamente muertas («*medically dead*»), siguieron luego viviendo y pudieron relatar sus experiencias. Informes que, por encima de las diferencias individuales, coinciden en muchos puntos importantes.

¿Cómo se presentan estas experiencias de muerte? El caso modelo, que por supuesto nunca se da completo, pero cuyos elementos importantes se encuentran en cada uno de los casi 150 relatos, podría describirse más o menos así: Cuando uno está a punto de morir y su abatimiento corporal alcanza el punto culminante, puede oír que el médico le da por muerto. Luego percibe un ruido desagradable, un sonido o zumbido penetrante. A un mismo tiempo siente que se mueve velozmente por un túnel largo, oscuro. Después, de repente, se encuentra fuera de su cuerpo, al que ahora puede contemplar, junto con todo su entorno, desde fuera o desde arriba. Comienza entonces a acostumbrarse a esta singular situación y descubre que él, de siempre, posee un «cuerpo» —por supuesto que muy diferente del cuerpo físico recién abandonado— con nuevas propiedades y aptitudes. Finalmente, se suceden nuevos acontecimientos: «Otros seres se acercan al moribundo, para saludarle y auxiliarle. Él ve los espíritus de sus parientes y amigos muertos; y un ser que jamás ha visto, que irradia amor y calidez, un ser luminoso, aparece ante él. Este ser le dirige sin palabras una pregunta que le debe mover a valorar su vida entera. Y le ayuda a ello, haciendo pasar delante de él en una rapidísima ojeada retrospectiva el panorama de los momentos más importantes de su vida. De pronto, al moribundo le parece que se está acercando a una especie de barrera o límite, que evidentemente marca la línea de separación entre la vida terrena y la otra vida. No obstante, ve claro que debe volver nuevamente a la tierra, porque la hora de su muerte aún no ha llegado. Y se resiste a ello, pues sus experiencias con la vida del más allá le han cautivado tanto, que no quisiera retornar jamás. Está poseído de arrolladores sentimientos de alegría, de amor y de paz. Pero a pesar de su resistencia interior —y sin saber cómo— vuelve a unirse

con su cuerpo físico y sigue viviendo»²¹. Hasta aquí, la descripción tipo —no cumplida por entero en todos los casos— que presenta Moody del proceso de la muerte.

Puede que sirva de ayuda citar textualmente uno de los relatos de tales experiencias: «Yo sabía que me moría y que no había nada que yo pudiera hacer para evitarlo, porque ya nadie me oía. Me encontraba fuera de mi cuerpo, sin duda alguna. Lo podía ver tumbado en la mesa de operaciones. ¡Mi alma se había retirado de él! Esto, de momento, me deprimió terriblemente, pero entonces apareció esa potentísima luz clara. Al principio era un poco pálida, pero en seguida fue en aumento hasta convertirse en un rayo gigantesco: simplemente una enorme plenitud de luz, que no podía siquiera compararse con un gran reflector luminoso; realmente mucha, tremendamente mucha luz. Además, irradiaba calor; lo pude sentir claramente.

La luz era de un blanco brillante, amarillento, pero tirando más hacia el blanco. Era extraordinariamente clara, sencillamente indescriptible. Aunque parecía cubrirlo todo, yo sin embargo podía reconocer todo mi entorno: la sala de operaciones, los médicos y las enfermeras, realmente todo. Podía ver con claridad. No cegaba en absoluto.

Al aparecer la luz, yo no supe de momento qué pasaba. Pero entonces..., entonces me preguntó, me preguntó de algún modo si estaba dispuesto a morir. Fue como si estuviera yo hablando con un ser humano..., sólo que allí no había ningún ser humano. Verdaderamente fue la luz la que habló conmigo y, además, empleando una voz.

A todo esto, me daba cuenta de que la voz que había hablado conmigo notaba, efectivamente, que yo no estaba todavía dispuesto para morir. ¿Sabe usted?, me parece que ante todo le interesaba examinarme. No obstante, desde el momento en que la luz comenzó a hablarme me sentí infinitamente bien, cobijado y amado. El amor que la luz irradiaba es sencillamente inimaginable, absolutamente indescriptible. Era un verdadero placer permanecer en su cercanía, y también ella, la luz, era a su modo jovial, llena de humor, ¡con toda seguridad!»²².

²¹ *Loc. cit.*, 28. — ²² *Loc. cit.*, 70s.

c) También en Alemania, y un año antes de la aparición del libro de Moody, las «autoexperiencias de muerte» recogidas por *Eckart Wiesenhütter*, antiguo profesor de psiquiatría en Tübinga y médico jefe de la Bodelschwingsche Anstalt en Bethel, y publicadas bajo el título general de «Ojeada al otro lado»²³, habían suscitado numerosas discusiones y encontrado, a su vez, no pocas confirmaciones. Wiesenhütter, que por su parte había comenzado a prestar atención a la problemática interna de la muerte en un hospital de guerra, fue recopilando diferentes casos de ahogados, congelados, despeñados, pero luego redivivos, todos los cuales denotaron luego una asombrosa similitud con lo que el propio Wiesenhütter, con ocasión de dos infartos pulmonares y contra todas las previsiones médicas, acabó experimentado en sí mismo y concisamente relató de esta manera: «Tras un dolor insufrible y una creciente angustia de muerte, experimenté (de forma análoga a los ejemplos expuestos) la relajación de ambas sensaciones, incluso la sensación del tiempo y de los objetos. No me es posible reproducir o imaginar cuánto tiempo permanecí inmerso en esa situación de relajación y liberación. Echando una mirada retrospectiva, lo que me viene a las mientes es más bien la idea de una realización espacial. Tras la mencionada “transformación”, pareció de pronto como si me contrajera en un punto, pero a un mismo tiempo me extendiera al infinito y desembocara en él. Decir que con esta experiencia iba unido un sentimiento creciente de liberación y felicidad es expresar en simples y secas palabras lo que efectivamente no se puede describir. Las palabras sólo pueden servir de meros indicadores para caminar en una dirección simbólica y, como ellos, no avanzan en la dirección que señalan»²⁴.

Las discusiones en torno a la exposición de Wiesenhütter fueron luego sintetizadas por el teólogo evangélico *Johann Christoph Hampe*, quien las completó con nuevos materiales recogidos no precisamente del contacto directo con personas concretas, como los médicos, sino más que

²³ E. Wiesenhütter, *Blick nach drüben. Selbsterfahrungen im Sterben* (Gütersloh 1974).

²⁴ *Loc. cit.*, 17s.

nada de la lectura de relatos literarios sobre moribundos. Título de su obra: «Morir es algo muy distinto. Experiencias con la muerte propia»²⁵. Hampe aduce numerosos ejemplos que permiten contemplar la muerte no sólo desde fuera, sino «desde dentro». Tres son, resume él, los momentos que se destacan como fundamentales en la experiencia de la muerte, pues aparecen una y otra vez en la mayoría de los relatos, aunque no en todos: primero, el yo sale del cuerpo; luego, rinde cuentas de sí mismo en un «panorama de vida», y, finalmente, se abre y ensancha. De este ensanchamiento del yo dice Hampe: «La liberación parece llegar por medio de tormentos. Si al principio tenía lugar la salida del yo hasta una distancia no lejana, todavía demostrativa de la ligazón con el cuerpo, y con la revisión del panorama de la vida aún era obligado reelaborar el pasado, en este estadio (tantas veces descrito como la última y extrema felicidad) el horizonte se ensancha y el yo del moribundo se siente elevado, en sentido literal y figurado, a una fluctuante ingravidez. No sólo el mundo, el mismo moribundo se ha transformado y tiende a algo nuevo»²⁶.

Hasta aquí la reseña del material de experiencia disponible, que hoy se ve reiteradamente corroborado y completado²⁷. Llegado es el momento de hacer una valoración crítica. ¿Cómo debe juzgarse todo esto desde una perspectiva teológica?

4. ¿Una ojeada al otro lado?

Vaya por delante que aquí no se trata de examinar y enjuiciar los fenómenos y contenidos de cada uno de los relatos de experiencias de muerte: por ejemplo, la «vivencia del *out-of-body*», el «desdoblarse» de la conciencia al sepa-

²⁵ J. C. Hampe, *Sterben ist doch ganz anders. Erfahrungen mit dem eigenen Tod* (Stuttgart 1975).

²⁶ *Loc. cit.*, 92.

²⁷ Material más abundante puede verse, por ejemplo, en C. Fiore y A. Landsburg, *Death Encounters* (Nueva York 1979); trad. alem.: *Begegnungen im Jenseits. Was kommt nach dem Tod? Persönliche Erfahrungen und wissenschaftliche Erkenntnisse* (Munich 1980).

rarse del propio cuerpo, el ingrátido flotar y la visión de la escena de la muerte, o bien la arrebatada repetición de las fechas de la vida con mezcla de sentimientos de culpa, o las intensas vivencias de la luz y el color no obstante el estado de inmaterialidad, o incluso el encuentro con personas ya fallecidas, la aparición de figuras luminosas, las visiones de Cristo y de los ángeles, etc.

Debemos centrar nuestra atención en la pregunta decisiva: ¿En verdad todos estos moribundos han echado una «ojeada al otro lado», como insinúa el título de E. Wiesenhütter? ¿Han visto cuando menos «la cara anterior de ese mundo, en el que por esta vez no pudieron entrar» (J. C. Hampe)²⁸? O formulado con mayor exactitud: ¿Prueban tales experiencias que existe una vida después de la muerte, esto es, una vida eterna? ¿Cuál es su *fuerza probatoria*?

E. Kübler-Ross, en su prólogo al libro de Moody, con cuyos resultados se identifica, declara categóricamente: «Trabajos de investigación como el que el Dr. Moody presenta en este libro van a ilustrar a muchos hombres y a ratificar lo que desde hace dos milenios se nos viene diciendo, que existe una vida después de la muerte»²⁹. El propio Moody, sin embargo, es más cauto y en su propia introducción declara: «Quisiera desde un principio resaltar que, por razones que luego explicaré, no pretendo dar pruebas de que existe una vida después de la muerte»³⁰. Mas, a pesar de ello, el libro entero de Moody está presidido por la convicción fundamental que ya se expresa en el título, «Life after Life»: ¡Hay una «vida después de la vida»! La cuestión es ahora la siguiente: Esas experiencias de la muerte, que de antemano no se pueden en modo alguno negar, ¿fundamentan semejante convicción?

El deber del teólogo a este respecto es precisamente cuidarse de ser arrastrado por el deseo, evitar la capitalización precipitada de los resultados médicos para fines teológicos y proceder al enjuiciamiento de tales fenómenos con la

²⁸ J. C. Hampe, *Sterben ist doch ganz anders*, 93.

²⁹ R. A. Moody, *Leben nach dem Tod*, 9.

³⁰ *Loc. cit.*, 15.

máxima cautela y solicitud³¹. De análisis objetivo se trata, no de otra cosa.

Para ello debemos *prescindir* en lo posible de todos los relatos de *carácter parapsicológico y espiritista*, en los que ampliamente se basa, por ejemplo, Hampe, contrariamente a los médicos. También el conocido filósofo y teólogo inglés John Hick, en su voluminoso libro sobre la muerte y la vida eterna («Death and Eternal Life»³²), da por sentado al cabo de dos interesantes capítulos sobre parapsicología y espiritismo: «No son muchos los que hoy se atreverían a negar que la percepción extrasensorial es un hecho probado, aunque misterioso»³³. Yo pienso, sin embargo, ser un poco más recatado al juzgar todos estos fenómenos y quiero fundamentarlo brevemente respecto a uno y otro tipo de fenómenos, pues últimamente se vuelve a meter mucho ruido por ello en los periódicos.

1. Hay que admitir que fenómenos como los que desde hace tiempo son objeto de la *investigación parapsicológica*, en especial la telepatía y la clarividencia, no deben ser de antemano descalificados como extravagantes. Todo lo que se refiera a la «percepción extrasensorial» (ESP = «extra sensory perception»), o el misterioso factor «psi», está hoy, sin duda, demasiado poco estudiado como para poder emitir juicios definitivos. El trabajo de investigación en este campo está en pleno desarrollo, siendo la ciencia de orientación materialista de la Unión Soviética una de las que más se ocupan de ello (así, por ejemplo, en el Instituto de Investigaciones Cerebrales de Leningrado, donde programáticamente se estudian la «sugestión a distancia» y fenómenos semejantes). A todo ello bien puede aplicarse la tantas veces citada frase de Shakespeare: «Hay en el cielo y en la tierra más cosas de las que vuestra sabiduría escolar («¡filosofía!») puede soñar»³⁴.

³¹ Un ejemplo de explotación teológica de tales experiencias de moribundos, que muy bien puede representar a otros muchos, lo constituye el libro de J. Weldon y Z. Levitt, *Is There Life After Death?* (Irvine, Calif. 1977).

³² J. Hick, *Death and Eternal Life* (Londres 1976).

³³ *Loc. cit.* 121.

³⁴ W. Shakespeare, *Hamlet*, I, 5.

Pero también en el campo de la parapsicología los límites entre la ciencia seria y la charlatanería están muy difuminados. El problema no estriba en la existencia de determinados fenómenos, como pueden ser las curaciones efectuadas psíquicamente, sino en su explicación: ¿Se producen por medios físicos o psíquicos, por misteriosas ondas de las partículas elementales o por una energía psíquica especial (una especie de «psicokinesis»)? Para nuestro planteamiento es de gran importancia que todos los fenómenos parapsicológicos puedan, en caso necesario, tener también una explicación materialista. Así, en la Unión Soviética, en lugar de «energía psíquica» se habla de «bioenergía» y, análogamente, de «bioinformación» y «biocomunicación». Como quiera que sea, y prescindiendo de que hasta ahora no ha sido posible constatar por medios científicos inequívocos ni una «bioenergía» ni una «psicoenergía», una cosa es clara: ¡Respecto a una vida tras la muerte ni la una ni la otra prueban nada, ni a favor ni en contra!

2. Más controvertida es la comunicación con los muertos, tal como el *espiritismo* la trata de establecer con ayuda de médiums especialmente dotados y en estado de trance (lo que ahora en la Unión Soviética se caracteriza aisladamente como «bioplasma», que es similar a lo que en círculos espiritistas, ya desde los últimos decenios del siglo XIX, se ha llamado «cuerpo astral», que supuestamente puede, en estados de trance o de coma, separarse del cuerpo físico y seguir viviendo tras la muerte en forma etérea). Pero en los experimentos espiritistas, como se ha podido demostrar aún más claramente que en la parapsicología, tanto el deseo como el engaño inconsciente y hasta el fraude intencionado juegan un papel muy importante³⁵. In-

³⁵ Un reportaje crítico sobre el ocultismo en Alemania se puede encontrar en H. Knaut, *Rückkehr aus der Zukunft. Phantastische Erfahrungen in der Welt der Geheimwissenschaften* (Berna-Munich-Viena 1970). Ahí se incluye una conversación con Hans Bender, el único cate-drático de parapsicología en toda Alemania, sobre la afirmación de los espiritistas de que pueden establecer contacto con espíritus del más allá: «Mucha gente cree llegar a conectar con el más allá por medio de determinadas prácticas. Una de las más conocidas es la de mover el vaso (la güija), en la que el vaso en movimiento va tocando ciertas letras, me-

cluso quien de antemano no niegue credibilidad a tan numerosas comunicaciones espiritistas, por otra parte tan difíciles de comprobar, malamente podrá entender por qué los seres hace tiempo muertos cuya «aparición» se provoca deben ser sin excepción personas independientes de la psique del médium y no dependen simplemente de factores psíquicos: es, en el mejor de los casos, algo parecido a los fenómenos de psique escindida o de «doble personalidad», que ya conocemos por las experiencias de los sueños.

En consecuencia, por muy explicable que sea el deseo de asegurar la fe en una vida después de la muerte con datos psicológicos o —al menos— parapsicológicos, el empeño en fundamentar dicha fe sobre una base empírica tan insegura, inverificada y, tal vez, inverificable nunca proporcionará una certeza seria, sino, como máximo, una pseudocerteza. Quien haya de creer en una vida después de la muerte, hágalo por la razón que quiera, pero no porque además del

dante las cuales se cree que habla un espíritu. Otra de ellas es la de mover la mesa, y se cree que los golpes de la mesa traen mensajes de otro mundo, del mundo de los espíritus. Todos estos “mensajes” tienen causas completamente naturales. Son procesos mentales infraconscientes, no perceptibles, que se expresan de esa manera y son luego interpretados como espíritus. A la ciencia crítica le es imposible demostrar que tales noticias vengan del más allá». Preguntado luego sobre la necesidad que mucha gente siente de tales contactos con el más allá, responde Bender: «Sí; naturalmente hay un anhelo de salvación, que se ve acrecentado por la inseguridad del tiempo en que vivimos, por las crecientes amenazas, por los horribros medios de destrucción actuales. Por ejemplo, al temor de una aniquilación atómica del mundo subyace el deseo de entrar repentinamente en contacto por vías espiritistas con seres planetarios, con seres moralmente superiores, que disponen de técnicas más perfectas y están a punto de intervenir en cuanto aquí abajo ocurra algo terrible. Es, por tanto, un anhelo de salvación, también inseguridad, necesidad de protección y —cosa también muy importante— un “no-sentirse-ya-interpelado” por la religión, o sea, una huida a lo pseudo-místico. Naturalmente, también se debe examinar otro aspecto: Esas gentes que hacen de “mediums”, de intermediarios, ¿qué motivos tienen? De seguro que entre ellos no faltan personas colmadas de sentimientos humanitarios, que experimentan una exigencia misionaria. Pero también hay quienes pretenden hacer valer su ansia de poder» (p. 238s). Como complemento, cf. también H. Kanut, *Das Testament des Bösen. Kulte, Morde, Schwarze Messen - Heimliches und Unheimliches aus dem Untergrund* (Stuttgart-Degerloch ³1979).

sueño y la sugestión posiblemente también exista la telepatía y la clarividencia y, menos aún, porque ciertas personas con ayuda de ciertos médiums crean poder establecer contactos con el «otro lado».

5. Ambigüedad de las experiencias de muerte

De lo dicho se desprende que, para una discusión actual seria, sólo pueden servirnos los *informes de redivivos* verdaderamente serios —como lo es la misma muerte— y con frecuencia sobrecogedores, que hoy, con no menor seriedad, se discuten en la literatura médica especializada. La existencia de tales fenómenos, dado el sinnúmero de casos e informes, no puede ponerse en duda; y a Moody y a muchos otros médicos debemos agradecer que se hayan dedicado a esta importante tarea de investigación y hayan roto con el tabú de la muerte en el campo de la medicina. Es decir, que estos *fenómenos* seriamente probados, que dicen relación con experiencias de muerte, *no deben ser negados sino interpretados*. Este mismo planteamiento se hace Moody, quien en su segundo libro («Reflexiones sobre “Vida después de la vida”»³⁶) trata de desarrollar la cuestión: ¿Qué significan y qué no significan estos fenómenos? Vamos a intentar distinguir y acotar con cuidado el punto decisivo:

a) Fenómenos como los descritos no solamente se dan en situaciones de muerte, sino *también en otras situaciones anímicas especiales*. O sea, que de antemano no tienen que ver necesariamente con el «otro lado», el «más allá» o, en suma, la «vida eterna». El médico y psicoterapeuta Klaus Thomas, cristiano de confesión protestante evangélica, en su libro «¿Por qué el temor a la muerte? Experiencias y respuestas de un médico y pastor»³⁷, recoge un impresionante

³⁶ R. A. Moody, *Reflections on Life after Life* (Nueva York 1977); trad. alem.: *Nachgedanken über das Leben nach dem Tod* (Hamburgo 1978); trad. española: *Reflexiones sobre vida después de la vida* (Madrid 1981).

³⁷ K. Thomas, *Warum Angst vor dem Sterben? Erfahrungen und Antworten eines Arztes und Seelsorgers* (Friburgo 1980).

catálogo de situaciones anímicas especiales, comparables todas ellas a las experiencias de los redivivos: el sueño, la esquizofrenia, el delirio por alucinógenos (LSD, mescalina, etc.), la pseudoalucinación neurótica (histeria), también la sugestión, el alto grado de entrenamiento autógeno, la concentración y, en fin, la meditación y la visión religiosa. Pese a todas sus diferencias, los paralelos con las experiencias de muerte son múltiples y sensoriales, tanto en lo que concierne al estado y la dirección de la conciencia como a las percepciones sensibles ópticas, acústicas, táctiles o de otro tipo, a la orientación espacio-temporal, al mismo pensamiento, a la fuerza de voluntad y disposición de ánimo, al ansia y capacidad de comunicación... Por fuerza surge la pregunta: Si los fenómenos relacionados con drogas, narcosis, sugestión, operaciones cerebrales, etc., no deben entenderse como prueba de un «más allá», ¿por qué han de serlo los relacionados con experiencias de redivivos?

b) Por otro lado, y a la vista de los casos positivos de experiencias de muerte antes mencionados, la realidad de una *forma de morir más bien llena de tormento y angustia que de luz y alegría no puede ser excluida de antemano*: ¡Harto numerosos son los relatos de médicos y pastores que nos hablan de los tormentos corporales y anímicos entre los que algunos moribundos llegan al término de su vida! En los casos estudiados por Kübler-Ross y Moody se trata más que nada, según parece, de moribundos lentos, enfermos de cáncer. Posiblemente sean muy distintas, por ejemplo, las experiencias en casos de envenenamiento.

Alfred Salomon describe su propia experiencia, vivida como secuela de una grave «septicemia» (infección de la sangre) por urea. Estando enfermo de muerte, cuenta él mismo, se vió solo en medio de una inmensa estepa, bajo un pálido cielo, acosado por verdaderas oleadas de venenosos y enfurecidos lobos amarillos, que en el momento de atacar, sin embargo, resultaban ser un vano espejismo. Bueno será también aquí citar literalmente el relato:

«Fue hace dos años. La operación era ineludible. Nefrectomía: el riñón derecho debía ser extirpado. Al tercer día de la operación sobrevino la crisis. El único riñón que

me había quedado no podía realizar el doble trabajo. En la sangre se acumulaban las toxinas. Uremia, dijo el doctor. Pero esto lo supe después. Entonces yo ya estaba desconectado. Sólo cuando el súbito dolor de una inyección me despertaba, volvía a estar allí por unos segundos.

Por lo demás estaba solo. En una estepa inmensa, interminable. Hierba pardiseca hasta el lejano horizonte. Por encima, un pálido cielo con nubes volando a toda velocidad. Y entonces, sobre las últimas lomas, aparecieron: ¡Lobos amarillentos, en compacto frente! Oleada tras oleada, ondulantes de lomos, carreras retumbantes. ¡Hacia mí! Oí rechinar mis dientes. Me vi a mí mismo: cómo caí de rodillas y me aseguré fuertemente en el suelo. ¡No te dejes derribar! Las bestias... ¡Ahora están ahí! Babeando espuma y enseñando los dientes. Muy cerca de mis ojos. Yo manoteé, en galopante angustia, con ambas manos. Y agarré el vacío.

Uno más, otro más: Yo veía sus ojos amarillo veneno. Y oía sus rastros y aullidos. Y atacaba, manoteaba y... cogía el vacío. Así, una y otra vez.

Yo veía cómo la amarillenta oleada se dividía ante mí; como pieles en forma de copos me pasaban rozando, jadeando rabiosas venganzas. ¡Ya pasó, ya pasó!

Y de nuevo otra oleada de cuerpos ondulantes... ¡Guerra sin cuartel! Pero, cosa extraña, en medio de esta furia mi entendimiento se hizo notar analizando serenamente la situación: ¡Tranquilidad, amigo mío, sólo son alucinaciones! Es tu cerebro enfebrecido el que te hace imaginar todo esto. ¡Manotea, sin más! Y te abrirás paso.

De pronto me invadió la calma. Había comprendido la visión ¡Manotear! Y los lobos se tornan vana ilusión.

Días después, cuando todo había pasado, se me comunicó: “Durante horas ha estado usted cogiendo con las manos el vacío. En cierto momento ya no se podía soportar”. Cuando expliqué por qué lo hacía, el médico me miró muy serio y me dijo: “Ha estado usted muy cerca del límite”. Sí; había estado en el límite. No sé si otros, que también llegan al límite, ven los lobos amarillentos. No sé si también llegan al límite y descubren el engaño. Es posible que alguno opte por huir. Y caiga bajo los lobos. ¿Será eso la muerte? Yo tenía entonces arreglada mi casa: había con-

fesado y comulgado. Estaba preparado para pasar la frontera. La muerte era para mí la otra orilla. Sólo me cabe esperar que también esté preparado cuando los lobos amarillos vuelvan. Que volverán»³⁸.

Wiesenhütter, que cita este caso, concluye: «Otros, especialmente los que padecen intoxicación de hígado o riñón por sustancias no asimiladas, experimentan antes de morir estados somniformes, parecidos a los estados de delirio por ingestión de drogas. Suelen ver, como en algunas pinturas de Vicente van Gogh, gigantescos pájaros negros, ratas o animales del averno, cual vivas encarnaciones de los mensajeros de la muerte. Por regla general, al volver “en sí” y contar sus experiencias, lo hacen llenos de angustia y hastío. Sería una forma de defraudar los deseos del paciente no tratar de desentrañar el significado de estos mensajeros, naturalmente teniendo siempre en cuenta en cada paciente su respectivo estado general y su capacidad de recepción y asimilación»³⁹.

c) Todos los fenómenos experimentados por moribundos *probablemente puedan explicarse científicamente, médicamente*: El mismo Moody confiesa que los fenómenos descritos pueden observarse también en otros procesos, que nada tienen que ver con el proceso del morir. Él cree, a la vez, poder constatar una diferencia esencial entre tales fenómenos y los de la inminencia de la muerte. Por otra parte, sin embargo, también confiesa que en la totalidad del proceso no se infringe ninguna de las leyes naturales: «En ninguno de estos casos se ve uno obligado a admitir que se quebrante siquiera una de las leyes naturales biológicas o fisiológicas»⁴⁰. Mas en la práctica, en sus libros, Moody argumenta enérgicamente contra todo intento de explicar científicamente sus observaciones. No sin contradicción. Pues no faltan expertos —presumiblemente en número creciente— que consideran que todos estos fenómenos tienen una explicación científica. Dos cosas deben tenerse en cuenta a este respecto:

³⁸ A. Salomon, *Und wir in seinen Händen. Situationen unseres Lebens* (Stuttgart 1978) 129.

³⁹ E. Wiesenhütter, *Blick nach drüben*, 65s.

⁴⁰ R. A. Moody, *Leben nach dem Tod*, 154.

Primero: que en todo ello juega un importante papel la capacidad de proyectar y combinar lo ocurrido antes de la pérdida de la conciencia, hecho que nos es de sobra conocido por el análisis de los sueños. La aparición de figuras conocidas del círculo familiar y religioso es clara muestra de cuán determinados están estos fenómenos por el mundo representativo particular del interesado. Y otro tanto cabe decir del problemático dualismo platónico, que entiende cuerpo y alma no como una unidad con dos dimensiones, sino como dos unidades yuxtapuestas, que pueden nuevamente separarse.

Segundo: que según las investigaciones más recientes cabe pensar que los sentimientos de euforia de muchos moribundos son consecuencia de una reacción de defensa psicósomática, de la psique y el cuerpo. El psicólogo *Ronald K. Siegel*, de la Universidad de California, especialista en psicofármacos y alucinaciones, afirma, por ejemplo, que todos los fenómenos reseñados en las experiencias de moribundos muestran una sorprendente similitud con las alucinaciones experimentadas por drogadictos o con alucinaciones provocadas por otras causas. Y que esto se aplica a la «no-comunicabilidad» de las experiencias, al oír sonidos, a la luz blanca, a la experiencia del túnel, al abandono del propio cuerpo, al encuentro con figuras conocidas y a la visión panorámica retrospectiva de la propia vida. El mismo Siegel, remitiéndose también a otros investigadores, explica los mecanismos comunes a las visiones en caso de muerte y a las alucinaciones en general como sigue⁴¹:

En tal situación extrema de muerte inminente, un conmutador psicológico de protección en el cerebro impide que el moribundo descubra lo amenazante de su situación, de modo que la conciencia pueda escapar al país de los sueños. Las excitaciones del sistema nervioso central producen sentimientos de euforia, estímulos luminosos extraordinarios, visiones simples y complejas en febril intensidad y rapidez. Pues el sistema nervioso central, en caso de carga

⁴¹ Cf. R. K. Siegel, *Der Blick ins Jenseit: - eine Halluzination?*, en *Psychologie heute*, Abril 1981; 23-33. Cf. también R. K. Siegel y L. West, *Hallucinations: Behavior, Theory and Experience* (Nueva York 1975).

extraordinaria, desconecta sin más ciertas partes del cerebro, de modo que entre el mundo interior y el mundo exterior se corre una especie de cortina y el moribundo se desliza hacia una dimensión sin espacio ni tiempo, sin pasado ni futuro. Y, ahí, el superactivo cerebro del moribundo, sin trabas ni interrupciones, «interiormente», produce imágenes del pasado y del futuro y las ordena lo mejor posible en una sucesión coherente, con ayuda de las informaciones que sobre el tema «muerte» ha acumulado y considerado importantes en el curso de su vida. Todo lo cual quiere decir que, según Siegel, las experiencias de una muerte cercana deberían entenderse como una especie de última «respiración de repuesto» del cerebro moribundo, similar a ese último flamear del fuego antes de apagarse definitivamente...

Ahora bien, nosotros no nos vemos en absoluto obligados a aceptar como definitiva esta explicación; pueden muy bien darse otras. Pero sí sería grave que de antemano considerásemos imposible una explicación científico-médica (y eventualmente también psicológica) de los fenómenos en cuestión. En este sentido, pues, estos fenómenos no tendrían nada que ver con el «otro lado», con la dimensión suprasensible del más allá, con la vida después de la muerte. La cuestión que ahora sí reclama una clarificación urgente es qué se debe entender exactamente por «muerte».

6. ¿Qué es la muerte?

La expresión «muerte clínica» (*medical Death*), que Moody y los otros suelen utilizar, es probablemente muy científica, pero en este contexto no hace más que crear confusión. El problema que aquí se plantea no es, en definitiva, de carácter semántico: ¿Cómo se define la muerte? No se puede describir simplemente como la cesación irreversible de todas las funciones vitales. Pues ¿cómo se determina esto? ¿Cuándo sobreviene la muerte?

Durante mucho tiempo se ha creído posible diagnosticar la muerte con toda facilidad. En cuanto cesaban todos los signos vitales, sobre todo el latido del corazón y la actividad respiratoria, una persona se consideraba comúnmente muerta. Pero que estos indicios eran evidentemente impre-

cisos e insuficientes ya quedó muy pronto demostrado en casos comprobados de enterrados vivos. Por eso la medicina más reciente ha desarrollado métodos más exactos para determinar la muerte, como, por ejemplo, el electroencefalograma, que cuando presenta un gráfico completamente plano es señal de que ha cesado toda actividad cerebral y que, con ello, ha sobrevenido la muerte. Mas también algunas personas declaradas muertas por el encefalógrafo han sido otra vez vueltas a la vida: en casos de infrarrefrigeración (hipotermia) o sobredosis de medicamentos sedantes.

«Reanimación», «reavivación». Estos casos, en efecto, se dan hoy con mayor frecuencia que antes, hasta el punto de haber hecho necesario el intensivo estudio de la muerte (la tanatología). Los métodos de reanimación, especialmente por medio de operaciones cardíacas, se han perfeccionado considerablemente⁴². Con ello se ha podido comprobar que la muerte no sobreviene necesariamente de golpe, sino que puede seguir un proceso *sucesivo*. Pues las funciones vitales se extinguen en los distintos órganos y tejidos en tiempos distintos, lo cual puede repercutir de muy distinta manera en el organismo total. La muerte de los distintos órganos de importancia vital se denomina médicamente «*muerte orgá-*

⁴² En relación con esto son dignos de consideración los logros de la cirugía cardíaca, que en los últimos dos decenios ha llegado a mantener el corazón completamente parado durante la operación. Por medio de la llamada protección y perfusión del miocardio —técnica desarrollada por el profesor H. J. Bretschneider de Gotinga, fisiólogo, y por el profesor G. Rodewald de Hamburgo, cirujano— se puede hacer que el corazón pase hasta cierto punto a una hibernación artificial mediante una refrigeración conveniente. Así, el consumo de oxígeno se reduce, puesto que al cabo de varias horas (en el futuro, posiblemente, 24 horas), llegado el momento de la reanimación, aún están disponibles suficientes reservas de energía. Y con esto todavía no se ha llegado al término del desarrollo. R. Flöhl concluye su informe sobre la conservación de órganos con la siguiente perspectiva de futuro: «Lo que él (Bretschneider) pretende es llegar a reducir el metabolismo del cerebro, de tal modo que una falta de oxígeno pasajera pueda tolerarse mejor. Por “congelación química” debería ser posible en cada célula el ahorro de energía. Los éxitos alcanzados con el corazón son un gran reto, pues ahí cuando menos se ha logrado alargar el tiempo de supervivencia más de mil veces, de pocos minutos o muchas horas» («Das kalte Herz», en Frankfurter Allgemeine Zeitung de 27 de mayo de 1981).

nica» o «*muerte parcial*», a la que naturalmente es muy fácil que siga la muerte de otros órganos, especialmente la muerte del cerebro (la «*muerte central*»), y finalmente la muerte de todo el organismo (la «*muerte total*»).

Según esto, pues, ya está claro lo que puede significar la expresión *muerte clínica* (por muy difícil que resulte establecer un diagnóstico fiable en una situación de tensión y excitación extrema). Por muerte clínica o, más exactamente, por muerte «meramente-clínica» entendemos ese estado en el cual está comprobado el cese de la respiración, de la actividad cardíaca y del funcionamiento cerebral, pero en el que no está del todo excluida una vuelta a la vida, bien por masaje cardíaco, bien por respiración artificial. Por lo general, el tiempo de una reanimación es de unos cinco minutos; en casos extremos —como en el de infrarrefrigeración— puede llegar hasta treinta minutos. De otra manera, la falta de oxígeno produce en el cerebro daños irreparables, de forma que —por así decir como consecuencia de la muerte clínica— sobreviene la *muerte biológica*. Por muerte biológica, según esto, entendemos ese estado en el cual al menos el cerebro (no así, tal vez, el riñón, que puede ser trasplantado) ha perdido sus funciones de forma irreversible y ya *no puede ser reanimado*. La muerte biológica es, evidentemente, la muerte general, definitiva: ¡pérdida irreversible de las funciones vitales y ruina de todos los órganos y tejidos! El tiempo hábil para mantener las funciones, efectuar la reanimación y, en fin, conservar la estructura —cosas distintas entre sí— ha expirado irrevocablemente.

Evidentemente, también Moody conoce además de la muerte clínica la muerte biológica. Pero en vez de clarificar esta distinción fundamental al principio del libro, no llega a hablar de ella hasta el final, en respuesta a diferentes objeciones. Entonces hace distinción entre «muerte» como inexistencia de signos de vida (o corrientes cerebrales) clínicamente constatables y «muerte» como pérdida irreversible de las funciones vitales. En este segundo sentido define la muerte como «ese estado del cuerpo en el que su reanimación es imposible»⁴³. Ahora bien, la aplicación de esta defi-

⁴³ R. A. Moody, *Leben nach dem Tod*, 154.

nición pone de una vez en claro lo que en la apasionante lectura del libro de Moody se echa poco menos que al olvido: ¡De los 150 moribundos estudiados por él *ni uno siquiera ha muerto realmente!* El propio Moody lo formula así: «Se comprende que después de esta definición ni uno solo de mis casos entra en cuestión, pues en todos ellos ha tenido lugar una reanimación»⁴⁴.

Y, sin embargo, esto es lo decisivo: ¡Los enfermos de muerte examinados en su día por Moody y ahora por muchos otros han experimentado tal vez el *morir*, pero con toda seguridad *no la muerte!* De ahí que sea necesario distinguir rigurosamente entre el morir y la muerte: El morir lo constituyen los procesos psico-físicos inmediatamente anteriores a la muerte y que, al sobrevenir ésta, se interrumpen definitivamente. El morir es, pues, el camino; la muerte, el «término», la meta. Y por esta «meta» no ha pasado ni uno solo de los examinados.

Dicho en otros términos: Las experiencias de una inminencia de la muerte no son las experiencias de la muerte. Para nuestro planteamiento, pues, «clínicamente muerto» no significa simplemente «muerto»; lo que significa es más bien, en el momento de la comprobación, «aparentemente muerto», y luego, retrospectivamente, «falsamente muerto». Una muerte clínica que no es a un tiempo —como suele ocurrir por lo general— también muerte biológica, es una muerte inauténtica, exactamente una muerte falsa. Los clínicamente muertos son cuasi-muertos. De forma que, en todos esos casos registrados en la literatura médica, de lo que se trata no es de una fase de muerte, sino todavía de una determinada *fase de vida*, esto es, del posiblemente último lapso de tiempo (unos cuantos segundos o minutos) que media entre la «muerte» clínica y la muerte biológica, con todo lo que esas personas en ese tiempo han visto, oído, experimentado. Son, en suma, experiencias de personas que han estado muy cerca de una muerte real, que erróneamente han creído morir, pero que al fin no murieron. Llegando a estar en el umbral de la muerte, sin embargo nunca lo traspasaron.

⁴⁴ *Ibid.*

¿Qué significan, pues, tales experiencias de muerte para una vida tras la muerte? Sencillamente: ¡nada! En efecto, para mí constituye un deber de veracidad teológica responder taxativamente: Tales experiencias de muerte no prueban nada a favor de una posible vida tras la muerte, pues en ellas se trata de los últimos cinco minutos *antes* de morir, no de una vida eterna *después* de la muerte. Estos minutos de transición, por tanto, nada deciden sobre la cuestión de adónde va a parar el moribundo, si al no ser o a un nuevo modo de ser... Es digno de respeto el hecho de que Moody y muchos otros correligionarios suyos aboguen como cristianos por la fe en una vida eterna. Pero sus argumentos, vistos más de cerca, no son *ad rem*, no vienen al caso, son más bien insuficientes, sirven exclusivamente para este tiempo, pero no para la eternidad. Presuponen lo que intentan, si no tal vez demostrar, sí cuando menos insinuar. Ahora bien, todas esas experiencias de una luz, por muy intensa que ésta sea, no son ninguna prueba, ni siquiera un indicio, de la entrada en una apacible luz eterna, y mucho menos un indicio y por supuesto ninguna prueba de la entrada en la desconsolada luz temporal-intemporal del «Triptychon» de Frisch.

7. Tres conclusiones importantes

¿Qué se puede inferir de las actuales investigaciones sobre la muerte, no obstante sus contradicciones, para nuestro especial planteamiento del problema? Voy a formularlo resumidamente en tres conclusiones, conclusiones que sin duda debemos agradecer a tales investigadores:

- La *cuestión de la vida eterna*, largo tiempo solventada con argumentos supuestamente médicos o científicos, es hoy nuevamente para los médicos, como tales médicos, una *cuestión abierta*. La cuestión de una posible vida después de la muerte es de enorme importancia para la vida antes de la muerte. Reclama una respuesta, que, si la medicina no es capaz de dar, deberá buscarse en otra parte. Y presumiblemente sólo podrá encontrarse en un

estudio interdisciplinar, en un trabajo de colaboración entre médicos y psicólogos, juristas, filósofos y, finalmente, teólogos.

- Las experiencias del morir y las experiencias del vivir parecen guardar íntima relación: el morir parece depender, y no en pequeña medida, de cómo se ha sabido *vivir*. Debería estudiarse más a fondo la importancia de la vida vivida como base para la consumación de la propia muerte (incluso en relación con el problema de la muerte voluntaria, la cual, según parece, no entraña experiencias de muerte positivas). La solución del problema del vivir puede muy bien facilitar la solución del problema del morir. El atisbo de la muerte cercana encierra un desafío a ejercitar una última libertad aún en vida, la libertad de las dependencias intramundanas (también la libertad de la culpa), que es posiblemente el presupuesto para una última libertad en el momento de morir: la realización de un *sentido de la vida* como preparación para la realización de un *sentido de la muerte*.
- Las experiencias positivas de moribundos alientan la esperanza de que el morir, cosa que el hombre normalmente espera con inquietud y hasta con temor y temblor, posiblemente no discorra en su última fase con tal cúmulo de angustia como se suele temer. Tal vez esa transformación de las facciones del rostro, que tras dura lucha con la muerte suele producirse en los muertos —los muertos realmente, biológicamente, no sólo clínicamente— y que tantas veces les hace presentar un semblante tan apacible, tan liberado, incluso sonriente y «beatífico», es un *signo* —un signo, nada más— de que de antemano no debe excluirse la realidad de un nuevo modo de ser: un signo que aboga por una trascendencia en el morir.

También en el «Triptychon» de Max Frisch —permítanos volver otra vez a él para cerrar este capítulo— se crea un nuevo ambiente (que será rechazado en seguida, bien es verdad) y los espectadores, extrañamente impresionados, escuchan con la misma rigidez que los muertos sobre la es-

cena, cuando en medio de tan reiterativos y desconsolados diálogos resuena desde abajo, desde el mundo terrenal, mezclado con fragor de órgano y repique de campanas, el «Tedeum» de los monjes: «*Te Deum laudamus...* A Ti, oh Dios, te alabamos...»⁴⁵.

También entonces el espectador escéptico puede preguntarse:

¿Y si este «Tedeum» a la postre se dirige no sólo a un Dios manifiestamente ausente, sino a un Dios escondido presente?

¿Y si la eternidad en definitiva no es tan mortalmente aburrida y banal como se ha mostrado aquí, sobre estas tablas, que solamente representan el mundo?

¿Y, por tanto, no es eternidad de lo ya sido, de sobra conocido, sino de algo futuro, desconocido; eternidad, pues, no como muerte eterna, sino como vida eterna?

«¿Cree usted en una vida después de la muerte?» Tal es la pregunta que se formula al comienzo del «Triptychon», y así reza por dos veces la respuesta: «¡No lo sé... No lo sé!»⁴⁶. Pero al final, así al menos lo entiende el espectador, la pregunta sigue sin obtener respuesta, y permanece, sugerida nuevamente por Frisch, aún más abierta que al principio: La vida eterna, ¿es una piadosa ficción o proyección de pastores y monjes, o tal vez una verdadera realidad para todos los hombres? En seguida tendremos que abordar expresamente esta cuestión.

⁴⁵ M. Frisch, *Triptychon*, 69.

⁴⁶ *Loc. cit.*, 11.

II

EL MAS ALLA, ¿PROYECCION DE UN DESEO?

La vida eterna no es una cuestión ya solventada de antemano por la ciencia, sino que sigue siendo, y hoy más que nunca, una cuestión abierta. Este ha sido el resultado principal de la primera lección, que, como es sabido, tomó como punto de partida los informes de las actuales investigaciones sobre la muerte y, después de sopesarlos críticamente en su ambigüedad, acabó encontrándolos demasiado inconsistentes para fundamentar una argumentación teológica. Es indiscutible, ciertamente, que tales experiencias de muerte pueden ayudar a no pocas personas a mejor gobernar su propia vida recuperada y su posterior muerte con mayor madurez y sabiduría, pero lo que no pueden, por muchos fenómenos luminosos que se den en el momento de morir (por segundos o minutos), es brindar pruebas indicativas de una vida después de la muerte. Así, pues, no hay pruebas ni del paso a una luz consoladora eterna, ni del paso a una luz eternamente desconsolada, como Max Frisch presenta en su «Triptychon».

1. ¿Y después no hay nada más?

Quedamos en esto: La vida eterna es una cuestión abierta, que debemos afrontar en toda su radicalidad, procediendo además paso a paso, despaciosamente. Sírvanos de introducción un poema de *Bertolt Brecht*, tomado de su antología poética «Hauspostille» (Devocionario casero), publicado en 1927¹. Es un poema didáctico, penetrado de pasión racionalista, típica de la Ilustración. De él llega a decir,

¹ B. Brecht, *Hauspostille* (1927), en *Gesammelte Werke* (Francfort 1967) VIII, 260.

haciendo una breve interpretación, el escritor Horst Krüger: «Es como si el dramatismo y el ímpetu del tema de la muerte hubiera puesto al descubierto las últimas y más hondas vivencias del poeta. No es un saber, es una sabiduría lo que impulsa adelante esta enseñanza. También sabiduría que pone en conocimiento: “Vosotros morís con todos los animales. Y después no hay nada más”»². El texto lleva por título «Contra la seducción» (*Gegen Verführung*):

¡No os dejéis seducir!
No hay más retorno.
El día está a las puertas;
El viento de la noche podéis ya sentir:
No llega otra mañana.

¡No os dejéis engañar!
Poco es la vida.
¡Saboreadla a rápidos sorbos!
¡No os resultará suficiente
Al tenerla que dejar!

¡No os dejéis esperar en vano!
¡Harto tiempo no tenéis!
¡Dejad a los redimidos el moho!
La vida es lo más grande:
No está dispuesta otra vez.

¡No os dejéis seducir
A esclavitud y explotación!
¿Qué os puede infundir angustia?
Morís con todos los animales
Y después no hay nada más.

Horst Krüger tiene razón: «Rara vez ha sido trascrito a un lenguaje tan sencillo, tan plástico, tan casi cantable como una canción popular, lo que se llama materialismo dialéctico marxista (y que en la mayoría de los clásicos del marxismo ha puesto en marcha un inmenso aparato conceptual)»³. El texto es de tal elementalidad en cuanto a la

experiencia, de tal concisión —casi como una tesis— en cuanto a su enunciado central y de tan sugestiva simplicidad —en el mejor sentido de la palabra—, que apenas nadie puede sustraerse a su fuerza de sugestión y seducción.

Frente a estos versos, extraordinarios en su sencillez y claridad, los «Epigramas satírico-teológicos» (*Theologisch-satirische Xenien*) de Feuerbach, que éste añadió como apéndice a sus «Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad» (1830)⁴, obra antiteológica e ilustrada, publicada anónimamente, no son sino una serie de dísticos vulgares, atrevidos, sí, pero las más de las veces bobos y triviales, y versos ramplones. La mención de Feuerbach en este contexto referente al marxismo no es casual. Pues fue precisamente este filósofo quien cien años antes de Brecht asentó las bases filosóficas de las ideas brechtianas. No en vano *Gottfried Keller*, en su novela «El verde Heinrich» (*Der grüne Heinrich*), en el capítulo «El cristiano congelado» (*Der gefrorene Christ*), compara a Feuerbach con un pájaro mágico que «con su canto hizo salir a Dios del pecho de miles de personas» y que también a él mismo (a Keller) llegó a arrebatarse su fe cristiana en la inmortalidad:

En días helados de invierno,
En tiempo oscuro, sin esperanza,
Te arrojé toda de mi pensamiento,
Oh, quimera de la inmortalidad.

Ahora que el ardiente verano brilla,
Ahora entiendo que hice bien;
El corazón de nuevo he coronado,
Pero reposa en la tumba la ilusión.

Navego por la corriente clara,
Que fluye refrescante por mi mano;
Miro arriba, a la catedral azul,
Y no busco otra patria mejor.

² H. Krüger, *Gegen Verführung?*, en *Frankfurter Anthologie* (Frankfurt 1979) IV, 172-174.

³ *Loc. cit.*, 172.

⁴ L. Feuerbach, *Gedanken über Tod und Sterblichkeit* (Nuremberg 1830), en *Werke in sechs Bänden*, edit. por E. Thies (Frankfurt 1975 ss) I, 77-349.

Ahora, por fin, florecido lirio,
Entiendo tu queda salutación;
¡Tan claro como arde la llama,
Sé que he de morir igual que tú!⁵.

Otra vez encontramos aquí las mismas motivaciones que en Brecht: la negación de un mundo al «otro lado», la negación de la ilusión de inmortalidad, a una con la afirmación de la pertenencia a la tierra, es decir, una solidaridad con lo negativo hasta la muerte: «El lirio, en otro tiempo símbolo heráldico de la inmortalidad, se transforma otra vez en flor caduca y efímera, se convierte en espejo de la propia alma vegetativa. En el hecho de dar y devolver el saludo se realiza el ingreso del hombre en la danza, en la rueda de las criaturas terrenas. Puesto que el hombre ya no es mero huésped en la tierra, peregrino de consumidos zapatos en camino hacia una patria eterna, ya puede en el aquí y el ahora sentirse realmente como en casa» (Albert von Schirnding)⁶.

Aún hoy pueden muchos hombres reconocerse en esta actitud, típica de los «grandes compañeros de increencia» del siglo XIX (Freud): fidelidad al más acá, a la tierra como única patria, y rechazo de todo «consuelo trascendente», y esto no por manifiesta ignorancia o arrogancia, sino por mor de la libertad y dignidad del hombre.

2. Dios, reflejo del hombre

¿Cuál fue el *planteamiento de Feuerbach*? Feuerbach, estudiante de teología en su juventud, que deseaba ser pastor evangélico en la perspectiva de una religión «pensante», pero que muy pronto se hizo hegeliano y acabó convirtiéndose en el más destacado representante de la crítica de la izquierda hegeliana, quiso superar definitivamente la antigua dicotomía que penetraba la historia toda de la metafísica occidental: la dicotomía entre el arriba y el abajo, el más allá y el más acá. Pero no sólo especulativamente, en el plano del

pensamiento, como hizo Hegel, sino también realmente, en el plano de la realidad, para que el hombre se concentre otra vez por entero en sí mismo, en su mundo y en su presente. Superación de la dicotomía: ¡No más orientarse a una vida inmortal en el «más allá», allá «arriba», sino concentrarse en una nueva vida aquí y ahora; en lugar de individuos ávidos de inmortalidad, hombres capaces, enteros, sanos de espíritu y cuerpo!

A todo esto, la primera obra de Feuerbach, publicada anónimamente en 1830, no era en absoluto atea. Atacaba «simplemente» la idea de un Dios personal y la fe egoísta en la inmortalidad. Positivamente abogada por la fe en la inmortalidad del espíritu y por la impercedera juventud de la humanidad. Pero el escándalo ya estaba desencadenado. La obra fue secuestrada y prohibida, y su autor buscado por la policía y desacreditado a perpetuidad como librepensador, ateo y encarnación del anticristo, de forma que tuvo que abandonar la universidad. Vanos fueron desde entonces sus esfuerzos para conseguir una nueva cátedra universitaria. Dedicado a la docencia privada, Feuerbach publicó diez años después —tras algunos trabajos sobre la historia de la filosofía moderna (desde Bacon de Verulamio a Pierre Bayle)— aquel famoso libro, mucho más radical, del que aún cuarenta años después *Friedrich Engels*, fiel compañero de lucha de *Karl Marx*, llegó a decir entusiasmado: «Entonces apareció *La esencia del cristianismo* de Feuerbach. De un solo golpe pulverizó la contradicción, volviendo a entronizar sin ambages el materialismo. La naturaleza existe independientemente de toda filosofía; es la base sobre la que nosotros los hombres, también producto de la naturaleza, hemos crecido; fuera de la naturaleza y del hombre nada hay, y los seres superiores que nuestra fantasía alcanza no son más que el reflejo fantástico de nuestro propio ser. El hechizo quedó roto; el 'sistema' (hegeliano) saltó y fue echado a un lado, y la contradicción, por existir sólo en la imaginación, se despejó. Hay que haber vivido personalmente los efectos liberadores de este libro para poderse hacer una idea de ello. El entusiasmo era general; todos nosotros éramos, de momento, feuerbachianos. *La sagrada familia* refleja con cuánto entusiasmo saludó Marx esta

⁵ G. Keller, *Werke* (Basilea o. J.) VIII, 125.

⁶ A. von Schirnding, *Durchs Labyrinth der Zeit* (Munich 1979) 229 s.

nueva concepción y en qué medida —pese a todas sus reservas críticas— acusó su influjo...»⁷.

Así, casi cien años después de la radicalización de la Ilustración francesa en el materializado ateo (1748: «*L'Home machine*», de Julien Offray de Lamettrie), en la década de los cuarenta también en Alemania se llegó a un radicalismo tanto religioso como político, que sin duda coadyuvó a preparar la Revolución Alemana de 1848. Dicho en otros términos: En la misma línea de los radicales de la Revolución Francesa (los «Montagnards» = el «Partido de la Montaña», «los de los últimos bancos»), también en Alemania «se proclamó la Montaña» y «se hizo bandera del ateísmo y la mortalidad». Esta era, pues, la nueva situación político-cultural a los diez años de la muerte de Hegel, como la describe el dirigente de los jóvenes hegelianos Arnold Ruge: «Dios, la religión y la inmortalidad quedan depuestos y se proclaman la república filosófica, los hombres, los dioses»⁸.

Sobre esta base Feuerbach no tiene más que hacer que desarrollar sistemáticamente su antitrascendente filosofía del más acá. Si *idea básica* es comparativamente simple: «La conciencia de Dios es la autoconciencia del hombre, y el conocimiento de Dios, el autoconocimiento del hombre»⁹. Partiendo de esta idea, y con una consecuencia lógica impresionante, animado de una apasionada voluntad de ilustración, revisa Feuerbach toda la teología cristiana: ¿Cuál es el *misterio de la teología*? ¡*La antropología!* Y la tarea del nuevo tiempo es la realización y humanización de Dios: ¡La transformación y disolución de la teología (teoría de Dios) en antropología (teoría del hombre)!

En Feuerbach se pone de manifiesto cuán tremendamente peligrosa resulta para la fe en Dios y para el cristia-

⁷ F. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* (Stuttgart 1888), en *Marx-Engels-Werke* (Berlín 1962) XXI, 272.

⁸ A. Ruge, Carta a Stahr (8-9-1841), en *Arnold Ruges Briefwechsel und Tagebuchblätter aus den Jahren 1825-1880*, edit. por P. Nerrlich (Berlín 1886) I, 239.

⁹ L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums* (Leipzig 1841), edit. por W. Schuffenhauer, 2 vol. (Berlín 1956) 51.

nismo la identificación hegeliana de conciencia finita y conciencia infinita, de hombre y Dios. Basta cambiar la perspectiva, y todo aparece al revés. Entonces la conciencia finita del hombre no queda, como en Hegel, «absorbida» (superada) en la conciencia infinita, ni el espíritu humano «absorbido» (superado) en el espíritu absoluto, sino al contrario: la conciencia infinita queda «absorbida» (superada) en mi conciencia finita, y el espíritu absoluto «absorbido» (superado) en el espíritu humano. Eso es precisamente lo que hace Feuerbach: él no quiere hacer «ebria» especulación, sino «sobria» filosofía. Por eso abandona el «punto de partida absoluto» y consiguientemente el «sinsentido del absoluto». Y con ello la conciencia humana del absoluto (divino) se convierte en la conciencia humana de la infinitud de la conciencia (propia, humana). El panteísmo idealista (panenteísmo) se invierte en ateísmo «materialista».

Esto es: según Feuerbach, el punto de partida y el primer objeto del filosofar ya no es el «absoluto», sino el *hombre*, y el hombre verdadero, real, concreto, sensitivo-corporal. ¿Y Dios? Según Feuerbach, el hombre que cree en Dios no ha hecho otra cosa que sacar fuera de sí su esencia humana, que él luego ve como algo existente fuera de sí y separado de sí mismo: en suma, ha proyectado su propia esencia —por así decir— al cielo como una figura autónoma, la ha llamado Dios y ha comenzado a adorarle. La idea de Dios, por tanto, no es otra cosa que una *proyección del hombre*: «La esencia absoluta, el Dios del hombre, es su propia esencia. Y, en consecuencia, el poder del objeto sobre él es simplemente el poder de su propia esencia»¹⁰.

El conocimiento de Dios (y aún con él cualquier forma de expresión religiosa, incluida la fe en la vida eterna) aparece así como un poderoso «dar-luz», un potente alumbramiento: Dios se presenta como un reflejo proyectado, hipostasiado, del hombre mismo, reflejo que posee tan poca realidad como una imagen luminosa proyectada en una pantalla. De manera que lo divino no es más que lo universal humano proyectado al más allá. Hagamos la prueba: El amor, la sabiduría y la justicia se consideran comúnmente

¹⁰ *Loc. cit.*, 41.

como propiedades de la esencia divina. Pero, en realidad, ¿no son todas ellas propiedades que todo hombre anhela, que todo hombre puede óptimamente realizar en el propio género humano?

Y esto aparece especialmente claro en el *Dios del cristianismo*, Dios autónomo, personal («teísta»), que existe fuera del hombre. Tal Dios no es otra cosa que la esencia humana personificada: el hombre «ve su esencia fuera de sí»; Dios es la interioridad humana manifiesta, el «yo humano enajenado», expresado¹¹. Siendo esto así, las determinaciones de Dios no son en realidad otra cosa que las determinaciones de la esencia objetiva del hombre. Por tanto, no es como dice la Biblia: Dios creó al hombre a su imagen. Sino al revés: el hombre creó a Dios a su imagen. He aquí la fórmula válida: ¡*Homo homini deus!* ¡El hombre es el dios del hombre! Dios no es más que una respectividad fantasmal, existente fuera del hombre, pero fingida por él mismo. El hombre, un gran proyector; Dios, la gran proyección.

Capítulo a capítulo, Feuerbach va remachando al lector su nuevo credo de forma tan apasionada como fatigosa, pero sin duda —incluso para hoy— muy eficaz. Y de principio a fin, desde la creación hasta la consumación, va aplicando esta su idea básica a la totalidad de los dogmas cristianos. En estas condiciones, ¿qué debe entenderse por fe en una *vida eterna*?

3. El más allá, un más acá enajenado

La primera parte de «La esencia del cristianismo» (1841), que trata de «La verdadera, o sea, antropológica esencia de la religión», culmina en el capítulo 19, bajo este título: «*El cielo cristiano o la inmortalidad personal*». Feuerbach, sin embargo, desarrolla este capítulo —en buen estilo hegeliano— partiendo de lo anteriormente dicho sobre el significado cristiano del celibato y monacato voluntarios. La vida célibe, la vida ascética en general es para los cristianos el camino más directo hacia la vida celeste inmor-

¹¹ *Loc. cit.*, 76s.

tal; pues el cielo no es otra cosa que la vida absolutamente subjetiva, sobrenatural, sin género, manifiestamente asexual.

De modo que para Feuerbach la fe en la vida celeste o —lo que para él es lo mismo— la fe en la inmortalidad personal es una doctrina típica del cristianismo, en cuanto que coincide con la fe en un Dios personal. Pero también aquí se produce la inversión: «La fe en la *inmortalidad personal* es enteramente *idéntica* a la fe en el Dios personal. Es decir: lo que expresa la fe en la vida celeste inmortal de la persona es lo mismo que expresa Dios, el objeto Dios de los cristianos: la esencia de la *absoluta, ilimitada* personalidad»¹².

En este sentido, Dios y cielo son para Feuerbach lo mismo. A Dios se le puede llamar cielo no desarrollado, y al cielo verdadero, Dios desarrollado. «En el presente Dios es el reino de los cielos; en el futuro, el cielo es Dios»¹³. Dios es, pues, un concepto genérico, pensado objetivamente por nosotros, que sólo en el cielo se realizará, se individualizará. De forma que Dios es el concepto o la esencia de la vida absoluta, bienaventurada, celeste, pero que ahora todavía se resume en una personalidad ideal, absoluta, ilimitada.

Pero, como ya hemos visto, ¿no es Dios mera proyección, simple esbozo de sí mismo del hombre? Así, cuando el hombre habla de su propia vida celeste ilimitada, ello no es más que el sueño que el hombre sueña de sí mismo. Mas el hombre quisiera ser la personalidad absoluta, libre de todas las limitaciones terrenas. Y así se trasporta imaginativamente al cielo representándose la idea de Dios. Lo que el hombre ahora aún no es, pero quiere un día llegar a ser, eso lo supone ya ahora existente en el cielo. De este modo, ilusoriamente, en la idea de Dios anticipa su propio futuro, de lo cual, a la inversa, también cabe concluir: la negación de Dios y la negación de la inmortalidad del hombre son necesariamente la misma cosa.

¿Qué es, pues, la fe en la inmortalidad? «La fe en la *inmortalidad* del hombre es la fe en la *divinidad* del hombre y, a la inversa, la fe en Dios es la fe en la personalidad pura,

¹² *Loc. cit.*, 270. —¹³ *Ibid.*

liberada de toda limitación y, justamente por eso, *inmortal*»¹⁴.

He aquí el culmen de la religión: La doctrina de la inmortalidad aparece, bajo esta perspectiva, como «la doctrina final de la religión, su testamento, en el que ella expresa su última voluntad»¹⁵. Pues lo que la religión suele silenciar, lo declara aquí abiertamente: ¡que tiene su punto de partida y su meta en el hombre mismo! En realidad no se trata de la existencia de otra esencia, sino abiertamente de la propia existencia: «El más allá no es otra cosa que la *realidad de una idea conocida*, la satisfacción de un anhelo consciente, el cumplimiento de un deseo: es simplemente la *eliminación de las barreras* que aquí se oponen a la realidad de la idea»¹⁶.

Originariamente, entre los pueblos «salvajes» —sostiene Feuerbach—, la fe en un más allá, la fe en una vida después de la muerte era una simple fe en el más acá, una inmediata e inquebrantable fe en esta vida. Luego, entre los pueblos civilizados, esta fe se hizo más diferenciada y abstracta. Pero también para ellos la fe en la otra vida fue «simplemente la fe en la *verdadera* vida de acá; el contenido concreto esencial del más acá es asimismo el contenido concreto esencial del más allá; la fe en el más allá, por tanto, no es una fe en *otra vida desconocida*, sino la fe en la verdad e infinitud y, por ende, en la perpetuidad de la vida que *ya aquí es considerada la auténtica vida*»¹⁷.

¿Qué significa entonces la fe en el más allá para el hombre religioso? ¡No es otra cosa que un enorme rodeo hacia sí mismo! Descontento y escindido en sí mismo, el hombre religioso se aferra a un más allá soñado, para poder sentir allí más vivamente la felicidad de su patria lejana: «El hombre en la religión se separa de sí mismo, pero no más que para *retornar una y otra vez al mismo punto del que partió*. El hombre se niega a sí mismo, pero exclusivamente para afirmarse de nuevo, y esta vez en forma enaltecida. Por eso rechaza también el más acá, pero con el único fin de *volver a afirmarlo*, a la postre, como *más allá*»¹⁸. De modo que

¹⁴ Loc. cit., 272. — ¹⁵ Loc. cit., 273.

¹⁶ Loc. cit., 279. — ¹⁷ Loc. cit., 283. — ¹⁸ Loc. cit., 284.

este más allá no es otra cosa que el más acá en el espejo de la fantasía: «El más allá es el más acá visto en imagen, pero hermoseedo, purificado de toda burda materia»¹⁹. En otras palabras: *La fe en el más allá no es sino la expresión de la fe del hombre en su yo idealizado*, en la infinitud y verdad de su propia esencia.

Como contrapunto positivo del hombre religioso propone Feuerbach al hombre natural, razonable. Éste ha superado la escisión interior, permanece en su patria, en el más acá, donde se encuentra a gusto, porque está del todo satisfecho (como más tarde dirá también Nietzsche: «¡Hermandos, permaneced fieles a la tierra!»). Triunfalmente concluye Feuerbach su capítulo sobre el cielo cristiano y la inmortalidad personal con estas palabras: «Nuestra más esencial tarea queda con esto cumplida. La esencia sobrehumana, sobrenatural y extramundana de Dios la hemos reducido a sus elementos fundamentales, esto es, a los elementos de la esencia humana. Al final hemos vuelto otra vez al principio. El hombre es el principio de la religión, el hombre es el centro de la religión, el hombre es el fin de la religión»²⁰.

Y téngase muy en cuenta que Feuerbach con su filosofía no persigue un *objetivo* exclusivamente teórico, sino por entero *práctico*. La general alienación y depauperación del hombre enajenado en Dios, que ha engalanado a Dios y su cielo con los tesoros de su propio interior, debe ser erradicada. Hay que superar la división entre Dios y hombre, para que el hombre escindido, alienado, reencuentre su identidad: El ateísmo resulta ser así el verdadero humanismo.

Pues ¿no es esto, escuetamente esto, lo que necesitamos para desarrollar una praxis socio-política responsable: en lugar de un derroche de amor a Dios, por fin, el amor total al hombre; en lugar de una orientación hacia el más allá, la implantación en el más acá, que es lo que corresponde cambiar? Más tarde, en sus «Lecciones sobre la esencia de la religión», en el mismo año de la revolución (1848), Feuerbach formula su tarea en términos aún más claros: «El objetivo

¹⁹ Ibid. — ²⁰ Loc. cit., 287.

de mis escritos, como de mis lecciones, es convertir a los hombres de teólogos en antropólogos, de teófilos en filántropos, de candidatos del más allá en estudiantes del más acá, de camareros religiosos y políticos de la monarquía celestial y terrena en ciudadanos de la tierra, libres, conscientes de sí mismos»²¹.

La *discusión teológica con Feuerbach* no puede solventarse a la carrera. Su crítica de la vida eterna es para eso demasiado apabullante, con formulaciones harto sugestivas y argumentaciones harto universales. Es cierto que hoy desde el punto de vista de la «dialéctica de la Ilustración», habrá que hacer a Feuerbach no pocas observaciones críticas, por ejemplo, a su concepto de naturaleza y de género, a su imagen de la sociedad y del hombre. Pero ¿no es enteramente plausible cuando menos su principio fundamental? ¿No desarrolla con toda consecuencia lógica la correspondencia entre crítica política y crítica teológica? La imagen de «ciudadano libre y autoconsciente», que Feuerbach contrapone a la represiva sociedad feudal y clerical, ¿no es demasiado verdadera, como para poder cuestionar su legitimidad? No hay lugar a dudas; Feuerbach es, aún hoy, cualquier cosa menos una figura pasada y anticuada, *passé et dépassé*. Después de él no hay ateísmo (desde el marxismo y el psicoanálisis hasta el positivismo y el racionalismo crítico) que de una u otra manera no se haya nutrido de los argumentos feuerbachianos. De ahí la gravedad de la pregunta que se le plantea al teólogo: ¿Está o no realmente fundamentada la crítica feuerbachiana de la fe en la inmortalidad? ¿Cuáles podrían ser los argumentos en contra? En lo que sigue, sin entrar a discutir el problema de la infinitud de la conciencia humana, me limitaré a considerar el argumento central que atañe a nuestro planteamiento (pues no se trata de la crítica de la religión en general). Esta es, pues, la cuestión: ¿Efectivamente no es la vida eterna una proyección psicológica del hombre?

²¹ L. Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion* (pronunciada en 1848/49 en Heidelberg), en *Gesammelte Werke* (Berlín 1967) VI, 30 s.

4. La vida eterna, ¿deseo o realidad?

Desde el punto de vista psicológico la fe en el más allá, como la religión en general, se basa según Feuerbach en un sentimiento natural de dependencia del hombre. Concretamente, en unos deseos y necesidades humanos perfectamente comprensibles y, más exactamente, en el ansia de felicidad, que es a su vez un producto del instinto general de conservación del hombre: a la postre, pues, en el egoísmo humano. Pero es la fantasía, la capacidad imaginativa del hombre, la que supone real el objeto al que se orientan estas fuerzas e instintos, estas necesidades y deseos. Ella es la que hace aparecer a Dios y su cielo como un ser real. Pero para Feuerbach no cabe duda: la apariencia engaña, y la religión hace pasar esta apariencia por realidad. La idea de Dios y de la vida eterna no es otra cosa que imaginación humana, producto de nuestra fantasía creadora.

¿Acaso no es suficientemente plausible esta teoría de la proyección, dada su base filosófica y su explicación psicológica? Entre los teólogos, a menudo, se ha puesto en tela de juicio lo que no debió de discutirse: ¡También la fe en el más allá se puede interpretar, e incluso deducir, psicológicamente! Nadie puede negar que el sentimiento de dependencia, que los más variados deseos y necesidades del hombre, que sobre todo el ansia de felicidad y el instinto de conservación desempeñan un importante papel en la fe en la vida eterna. Igualmente hay que admitir que en todo conocer entra en juego la fantasía, la imaginación, y que yo conozco las personas y las cosas a mi manera y que en todo conocimiento pongo o proyecto algo de mí mismo en el objeto que conozco. También por el aspecto sociológico del saber estamos hoy mejor informados que en otros tiempos de la influencia de los factores y condicionamiento socio-culturales en el proceso de la obtención y comunicación de conocimientos²².

²² Cf. K. Wolff (edit.), *Karl Mannheim: Wissenssoziologie* (Neuwied 1964); P. L. Berger y T. Luckmann, *The Social Construction of Reality* (Nueva York 1966); en alemán: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie* (Frankfort 1970).

Ahora bien, con tal explicación psicológica, ¿está ya dicho *todo* sobre el problema —tan complejo— del «más allá» o la «vida eterna»? ¿Basta reconocer que los elementos psicológicos (o de otro tipo) juegan un importante papel en la fe en una vida eterna, para concluir que tales elementos no apuntan a un objeto real, a una realidad independiente de nuestra conciencia? Ciertamente, no hay argumentos positivos para excluir (y esto debe decirse, partiendo de Feuerbach, contra esos teólogos que hacen deducciones «trascendentales» con demasiada ligereza) que las distintas necesidades, deseos y tendencias y el mismo anhelo de felicidad del hombre (*desiderium naturale beatitudinis*) tal vez no se correspondan en realidad con ningún objeto y que yo al morir me hunda en el eterno silencio de la nada. ¿Quién puede saber algo concreto a este respecto? Pero, a la inversa, tampoco se puede de antemano excluir (y esto hay que decirlo contra los ateos seguros de sí mismos) que a todas estas necesidades, deseos y tendencias y al mismo anhelo de felicidad responda efectivamente algo real (como quiera que ello deba definirse) y que yo vaya a ser levantado a una realidad última y definitiva. ¿Quién puede a este respecto afirmar de antemano lo contrario?

Concretando las preguntas: ¿No podría nuestro *sentimiento de dependencia* y nuestro *instinto de conservación* tener un fundamento *real*? Y aunque en todo conocimiento, y por tanto también en la fe en la vida eterna, yo ponga o proyecte en el objeto mucho de mí mismo, ¿está ya con ello probado que tal objeto es una imaginación mía exclusivamente, una proyección y nada más? A todos nuestros deseos, pensamientos e imaginaciones creyentes, ¿no podría responder tal vez algún objeto trascendente, la realidad escondida de Dios (como quiera que ella deba definirse)?

«De que los dioses sean seres deseados no se sigue nada a favor de su existencia o de su no existencia», concluye el filósofo Eduard von Hartmann: «Es muy cierto que una cosa no existe por el mero hecho de desearla; pero no es exacto que una cosa no pueda existir porque se la desea. Toda la crítica de la religión de Feuerbach y todas las pruebas de su ateísmo, sin embargo, se basan en esta única

argumentación, es decir, es un sofisma lógico»²³. Esto es algo más que un argumento «lógico-formal». Yo puedo deducir también psicológicamente mi *experiencia del mundo*, pero esto nada dice en contra de la existencia de un mundo independiente de mi conciencia (en cuanto punto de referencia de mis experiencias). ¡Esto no es argumento en pro del solipsismo! Y yo puedo *deducir psicológicamente mi experiencia de Dios*, pero esto nada dice en contra de la existencia de una realidad divina independiente de mí (en cuanto punto de referencia de todos mis deseos y necesidades). ¡Esto no es argumento en pro del ateísmo! En una palabra: a mi experiencia psicológica puede en realidad responder algo real; también al deseo de Dios y de vida eterna puede perfectamente responder un Dios real y una vida eterna real (*Schein und Sein* = parecer y ser, apariencia y realidad). La conclusión, pues, resulta inevitable: *¡La negación de la vida eterna, de Feuerbach, también desde el punto de vista psicológico, no deja de ser un postulado! ¡Y semejante ateísmo, a su vez, no está en absoluto libre de toda sospecha de proyección!*

Pero no voy a profundizar más en esto, sino a dar otro paso adelante: A la luz de este mismo principio crítico deben también ser valorados los argumentos de *Freud*, pues él ha sido en nuestro siglo el que ha recogido y desarrollado la sospecha de deseo y proyección de Feuerbach frente a la religión y la fe en la vida eterna.

5. La sospecha de proyección en el psicoanálisis

En cuanto a la religión, Freud tuvo plena conciencia de ser continuador de la línea histórica precedente. Los más decisivos *argumentos de su ateísmo personal* los tomó, en lo esencial, *de Feuerbach y sus seguidores*. «Yo he añadido simplemente a la crítica de mis grandes predecesores —y esto es lo único nuevo en mi exposición— una fundamentación psicológica», dice Freud tan modesta como acertada-

²³ E. von Hartmann, *Geschichte der Metaphysik*, 2 vol. (Leipzig 1900; reimpresión Darmstadt 1969); la cita en II, 444.

mente en su obra capital de crítica a la religión, titulada «El porvenir de una ilusión»²⁴. La teoría de la proyección desarrollada por Feuerbach es, por tanto, la que constituye la base no sólo de la teoría del opio de Marx, sino también de la teoría de la ilusión de Freud.

Es decir: Freud se propuso revisar las cuestiones subyacentes a la teoría feuerbachiana de la proyección psicológica, para llegar a descubrir, desde el ángulo de la psicología, para llegar a descubrir, desde el ángulo de la psicología profunda, los condicionamientos inconscientes y ocultos del aparente y ensoñado mundo religioso. A Freud indudablemente, corresponde el gran mérito histórico de haber sacado a la luz los mecanismos y procesos del inconsciente tanto del hombre individual como de la historia entera de la humanidad. Freud pudo demostrar que también para las actitudes y representaciones religiosas son de capital importancia todos esos campos de experiencia a los que él prestó especial atención: la primera infancia, las primeras relaciones de padres e hijos, el comportamiento sexual. No podemos ahora profundizar en este tema. También aquí debemos centrar nuestra atención en la cuestión que nos ocupa, y hemos de decir que también vale para Freud lo que ya se dijo para Feuerbach: Del indiscutible influjo de los factores psicológicos en la fe en la vida eterna nada se sigue a favor o en contra de la existencia de la vida eterna. Igualmente, del indiscutible influjo de los factores *psicológicos profundos, inconscientes* en la fe en la vida eterna tampoco se sigue nada a favor de la existencia o no existencia de la vida eterna.

Las representaciones religiosas, opina Freud, son «realizaciones de los más antiguos, intensos y apremiantes deseos de la humanidad»²⁵. ¡Ciertamente! Pero ¿son por eso la religión y la vida eterna «solamente» o «nada más que» construcciones del deseo humano? ¿Y Dios y su cielo «solamente» fantasía del hombre, «solamente» ilusión infantil o «solamente» una idea fija neurótica, como Freud los describe? También aquí cabe replicar: También al deseo de

²⁴ S. Freud, *Die Zukunft einer Illusion* (1927), en *Studienausgabe* (Frankfort 1974) IX, 169.

²⁵ *Loc. cit.*, 164.

vida eterna *puede* perfectamente —quién sabe— responder una vida eterna real. Esta posibilidad ni siquiera el mismo Freud la descartó definitivamente.

Naturalmente, mal estarían las cosas para la fe religiosa si ésta no pudiera presentar ningún motivo auténtico o si en un tratamiento psicológico no quedara a salvo ninguno de sus motivos. Obviamente tal fe sería, aunque tuviera una apariencia muy piadosa, una fe inmadura, infantil, tal vez incluso neurótica. ¡Todo esto existe... también! Pero ¿dice algo contra la verdad de la fe el hecho de que en ella también entren en juego —¡lo mismo que en el psicoanálisis!— todos los motivos pulsionales posibles, las inclinaciones libidinosas, los mecanismos psicodinámicos, los deseos conscientes o inconscientes? ¿Por qué yo aquí no voy a poder desear? ¿Por qué yo no voy a poder desear —concretamente— que el asesino no triunfe sobre su víctima, como dijo una vez el filósofo Max Horkheimer, que no haya sido en vano todo sudor, sangre y lágrimas, todo el dolor a lo largo de los siglos, que al fin se facilite una felicidad definitiva a todos los hombres y en especial a los menospreciados y pisoteados? ¿Y por qué, al contrario, no voy a poder sentir aversión a la idea de tener que contentarnos con los raros momentos de felicidad y resignarnos a la «normal infelicidad»? ¿Por qué no puedo sentir aversión al pensamiento —tantas veces constatable, es verdad— de que solamente triunfan los poderosos y despiadados, de que la vida del hombre y de la humanidad esté regida únicamente por despiadadas leyes naturales o aún más despiadadas y opresivas leyes económicas y sociales, por el juego del azar y la supervivencia del más fuerte, y que finalmente el morir, todo morir, sea sumirse en la nada?

Del profundo deseo humano de vida eterna no se sigue —y aquí yerran algunos teólogos— la *realidad* de la vida eterna. ¡Pero de ahí tampoco se sigue —y aquí yerran algunos ateos— su *no realidad*! Ciertamente, el solo deseo no entraña ya el cumplimiento. *Puede* ser que a los más antiguos, intensos y apremiantes deseos de la humanidad no responda nada y que la humanidad, efectivamente, se haya hecho vanas ilusiones durante siglos. Pero ¿no podría también ser lo contrario?

Hagamos ahora, antes de pasar al apartado siguiente, un *balance provisional*:

- La interpretación psicológico-filosófica de la fe en la vida eterna de Feuerbach, sobre la cual también se basan la interpretación socio-crítica de Marx y la interpretación psicoanalítica de Freud, no decide nada sobre la realidad o no realidad de la vida eterna.
- Especialmente la teoría de la proyección de Feuerbach, fundamento de la teoría del opio de Marx y la teoría de la ilusión de Freud, es incapaz de demostrar que la vida eterna es *únicamente* proyección del hombre (o consuelo interesado, o ilusión infantil); todas las frases de «únicamente» o «no es más que» resultan necesariamente sospechosas.
- La negación atea de la vida eterna, por su parte, no está a salvo de toda sospecha de proyección. A menudo ella misma vive de una «actitud de fe» (fe, por ejemplo, en la naturaleza humana, en la sociedad socialista, en la ciencia racional). De ahí que deba preguntarse si por su parte no es, ella misma, una proyección del hombre.
- Pero el hecho de que toda negación atea de la vida eterna resulte últimamente infundada no supone en absoluto que la fe en la vida eterna esté fundamentada. ¿Es siquiera posible fundamentar esta fe? Ambas posiciones parecen igual de bien o igual de mal fundamentadas, y se neutralizan recíprocamente. Parece que nos encontramos en tablas. ¿Es posible salir de aquí?

6. ¿Tiene sentido la muerte?

¡Hay que salir de aquí! Ahora bien, todo intento de salida sólo tiene buen éxito bajo la pena de acientificidad, por restaurar hipótesis metafísicas que restan credibilidad al interlocutor en orden a un discurso científico serio. Este aviso de parte de filósofos contemporáneos no se debe desoír. El tiempo de la meta-física ha pasado, y ello no sólo por razones epistemológicas. En cuanto a la muerte, por tanto

¿no es forzoso dejarla estar como un *brutum factum* impenetrable, inexplicable, como un acontecimiento biológico que sobreviene necesariamente? El filósofo de Tubinga *Walter Schulz* afirma categóricamente: «La metafísica, con sus ideas de la supervivencia y de la inmortalidad personal, se ha quedado atrás. Para nosotros es básica la idea biológica de la muerte natural»²⁶.

Naturalmente, «la miseria toda» reside, según Schulz, en que el hombre es a la vez «un ser que puede relacionarse consigo mismo»: «Si el hombre fuese un animal o un Dios, no conocería la angustia de la muerte. El hecho de que no pueda “entenderse” con la muerte radica justamente en su estructura contradictoria o —para usar una palabra algo extraña— paradójica»²⁷. Y, para ilustrar esta paradoja, Schulz se remite a Pascal, quien dice que, efectivamente, no se necesita del universo para matar al hombre (basta una gota de agua), pero que el hombre, a diferencia del universo que le puede aniquilar, sabe que muere. A lo cual, ahora, podría añadirse (coincidiendo plenamente con Pascal): Precisamente porque el hombre puede remitirse a sí mismo, comprenderse, saber de su muerte, presentirla y temerla, por eso tal vez no debe de antemano permanecer mudo ante la muerte, por muy consciente que sea de las limitaciones de su conocimiento.

De modo que, a pesar de todo, la confrontación con la muerte también se impone por distintos caminos a una filosofía escéptico-moderada: si bien muy de otra manera que en los tiempos de Platón, que al desafío de la muerte respondió con sus pruebas de la inmortalidad; y también de otra manera que en los tiempos de la filosofía cristiana, que con las pruebas de la existencia de Dios creyó haber resuelto también el problema de la muerte. De nuestra primera lección pudo quedar claro que en esta nuestra época

²⁶ W. Schulz, *Wandlungen der Einstellung zum Toda*, en *Der Mensch und sein Tod*, edit. por J. Schwartländer (Gotinga 1976) 104. Cf. para el desarrollo histórico. Q. Huonder, *Das Unsterblichkeitsproblem in der abendländischen Philosophie*, como también numerosas colaboraciones en M. M. Olivetti y otros, *Filosofia e religione di fronte alla morte* (Padua 1981).

²⁷ *Ibid.*

«pos-metafísica» ha sido la medicina la primera que se ha planteado el problema de la *muerte del individuo*. Pues, trátese de muerte clínica con reanimación o de muerte biológica, de ayuda activa o pasiva a morir, de muerte por vejez o muerte voluntaria, de un morir humano o inhumano, en todos esos casos surgen problemas, gravísimos problemas para el hombre, en los que se plantea la pregunta radical por el *sentido de la muerte*, que irremediablemente guarda una íntima relación con el *sentido de la vida*.

Y es entonces cuando esta pregunta radical se plantea no sólo en el ámbito individual, sino en el *ámbito social*. Pues tanto si se da un tipo de sociedad en la que la muerte es «reprimida» (como por primera vez lo ha analizado Max Scheler en relación con el impulso de trabajo), como si a raíz del cambio dialéctico de la Ilustración, de la ciencia y de la técnica se insta un mundo de total administración y coordinación y, en consecuencia, un «mundo de la muerte», del que Auschwitz ha sido el último exponente²⁸ (como Theodor W. Adorno ha explicado en su obra «Dialéctica negativa»): en uno y otro caso se plantea la cuestión radical de cómo puede uno «entenderse» con la muerte, para emplear la fórmula de Walter Schulz. Vuelve, pues, a plantearse el interrogante del sentido de la muerte, que no puede contemplarse sino en relación con el sentido de la vida.

¿O debe la filosofía declararse de antemano incompetente para responder todas estas preguntas y dejar en manos de las supuestamente «acientíficas» religiones y cosmovisiones interrogantes tales como el de la muerte? De semejante distribución del trabajo no deben los teólogos alegrarse demasiado pronto. ¡Para unos y otros, tanto filósofos como teólogos, sería demasiado fácil! Nosotros, por nuestra parte, vamos a intentar clarificar el problema filosófico, pero, dado que en los últimos años estos interrogantes son descartados —incluso en Alemania— por la predominante filosofía anglosajona del análisis del lenguaje (exceptuado el

²⁸ La relación existente entre Auschwitz (como símbolo del poder dispositivo y destructivo de la tecnología-tecnocracia sobre el hombre) y el ulterior desarrollo de nuestra altamente diferenciada sociedad industrial occidental se analiza en R. L. Rubinstein, *The Cunning of History. Man, Death and the American Future* (Nueva York 1975).

último Wittgenstein), recurrimos a la gran *tradicón de la filosofía existencial* europea, que sobre las huellas de Kierkegaard y de la «enfermedad mortal» por él analizada, ha considerado y tratado el problema de la muerte como el problema central del hombre en conexión con su existencia y angustia existencial. Y vamos a indicar sucintamente *tres opciones filosóficas* al respecto, plenamente conscientes, eso sí, de lo difícil que es exponer en breves frases, y de forma correcta y comprensible a la par, tres posiciones filosóficas tan distintas y diferenciadas.

PRIMERA OPCION: EL ANTICIPARSE HACIA LA MUERTE:

MARTIN HEIDEGGER

La temprana obra de Heidegger «Ser y tiempo»²⁹ presenta (sobre el trasfondo de la cuestión del ser, cuestión redescubierta por él para la discusión filosófica del siglo XX) un extenso análisis de lo que «pertenece» al existir (*Dasein*) humano, lo que determina la existencia humana concreta en sus estructuras; pues el ser del hombre, efectivamente, es algo básicamente distinto del ser de una piedra, de un animal, de una máquina o de una obra de arte. ¿Qué es ello? Lo primero, es el apocamiento del hombre en la cotidianidad, su existir (*Dasein*) como «cuidado», su recaída en el mundo y en la dictadura del «uno» (*Man*) anónimo e impersonal. Luego, las determinaciones fundamentales del hombre, sobre todo su experiencia básica de la angustia (influencia de Kierkegaard), en la que el hombre se ve confrontado con la problematicidad de todo ente, con la inanimidad del mundo y la inevitabilidad de la muerte. De esta manera el hombre permanece básicamente determinado por su temporalidad, por su estar arrojado (no por libre elección) a la muerte, por su estar abocado al posible no-ser.

«Tan pronto como el hombre comienza a vivir, ya es lo bastante viejo para morir». Esta cita la recoge Heidegger de «El campesino de Bohemia» (*Der Ackermann aus Böh-*

²⁹ M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927) (Tubinga ²1953).

men)³⁰. En efecto, el hombre vive —tal es la concepción de Heidegger— en constante des-encerramiento, en el ámbito del «aún no»; el hombre no es aún del todo, pues su terminar se inicia ya con su comienzo. Y este terminar (*Enden*) no puede entenderse simplemente como un «perfeccionamiento» (*Vollendung*), pues con harta frecuencia desemboca en inacabamiento (*Unvollendetheit*). Pero, a la inversa, tampoco puede considerarse como un «sucumbir» (*Verenden*), como un morir «con todos los animales». ¿Qué significa entonces este terminar (*Enden*), que no es perfeccionarse (*Vollenden*) ni sucumbir (*Verenden*)? Terminar para Heidegger no es un mero cesar, desaparecer, llegar a término, sino más bien un «ser para el fin» (*Sein zum Ende*)³¹. Dicho en otros términos: Morir es un modo de ser que el hombre adopta en cuanto nace. Por tanto, no algo que le atañe en el futuro, sino que está siempre presente. El propio presente, pues, debe entenderse como un estar abocado a la muerte. Luego el existir (*Dasein*) humano también debe entenderse propiamente como «ser para la muerte» (*Sein zum Tod*). Y, a la inversa, sólo desde la muerte como no-ser cabe determinar el existir humano *en su totalidad*. El *Dasein* como *Dasein* sólo desde la muerte se torna «entero».

Así, pues, la muerte para Heidegger es algo más que pura muerte biológica, natural. Más bien es un modo de «poder-ser» (naturalmente caracterizado por un distanciamiento del ser), un modo de comportarse y aprehenderse. Dicho en forma de paradoja: La muerte entraña la posibilidad de la absoluta imposibilidad del existir humano, imposibilidad que provoca en nosotros una angustia radical: no temor de algo determinado, sino angustia de algo indeterminado, angustia por la existencia. La angustia y la muerte no deben ser reprimidas o soslayadas en las habladurías del vivir cotidiano, como suele ocurrir. Menester es más bien encasarse con la muerte como una posibilidad harto real, hacerla propia, «adelantarse» decididamente hacia ella, como el propio Heidegger dice. Precisamente en este adelantarse hacia la muerte el existir humano descubre la posi-

³⁰ *Loc. cit.*, 245. — ³¹ *Ibid.*

bilidad de ser auténticamente él mismo: en una «autoangustiante libertad para la muerte»³².

¿Cómo debe entonces el hombre «entenderse» con la muerte? Según Heidegger, aceptando su inane existencia en libre decisión y con resuelta disposición para morir y tratando de existir desde sí mismo: para llegar así a su auténtica mismidad y totalidad, en cuanto que aprende el hoy, el presente, como la posibilidad de ser él mismo (*Selbst*).

Una vez vista esta profunda interpretación dialéctica de la vida como «ser-para-la-muerte», parece claro que no cabe forma más seria de considerar la muerte que comprender e interpretar desde ella la existencia toda del hombre. Pero sí cabe plantearse esta pregunta: Con semejante interpretación filosófica, ¿no queda la muerte misma en su amenazante inanidad, de hecho, harto desconectada, demasiado puesta entre paréntesis? La muerte que todo hombre —cada cual a su manera— debe un día morir, ¿no resulta así demasiado inocua, al ser identificada con la finitud humana, convertida en mera estructura ontológica de la existencia y hasta interpretada como extraordinaria «posibilidad» del hombre? Esta es, cuando menos, la crítica de Jean-Paul Sartre.

SEGUNDA OPCION: LA ABSURDIDAD DE LA MUERTE: JEAN-PAUL SARTRE

Jean-Paul Sartre tomó el análisis de la existencia de Heidegger como punto de arranque de su propia filosofía, un existencialismo que el propio Heidegger, centrado por entero en la consideración del ser, nunca aceptó. En su obra capital «El ser y la nada»³³, Sartre no descubre la «esencia» del hombre (como Heidegger) en la hermenéutica existencial del ser, en la cual el ser, en cuanto condición de posibilidad de la existencia, siempre antecede a ésta (a la existencia), constituyendo su base. Para Sartre, por el contrario, la existencia libremente autoproyectada del hombre antecede

³² *Loc. cit.*, 266.

³³ J. P. Sartre, *L'être et le néant* (París 1946).

siempre a su esencia. Es decir: el hombre, en su proyecto absolutamente libre de existencia, no está determinado por ningún tipo de esencia, lo cual tiene luego sus consecuencias para la interpretación sartriana de la muerte. Así, la concepción sartriana de la muerte (al contrario que la de Heidegger) es decididamente atea.

Como Heidegger, también Sartre clama contra el enmascaramiento y la represión de la muerte; como Heidegger, también él concibe resueltamente la mortalidad como parte de la existencia humana. Pero, al contrario que Heidegger, Sartre no contempla la vida desde la muerte, sino la muerte desde la vida. Briosamente dirige sus ataques contra la interpretación de la existencia como «ser-para-la-muerte». Interpretar la muerte como una extraordinaria posibilidad de autoproyectar y autocomprender la existencia le parece un exceso de optimismo. La muerte no se deja interiorizar, individualizar, capitalizar a favor de la vida o de la existencia humana total. ¿Por qué?

Porque la muerte, según Sartre, es simplemente un *factum*, un hecho casual, sin sentido, que nunca comprenderemos y del que en ningún caso podemos disponer. Sobreviene súbita e inesperadamente, es imprevisible y sorprende incluso a quien la espera en una fecha determinada. La muerte, según esto, es algo muy distinto de esa finitud (temporalidad) que pertenece a la estructura óptica del hombre y que se daría aun cuando no existiese la muerte, aun cuando el hombre fuese inmortal. No; la muerte irrumpe desde fuera, como un *factum* fortuito, indeterminado, brutal, en el ser del hombre que se proyecta y realiza sus posibilidades. No ayuda al hombre a conseguir su totalidad, sino que se la obstruye definitivamente. Con la muerte toda posibilidad queda rota y la existencia se torna fragmentaria. Mi muerte es cualquier otra cosa menos mi posibilidad. Propiamente es el reverso de mi libre elección. Es *mi* muerte, sí, pero yo en la muerte estoy condenado a convertirme en despojo para los *otros*, para los que siguen viviendo.

Dicho en otros términos: La muerte quita todo significado a la vida. No es mi posibilidad, luego mucho menos mi extraordinaria posibilidad. Es, más bien, la en todo

tiempo posible aniquilación de todas mis posibilidades. Con la muerte, es cierto, la existencia del hombre se torna definitiva: ¡pero definitivamente absurda y fútil! Pues al final todas las posibilidades que hemos realizado en nuestra vida son otra vez cogidas y borradas por un acaso, por un azar, un azar que así determina toda nuestra vida entregándola al absurdo. La muerte es absurda porque hace absurda toda nuestra vida: «Ce qu'il faut noter tout d'abord c'est le caractère absurde de la mort» (Una cosa hay que notar desde un principio: es el carácter absurdo de la muerte)³⁴. No es el acorde final sedante, liberador, que remata el desarrollo de una melodía a la que da por fin sentido y totalidad. No; es su brusca interrupción, desde fuera, carente de todo sentido.

Pero también a Sartre debemos ahora preguntarle: Su ateísmo y la consiguiente absurdidad de la muerte, ¿no los da por supuesto con excesiva connaturalidad? ¿No es todo ello más una imprecación que una fundamentación? ¿Es la muerte únicamente lo que se echa de ver en la materia inerte, inanimada, en un cadáver ya sin vida? ¿No es una falsedad absolutizar así la muerte como algo exclusivamente absurdo? ¿No es eso quitar a la muerte justamente lo que constituye su «esencia», esto es, el ser una pregunta inconclusa, el mantener abierta una realidad sobre cuyo ser y deber nada está decidido? Es el momento de traer a colación la postura de Karl Jaspers, otro filósofo de la existencia, opuesto a toda absolutización de la vida *como* de la muerte.

TERCERA OPCION: LA MUERTE COMO REALIZACION: KARL JASPERS

También la filosofía de Karl Jaspers gira en torno al hombre, su libertad existencial y su ser sí mismo en comunicación con los demás. Es innegable que el hombre está constantemente expuesto a profundas crisis y que inevitablemente cae en situaciones en las que choca con ciertos límites. «Situaciones límite» —he aquí un conocido lema de

³⁴ *Loc. cit.*, 617.

la filosofía de Jaspers—, que se dan cuando se hace la angustiosa experiencia de la inevitabilidad de la lucha, el dolor, la culpa, cuando se tiene la vivencia de la fatalidad del destino, cuando muere una persona querida o cuando se piensa en la propia muerte. En todos estos casos amenaza por doquier el fracaso, la desesperanza, la desesperación nihilista. ¿Cabe liberarse de todo esto? Sólo si el hombre acepta la situación y la afirma por entero, si dice sí incluso a la muerte.

Aquí, de todos modos, es menester ejecutar un salto: de la desesperación al ser sí mismo y a la libertad. Pero tal salto sólo es posible si el hombre se siente agasajado, reglado, en cuanto que puede hacer la experiencia de que no se ha creado a sí mismo, sino que debe su existencia a otros. Pues, justamente en la situación de fracaso más extrema, al hombre le es posible experimentar radicalmente la «trascendencia», una trascendencia que no se identifica con el mundo, pero sin la cual no sería posible la existencia humana en el verdadero sentido de la palabra. Así, pues, cuando los hombres son capaces de superar las situaciones límite, cuando incluso en la muerte se mantienen impertérritos, ello lo hacen no por sí mismo, sino por una «ayuda», una ayuda que es distinta de toda ayuda de este mundo y que sólo la *fe filosófica* puede experimentar. La fe filosófica, según Jaspers, es una fe sin revelación, una fe que únicamente está segura de *que* existe la trascendencia, sin poder decir *lo que* dicha trascendencia es.

De esta manera, según Jaspers, se puede, si no escapar a la crudeza de la existencia, sí cuando menos comprender en ella la trascendencia. Esta es la razón por la que Jaspers se rebela contra toda absolutización de la realidad, y también contra la absolutización de la vida y la muerte: «Si se absolutiza la *vida*, dejando aparte la muerte, ya no queda ante nuestros ojos ninguna trascendencia, sino una pura existencia extendida conceptualmente hasta la infinitud. Y si se absolutiza la *muerte*, se ofusca la trascendencia, pues lo único que queda es la aniquilación. Mas si vida y muerte se identifican, lo cual para nuestro pensar es insensato, entonces, en el hecho mismo de ensayar tal pensamiento, se realiza la trascendencia: la muerte no es lo que se echa de ver en la

materia inanimada aún no viviente y en el cadáver ya sin vida; la vida tampoco es lo que se echa de ver en la vida sin muerte o en la muerte sin vida. En la trascendencia la muerte es la realización del ser, en cuanto vida identificada con la muerte»³⁵.

¿Qué se puede concluir de la comparación de estas tres posiciones filosóficas? Hagamos también ahora un balance provisional:

- Con la instauración del ateísmo —establecido en la filosofía alemana sobre todo por Feuerbach— el *problema de la muerte* ha recuperado *su angustiosa gravedad*. En los pensadores más recientes, en Heidegger, Sartre y Jaspers, se advierte una enorme seriedad y un extraordinario esfuerzo por no permanecer mudos ante la muerte, sino por presentarla como parte integrante de la existencia humana.
- A todo esto, la interpretación filosófica de la muerte parece difícil, si no imposible: Dentro de la misma filosofía existencial, que como ninguna otra ha abordado el problema de la muerte con gran seriedad, las *posiciones* no sólo son diferentes, sino *contradictorias*. Así las cosas, sería demasiado fácil y barato para la teología contentarse con meterlas en liza unas contra otras, favoreciendo a la que pudiera serle más afín. No; las tres posiciones deben ser sopesadas en toda su importancia y tomadas muy en serio para poder esclarecer las actitudes del hombre de hoy ante la muerte.
- En lo que respecta a la *vida después de la muerte*, las tres posiciones filosóficas descritas son contradictorias: Para Heidegger, la cuestión sigue abierta; para Jaspers, se resuelve positivamente, pero con condiciones; para Sartre, decididamente, tiene una respuesta negativa. A ninguna de ellas se puede recurrir para fundamentar la afirmación de la vida eterna: ¡La filosofía devuelve el interrogante a la teología! De modo que quien diga que la muerte, por casual y fortuita, es absurda, que por tanto significa la destrucción del hombre entero (incluido su espíritu, pues

³⁵ K. Jaspers, *Philosophie* (Berlín-Gotinga-Heidelberg 1956) III, 62s.

éste, a fin de cuentas, está enteramente conectado con el cerebro y otros órganos), difícilmente puede ser refutado con argumentos racionales. Pero, como es obvio, tampoco él puede demostrar su postura racionalmente.

Para Heidegger la cuestión sigue abierta, puesto que para él también está abierta la cuestión de la trascendencia en sentido estricto: «El análisis ontológico del ser para el fin... no es anterior a una toma de postura existencial ante la muerte. Aunque la muerte se defina como “fin” del *Dasein*, esto es, del ser-en-el-mundo, ello no supone ninguna decisión óptica sobre si “tras la muerte” es posible otro ser, superior o inferior, si el *Dasein* “sigue viviendo” o es siquiera, “sobreviviendo”, “inmortal”. Tanto sobre el “más allá” y su posibilidad como sobre el “más acá” no se toma decisión óptica ninguna, pues no se trata de brindar normas y reglas de comportamiento ante la muerte para “edificación”»³⁶.

Para Jaspers, la cuestión tiene una respuesta *positiva condicionada*, pero únicamente en la fe filosófica, y no en orden a una supervivencia personal del individuo, sino solamente en orden a la supervivencia del Uno, de lo “comprensivo” (*das Umgreifende*), que abarca también al hombre: «Basta que el ser del Uno sea. Lo que es mi ser, que en cuanto ser-ahí (*Dasein*) parece por completo, es indiferente, si yo no pierdo el impulso mientras vivo. En el mundo no hay real y verdadero consuelo, que sea capaz de hacerme comprensible y soportable el carácter transitorio de todas las cosas y de mí mismo. En lugar del consuelo está la conciencia del ser en la certeza del Uno»³⁷.

Para Sartre, la cuestión de una vida tras la muerte tiene una respuesta claramente *negativa*, pues para él, en cuanto ateo, no es serio siquiera el planteamiento de la pregunta. Sartre parte de la absurdidad de la muerte y se contenta con constatar que no es lícito considerar la muerte como «clavoya hacia el absoluto»³⁸: «La muerte simplemente nos re-

vela algo sobre nosotros mismos, y ello desde un punto de vista meramente humano»³⁹.

En «Las palabras»⁴⁰, obra autobiográfica de Sartre, aparece aún más claro el significado personal y objetivo de estas afirmaciones. Jean-Paul Sartre, nacido católico y por su casa predestinado a seguir carrera de creyente e incluso de monje, pero bruscamente apartado del cristianismo burgués (innegable paralelismo con Martín Heidegger, también católico y novicio jesuita), siendo aún un muchacho precoz centró su atención en las bellas letras como sustitutivo de la religión. Y se convirtió en mártir de una religión literaria que le prometía una singular especie de inmortalidad, la gloria literaria. Hacia el final de su vida, sin embargo, habla Sartre con toda franqueza de que es menester renunciar a semejante sustitutivo de la religión, de que debe reconocerse la falsedad de la fe en la literatura, de que el Espíritu Santo de las bellas letras debe ser exorcizado y de cuán atroz y aburrida es la empresa del ateísmo: «La ilusión de mirar hacia atrás se ha hecho migajas; martirio, salvación, inmortalidad, todo se desinfla, el edificio cae en ruinas; he atrapado al Espíritu Santo en el sótano y lo he expulsado; el ateísmo es una cruel y aburrida empresa; creo haberlo llevado hasta el final. Veo claro, estoy desencantado, conozco mi verdadero quehacer, con toda seguridad merezco un premio a la virtud burguesa; desde hace unos diez años soy un hombre que ha despertado sano y salvo de un largo y agrídulce delirio y que no puede darse por satisfecho de ello y que no es capaz de pensar en sus pasados errores sin hilaridad y que no sabe qué hacer con su vida. Otra vez soy, como cuando tenía siete años, el viajante sin billete. El revisor ha entrado en mi departamento y me mira con menos severidad que entonces. El preferiría irse de allí, para que yo pudiera terminar mi viaje en paz; sólo sería necesario que yo le diese una excusa aceptable, no importa cuál, y se daría por contento. Pero desgraciadamente no encuentro ninguna y, además, no tengo ninguna gana de buscarla. De

³⁶ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 247 s.

³⁷ K. Jaspers, *Philosophie*, III, 125 s.

³⁸ J. P. Sartre, *L'être et le néant*, 617.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ J. P. Sartre, *Les Mots* (París 1964); trad. alem.: *Die Worter* (Reinbek 1969).

modo que permanecemos juntos en el departamento, molestos los dos, hasta la estación de Dijon, donde —bien lo sé— nadie me espera. —Me he quitado el ropaje espiritual, pero no me he vuelto renegado: sigo escribiendo como siempre. ¿Qué otra cosa voy a hacer?— *Nulla dies sine linea*⁴¹.

El profesor de literatura científica de Tubinga *Hans Mayer*, traductor y editor del libro, hace a este respecto la siguiente observación: «El estado de ánimo del hombre que escribe las últimas páginas de “Las palabras” se puede entender, bien como serena falta de ilusiones, bien como profunda desilusión. Mas también cabe objetar, si uno procura mantenerse lejos de toda “identificación” con Sartre, que aquí la situación concreta se hace pasar por situación definitiva, por total ateísmo y rechazo de todas las religiones y cuasi-religiones, lo que en realidad significa un nuevo sucedáneo de la religión. Un ateísmo total, que sigue produciendo y no cesa de comprometerse en todo momento, atraviesa una fase en la cual el *ethos del trabajo* asume la función de proyectar una nueva religión sustitutiva»⁴².

Según *Hans Mayer*, esta nueva religión o cuasi-religión, dentro de la cual para Sartre «el ateísmo nunca es del todo bastante», debería en buena lógica ser también abandonada, pero esto sólo ocurriría si Sartre «ya no quisiera escribir o no escribiera de hecho»⁴³, a lo que Sartre «afortunadamente» nunca se prestó: De nada sirve sustituir una cuasi-religión por otra cuasi-religión. Ahora bien, sin perder de vista el hecho de no escribir más, ¿no podría ser plenamente sensato sustituir la cuasi-religión por una religión auténtica (por supuesto no burguesa)? ¿Acaso puede excluirse por principio en nuestra época pos-burguesa esta posibilidad?

7. La disyuntiva

Resumiendo, espero que en esta segunda lección haya quedado claro que nuestro interrogante no solamente es una *cuestión abierta*, como se concluía de la discusión de los datos médicos en la primera lección, sino también,

⁴¹ *Loc. cit.*, 144. — ⁴²*Loc. cit.*, 151. — ⁴³ *Loc. cit.*, 152.

como resulta ahora de la confrontación con los filósofos más recientes, una *gran disyuntiva*. O una cosa u otra: dos opciones fundamentales en lo concerniente al hombre y al mundo, opciones las dos que deben ser ejecutadas humanamente, responsablemente. Para terminar, vamos a presentar otra vez las dos opciones con una formulación singular: la una con el poema didáctico de Brecht «Contra la seducción»; la otra (cuya fundamentación detallada vendrá después) con el mismo texto de Brecht, pero dado la vuelta con todo respeto.

He aquí otra vez el poema de Brecht «Contra la seducción»:

¡No os dejéis seducir!
No hay más retorno.
El día está a las puertas;
El viento de la noche podéis ya sentir:
No llega otra mañana.
¡No os dejéis engañar!
Poco es la vida.
¡Saboreadla a rápidos sorbos!
¡No os resultará suficiente
al tenerla que dejar!
¡No os dejéis esperar en vano!
¡Demasiado tiempo no tenéis!
¡Dejad a los redimidos el moho!
La vida es lo más grande:
No está dispuesta otra vez.
¡No os dejéis seducir
a esclavitud y explotación!
¿Qué os puede infundir angustia?
Morís con todos los animales
Y después no hay nada más.

Y ahora la corrección teológica, ejecutada con unas pocas modificaciones al texto de Brecht, pero sin hacer traición a su seriedad y dignidad⁴⁴:

⁴⁴ Publicado por primera vez e interpretado en un contexto más amplio como «Intercambio de pensamiento con Horst Krüger» en H. Küng, *Kunst und Seinsfrage* (Zurich-Einsiedeln-Colonia 1980) 70-78.

¡No os dejéis seducir!
 Sí hay un retorno.
 El día está a las puertas;
 El viento de la noche podéis ya sentir;
 Llega aún otra mañana.

¡No os dejéis engañar!
 Poco es la vida.
 ¡No la saboreéis a rápidos sorbos!
 ¡No os resultará suficiente
 al tenerla que dejar!

¡No os dejéis esperanzar en vano!
 ¡Harto tiempo no tenéis!
 ¿Coge a los redimidos el moho?
 La vida es lo más grande:
 Sí está dispuesta otra vez.

¡No os dejéis seducir
 a esclavitud y explotación!
 ¿Qué os puede infundir angustia?
 No morís con los animales,
 La nada no viene después.

¿Qué viene después: nada, o no nada? ¿Un sucedáneo de la religión, incluso el nihilismo, o precisamente la religión? ¿Qué es lo que tiene vigencia? De momento, sólo podemos decir una cosa: No debemos arredrarnos de seguir ejercitando el pensamiento. La teología no lo tiene de antemano más fácil que la filosofía. Ninguna opción intelectual sería debe pasarse por alto. Toda palabra sobre la muerte por encima del silencio reclama una respuesta.

III

MODELOS DE LA FE EN LA ETERNIDAD EN LAS RELIGIONES

1. El gran «quizás»

Que morimos «con los animales» no constituye mayor problema. El problema es otro, y aún está sin resolver: ¿Adónde vamos al morir? ¿A la nada, o a la realidad última de todas? Sobre este tema se ha expresado con más cautela que Jean-Paul Sartre su contemporáneo, también ateo, *Ernst Bloch*. La muerte es para él la más drástica anti-utopía, anti-utopía que suscita unos interrogantes que no pueden ser «suprimidos» a la ligera por ninguna especulación filosófica y que, por otra parte, siempre han sido patrimonio de las *religiones*.

Bloch fue consciente, no menos que los filósofos de la existencia, de la urgencia y necesidad de solventar el problema de la muerte, de la relación existente entre el problema de la muerte y el problema del sentido, pero también atisbó en qué gran medida las religiones cobran su fuerza de ese mismo problema, y ello con toda la ambivalencia de su potencial represivo y esperanzador: «La “criatura más querida” de la fe no es el milagro, sino la muerte», dijo Bloch en 1964 en un diálogo con Theodor W. Adorno¹, y en cuanto al cristianismo histórico: «El cristianismo, en la pugna con otros profetas de la inmortalidad y la supervivencia, venció en buena parte gracias a la llamada de Cristo: “Yo soy la resurrección y la vida”. No precisamente por la llamada del sermón del monte... En el siglo primero después del acontecimiento del Gólgota, la resurrección fue referida al Gólgota de una forma enteramente *personal*, de

¹ E. Bloch, *Ergänzungsband zur Gesamtausgabe. Tendenz - Latenz - Utopie* (Francfort 1978) 360.

modo que uno por el bautismo en la muerte de Cristo experimenta la resurrección con él, pues él fue el primero de los salvados de la muerte. Imperaba en aquel tiempo una apasionada desesperación, que hoy se nos antoja incomprendible y representa un acusado contraste con nuestra indiferencia. Pero nada nos preserva de que en cincuenta o cien años, o por qué no en cinco, vuelva a brotar esa neurosis o psicosis de angustia por la muerte, de tipo metafísico, con la pregunta radical: ¿Para qué el esfuerzo de nuestra existencia, si nos morimos del todo, nos vamos a la fosa y, en conclusión, no nos queda ni lo más mínimo de ello?»².

Bloch, pues, conoce muy bien la urgencia existencial del problema de la muerte y la supervivencia, urgencia que las religiones se han encargado de mantener viva y que, por otra parte, las respuestas tradicionales de la ideología marxista no han sido capaces de satisfacer. La expresión marxista de «incrustada en el corazón de la clase trabajadora» le parece un modo de «deslustrar la pregunta primordial»: «La pregunta más primordial —y aquí la palabra “existencial” se encuentra realmente en su casa— es ésta: ¿Qué pasa al fin con *mi* muerte, con *mi* intensidad, con *mis* experiencias? No en un sentido individualista, sino en el sentido de la experimentabilidad. Pues ¿quién experimenta la inmortalidad en la pervivencia de la propia obra o del movimiento obrero o de cualquier otro gran movimiento del pasado que haya conmovido a masas humanas o épocas enteras? ¿Quién experimenta tal pervivencia, mis hijos o los hijos de mis hijos? “A nuestros hijos les debe ir mejor que a nosotros”, frases como ésta son puras maneras de restar acritud al problema. Nosotros mismos, no yo como individuo, pues esto sería particularmente alentado por el capitalismo privado, no, nosotros mismos debemos sobrevivir y queremos estar presentes en lo que está por venir. Es una motivación importante. La casa entera de la humanidad debe estar iluminada, con todas sus ventanas, pues no se trata solamente de los señores que casualmente, en el tremendo año de la ventura escatológica, están presentes en la tierra.

² *Loc. cit.*, 312.

¿Cuánta desvergüenza supondría para nosotros, y cuán desfavorecidos nos sentiríamos nosotros y todos los que con nosotros tienen la desgracia de haber nacido una generación antes! ¿Por qué tenemos que ser excluidos de la dicha del esjatón y del poder estar presentes? Verdad es que aquí no encontramos motivos científicos, sino motivos fuertemente emocionales, humanos. Pero con ello no está excluido el carácter científico de la respuesta, pues hasta tal extremo tales preguntas acaparan nuestro interés o tal vez aún más que hoy lo acapararán»³.

La respuesta definitiva de Bloch a la acuciante pregunta de lo que nos espera trata de conservar un delicado equilibrio entre la afirmación de su potencial de sentido y la negación de su realidad positiva e incuestionable. ¿Existe eso que los hombres anhelan, esa supervivencia, ese estar presentes después? La respuesta de Bloch consta ya en su obra «Principio esperanza», antes del extenso capítulo dedicado a la muerte bajo el título «El yo y la lámpara funeraria, o imágenes de esperanza contra el poder de la más drástica anti-utopía: la muerte», recogiendo una frase del Rabelais moribundo: «*Je m'en vais chercher un grand peut-être*». Posteriormente, Bloch vuelve con frecuencia sobre este «gran quizás»: «Lo que aún no es, no se puede en absoluto probar ni hacer presente. Pero la orientación hacia ahí siempre permanece; esto es menester tomarlo en el grado de realidad que tiene, un grado de realidad singular, pero plenamente científico: el grado de realidad de lo posible, del “gran quizás”... “Voy a ver el gran quizás”, fueron las últimas palabras de Rabelais al morir... Nosotros no podemos decir —de ahí “*le grand peut-être*”—, no podemos decir en absoluto que esa esfera no existe por el mero hecho de no tener conocimiento de ella. Lo único que podemos decir es *non liquet*, o sea, el material no alcanza para decir que existe. Pero el material tampoco alcanza para asegurar con rigor que no existe. Pues no tenemos experiencia ninguna de ella. Existe, pues, un ámbito abierto en el que sólo sirven otros métodos y categorías, distintos de los de la ciencia natural»⁴.

³ *Loc. cit.*, 314s. — ⁴ *Loc. cit.*, 319.

Entonces, ¿se da esa supervivencia, ese estar presente después, que los hombres han anhelado —literalmente— desde los tiempos primitivos? Lo que en la primera lección hemos ilustrado desde el punto de vista de la medicina y en la segunda desde el punto de vista de la filosofía, debe ahora, en esta tercera lección, ser esclarecido desde un nuevo ángulo: desde la *ciencia comparada de las religiones*.

En cualquier manual de historia de las religiones puede leerse que los comienzos de la religión han tenido mucho que ver con la superación de la muerte y, en este contexto, también con representaciones de almas y espíritus, de dioses, de Dios... Pero la clarificación del problema de los comienzos de la religión, repasando la historia de la investigación histórico-religiosa, resulta sumamente complejo. ¿De dónde viene la religión? ¿Cuáles son sus orígenes, sus fases posteriores?

2. La religión en los orígenes de la humanidad

Quien emprende la tarea de investigar los orígenes y fases de desarrollo de un fenómeno, lo hace por lo general basándose en una teoría evolutiva de uno u otro tipo. Pero precisamente en este tema, el «origen de la religión», tocamos el punto neurálgico. *Charles Darwin* había logrado —marcando una nueva época— imponer la *idea de la evolución* no sólo en la biología y las ciencias naturales, sino también en la etnología y la ciencia e historia de las religiones. El esquema teológico —interpretación imperante hasta entonces— de un comienzo superior, con un monoteísmo inicial puro y un estado paradisiaco de perfección humana e *inmortalidad*, progresivamente deteriorado en el curso de la historia (teoría de la degeneración), fue poco a poco sustituido por el esquema científico de un comienzo inferior: un estadio humano primitivo de *mortalidad*, con una fe rudimentaria en «fuerzas» o espíritus, estadio que fue luego evolucionando paulatinamente hacia estadios superiores (teoría de la evolución).

La *idea de la evolución* como tal no era nueva. Prescindiendo de algunos esbozos en la antigüedad griega (Empé-

docles, Lucrecio), ya fue algo familiar, sobre todo a partir de Leibniz, en el idealismo alemán y en el positivismo francés. Especialmente Hegel y Comte, en su respectiva filosofía de la historia, hallaron el camino. Y el mismo filósofo y sociólogo inglés *Herbert Spencer*, contemporáneo de Darwin y principal representante del evolucionismo en la filosofía del siglo XIX, proclamó —antes incluso que el propio Darwin— la evolución de estadios inferiores a estadios superiores, asentándola como ley fundamental de toda realidad y como base de su «Sistema de filosofía sintética»⁵. Pero la teoría de la evolución no se asentó como base de la *etnología* hasta el antropólogo cultural (y primer profesor de la especialidad en Oxford) *Edward Burnett Tylor*⁶. Según Tylor, también la religión ha evolucionado linealmente desde la edad de piedra hasta la actualidad, de la misma forma y al través de las mismas fases, pasando a cortos pasos de formas inferiores a formas superiores (¡a distinta velocidad, por supuesto, en las distintas zonas!). Así que no hay más que estudiar la religión de los pueblos «primitivos» y sus «reliquias» (*survivals*) en las religiones posteriores, y se habrá encontrado la religión más antigua.

Como *primer estadio de la religión* (o, mejor dicho, como estadio previo de la religión) se considera, desde Tylor, el *animismo*: las distintas formas (puras o mixtificadas) de fe en «almas» o —posteriormente— «espíritus» antropomórficos (en latín: *animi*, almas independientes), es decir, la fe en una animación universal de la naturaleza. A la fe en las almas o espíritus —como consecuencia lógica de la idea de la evolución— sigue en la fase siguiente la fe politeísta, la fe en muchos dioses, y, por último, la fe monoteísta, la fe en un solo Dios.

Según este esquema, pues, no es posible imaginar la vida de los pueblos primitivos sino como una vida rudimentaria, sórdida y, en opinión de algunos, poco menos que afásica

⁵ H. Spencer, *The Principles of Psychology* (Londres 1885); id., *First Principles* (Londres 1862), que constituye el tomo I de «A system of Synthetic Philosophy».

⁶ E. B. Tylor, *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*, 2 vol. (Londres 1871).

(consistente en puros gestos y gruñidos), prelógica. Por tanto, en el estadio del animismo (o totemismo) el culto no es otra cosa que *magia* (encantamiento): acciones y, sobre todo, palabras dotadas de una eficacia en cierto modo automática que permite influir coactivamente en las fuerzas de la naturaleza. Sólo con el progresivo descubrimiento de la ineficacia de la magia (frente a la muerte ante todo) habría surgido luego, con el fin de aplacar las fuerzas de la naturaleza, la fe en los espíritus y dioses, y con ello, la *religión*. Y por último, mucho más tarde, por sucesivas correcciones, el pensamiento racional y científico, la *ciencia*. Así, el esquema ternario de la historia universal, bien conocido desde Hegel y Comte, aparece ahora convertido en esquema evolutivo de la historia de las religiones, que luego el etnólogo e investigador inglés *James George Frazer* enriquece con un inmenso material de datos: he aquí sus *tres fases: magia - religión - ciencia*⁷; un esquema que Frazer aplica después a la fe en la resurrección⁸. Por muy plausible que parezca este esquema interpretativo, debemos, no obstante, examinar su solidez a la luz de los resultados de las actuales investigaciones.

En los tiempos siguientes, lo que se ha puesto en duda no ha sido tanto la ingente cantidad de datos en sí misma como la ordenación de un material tan heterogéneo en un esquema preconcebido, en el *esquema evolutivo* de magia—religión—ciencia. Hoy, obviamente, ningún investigador serio pone en duda una evolución en la historia de las religiones: ¡también las religiones han evolucionado! Pero hoy sí se niega, y con razones muy serias, un *evolucionismo esquemático* en la historia de las religiones. Pues se ha constatado empíricamente que las religiones han evolucionado de múltiples formas, completamente asistemáticas.

Respecto a las supuestas fases primitivas de la religión, esto significa:

⁷ J. G. Frazer, *The Golden Bough. A Study in Comparative Religion*, 11 vol. (Londres 1890); id., *Totemism and Exogamy. A Treatise on Certain Early Forms of Superstition and Society*, 4 vol. (Londres 1910).

⁸ J. G. Frazer, *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead*, 3 vol. (Londres 1913-1924); cf. especialmente I, 58.

es indudable que la magia y la fe en almas y espíritus han desempeñado un papel predominante en muchas religiones;

es indudable que algunos antepasados divinizados fueron venerados más tarde como seres divinos;

es indudable que en muchos casos el culto a un animal totémico se transformó en culto a los dioses.

Pero cuando se afirma que el preanimismo, el animismo o el totemismo fueron en todas partes la forma primigenia de la religión, se está enunciado un postulado dogmático, no un hecho probado históricamente.

En efecto, históricamente nunca se ha demostrado lo que todo esquema evolucionista da por supuesto: que la religión como tal se ha desarrollado siempre de la misma forma;

que una determinada religión ha recorrido esas diferentes fases;

que, en general, la religión ha surgido de la magia, las ideas de santidad del tabú, la fe en los espíritus de la fe en las almas, la fe en los dioses de la fe en los espíritus y la fe en Dios de la fe en los dioses.

Justo el estadio supuestamente más primitivo, la fe en las almas o espíritus, no se encuentra en todos los pueblos primitivos ni, sobre todo, en las culturas que se suponen más antiguas. Desde el punto de vista de la etnología, la historia de las religiones y la psicología evolutiva, las ideas animistas no son fenómenos originarios, sino fenómenos posteriores y derivados. Este solo dato basta para explicar por qué hasta ahora no ha podido comprobarse en ninguna religión concreta esa supuesta sucesión de las diferentes fases. Es evidente que los distintos fenómenos y fases se interfieren unos con otros. Por eso, más que fases o épocas, hoy se prefiere hablar de estratos o estructuras, que pueden, por principio, encontrarse en todas las fases o todas las épocas.

Ya en el año 1912 *Emile Durkheim*⁹, uno de los funda-

⁹ E. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie* (Paris 1912, ⁵1968).

dores de la sociología moderna, fijándose particularmente en ciertos pueblos primitivos de Australia, formuló serios reparos contra la imagen de la religión primitiva entonces vigente, según la cual la religión primitiva sería una abstrusa y vacía sarta de embustes y supersticiones. También estas religiones primitivas debieron de tener un núcleo de realidad, que Durkheim, como es natural, no ve en un poder divino, sino en la sociedad, esto es, en el clan, cuyo símbolo o emblema es el totem (totem = «parentesco»: parentesco con un animal, más tarde también con una planta o un fenómeno natural).

Pero el primero que atacó frontalmente, y de abajo arriba, el esquema de la evolución fue el escritor escocés *Andrew Lang*¹⁰. Le siguió, con su gigantesca obra de doce tomos sobre el origen de la idea de Dios, el antropólogo alemán *Wilhelm Schmidt*¹¹, quien intentó demostrar la tesis de que la religión más antigua no es el animismo, el preanimismo o el totemismo, sino el «proto-monoteísmo». De hecho, parece comprobado que existen tribus primitivas que creen, no en espíritus, sino en un «Dios supremo» (Padre primordial o universal, Padre de la tribu o Padre del cielo), que en el culto, curiosamente, pasa a un segundo término y, al parecer, sólo en cuanto «creador» representa la respuesta a la pregunta por el origen de las cosas. Estos dioses supremos podrían ser algo primario y no derivado de estadios inferiores. ¿Luego no una evolución de lo inferior a lo superior, sino al revés, de lo superior a lo inferior?

Pero por más que estas investigaciones hayan cuarteado el esquema de la evolución, sin embargo *no han probado la tesis central* que querían probar: que la religión del Dios excelso, y no el animismo, es la religión primitiva. Además, el interés teológico latente bajo el «esquema anti-evolutivo» era palpable: con la tesis del monoteísmo primitivo se creía probar el hecho de una «revelación primitiva», lo cual tuvo consecuencias funestas para la discusión científica. Al pre-

¹⁰ A. Lang, *The Making of Religion* (Londres 1898); id., *Magic and Religion* (Londres 1901).

¹¹ W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, 12 vol. (Münster 1912-1955).

sente, después del asombroso trabajo de investigación de tantas generaciones de historiadores de la religión, podemos ofrecer estas conclusiones, sobre las que reina un amplio consenso:

- Los esquemas no atrapan la historia: Ni la *teoría de la degeneración* desde un comienzo superior monoteísta, ni la *teoría de la evolución* desde un comienzo inferior animista (preanimista) se pueden demostrar históricamente. Ambas son, en el fondo, modelos de interpretación preconcebidos, el primero bajo ropaje científico-teológico, el segundo bajo ropaje científico-ilustrado.
- Hasta ahora la *religión primitiva* aún no ha sido hallada. Pero es más: científicamente es *imposible hallarla*: simplemente carecemos de las fuentes necesarias para explicar históricamente el origen de la religión. Los pueblos primitivos contemporáneos no son en absoluto idénticos a los «pueblos primitivos»; también ellos, como los pueblos civilizados, tienen tras de sí una larga historia, aunque no escrita.
- Sin embargo, la religión del hombre prehistórico no nos es desconocida. Hasta ahora, en toda la larga historia de la humanidad, no se ha encontrado *ningún pueblo o tribu sin algún indicio de religión*.

3. La religión del hombre de la edad de piedra

Hoy, en general, todos los especialistas están convencidos de que el hombre del *paleolítico*, que tal vez durante un millón de años llevó una vida de cazador, pescador y recolector, ya tuvo «religión». Pero, dada la escasez y «poca claridad» de los «documentos» (sobre todo huesos, utensilios, pigmentos, restos funerarios, pinturas rupestres), es extremadamente difícil determinar con detalle la vida del hombre prehistórico en general y su religión en particular.

El filósofo y teólogo inglés *John Hick*, en su ya citado libro «Muerte y vida eterna»¹², en que con toda razón re-

¹² J. Hick, *Death and Eternal Life* (Londres 1976).

clama una teología «global» (yo diría «ecuménica») de la muerte, que tome en consideración las religiones universales, hace notar —siguiendo a James George Frazer— que todas las tribus primitivas han creído en algún tipo de supervivencia del individuo tras la muerte¹³. Estos hombres, sin embargo, entendieron la muerte más como la «acción mágica de un enemigo» que como un acontecer natural de la vida o como una especie de intervención divina¹⁴. Pues para estos pueblos la muerte, de la cual tenían una experiencia las más de las veces violenta (el índice medio de vida probablemente alcanzaba sólo hasta los 18 años), no podía ser imaginada de forma natural, antes bien debía ser considerada como un efecto mágico, provocado por algún enemigo. Aparte esto, la idea de la supervivencia entre los primitivos hubo de ser más bien la de una «pervivencia fantasmal» que la de una «vida eterna» o una «inmortalidad»¹⁵. Así, pues, como opina Hick, no una fe religiosa en la inmortalidad, sino una fe fáctica: «La fe primitiva en la inmortalidad parece no haber considerado reflejamente las esperanzas y angustias de los hombres; fue más bien producto de la incapacidad de imaginarse ya sin vida las personas vivamente conservadas en el recuerdo —reforzado tal vez por los sueños de los muertos—, junto con una vaga idea de la situación de los muertos en la tumba y la consiguiente representación de una región oscura bajo la tierra»¹⁶.

En esta descripción del pensamiento primitivo hay, sin duda, mucho de verdad. Me parece cuestionable, sin embargo, la distinción entre fe fáctica y fe religiosa en la inmortalidad, pues tal distinción se apoya en exceso en el esquema evolucionista (magia - religión - ciencia), al que también Hick, por su parte, se remite¹⁷. Entre la espiritualidad del hombre actual y el hombre primitivo se dan, qué

¹³ J. G. Frazer afirma con toda vehemencia la universalidad de la fe en la inmortalidad entre los hombres prehistóricos; cf., *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead*, I, 33.

¹⁴ J. Hick, *Death and Eternal Life*, 57.

¹⁵ *Loc. cit.*, 56.

¹⁶ *Loc. cit.*, 57s.

¹⁷ Cf. *loc. cit.*, especialmente 56-58.

duda cabe, enormes diferencias. Pese a todo, y como subraya el paleontólogo alemán *Karl Narr*, hemos de guardarnos de «imaginar un “pensamiento primitivo” demasiado especial, de carácter esencialmente mágico y “prelógico”, cualitativa y radicalmente distinto de nuestro pensamiento»¹⁸. ¿Por qué la forma «fantasmal» de supervivencia tras la muerte habría de tener un significado exclusivamente mágico y no religioso, entendido en el más amplio sentido de la palabra? ¿Por qué la fe en un tipo de supervivencia no habría de tener nada que ver con las «esperanzas y angustias» de los hombres, con seres y poderes «divinos»? En lo tocante a la fe en la inmortalidad, ciertamente, debe distinguirse entre magia y religión (sobre su delimitación conceptual, empero, no existe consenso), pero en ningún caso cabe separarlas cronológicamente; de ahí que sea más conforme a la realidad hablar del significado «mágico-religioso» de los ritos funerarios.

De todos modos, nuestros conocimientos del *paleolítico inferior* —la época aproximada del «homo heidelbergensis»: los restos humanos más antiguos encontrados en Alemania— son extremadamente limitados. Hasta ahora no se ha encontrado ninguna sepultura. La razón podría ser que los lugares de enterramiento, si es que los hubo siquiera, habrían estado instalados al aire libre, sobre la misma superficie de la tierra o en sus capas superiores, y por eso han desaparecido. Pero desde el *paleolítico medio* para acá, o sea, desde el musteriense (unos 70.000 - 50.000 años a.C.: aparición del hombre de Neandertal), ya se puede hablar con seguridad de verdaderas sepulturas. ¡El hombre de Neandertal creyó en la supervivencia después de la muerte! El paleontólogo *Alfred Rust*, que durante varios decenios se ha dedicado a estudiar los primitivos comportamientos y sacrificios religiosos del *homo sapiens* en el período glacial (ba-

¹⁸ K. J. Narr, *Ursprung und Frühkulturen*, en *Saeculum Weltgeschichte* (Friburgo-Basilea-Viena) I, 21-235; cita en p. 53. Narr, en otro tratado, hace notar «que la magia no faltó en absoluto en el paleolítico anterior, pero tampoco debió de jugar un papel tan importante o tan destacado como a menudo se le quiere atribuir»; íd., *Geistiges Leben in der frühen und mittleren Altsteinzeit*, en *Handbuch der Urgeschichte*, edit. por K. J. Narr (Berna 1966) I, 158-168; cita en p. 168.

sándose sobre todo en las excavaciones hechas en la región de Hamburgo¹⁹), afirma en su descripción de las culturas de dicho período: «Conocemos unas cuantas docenas de sepulturas de neandertales. Los muertos eran piadosamente inhumados con todo su cuerpo, algunas veces en postura durmiente en solitario o emparejados, a menudo resguardados en pequeñas cámaras de piedra o mediante losas pétreas superpuestas. A los muertos se les proveía para el viaje a los cazaderos eternos, a un reino en que tal vez una divinidad tenía su asiento, de utensilios de piedra y, probablemente, también de armas de materia orgánica y de trozos de venado como provisiones de viaje»²⁰.

Igualmente, uno de los más destacados expertos en ciencias de la religión, el rumano *Mircea Eliade*, resumiendo las investigaciones prehistóricas sobre la época del Neandertal, constata: «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 con ocre rojo los cadáveres está universalmente difundida, en el tiempo como en el espacio, desde Chuk-tien hasta las costas occidentales de Europa, en Africa hasta el Cabo de Buena Esperanza, en Australia, en Tasmania, en América hasta la Tierra de Fuego... Las sepulturas confirman *a fortiori* la fe en una vida ulterior, pues de otra manera resultaría incomprensible la solicitud y el trabajo de enterrar el cuerpo. Esta supervivencia podría ser puramente “espiritual”, es decir, concebida como una existencia ulterior del alma, creencia corroborada por la aparición de los difuntos en sueños. Pero ciertas sepulturas también pueden ser interpretadas como una precaución contra el eventual retorno del muerto; en estos casos el cadáver aparece encojido y posiblemente se depositaba atado. Por otra parte,

¹⁹ A. Rust, *Urreligiöses Verhalten und Opferbrauchtum des eiszeitlichen Homo sapiens* (Neumünster 1974).

²⁰ A. Rust, *Der primitive Mensch*, en *Propyläen Weltgeschichte*, edit. por G. Mann y Th. Heuss (Berlín-Francfort-Viena 1961) I, 155-226; cita en p. 194; sobre un hallazgo similar, vid. también p. 216; id., *Die jüngere Altsteinzeit*, en *Historia mundi*, vol. I: *Frühe Menschheit* (Berná 1952) 289-317.

nada excluye que la posición replegada del cadáver, en vez de un miedo al “cadáver viviente” (temor atestiguado en algunos pueblos), se deba, por el contrario, a una esperanza en su “renacimiento”, pues se conocen numerosos casos de inhumación intencionada en posición fetal»²¹.

De suerte que Eliade no duda en afirmar que «las sepulturas confirman la creencia en la vida más allá de la muerte (indicada ya por la utilización del ocre rojo) y aportan algunas precisiones complementarias: enterramientos orientados hacia el este indican la intención de conectar la suerte del alma con el curso del sol, o sea, la esperanza en un “renacimiento”, esto es, en una existencia ulterior, en otro mundo; creencia en la continuidad de unas actividades específicas; existencia de un ritual funerario indicada por los objetos de adorno personal y los restos del banquete»²². En todo caso, pues, debe mantenerse lo siguiente: «El *homo faber* era también *homo ludens, sapiens y religiosus*»²³.

Hoy, finalmente, se puede registrar un amplio reconocimiento del hecho de que también las obras maestras del arte

²¹ M. Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, vol. I: *De la prehistoria a los misterios de Eleusis* (Cristiandad, Madrid 1978) 25 s. Sobre el uso del color rojo de sangre, ya en tiempos del *homo pekinesis (sinanthropus)*, escribe J. Needham, *Science and Civilization in China* (Cambridge 1976) 2s: «Ya en la prehistoria, solían pintar los restos humanos con colores que dieran la impresión o apariencia de vida. El rojo era el color de la sangre y de su incesante movimiento; así, la magia simpática incluía el uso de pigmentos rojos en la revivificación simbólica de los muertos. Sabemos que los abalorios de piedra que llevaba el nombre de la cueva superior de Choukhou-tien, cuya fecha se remonta a finales del Pleistoceno, estaban pintados de rojo con hematites y que se encontró esparcida alrededor del cuerpo una gran cantidad de polvo de hematites. Esta costumbre perduró en época histórica. Numerosos informes aluden al uso de ocre rojizo para colorear cráneos y esqueletos en sepulcros paleolíticos y neolíticos. Pero las mezclas de compuestos de hierro no eran las únicas sustancias rojas utilizadas con tal fin. Se ha averiguado que los huesos oraculares se pigmentaban con cinabrio por procedimientos microquímicos. En otro informe se nos dice que, durante el período Chou, se colocaban en la boca de los muertos amuletos de jade, abalorios y cigarras, y todo esto se pintaba a veces con el color vivificante del rojo de cinabrio o hematites.»

²² *Loc. cit.*, 27.

²³ *Loc. cit.*, 20.

rupestre, ejecutadas por artistas del *paleolítico más reciente*, tienen carácter religioso, aunque su función exacta (¿ritos de iniciación?; ¿sacrificios?) no haya podido ser determinada con exactitud. *André Leroi-Gourhan* (el mejor conocedor de la materia después del viejo maestro padre Breuil), que junto con P. Hours y M. Brézillon ha estudiado, fotografiado e intentado descifrar todas las cuevas y bocetos de Francia y España, habla en su gran obra sobre el arte prehistórico justamente de «santuarios paleolíticos»²⁴. El sentido de tales imágenes en piedra él lo cifra en la representación del orden del mundo viviente. He aquí sus propias palabras: «Sin forzar para nada el material, podemos entender la totalidad del arte figurativo del paleolítico como expresión de las ideas vigentes sobre el orden natural y sobrenatural del mundo viviente (en el paleolítico ambos órdenes sólo podían pensarse formando una unidad). Pero ¿cabe ir más allá? Es posible que a este marco, ya de suyo muy amplio, responda la verdad. Pero, para lograr una comprensión dinámica de las pinturas, todavía debería tenerse en cuenta el simbolismo de la lanza y la herida. La lanza y la herida, entendidas como símbolos de la unión sexual y de la muerte, se encuadrarían en el ciclo de una vida renovada, cuyos actores se ordenan en dos series paralelas y complementarias: hombre - caballo - lanza y mujer - bisonte - herida»²⁵.

De todo lo cual se desprende que religión y fe en la inmortalidad las ha habido siempre y en todas partes. Tanto histórica como geográficamente, ambas son onnipresentes. Sí; la misma investigación histórica de la religión ha invertido los planteamientos, como ha reconocido el gran etnólogo británico *Bronislaw Malinowsky*. En efecto, Malinowsky, que al principio estuvo fuertemente influido por Frazer, pero tras varios años de estudios de campo en Nueva Guinea y Melanesia adoptó una postura crítica frente a las especulaciones históricas, acabó sustituyendo el

²⁴ A. Leroi-Gourhan, *Préhistoire de l'art occidental* (París 1971); trad. alemana: *Prähistorische Kunst. Die Ursprünge der Kunst in Europa* (Friburgo-Basilea-Viena 1971) espec. pp. 187-219.

²⁵ *Loc. cit.*, 209.

esquema de la evolución por su teoría del funcionalismo, que se propone estudiar las instituciones sociales en correlación con determinadas necesidades básicas del hombre («basic needs»), y a este respecto escribe: «El mismo Tylor tuvo que refutar el error de que habría habido pueblos primitivos sin religión. Hoy nos encontramos algo confusos por el descubrimiento de que para un primitivo todo es religión, de que él vive de continuo en un mundo de misticismo y ritualismo. Si la religión abarca la “vida” y la “muerte”, si se origina de todas las acciones “colectivas” y de todos los “acontecimientos decisivos” de la vida individual, si comprende todo el “mundo mental” y todos los “intereses prácticos” de los primitivos, nos vemos obligados a preguntar, no sin perplejidad: ¿qué queda fuera de la religión, cuál es el ámbito de lo “profano” en la vida del primitivo?»²⁶.

Siempre ha habido fe en la inmortalidad. ¿No es entonces comprensible que algunos estudiosos de la ciencia de la religión, precisamente basados en sus conocimientos de historia de las religiones, piensen que nunca dejará de haber religión y fe en la inmortalidad? ¿Acaso no es la fe en la inmortalidad algo así como una constante antropológica: una eterna, inextirpable añoranza de la humanidad? ¿Una añoranza de lo definitivo, lo duradero, lo eterno, una añoranza que, si no puede expresarse legítimamente por medio de la religión, busca todo tipo de posibles expresiones mágico-supersticiosas, en el pasado como en el presente?

Ahora bien, ¿se puede así, sin más, hablar de religión en general, de la religión en singular? ¿Cabe siquiera decidir en abstracto por *la* religión? ¿No se debe siempre decidir en concreto por una determinada religión? ¿No debemos, hoy más que nunca, situarnos en una *perspectiva universal* y partir de las muchas y diferentes *religiones*? Y por lo que respecta a la vida eterna en concreto, ¿no debemos tomar conocimiento de las inmensas diferencias entre las distintas religiones actuales?

²⁶ B. Malinowski, *Magic, Science and Religion. And other Essays* (Nueva York 1948); trad. alemana: *Magie, Wissenschaft und Religion. Und andere Schriften* (Frankfort 1973) 9.

Efectivamente, una teología verdaderamente ecuménica debe poner de relieve tales diferencias. Pero también es importante que dicha teología no deje a un lado lo que hoy puede llamarse con razón *consenso de base*: un consenso de base desde el cual se debe también determinar y, luego, analizar y precisar la *diferencia de base*, especialmente entre las religiones de origen semita y de origen indio.

4. *Consenso y diferencia de base en la actualidad*

Pese a sus enormes diferencias, todas las grandes religiones están acuciadas por los mismos interrogantes, las eternamente jóvenes preguntas del gran «por qué» y «para qué», que sin excepción se plantean más allá de lo sensible y aprehensible, más allá de las dimensiones de la propia vida. ¿Qué determina el destino del individuo y de la humanidad? ¿Por qué hemos nacido, por qué sufrimos y tenemos que morir? ¿Cómo se explica la conciencia moral y la existencia de normas éticas? ¿De dónde proviene el mundo y su orden? - Todas las religiones tratan de facilitar, además de una interpretación del mundo y de la propia existencia, un camino práctico desde la indigencia y la pena del existir hacia una salvación del tipo que sea. Recojamos ahora, lo más brevemente posible, los elementos comunes a todas ellas, que pueden constatarse con abundante documentación en la historia de las religiones²⁷:

²⁷ La síntesis que sigue presupone el trabajo de muchos especialistas en el campo de la ciencia comparada de las religiones, como también en el ámbito del diálogo interreligioso ecuménico, pero no nos es ahora posible entrar en detalles. Por eso, solamente vamos a nombrar algunos nuevos trabajos introductorios importantes: A. Bertholet y H. v. Glase- nap, *Die nichtchristlichen Religionen* (Frankfort 1957); G. Günther (edit.), *Die grossen Religionen* (Gotinga 1961); H. Ringgren y A. V. Ström, *Die Religionen der Völker. Grundriss der allgemeinen Religions- geschichte* (Stuttgart 1959); R. C. Zaehner, *The Concise Encyclopedia of Living Faiths* (Londres 1959); E. Dammann, *Grundriss der Religions- geschichte* (Stuttgart 1972); G. Mensching, *Die Weltreligionen* (Darmstadt 1972); E. Brunner-Traut (edit.), *Die fünf grossen Weltreligionen* (Friburgo-Basilea-Viena 1974); M. Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, 4 vol. (Cristiendad, Madrid 1978ss).

1. No solamente el cristianismo, también las otras reli- giones universales son conscientes de la *alienación, postra- ción y necesidad de redención del hombre*. ¿En qué medida? En cuanto que todas ellas, de una u otra forma, saben de la ignorancia, la soledad, la caducidad, el extravío y la falta de libertad del hombre; saben también de su abismal angustia y preocupación, de su avidez y egocentrismo, de sus roles y máscaras;

en cuanto que también se afligen por el indecible dolor y miseria de este desgraciado mundo y se inquietan por el sentido y contrasentido de la muerte;

en cuanto que, por todo ello, aguardan con impaciencia una nueva libertad y anhelan una clarificación, trasformación, inteligencia, regeneración, liberación y redención del hom- bre y su mundo.

2. No solamente el cristianismo, también las otras reli- giones universales centran su interés en algo *absoluto, in- condicionado, último*, como quiera que se denomine. ¿En qué medida? En cuanto que saben que la auténtica realidad, no obstante su cercanía, permanece escondida y lejana; que la realidad última no es de antemano accesible, sino que es ella misma la que ha de regalar su cercanía, presencia, ilumi- nación y revelación, así como la supresión del sufrimiento;

Sobre la relación entre el cristianismo y las religiones universales, cf. especialmente E. Benz, *Ideen zu einer Theologie der Religionsge- schichte* (Maguncia 1960); P. Tillich, *Christianity and the Encounter of World Religions* (Nueva York 1962); trad. alemana: *Das Christentum und die Begegnung der Weltreligionen* (Stuttgart 1964); R. Panikkar, *Be- gegnung der Weltreligionen* (Stuttgart 1964); R. Panikkar, *Religionen und die Religion* (Munich 1965); id., *The Intrareligious Dialogue* (Nueva York 1978); G. Rosenkranz, *Der christliche Glaube angesichts der Weltre- ligionen* (Berna - Munich 1967); J. Neuner (edit.), *Christian Revelation and World Religions* (Londres 1967); R. C. Zaehner, *Concordant Dis- cord. The Interdependence of Faiths* (Oxford 1970); trad. alemana: *Mys- tik. Harmonie und Dissonanz. Die östlichen und westlichen Religionen*. Con una introducción de A. M. Hass (Olten-Friburgo 1960); S. J. Sa- martha, *Dialogue between Men of Living Faiths* (Ginebra 1971); id. (edit.), *Living Faiths and Ultimate Goals. A Continuing Dialogue* (Gine- bra 1974); J. Hick, *Truth and Dialogue in World Religions. Conflicting Truthclaims* (Filadelfia 1974); W. C. Smith, *The Meaning and End of Religion*. Prólogo de J. Hick (San Francisco 1978).

en cuanto que proponen que el hombre necesita de purificación, iluminación, liberación y redención; que sólo por el vaciamiento se llega a la plenitud y sólo por la muerte se alcanza la vida.

3. No solamente el cristianismo, también las otras religiones universales escuchan legítimamente la *llamada de sus profetas*. ¿En qué medida?

En cuanto que también ellas reciben inspiración, ánimo y fuerza de sus grandes figuras proféticas (por llamada o iluminación), modelos de saber y de vida; en cuanto que estos grandes llamados o iluminados también han contribuido decisivamente, epocalmente, a la ruptura, a la revitalización y renovación de la religión recibida, a una nueva puesta en marcha hacia una mayor verdad y un más profundo conocimiento, hacia un más recto creer, obrar, afanarse y vivir.

Volviendo ahora a la cuestión que nos ocupa, esto es, al problema del *estadio actual y final* del hombre, podemos asimismo constatar un consenso de base, si no entre todas las religiones naturales, sí al menos entre las grandes religiones éticas y, especialmente, entre las religiones universales. Semejante consenso, sobre el telón de fondo de lo desarrollado hasta aquí, podría formularse en estos dos párrafos:

- Las grandes religiones están de acuerdo en que el hombre, tal como suele vivir, vive en la irrealidad, sin libertad, sin identidad consigo mismo, y que por tanto el *estadio actual* del hombre es insatisfactorio, doloroso, infeliz. ¿Por qué? Porque el hombre tiene que vivir separado, enajenado de esa realidad última y escondida que es su verdadera patria, que constituye su auténtica libertad, que configura su verdadera identidad y que llamamos lo incondicionado, indispensable, inexpresable, absoluto, o bien la divinidad, o Dios, como quiera que se llame.
- Las grandes religiones están de acuerdo en que el *estadio final* del hombre será tal, que su separación y enajena-

ción de la verdadera realidad quedará superada. ¿Cómo? En la medida en que el hombre renuncie a su falsamente entendida autonomía y a su ilusoria autodisposición, en suma, a su plurivalente voluntad de autoafirmación, y se deje iluminar, transformar, regenerar y redimir por esa última realidad, lo que a la postre como es natural, sólo puede alcanzarse por medio de la muerte.

Desde este consenso de base, se hace asimismo evidente la diferencia de base, aún cuando ya no podemos seguir hablando en abstracto y tengamos que centrarnos en religiones determinadas. Comparemos, por ejemplo —ya que nos es imposible tratar aquí todas las grandes religiones—, la *posición cristiana* con la que a todas luces constituye su contraposición más acusada: el *budismo*, que en el curso de los siglos ha demostrado un enorme vigor en su marcha triunfal desde la India hacia el Norte (China, Corea, Japón: el budismo *mahâyâna*) y hacia el Sur (Sri Lanka, Birmania, Tailandia, Laos, Camboya: el budismo *theravada*); que hasta ahora, contra todas las previsiones de los misioneros cristianos, ha sobrevivido dentro de un mundo en progresiva secularización; que de esta manera, además, no sólo ha demostrado su capacidad de adaptación a la evolución social en Oriente, sino también ha ejercido un grande y continuo atractivo entre los intelectuales de Occidente (baste pensar en Schopenhauer, Richard Wagner, Heidegger, Whitehead).

Pues bien, lo que los cristianos creen o han creído al hablar del estadio definitivo, nos es del todo familiar: hablan del «cielo» y del camino «por el que se llega al cielo». El budismo, en cambio, es considerado a menudo no sólo ateo, sino hasta nihilista. Y entonces se suele hacer referencia a la palabra «*nirvana*», con la que los budistas expresan el estadio definitivo del hombre y del mundo. Pero ¿qué significa «nirvana»? «Nirvana» (de la raíz sánscrita «*va*» = «soplar») significa «disparar(se)» o «apagar(se)» en una calma sin fin, sin deseo, sin dolor, sin conciencia, como se apaga una vela, o una gota de agua absorbida en el mar. Esta es la idea base del budismo, expresada ya en las «cuatro verdades nobles» de Buda: Quien por superación de su

ansia de vivir y por iluminación logra «apagar» sus apetitos y así alcanza la calma del propio yo, puede experimentar aún en vida el nirvana (todavía imperfecto, como es obvio). Pero quien en vida no supera el ansia egoísta de vivir, se condena a sí mismo a la regeneración («reencarnación») tras la muerte. Sólo quien muere iluminado está eximido definitivamente del imperativo de la regeneración: encuentra acceso al nirvana perfecto.

Contraponiendo ambas posiciones —la cristiana y la budista— en la configuración extrema, cabe establecer una *diferencia de base* que muy bien podría servir para caracterizar no sólo el cristianismo y el budismo, sino también las religiones de origen semítico en general, o sea, la *tradición judío-cristiano-islámica*, y las religiones de origen indio, o sea, la *tradición hinduista-budista*. En lo que respecta al estadio final, tal diferencia se puede concretar en unas cuantas frases, naturalmente muy esquemáticas, que más que nada reflejan las tendencias predominantes. Son las siguientes:

- La tradición judeo-cristiano-islámica entiende el *mundo* (y esta vida) en sentido radicalmente *positivo*, como buena creación de Dios, de forma que la salvación del hombre acontece en este mundo. La tradición hinduista-budista entiende el mundo (y esta vida) en sentido preferentemente *negativo*, como ilusión, apariencia, «maya», de forma que la salvación del hombre acontece en la liberación *de* este mundo.
- La tradición judeo-cristiano-islámica (subrayando el camino activo por ejercicio de la justicia y el amor) conoce una *sola vida* del hombre; en ella todo se decide para la eternidad. En cambio, la tradición hinduista-budista (prefiriendo el camino místico del abismamiento y la iluminación) conoce *varias vidas*, en las cuales el hombre puede una y otra vez purificarse y perfeccionarse.
- La tradición judeo-cristiano-islámica concibe el estadio definitivo del hombre y del mundo básicamente como *ser y plenitud* (en sentido más bien personal). En cambio, la otra tradición, especialmente la budista, lo concibe como *no-ser y vacío* (en sentido más bien apersonal).

Ahora bien, esta diferencia de base parece poner en entredicho el consenso de base constatado arriba. ¿Tienen todavía ambas tradiciones algo en común? ¿Tendrá sentido siquiera discutir sobre ello?

Lo primero que nos cabe hacer es ampliar el panorama, precisando esquemáticamente las tendencias contrarias en sus formas extremas. Nos corresponde, pues, en lo que nuestro espacio nos lo permite, analizar y diferenciar con mayor detalle: pues la realidad de las religiones tanto de origen semítico como de origen indio es, no hace falta decirlo, mucho más compleja y explosiva. Con todo, en este contexto voy a dejar a un lado muchas cuestiones que en una confrontación crítica con las religiones sería legítimo y obligado afrontar. Por ejemplo: que en todas las religiones universales (como también en el cristianismo) se dan doctrinas y prácticas diferentes y hasta contradictorias; que con la reflexión y discusión teórica coexiste a menudo una experiencia y práctica espiritual muy diferente, y con las construcciones teórico-especulativas (por lo general muy impersonales y abstractas), una muy distinta praxis de fe entre el pueblo (de ordinario muy personal y concreta); que junto a la más alta y sublime filosofía, ascesis y espiritualidad también hay encubierta o burda idolatría, tosco sensualismo y superficial espiritualidad. Así que me limitaré más bien, ayudándome de los pares de conceptos opuestos ya descritos, a esbozar los distintos modelos de fe en la vida eterna, entre los cuales, pese a sus diversos sistemas de referencia, existe —en mi opinión— algo en común y, en todo caso, debería ser posible el diálogo. Y podrá verse claramente cómo en el proceso de diferenciación, al hacer la descripción de la realidad última, aparecen las distintas dimensiones del problema. ¿Cómo puede pensarse, pues, esta última realidad, el estadio definitivo del hombre y del mundo?

5. Estadio definitivo, ¿ser o no ser?

a) Para establecer las diferencias, hay que comenzar resaltando que en el mismo *budismo* ya hay dos interpretaciones muy distintas del estadio final:

Primero está el antiguo budismo del Sur, de marcada orientación dualista, el budismo del «pequeño vehículo» (*hinayāna*), más cercano al Buda histórico y que por sus propios seguidores es llamado *theravada* («doctrina de los mayores»). Para este budismo la última realidad está radicalmente separada del mundo. El «nirvana» es aquí el *polo diametralmente opuesto al «samsara»*, a la vida dolorosa en el mundo empírico. Su cualificación es en principio negativa: como indescriptible, incognoscible e invariable estado de supresión de todo dolor. Pero este mismo concepto negativo encierra a la vez un contenido positivo, pues indica la situación de la máxima felicidad ²⁸.

Pero hay, además, otro budismo, no de carácter dualista, que se desarrolló en los primeros siglos poscristianos en el Norte: el budismo del «gran vehículo» (*mahāyāna*). Aquí el absoluto se identifica completamente con el mundo: el «nirvana» y el «samsara» son simples aspectos distintos de una sola y misma realidad; lo individual y mundano es mera aparición, apariencia, ilusión. Pero también aquí —aquí sobre todo— el nirvana se entiende positivamente como la realidad última, que no se conoce, pero que ya se posee, aunque sólo ocultamente mientras no se llegue al pleno conocimiento por iluminación.

²⁸ G. R. Welbon, *The Buddhist Nirwana and its Western Interpreters* (Chicago-Londres 1968), constata que las interpretaciones occidentales han sido, al principio, negativas y ateas, pero con el desarrollo de una investigación científica más precisa se han tornado cada vez más positivas. «Ciertamente no se ha encontrado ninguna afirmación de que el nirvana significase simplemente aniquilación ni bienaventuranza, según nosotros solemos entender estos términos. Yo me inclino por la opinión de Louis de la Vallée Poussin (corroborada por Mircea Eliade) de que, en el budismo primitivo, el nirvana —suponiendo que se empleara tal término (y, desde luego, es muy probable que se utilizara una forma no sánscrita, sino prácrita)— significaba sin duda “una morada indestructible”... No es la cobardía ni la ignorancia lo que nos obliga a decir, por último, que los “significados” del nirvana son varios e incluyen la aniquilación y la bienaventuranza, la no existencia y la existencia.» (pp. 299 y 302). Para establecer la comparación a este respecto, véase —junto con las obras de Glasepp, especialmente F. Heiler, *Unsterblichkeitsglaube und Jenseitshoffnung in der Geschichte der Religionen* (Munich-Basilea 1950); M. Dhavamony, *Phenomenology of Religion* (Roma 1973) especialmente cap. 13: *Scope of Religion and Salvation*.

Así, pues, resulta evidente que —con o sin orientación dualista— en ninguna de las dos grandes escuelas budistas se entiende el nirvana en sentido completamente negativo, como nada absoluto. En el «theravada», y más aún en el «mahāyāna», se está positivamente convencido —para decirlo con las palabras de Edward Conze, uno de los mejores conocedores occidentales del budismo— de «que el nirvana es eterno, estable, imperecedero, invariable, no sujeto al envejecimiento ni a la muerte, sin nacimiento ni devenir, que significa poder, bendición y bienaventuranza, que es un auténtico refugio, asilo y lugar de inexpugnable seguridad; la verdad realísima y la suprema realidad; que es el bien, el más alto fin y la única plenitud de nuestra vida, la eterna, secreta e inconcebible paz»²⁹.

b) Aquí mismo se perfilan ya las coincidencias con el cristianismo. Nunca se olvide, sin embargo, que muchas palabras tienen en Oriente distinto significado que en Occidente. Palabras tales como «no-ser», «no-uno-mismo», «no-yo», «nada», «vacío», «silencio» no tienen en Oriente resonancias tan negativas como en Occidente. Los mismos filósofos budistas, en especial los de la escuela de Kioto de Kitaro Nishida, subrayan expresamente que el concepto de absoluto, concebido como «absoluta nada» (en japonés: «mattaku mu») equivalente al «vacío» de los indios (en sánscrito: «śūnyata»), no debe entenderse en sentido nihilista o ateo. Análogamente al conocimiento cristiano de Dios por vía negativa, representado entre nosotros por el Pseudo-Dionisio, el Maestro Eckhart, Nicolás de Cusa y otros, también para un budista es evidente que el absoluto es indefinible, inverificable, incomprensible.

Todo esto, sin embargo, dada la recepción de la filosofía budista en Occidente, da pie para hacer nuevas preguntas.

²⁹ E. Conze, *Buddhism. Its Essence and Development* (Oxford 1953); trad. alemana: *Der Buddhismus. Wesen und Entwicklung* (Stuttgart 1953) 36. Abundante documentación para esta concepción del budismo, negativa en apariencia, pero en realidad altamente positiva, puede encontrarse también en H. Nakamura, *Die Grundlehren des Buddhismus. Ihre Wurzeln in Geschichte und Tradition*, en H. Demoulin (edit.), *Buddhismus der Gegenwart* (Friburgo 1970) 26-30.

Si la nada absoluta (el nirvana en cuanto «mu» absoluto), según la concepción budista (Abe Masao, por ejemplo), es «absoluta negación», o sea, «negación de la negación» y, por lo tanto, «absoluta afirmación», ¿por qué seguir caracterizando *categoricamente* la *absoluta afirmación como una «nada»*, que en definitiva es no-nada? Con todo respeto a los propósitos del budismo y de la teología negativa, ¿no se daría quizá menos lugar a equívocos, si al absoluto se le denominase (también) *ser absoluto* o ser-mismo, que en *este* sentido está más allá del ser y el no-ser? ¿O se debe seguir arraigado en la tradición india, como indica Hajime Nakamura, y aferrado a un lenguaje preferentemente negativo, a pesar de que el nirvana o absoluto, de suyo no tiene el sentido negativo del puro apagarse, sino un significado sumamente positivo, a saber, el de la verdad realísima, la realidad suprema, la bienaventuranza inefable y la única plenitud de nuestra vida³⁰?

De este modo sería posible que no sólo los cristianos aprendiesen de los budistas, sino también —en el espíritu de un reto recíproco— los budistas de los cristianos. Dado que el nirvana en el budismo se concibe como verdad realísima y realidad suprema, como bienaventuranza, como el más alto fin y única plenitud de nuestra vida, como eterna, secreta e inconcebible paz, fácil es entender por qué el *buda*, en cuanto personificación y encarnación viviente del nirvana, se hace objeto de todos los sentimientos religiosos.

³⁰ Cf. M. Abe, *Christianity and the Encounter of the World Religions*, en *The Eastern Buddhist New Series* I/1 (1965) 109-122, especialmente 116s. H. Nakamura, *loc. cit.*, 26s, hace notar que los mismos textos en pali emplean «muchas expresiones poéticas» para indicar el estado definitivo, al revés que en Occidente, donde «únicamente el término nirvana es usual»; «Sólo en apariencia es el nirvana un estado negativo. Probablemente proviene esto del modo de pensar tradicional de los indios, que prefieren las formas negativas de expresión. Así, por ejemplo, los indios dicen “no uno” (*aneka*) en lugar de “muchos”, “no bueno (*akusala*) en lugar de “malo”, etc. El nirvana no es puro vacío. Es verdad que el fruto de la ejercitación se presenta muy a menudo en sentido negativo, como “*liberación del dolor*”, pero también esto es felicidad. El estado ideal de paz y omnicomprendivo amor, que el santo alcanza, se experimenta en la conciencia de forma completamente positiva. El nirvana es “*inefable felicidad*”».

E igualmente se entiende por qué en el influyente budismo *amitaba* —la forma de budismo más extendida en el Japón bajo el nombre de budismo *amida*— se habla a propósito del nirvana de un paraíso de felicidad personal, el «país puro», en el que se entra, no por las propias fuerzas como en el antiguo budismo, sino, análogamente al cristianismo, por la confianza puesta en la promesa y el poder del buda, el buda de la luz y la misericordia («amida»). En suma:

- También en el budismo se conoce una realidad última, suprema, un absoluto. Y también en el budismo existe la tensión entre un lenguaje más negativo y otro más positivo, entre una religiosidad más personal y otra más apersonal.
- En lo que respecta a la realidad última y al estadio definitivo del hombre, el entendimiento mutuo y el enriquecimiento recíproco no parecen estar excluidos de antemano.

El enriquecimiento recíproco, como ya quedó apuntado anteriormente, no excluye sino incluye la correspondiente crítica. Por muy convergentes que sean las posiciones, nunca dejan de surgir diferencias que reclaman discusión. Lo cual se hace en seguida patente al plantearnos la antiquísima y siempre nueva cuestión de si al hombre más allá de la muerte le espera una sola vida, y eterna, o le esperan varias vidas.

6. ¿Una sola vida, o varias vidas?

Los teólogos cristianos no suelen tomar en serio esta cuestión³¹. Vivir más de una vez, re-encarnación (re-generación, re-nacimiento) o migración de las almas (metempsicosis, transmigración): todo esto suena a curioso y chocante, a crasa superstición... Pero en ello se hace caso omiso

³¹ Una alentadora excepción la constituye J. Hick, *loc. cit.*, 297-396.

de dos cosas que en la historia de las religiones aparecen por doquier³²:

1. Una gran parte de la humanidad cree desde hace siglos en la reencarnación o regeneración. Se tiene la convicción de que toda la vida sensible guarda una profunda relación y se desenvuelve en ciclos de generación y corrupción, de muerte y nueva vida, sin que pueda establecerse un principio ni tal vez un fin de todo el proceso. ¿Por qué entonces un ser humano no puede volver a nacer en forma de otro ser humano, o de un animal, o de un dios? Esto es lo que creen muchos pueblos primitivos, cuya fe tiene mucho que ver con el animismo y el totemismo. Pero la misma fe tienen también —y sobre todo— esos cientos de millones de hombres pertenecientes a las religiones de origen indio: hindúes, budistas, jainitas, etc. Para estas religiones la doctrina de la reencarnación constituye ya desde las *Upanishads* (ca. 800 a.C.) una verdadera creencia, probablemente recibida por los indoarios de la población autóctona anterior. Que los primeros pensadores griegos sufrieran la influencia india en este sentido, no está probado, pero es perfectamente posible. Seguro es, en todo caso, que no sólo los órficos, Pitágoras y Empédocles, sino también Platón, Plotino y los pitagóricos (y algunos poetas romanos como Virgilio en su «Eneida») defendieron esta doctrina, lo que a su vez influyó en la gnosis cristiana, en el maniqueísmo y hasta en algunas sectas medievales (cátaros).

2. En la Europa y la América de hoy hay también muchos hombres —a juzgar por las cifras de los libros editados sobre este tema deben de ser muy numerosos— que consideran muy convincente la doctrina de la reencarnación desde el punto de vista religioso. Entre ellos se cuentan todos los grupos imaginables de espiritistas y espiritualistas, como también los muchos seguidores de las nuevas revelaciones

³² Un breve resumen puede encontrarse, por ejemplo, en H. v. Glasenapp, art. *Seelenwanderung*, en *Religion in Geschichte und Gegenwart*, tomo V (Tubinga 1961) col. 1637-1639. Cf. también G. Adler, *Seelenwanderung und Wiedergeburt. Leben wir nur einmal?* (Friburgo-Basilea-Viena 1977).

de la teosofía (de Helene Petrowna Blavatsky y Annie Besant) y, en especial, los seguidores de la antroposofía de Rudolf Steiner. Y entre sus corifeos y testigos principales no faltan importantes pensadores del clasicismo y romanticismo alemán: poetas y filósofos como Kant, Lessing, Lichtenberg, Lavater, Herder, Goethe y Schopenhauer se adhirieron, cuando menos por algún tiempo, a la doctrina de la reencarnación. Incluso un espíritu tan crítico como Lessing, que puso en marcha las investigaciones histórico-críticas de la vida de Jesús con los sensacionales fragmentos de Reimaro sobre Jesús y su resurrección, llegó a escribir en su «Educación del género humano»: «¿Por qué no voy yo a retornar tantas veces cuantas tenga la capacidad de alcanzar nuevos conocimientos, nuevas habilidades? ¿Acarreo tanto de una vez, que no merece la pena volver una vez más?... El recuerdo de mis estados anteriores, ¿solamente me permitiría hacer un mal uso del estado presente? Y lo que en el presente tengo que olvidar, ¿lo he olvidado para siempre?»³³.

No podemos ni debemos ahora descender a tratar en detalle las distintas formas, ramificaciones y variantes especiales de la idea de la reencarnación; cuanto más de cerca se consideran sus motivaciones y evoluciones concretas, a menudo contradictorias, tanto más se advierten sus inmanentes contradicciones. Con todo, es evidente que la idea de la reencarnación, para muchas personas de innegable religiosidad, ha conservado y conserva todo su poder de convicción y orientación. Precisamente aquí, en este problema, es donde se da una rigurosa e inconciliable postura contraria a la postura cristiana, tal como ésta aparece avalada en el Nuevo Testamento. Los otros pares de opuestos, con los que hemos resumido la diferencia de base entre las religiones (positivo - negativo, ser - no-ser, plenitud - vacío, activo - pasivo), resultan hoy «superables» mediante la dialéctica, es decir, son susceptibles de integrarse en una más profunda comprensión de las religiones entre sí, dejando con ello de ser exclusivos, inconciliables. Pero, en la contra-

³³ G. E. Lessing, *Erziehung des Menschengeschlechtes* (1870), en *Werke in drei Bänden* (Munich-Viena 1982) III, 658.

posición «una sola vida varias vidas», la mediación racional parece imposible y se hace necesario decidir por uno u otro extremo.

Por esta razón vamos a aducir primero los principales argumentos en pro y en contra de la reencarnación, pero teniendo clara conciencia de que unos y otros tienen un sentido notablemente distinto según el punto de vista bajo el que se presenten: el de un panteísta (hinduista o espinosista), el de un budista (que no admite alma de ningún tipo), el de un espiritista, un antropósofo, un cristiano de confesión católica, evangélica u ortodoxa, o incluso (como no han faltado casos en la historia) un judío o un musulmán. Pero volvemos a lo de siempre: para muchas personas la doctrina de la reencarnación responde a preguntas que de otra manera no encuentran respuesta, llenando así un vacío religioso-espiritual. ¿Cuáles son, pues, sus argumentos, a favor y en contra?

7. Argumentos a favor y en contra de la reencarnación

Es innegable que tras la doctrina de la reencarnación se esconde ante todo el interrogante filosófico-religioso del recto orden moral del mundo, es decir, el problema de la justicia en un mundo en el que los destinos humanos están muy desigual e injustamente repartidos. Es obligado examinar los argumentos en los dos sentidos: retrospectiva y prospectivamente.

a) *Retrospectivamente*: Un justo orden moral del mundo presupone forzosamente la idea de una *vida anterior a la vida actual*. Pues ¿cómo se puede explicar satisfactoriamente la desigualdad de oportunidades entre los hombres, la desconcertante diferencia de condiciones morales y de destinos individuales, si no se da por supuesto que el propio hombre ha sido la causa de su presente destino por sus buenas o malas acciones en una vida terrena anterior? De otra manera tendríamos que atribuirlo todo al ciego azar o a un dios injusto, que habría hecho el mundo tal como ahora es. ¿Reencarnación o regeneración, pues, como

explicación del hombre sobre sí mismo, sobre su origen y su futuro, y como justificación de Dios! El problema de la teodicea queda así resuelto de plano. Pues ya se puede explicar por qué tantas veces a los buenos les va tan mal (por culpas anteriores) y a los malos tan bien (por anteriores buenas obras). La doctrina de la reencarnación en este sentido se basa por entero en el «*karma*» (= «obra» o «acción»), en los «efectos» de las acciones buenas o malas, que son las que determinan el destino de todo hombre en la vida presente y en las génesis futuras: las buenas acciones llevan automáticamente a una regeneración en felicidad (como brahmán, como rey, o en el cielo) y las malas acciones a la regeneración en desgracia (como animal, o en el infierno—naturalmente no eterno—).

A pesar de que esta posición parece a primera vista muy convincente, los *interrogantes en contra* se agolpan:

1. ¿De verdad puede mi destino existencial actual ser explicado satisfactoriamente por un destino existencial anterior? También éste debería entonces explicarse por otro anterior, de forma que entraríamos en una serie de generaciones *in infinitum*, lo que a la postre nada explica y tampoco es aceptado por los mismos hindúes y jainitas.

2. Pero en el supuesto de que uno crea en la reencarnación y, de acuerdo con la tradición judeo-cristiano-islámica, también afirme un comienzo por creación de Dios, ¿cómo hay que entender entonces ese comienzo primigenio, que exige una segunda vida y, sin embargo, no debe hipotecar al creador de esa criatura malograda? ¿Realmente se resuelve con la reencarnación el problema de la teodicea? ¿Realmente sirve de algo el recurso a una caída de espíritus puros antes de la aparición del mundo?

3. Si nuestras disposiciones morales se explican por la regeneración, ¿no se cae con ello en un individualismo ahistórico, que hace caso omiso de casi todo lo que en concreto nos viene dado, no por una supuesta vida anterior, sino por mediación de la herencia biológica, la configuración de nuestro consciente y nuestro inconsciente en la primera infancia, las primeras personas de relación y, en fin, la situación social toda?

4. Si en general hay que suponer un olvido radical de

la vida anterior, ¿cómo puede luego quedar a salvo la identidad de un individuo, y de qué me sirve a mí, en la práctica, saber que ya he vivido una vez, si he olvidado por completo mi vida anterior?

5. Finalmente, ¿no entraña la doctrina de la reencarnación una falta de respeto al misterio de la divinidad, a la que no se le reconoce justicia ni misericordia en el reparto y juicio de destinos y sufrimientos? ¿Que, en suma, la dura ley de causalidad del «karma» sustituya al amor de Dios, que con su justicia y misericordia abarca las buenas como las malas acciones?

b) *Prospectivamente*: Un justo orden moral del mundo presupone forzosamente la idea de *otra vida después de ésta*. Pues ¿cómo se va a conseguir la cancelación expiatoria de las acciones, que tantos hombres legítimamente esperan (¡piénsese en los asesinos y sus víctimas!), cómo se va a poder alcanzar la perfección ética necesaria en la vida de un hombre, si se le niega la posibilidad de vivir otra vida? ¿Reencarnación, pues, como proporcionada remuneración de todas las obras, las buenas como las malas, como purificación moral del hombre! La doctrina del «karma» permite así al hombre eliminar los desajustes del orden del mundo mediante sus propias obras y, al fin, escapar al eterno ciclo de las regeneraciones («samsara»). Y vaya aquí, como de pasada, esta pregunta: La doctrina cristiana del purgatorio, ¿no está determinada también por una idea análoga, la idea de una segunda vida, a la que en cierto modo sigue una tercera (la «vida eterna»), aunque ambas vidas se sitúen en regiones supraterrenas?

De todos modos, también aquí surgen *interrogantes en contra*, que no cabe silenciar:

1. La exigencia de una cancelación expiatoria en otra vida igualmente histórica, ¿no implica desconocimiento de la seriedad de la historia, que precisamente reside en su singularidad e irrepetibilidad, de forma que todo lo que una vez se dejó pasar nunca más puede recuperarse?

2. ¿Acaso no hay perturbaciones del orden del mundo que no pueden ser invalidadas por ninguna acción humana: culpas, que no pueden ser pagadas, sino solamente perdo-

nadas? Más aún, ¿no es esencial al concepto humano (tal vez mejor: cristiano) de culpa que la misma culpa pueda ser «personada y olvidada», en lugar de tener que ser —siguiendo una férrea ley sobrehumana— expiada por completo? Es decir: ¿no es mejor el Dios clemente que la inmisericorde ley de causalidad del «karma»?

3. Concretamente en el budismo, ¿cómo se puede conciliar de forma convincente la antigua doctrina india de la transmigración de las almas con la nueva doctrina budista del hombre sin alma? ¿No es contradictorio que la doctrina budista del no-yo niegue la continuidad del sujeto, mientras que la antigua doctrina india de la regeneración y el «karma» la postule? ¿Cómo puede haber transmigración del alma sin alma y mantenerse la identidad del yo sin el yo? ¿Puede el «karma» —incluso en sus interpretaciones filosóficas (como haz de «karmas», formación de disposiciones básicas, carácter interior)— reemplazar la existencia personal?

c) Mas, cualquiera que sea el enjuiciamiento teórico en sentido retrospectivo o prospectivo, hay material empírico —dicen— que *corroborar el hecho de la reiteración de la vida terrena*. Así, en efecto, arguyen los defensores de la doctrina de la reencarnación: ¿Acaso no hay numerosos y detallados informes de hombres que pueden recordar su vida anterior? ¿De qué otra manera se pueden explicar tales casos sino por reencarnación? Más aún, ¿acaso la doctrina de la reencarnación no se ha visto corroborada científicamente por numerosas investigaciones de parapsicólogos actuales? ¿Por investigaciones, por ejemplo, de efectos producidos por muertos? ¿No debemos, por lo tanto, revalorizar y volver a tomar en serio las llamadas experiencias espiritistas con los espíritus de los muertos? Además, ¿no hay incluso en el Antiguo y el Nuevo Testamento indicios de esta doctrina, cuando, por ejemplo, se habla del retorno del profeta Elías en la figura de Juan el Bautista? ¿No deberemos, pues, relativizar las condenas de esta doctrina por parte de la Iglesia y los concilios, entendiéndolas dentro de su contexto histórico y sus condicionamientos temporales? ¿Realmente es el cristianismo inconciliable con la idea de la reen-

carnación? ¿Es que hoy resulta imposible extraerla de su marco ideológico propio, por diferente que sea, e integrarla en el contexto cristiano, como tantas veces se ha hecho con nuevas doctrinas en el curso de la historia de la Iglesia y de la teología?

Sin embargo, aunque de antemano no se pueda excluir la integración de nuevas doctrinas en la tradición cristiana, en este caso deben tenerse muy en cuenta las siguientes *objeciones*: Desde el punto de vista cristiano, en efecto, no se puede por menos de mirar con escepticismo el supuesto básico de la doctrina hinduista de la reencarnación, esto es, que el alma humana se conciba (cuando no como una simple emanación —sin principio— de lo divino) como una sustancia independiente del cuerpo, que por tanto sobrevive a todo tipo de destrucción corporal. Representaciones populares que aparecen en la periferia del Nuevo Testamento, como, por ejemplo, la del retorno del profeta Elías, no significan la reencarnación del profeta muerto en un cuerpo distinto, sino más bien la vuelta en el mismo cuerpo del profeta arrebatado al cielo. Todos los padres de la Iglesia —desde Hipólito e Ireneo en el siglo II (¡también Orígenes!)— han combatido, lo mismo que los concilios posteriores³⁴, la doctrina de la reencarnación propugnada por pitagóricos y platónicos.

Con el mismo escepticismo se mira el supuesto de que —de igual manera que existe un alma *después* del cuerpo— también existe un alma *antes* del cuerpo. Pues tanto la preexistencia como la posexistencia de una sustancia anímica separada, independiente del sustrato corporal, no responde a nuestras experiencias ni a los resultados de la actual medicina, fisiología y psicología, todas las cuales parten hoy en general de la unidad psicósomática del hombre. Visto en su conjunto, además, todo esto tampoco responde al Antiguo ni al Nuevo Testamento, que —muy al contrario del dualismo platónico, por ejemplo— presentan una concepción unitaria y total del hombre.

Desde la concepción bíblica, por tanto, las convicciones espiritistas acerca de un cuerpo astral de finísima materia

³⁴ Para los materiales, cf. J. Hick, *loc. cit.*, 392-394.

son crasa superstición. En todo caso, y a pesar de los muchos informes que circulan por doquier, en este orden de cosas no hay hechos científicamente incontestables ni universalmente reconocidos, como se ve obligado a confesar el mismo John Hick, al intentar establecer una mediación entre la fe en la reencarnación de la religiosidad india y la fe en la resurrección de la religiosidad judeo-cristiana³⁵. Ni uno solo de los protocolos sobre casos en que se tiene recuerdo de una vida anterior —la mayoría de ellos son casos de niños o de personas procedentes de países en que se cree en la reencarnación— ha podido ser comprobado, como tampoco la narración claramente legendaria, escrita muchos siglos después de la muerte de Buda, según la cual el mismo Buda habría tenido memoria de 100.000 vidas antes vividas. Y aun cuando no sea legítimo, como ya he indicado en la primera lección, desechar de antemano por extravagantes todos los fenómenos con los que se ocupa la parapsicología (telepatía, clarividencia), es también manifiesto cuán extremadamente reservados son respecto a las teorías reencarnacionistas los parapsicólogos que trabajan con seriedad científica. Incluso entre los que personalmente creen en la reencarnación son mayoría los que confiesan que en las experiencias constatadas por ellos mismos no se puede hablar de pruebas realmente convincentes de una vida terrena repetida. De ahí que también muchos antropósofos consideren la doctrina de la reencarnación más como una convicción de fe indemostrable que como una teoría científicamente probada.

Así, pues, contemplando los argumentos a favor y en contra en su conjunto, de ninguna manera puede decirse que la teoría de la reencarnación esté demostrada. Antes

³⁵ *Loc. cit.*, 129-146. Sorprendentemente, aunque con más cautela que los partidarios declarados, tampoco el filósofo inglés A. Flew excluye la supervivencia del hombre en un «cuerpo astral». Así, en su libro *The Presumption of Atheism and other philosophical essays on God, Freedom and Immortality* (Londres 1976) 118, declara resumidamente: «Mi conclusión es que, si hay que hablar de supervivencia individual y personal, lo que sobrevive tiene que ser una especie de cuerpo astral; pero que, en el actual estado de la investigación, no tenemos necesidad de tal hipótesis.»

bien es innegable que, a pesar del atractivo que encierra la idea de la regeneración, son muchas y graves las razones que hablan en contra de ella, como lo corrobora el hecho de que hoy sea vista con gran dosis de escepticismo por muchos indios, chinos y japoneses cultos. La idea de la reencarnación no sólo no resuelve los muchos problemas que pretende resolver, sino que crea algunos nuevos. De todos modos, y con el fin de facilitar una decisión responsable, valdría la pena considerar la solución alternativa que para el caso ofrece la tradición judeo-cristiano-islámica, curiosamente corroborada en este punto por otra grandiosa —pero a menudo descuidada³⁶— tradición oriental: la tradición china, con repercusiones también en Corea, Japón y Vietnam. Antes de la implantación del budismo, en China no se creía en la reencarnación e, incluso después, los sabios de la tradición confucianista siguieron reprobando la idea reencarnacionista, pues consideraban indigno del hombre estimar iguales a todos los seres sensitivos o imaginarse a los respetabilísimos antepasados como bestias de carga o incluso insectos...³⁷.

³⁶ Sorprendentemente, en el libro de J. Hick, que en lo concerniente a la ciencia de las religiones ofrece, por lo demás, una información exhaustiva, la tradición china se pasa por alto, como tampoco en su solución (la de Hick) se considera seriamente la cuestión —de graves consecuencias— de la regeneración en forma animal.

³⁷ ¿Han creído los *chinos* en una vida más allá de la muerte? El culto a los antepasados es prueba suficiente, no sólo de esta fe en general, sino también de la fe —cultivada por los chinos hasta el día de hoy— en la vinculación de los vivos con los muertos. Mas ¿cómo se han imaginado los chinos la vida después de la muerte? Los clásicos confucianistas hablan de un alma «superior» o «espiritual» (*hun*) y de un alma «inferior» o «sensible» (*p'o*). Según la creencia popular el alma superior o espiritual sube al cielo y el alma sensible o inferior se diluye en la tierra. El destino último del alma superior, sin embargo, no está claro. Para esta importante cuestión, cf. J. Ching, *Confucianism and Christianity. A Comparative Study* (Tokio-Nueva York-San Francisco 1977) 92: «La palabra *hun* se refiere a toda la actividad consciente; la palabra *p'o*, a la forma corporal. El elemento común de ambos ideogramas representaba originariamente una persona con una máscara: el «actor» lleva en la ceremonia la máscara, y el espíritu del muerto se acomoda en ella. Las palabras, por tanto, se relacionaban originariamente con las prácticas rituales en honor de los muertos. Según la creencia popular, el alma superior, *hun*, sube al

Pero la cuestión debe permanecer aún abierta, pues la disyuntiva todavía no está clara: ¿Cuál de las dos explicaciones —la de una o la de varias vidas después de la muerte— es más plausible? Para cristianos tradicionales la elección es fácil y rápida, para otros tal vez no tanto. El caso es que ahora quizás se comprenda mejor por qué la idea de la regeneración ha ejercido tanto atractivo para muchos hombres. Y, a todo esto, todavía no he hecho mención de otro atractivo especialísimo. Es el que se encierra en la más inquietante y moderna forma de la idea de la regeneración: el eterno retorno de lo mismo. Se hace ahora necesario rastrear un poco el «más insondable pensamiento» de *Friedrich Nietzsche*. Pues a veces se tiene la impresión de que el camino de la vanguardia europea nos conduce, al hilo de la filosofía desde Heidegger y Sartre pasando por Marx y Freud hasta Nietzsche, a la casi insoportable tensión entre la negación y la afirmación, el nihilismo y la superación del nihilismo.

8. ¿Eterno retorno de lo mismo?

Para Nietzsche, la idea del retorno no fue producto de pálida teoría, sino contenido de una experiencia personalísima, terrible. Tan impresionado quedó Nietzsche por este pensamiento, que anotó el lugar y el tiempo de la experiencia: «La concepción básica de la obra (se refiere a “Así habló Zaratustra”), la idea del eterno retorno, la máxima fórmula de afirmación que cabe en absoluto alcanzar, corresponde al mes de agosto del año 1881: está esbozada en una hoja de papel, con esta leyenda al pie: “6.000 pies

cielo, y la inferior, *p'o*, baja a la tierra. Con el desarrollo de una metafísica confuciana, *hun* se relacionó con la fuerza vital (*ch'i*), y *p'o* con la forma corporal. En el Libro de los Ritos se dice que el alma espiritual (*hun*) y la fuerza vital (*ch'i*) vuelven al cielo (después de la muerte), mientras que el cuerpo y el alma sensitiva (*p'o*) vuelven a la tierra.» Para la concepción de la muerte en el chamanismo, hinduismo, budismo tibetano, en el zen y en el islam, cf. especialmente M. de Smedt (edit.), *La Mort est une autre naissance* (París 1978); igualmente F. E. Reynolds y E. H. Waugh, *Religious Encounters with Death* (University Park - Londres 1977).

más allá del hombre y del tiempo”. Aquel día caminaba yo por los bosques próximos al lago Silvaplana (en el valle suizo de Engadina); me detuve junto a un imponente bloque de piedras amontonadas en forma de pirámide, no lejos de Surlei»³⁸.

Ya en la «Gaya ciencia» había él pronunciado interrogativamente esta idea básica, entonces descubierta, con toda su ambivalencia de máxima afirmación y máxima negación: «Si un buen día o una noche un demonio se introdujese en tu más solitaria soledad y te dijese: “Esta vida, que ahora vives y has vivido, tendrás que vivirla una vez más, incontables veces más, y en ello no habrá nada nuevo, sino que todo dolor y todo placer y todo pensamiento y gemido y todo lo indeciblemente pequeño y lo grande de tu vida tiene que volver otra vez, y todo en el mismo turno y orden, e igualmente esta araña y esta luz de la luna entre los árboles, e igualmente este momento y yo mismo. El eterno reloj de arena de la existencia se invierte sin cesar, “¡y tú con él, polvillo del polvo!” ¿No te arrojarías al suelo y rechinarían tus dientes y maldecirías al demonio que así te hablaba? ¡O quizá has vivido alguna vez un momento terrible en que le habrías respondido: “tú eres un dios y yo nunca he oído nada más divino”!»³⁹.

En el primer caso, pues, máxima *negación*: «Si ese pensamiento se apoderara de ti, llegaría a hacerte distinto de lo que eres y puede que a aniquilarte; ¡y esa pregunta para cada caso y cada cosa: “¿quieres esto una vez más, incontables veces más?” gravitaría sobre tu obrar como el summum de los pesos pesados!»⁴⁰. ¿O tal vez, al revés, la máxima *afirmación*? «¿O cómo deberías arreglártelas contigo mismo y con la vida, para no *exigir nada más* que esta última y eterna ratificación y rúbrica?»⁴¹.

Eterno retorno de lo mismo: un pensamiento extremadamente ambiguo. No como en las religiones de origen in-

³⁸ F. Nietzsche, *Ecce homo, Also sprach Zarathustra I*, en *íd., Werke in drei Bänden*, edit. por K. Schlechta (Munich 1954-1965), cita en II, 1128.

³⁹ F. Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft IV*, 341, en *Werke II*, 202.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Loc. cit.*, 202s.

dio: retorno en siempre nueva forma, sino retorno de lo siempre *igual*. Y no para entrar al fin en el «nirvana», sino para permanecer eternamente en el «samsara»: *eterno* retorno de lo igual.

Tres años tardó Nietzsche en exponer esta «concepción básica», que en Engadina le asaltó de manera fulminante, pero evidentemente le resultó nada fácil de desarrollar. La introdujo de forma muy efectiva, pero bajo un signo totalmente negativo, al comienzo de la tercera parte de su «Zarathustra», en el contexto de una grotesca discusión con un enano, bajo el epígrafe de «Visión y enigma»: «¡Mira este pórtico!... Tiene dos rostros. Aquí se juntan dos caminos: hasta ahora nadie los ha recorrido por completo. Esta larga calle que retrocede: ésta dura una eternidad. Y esa larga calle que sigue... es otra eternidad... El nombre del pórtico está escrito arriba: “instante”... De este pórtico del instante arranca *hacia atrás* una larga y eterna calle: detrás de nosotros hay una eternidad. Todo lo que *puede* suceder, ¿no debe ya haber sucedido, haberse dado, haber pasado alguna vez?... ¿No debemos todos nosotros haber estado aquí ya? ¿No debemos volver y andar por esta otra calle, hacia adelante, delante de nosotros, por esta larga y lúgubre calle? ¿No debemos eternamente retornar?»⁴². Pensamiento difícil de digerir: ¡al final, el pastor tiene que morder la cabeza de la serpiente, introducida a hurtadillas en su boca mientras dormía, para poder así reír como un iluminado y transfigurado!

Pero la verdadera «revelación» de esta doctrina —y aquí ya resuenan antiquísimos temas indios— tiene lugar después del decisivo capítulo «de las antiguas y nuevas tablas»: «Yo, Zarathustra, el portavoz de la vida, el portavoz del dolor, el portavoz del círculo..., ¡yo te invoco, a ti, mi más insondable pensamiento!»⁴³. Un pensamiento, que a un mismo tiempo provoca «salud» y «asco, asco, asco... ¡ay de mí!»⁴⁴. Y que luego se explica por boca de los animales:

⁴² F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra III (Von Gesicht und Rätsel 2)*, en *Werke II*, 408s.

⁴³ F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra III (Der Genesende)*, en *Werke II*, 462.

⁴⁴ *Ibid.*

«Todo se va, todo retorna; la rueda de la existencia gira eternamente. Todo muere, todo florece de nuevo; el año de la existencia discurre eternamente. Todo se quiebra, todo se une de nuevo; eternamente se edifica la misma casa de la existencia. Todo se despide, todo se saluda de nuevo; el anillo de la existencia permanece eternamente fiel a sí mismo. A cada momento comienza la existencia; en cada “aquí” rueda la bola “allá”. El centro está en todas partes. Tortuoso es el sendero de la eternidad»⁴⁵.

Tal es, pues, el destino de Zaratustra: «Mira, tú eres el maestro del eterno retorno»⁴⁶. Como tal, también el propio Zaratustra debe «convalecer», «desaparecer» y «retornar». Más también aquí persiste la ambivalencia: «¡Ay! El hombre retorna eternamente! ¡El pequeño hombre retorna eternamente!... ¡Y eterno retorno hasta del minúsculo!... ¡En esto consistía mi hastío de toda existencia! ¡Ay! ¡Asco, asco, asco!»⁴⁷. Frente a esto, «nuevas canciones» y el soportar el «destino» habrán de proporcionar «consue» y «curación»⁴⁸. Por eso pasa Zaratustra a «otra canción de baile»: un canto a la «vida» eterna, la vida «más allá del bien y del mal», la vida que significa dolor, muerte y nacimiento y, por lo mismo, eternidad:

«El mundo es profundo,
Más profundo de lo que pensaba el día.
Profundo es su dolor...,
La alegría..., más profunda que la pena:
El dolor dice: ¡pasa!
Pero toda alegría quiere eternidad...,
¡Profunda, profunda eternidad!»⁴⁹.

Así, la tercera parte del «Zaratustra» culmina y acaba en la gran «Canción del amén» («Ja- und Amen-Lied»), con el estribillo de «Los siete sellos»: «¡Oh! ¡Cómo no iba a estar

⁴⁵ *Loc. cit.*, 463.

⁴⁶ *Loc. cit.*, 466.

⁴⁷ *Loc. cit.*, 465.

⁴⁸ *Loc. cit.*, 465s.

⁴⁹ F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra III (Das andere Tanzlied 3)*, en *Werke II*, 473; entre cada uno de los versos se oyen las doce campanadas de la medianoche.

yo anhelante de eternidad, anhelante del nupcial anillo de los anillos..., del anillo del retorno!... ¡Porque te amo, oh eternidad!»⁵⁰.

¿Qué se esconde, preguntamos, tras la idea del «eterno retorno de lo mismo»? Nietzsche quiso dejar atrás el nihilismo, pero sin volver a la concepción judeo-cristiano-islámica de la historia como un acontecer coherente, pleno de sentido progresivo y teológico o dirigido a un fin. He aquí su alternativa: ¡recurrir al mito! A ese consabido y *antiquísimo mito de la humanidad* que ya se encuentra, en una formulación más general, tanto en la vetusta tradición india como en la más antigua tradición germánica: «La fe en la periódica destrucción y creación del universo se encuentra ya en el *Atharvaveda*. La conservación de ideas parecidas en la tradición germánica (la conflagración mundial, “ragnarök”, a la que sigue una nueva creación) corrobora la estructura indo-aria de este mito...»⁵¹, escribe Mircea Eliade. Según él, este mito es «un intento extremo de “estatuir” el devenir, de anular la irrevocabilidad del tiempo»⁵².

Ciertamente, como ya se ha indicado, la idea de un ritmo cíclico en el devenir temporal y en el acontecer tiene gran poder de sugestión. ¿Acaso no se da en la naturaleza una periodicidad general, según la cual no cesan de repetirse procesos esenciales como los movimientos de los astros, las estaciones, el día y la noche? Sí; pero precisamente por eso el pensamiento específico de Nietzsche es inverificable: ¡en la naturaleza no se repiten los detalles concretos! La misma naturaleza, desde los núcleos atómicos hasta las estrellas, aún hemos de volver sobre ello, recorre una historia. Pese al esfuerzo personal de Nietzsche, desde el punto de vista científico es absolutamente inverificable el pensamiento —para él central— del eterno retorno de lo mismo, según el cual todo acontecimiento en el universo transcurriría infi-

⁵⁰ F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra III (Die sieben Siegel. Oder: das Ja- und Amen-Lied 1)*, en *Werke II*, 473s.

⁵¹ M. Eliade, *Le Mythe de l'Éternel Retour, Archétypes et répétition* (París 1949); versión alemana, edición aumentada: *Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr* (Hamburgo 1966) 94.

⁵² *Loc. cit.*, 102.

nitamente exactamente igual, con todos sus detalles y todas sus conexiones cósmicas, como ya ha transcurrido infinitas veces en el pasado. A este respecto no cabe otra cosa que convenir con el filósofo americano Milic Capek: «El supuesto de una repetición completamente idéntica de toda situación cósmica hace de esta teoría, por su propia e intrínseca esencia, una teoría inverificable... El eterno retorno es rechazado por todos los pensadores que conceden importancia a la irreversibilidad del devenir, a la verdadera novedad y al carácter imperecedero del pasado»⁵³.

9. Alternativas

En esta tercera lección hemos acabado de cerrar, con la obligada concisión, un gigantesco arco tendido desde los orígenes de la religión, varios milenios antes de Jesucristo, hasta el nihilismo del siglo XX. Así llegamos al final del primer bloque de esta serie de lecciones, el cual no pretendía otra cosa que presentar el *horizonte* y hacer un análisis general de la cuestión, desde el punto de vista de la medicina, la filosofía y la ciencia de las religiones. Entre tanto, el a primera vista tan evidente concepto de «vida eterna», que encabeza las lecciones, se ha evidenciado como un fenómeno enormemente complejo, que debe ser enjuiciado muy matizadamente y que, en todo caso, abre distintas *alternativas*. Para terminar, y a modo de transición a la segunda parte, vamos ahora a exponer programáticamente tales alternativas en tres distintos planos del problema.

En un *primer* plano se plantean las dos alternativas más radicales: ¿Qué nos espera después de esta vida? ¿Una definitiva extinción en la nada, o una eterna permanencia en el ser? Así que:

- *Primera alternativa*: el hombre al morir se diluye por entero en la nada. Como hemos visto, la teoría del nirvana no se puede considerar partidaria de esta alternativa. Más bien se trata de la posición de Feuer-

⁵³ M. Capek, art. *Eternal Return*, en *The Encyclopedia of Philosophy* (Nueva York) III, 61-63; cita en 63.

bach, como también del nihilismo, según el cual el hombre muere una «muerte natural» en absoluto —«con todos los animales», en palabras de Brecht—, y en el mejor de los casos «sobrevive» en la memoria de los hombres, hasta que, olvidado al fin, acaba diluyéndose en la nada. Esta hipótesis, como se ha demostrado por distintas razones, es lógicamente no constrictiva y existencialmente problemática.

- *Segunda alternativa*: el hombre permanece para siempre en el ser. Esta posición no presupone necesariamente la fe en Dios. También los ateos y agnósticos pueden adoptarla, como, por ejemplo, el filósofo marxista Ernst Bloch, quien lleno de curiosidad, y en virtud del principio esperanza, aguardaba con impaciencia lo que en la muerte podría «quizás» sobrevenirle; como Adorno, quien en su «Dialéctica negativa» encontraba «impensable» la idea de que la muerte sea lo absolutamente último, y como Horkheimer, quien ha articulado la nostalgia del «absolutamente otro» como la de alguien aquí encontrable y experimentable.

Dando ahora por buena esta segunda hipótesis, en sí plena de sentido y racionalmente justificable (no definitiva extinción en la nada, sino permanencia en el ser), es decir, concediendo al hombre por principio una pervivencia eterna, en seguida se plantean, en el proceso de diferenciación, otras dos alternativas en un *segundo* plano del problema. ¿Cómo cabe determinar la categoría «eternidad»? ¿Lo eterno como retorno, o lo eterno como meta? O sea:

- *Primera alternativa*: toda vida gira en círculo sin término, como la propia naturaleza parece indicarlo con su ciclo de generaciones y corrupciones y como el viejo mito del eterno retorno, recogido de nuevo por Nietzsche, quiere hacernos creer, pero sin que haya sido posible verificarlo jamás.
- *Segunda alternativa*: la historia del hombre cuando menos (y quizá también la del cosmos) está orientada a lo que a la postre constituye la plenitud de la vida humana. Ya hemos visto que todas las grandes reli-

giones actuales atisban, a fin de cuentas, una meta definitiva del hombre, bien la entiendan como una entrada en el nirvana, bien como un ingreso en el cielo de Dios.

Una vez afirmada por principio —a una con las grandes religiones— la eternidad como meta, al punto se perfilan en un *tercer* plano del problema otras dos alternativas. ¿Qué se entiende por meta? ¿Llega el hombre a la meta tras varias vidas terrenas, o tras una única vida terrenal? Así, pues:

- *Primera alternativa:* el hombre, para alcanzar su purificación, clarificación, liberación y perfeccionamiento, tiene que peregrinar por varias vidas terrenas, como sostienen las religiones y cosmovisiones de origen indio (mas no de origen chino).
- *Segunda alternativa:* el destino del hombre se decide irrevocablemente en esta vida terrenal, según la creencia de la tradición judeo-cristiano-islámica.

Al cabo de todas estas reflexiones nadie abrigará la menor duda de que aquí no se trata de alternativas filosófico-teológicas abstractas, puramente teóricas, sino de alternativas tales que pueden afectar al hombre en su íntima personalidad. La mayoría de los hombres tienen ya hecha su elección, o han crecido dentro de ella desde su más tierna infancia. Pero muchos hombres vuelven a dudar de nuevo. Una y otra vez se ven desafiados —y ello no sólo en situaciones límite— a revisar, a legitimar su elección, a tomarla de nuevo para ahuyentar las dudas y, en circunstancias, incluso a revalidarla contra nuevos argumentos.

En cuestiones fundamentales como la que nos ocupa, en la cual está en juego lo último, el *esjatón* del hombre, el último sentido de su vivir y morir, jamás se trata únicamente de decisiones de la razón, sino de *decisiones del hombre entero*, que es más que pura razón, pero también más que puro sentimiento, pura emoción, y que por lo tanto está llamado a tomar una decisión, si no demostrada por la razón, sí cuando menos responsable ante ella.

Respecto a una decisión de este tipo, sin embargo, conviene que se tenga idea clara de una cosa: ¡No todo es

igualmente aceptable! No todas las representaciones de una vida más allá de la muerte (vigentes alguna vez en la historia) están al mismo nivel, ni tienen el mismo valor o son del mismo rango.

La tradición judeo-cristiano-islámica y, en particular, lo específicamente cristiano, el mensaje cristiano como tal, ha permanecido hasta ahora fuera de juego, casi al margen. Pero para tener capacidad de decidir, o para recuperarla de nuevo, es menester estar informado, obtener información en especial de lo que ya de suyo es a todas luces evidente: las evoluciones y complicaciones, debilidades y grandezas de la fe cristiana en la cuestión de la vida eterna. Las próximas tres lecciones —el segundo bloque del programa general— tienen el propósito de prestar información crítica y ayudar así a tomar la decisión. Y lo que nos mueve a ello no es solamente el horizonte de precariedad de nuestro mundo actual, sino, sobre todo, el centro mismo del mensaje cristiano: «Estad siempre dispuestos a dar razón de vuestra esperanza a todo el que os pide una explicación»⁵⁴.

⁵⁴ 1 Pe 3, 15.

B. LA ESPERANZA

IV

¿RESURRECCION DE LOS MUERTOS?

1. ¿Se puede experimentar la vida eterna?

Antes de nada creo necesario hacer una consideración hermenéutica previa, que formularé de la manera más sencilla posible. En lo tocante a las cuestiones de la vida y la muerte no se trata, como quedó dicho arriba, de decisiones de la pura razón, sino de decisiones del hombre entero, el cual, no obstante, debe tomar una decisión racionalmente justificada. ¿Qué quiere decir esto en concreto?

Una decisión racionalmente justificada significa: ¡La vida más allá de la muerte *no debe ser afirmada sin más!* Funesto sería, en efecto, que los teólogos (sean pertenecientes a la tradición judía, islámica o cristiana) creyeran resolver tan grave cuestión remitiéndose simplemente a la «revelación» de Dios, a la «palabra» de Dios, a la «escritura» de Dios. Como si el mero recurso de «está escrito» (sea en la Biblia hebrea, en el Corán o en el Nuevo Testamento) bastase para probar la verdad de unos contenidos; como si con meros argumentos de autoridad se pudiera zanjar una discusión crítica. Aun prescindiendo ahora de que lo que está «escrito», ya de entrada, requiere un juicio teológico y exegético diferenciado, las preguntas teológicas se agolpan, y son fundamentales:

¿De dónde puedo yo saber con tanta certeza que la «revelación» de Dios, a la que me remito, no se basa tal vez en un presupuesto infundado?

¿Que la «palabra» de Dios no es quizá una simple superestructura teológica, una proyección, una ilusión humana: una palabra, en suma, que los hombres dicen de sí mismos?

¿Que la «escritura» no es simple transcripción de nuestras proyecciones e ilusiones, puro depósito de palabras humanas sobre humanos deseos y nostalgias?

De aquí se sigue que a la teología no le es lícito eludir la exigencia de *acreditar la fe en la eternidad*. Si la razón se viera en este caso obligada a abdicar, si fuera necesario un *sacrificium intellectus*, semejante fe sería por principio increíble, in-sensata, más aún, in-humana. Precisamente la fe que respecta a las «últimas cosas» debe ser comunicable, dialogante; sólo así se podrá dialogar con cualquier hombre (cristiano o no cristiano) sobre la muerte, la supervivencia, la vida nueva. En todo diálogo deben ser incluidas las experiencias del respectivo interlocutor. Una decisión responsable de fe, por tanto, presupone una fe igualmente responsable —no ciega— en la vida eterna: para que así el hombre no se vea violentado intelectualmente, sino que se convenza por razones.

Ahora bien, semejante exigencia de acreditación, ¿significa, a la inversa, que la vida después de la muerte es *demonstrable*? ¿Por ejemplo, mediante las clásicas pruebas de la inmortalidad del alma, ensayadas una y otra vez de *Platón* en adelante? *Platón*, seguidor de su gran maestro *Sócrates*, que había afrontado la muerte con soberana serenidad, tuvo siempre —por motivos éticos y políticos— una apasionada preocupación por encontrar nuevas pruebas de la inmortalidad del alma¹. Según él, el alma es principio de vida y, por tanto, inmortal. Esencialmente emparentada con las eternas ideas espirituales de lo verdadero, lo bueno y lo bello, el alma, a diferencia del cuerpo, su cárcel, no es visible, compuesta, material, sino simple, espiritual, divina, de modo que en ella no cabe disolución. El conocimiento de las grandes ideas espirituales no lo puede haber obtenido el alma de la realidad material sensible. Sólo puede provenir del recuerdo, de la anámnesis: de la preexistencia que el alma debe haber tenido antes de entrar en esta materia, en este cuerpo concreto. Luego, por la muerte, esta alma originariamente libre y espiritual vuelve a ser liberada del cuerpo, su cárcel y tumba; y es purificada pasando por distintas regeneraciones, hasta que al fin vuelve a unirse con lo divino. El alma espiritual es inmortal, y precisamente esto

¹ Primero en su diálogo de juventud *Gorgias* y luego, sobre todo, en los diálogos *Fedro* y *Fedón*.

es lo que aquí y ahora debe determinar la vida individual y social de los mortales.

Los razonamientos filosóficos de *Platón*, con sus múltiples variantes, han sido objeto de controversia durante siglos. El mismo *Aristóteles* no reivindicó la inmortalidad para el alma individual, sino sólo para la supraindividual, esto es, para el alma del mundo. Los neoplatónicos y *Agustín* volvieron a seguir a *Platón*; *Averroes* y otros filósofos medievales árabes, en cambio, a *Aristóteles*. Los grandes pensadores medievales cristianos *Alberto* y *Tomás*, aun siendo aristotélicos, y más tarde los grandes filósofos de la Edad Moderna hasta la Ilustración: *Descartes*, *Leibniz*, *Wolff* (y, sobre sus huellas, también la teología de la Ilustración), volvieron a seguir la línea de *Platón*, intentando fundamentar filosóficamente la inmortalidad del alma.

Immanuel Kant, finalmente, fue quien a este respecto estableció unas normas críticas válidas hasta el día de hoy. También él, al principio, había intentado demostrar la inmortalidad del alma, pero acabó adhiriéndose a la filosofía escéptica de *Pierre Bayle*, *Voltaire* y *David Hume*, y en su obra «Sueños de un visionario» (1766), sometió a dura crítica las pretendidas visiones de *Swedenborg* en sus contactos con el mundo de los espíritus², para terminar, con su «Crítica de la razón pura» (1781)³, destruyendo todas las pruebas de la inmortalidad del alma (como las de la existencia de Dios en general). *Kant*, no obstante, concedió validez a la fe en la inmortalidad del alma (contra la negación total de *Hume*) como postulado de la razón práctica: ¡para la ética! A una con la libertad de la voluntad y con la existencia de Dios, la inmortalidad del alma constituye el presupuesto del obrar ético incondicionado del hombre. Pues, según *Kant*, el hombre está destinado a la santidad ética, pero no la puede alcanzar sino en el más allá; y, si no hubiera equilibrio entre virtud y destino, todo el orden moral del mundo quedaría en entredicho.

² *I. Kant. Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* (1766), en *Werke in sechs Bänden*, edit. por *W. Weischedel* (Frankfort-Darmstadt 1956-1964) I, 617-738.

³ *I. Kant, Kritik der reinen Vernunft* (1781), en *Werke* II.

Tras la crítica kantiana de las pruebas de la inmortalidad del alma, para muchos está claro que nuestra razón, condicionada al horizonte de nuestra experiencia espacio-temporal, no puede ofrecer ninguna prueba universalmente convincente de lo que está más allá de nuestro horizonte experiencial. ¡Por tanto, tampoco de la vida eterna! Pero: nuestra razón tampoco puede —y también ésta, aunque a menudo se olvide, es la concepción de Kant— probar lo contrario. Para la razón pura, que reclama pruebas, la vida eterna no parece ser más que una idea sin realidad, un pensamiento sin contenido.

Pero, como quiera que sea, aun quien no acepte esta crítica de Kant, puede sin embargo tener experimentado que en ningún caso cabe demostrar a una persona la fe en la vida eterna desatendiendo los componentes existenciales, de modo que dicha persona se vea dispensada de creer, en vez de verse desafiada a creer o, mejor dicho, a esperar. Una demostración puramente racional de la existencia de la vida eterna, capaz de convencer a todos sin excepción, no existe. Ni una sola de estas argumentaciones es universalmente aceptada. La *deducción* de la existencia de una vida más allá de la muerte, partiendo de la experiencia de la realidad del mundo y del hombre por medio de la razón teórica, parece a todas luces *imposible*.

Pese a todo, la *fe en la eternidad*, aunque no pueda ser demostrada, sí puede ser acreditada, *confirmada*. Pues no parece *imposible*, en cambio, una *inducción* que trate de iluminar la experiencia que cada cual pueda tener de la problemática realidad. De esta manera el hombre se ve obligado a afrontar —por así decir en la línea de la «razón práctica», del «deber» (Kant)— una decisión racionalmente responsable, que, más allá de la razón pura, compromete al hombre entero. O sea, no se trata de una tarea teórica, sino de una tarea enteramente práctica, «existencial», integral de la razón, del hombre racional: una reflexión re-flexiva orientada a la práctica, que acompañe, explique e ilumine la experiencia concreta de la realidad.

La fe en la vida eterna, en consecuencia, debe ser confirmada recurriendo a experiencias humanas. Mas el concepto de experiencia empleado aquí no es en absoluto unívoco,

necesita una matización. ¿De qué experiencia hablamos? No de una *experiencia puramente interior, personal*, que un determinado individuo afirma haber tenido. Semejante experiencia puede constituir un testimonio impresionante, que acaso invite a otros a la fe. Pero hay que precaverse al máximo del peligro de identificar irrespetuosa o irreflexivamente esta mi experiencia con la realidad de Dios o la realidad de la vida eterna. Ya conocemos los informes sobre experiencias de moribundos o sobre prácticas espiritistas. ¡Con cuánta facilidad nuestros sueños resultan ser ensoñaciones, nuestras imágenes fantasmas, nuestras revelaciones imaginaciones!

Tampoco hablamos de una *experiencia puramente exterior, sensible*, que cualquier observador neutral puede hacer. Tal experiencia bastaría para fundamentar afirmaciones fisicalistas, pero no es adecuada de suyo para hacer afirmaciones sobre una realidad «meta-física», «meta-empírica». Hasta ahora jamás se ha podido verificar la experiencia objetiva de la realidad de Dios o de la vida eterna.

Vamos a hablar, en suma, no de una experiencia directa de la vida eterna en sentido estricto, bien sea interna o externa, sino de un *conocimiento* —¡también a otros accesible!— *de la vida eterna relacionado con la experiencia*. El término «experiencia» entraña aquí todo un espectro de planos: no sólo la dimensión sensible, sino también la espiritual (interior, emocional, interhumana, intelectual) de la realidad del hombre. Y la expresión «relacionado con la experiencia» no debe confundirse con «dependiente de la experiencia». Ningún tipo de conocimiento de la vida eterna puede depender enteramente de la experiencia humana, si no se quiere hacer que la verdad de la vida eterna dependa exclusivamente del potencial empírico humano. Lo que aquí se persigue, por tanto, es una estructura conceptual teológica que recoja lo más ampliamente posible las experiencias concretas de la realidad del mundo y del hombre, experiencias que deben ser siempre comunicables, accesibles a todos, y que mediante la susodicha estructura puedan ser contrastadas, confrontadas con la historia de esperanzas y experiencias condensada en los textos bíblicos. Nuestras experiencias de aquí y ahora deben, pues, ser iluminadas en su

más hondo y último sentido a la luz de la historia de la experiencia recogida en la escritura potencial de esperanza para los hombres. La experiencia actual como *horizonte* y el mensaje bíblico (que en lo concerniente a la esperanza de eternidad ha sido recogido por el islam haciendo gran hincapié en la idea del juicio) como *centro* y como *criterio*: éste es el concepto hermenéutico de una teología ecuménica, tal como yo la entiendo, y éste es también el principio teológico de estas lecciones sobre la vida eterna.

De modo que lo que aquí se intenta —y en dos palabras quiero hacer alusión al problema de la teoría de la ciencia— es aplicar un criterio de verificación que no es tan estrecho como el empírico, que sólo concede validez a lo verificable empíricamente, ni tan amplio como el hermenéutico, que permite comprenderlo todo: un *criterio indirecto de verificación*, que no pasa por alto la subjetividad de la experiencia humana, pero tampoco la constituye en medida exclusiva de la verdad. Es decir, que lo que nos ofrece la experiencia concreta de la realidad del hombre y del mundo habrá que descifrarlo y expresarlo en palabras a la luz de la esperanza en la vida eterna: no por deducción constructiva de una experiencia supuestamente evidente, sino mediante una clarificación iluminadora de nuestras siempre problemáticas experiencias, que invita al hombre a tomar una decisión positiva.

2. Una cuestión de confianza

La referencia a la experiencia, está claro, no hace superflua la decisión, sino que justamente la provoca. La fe en la vida eterna tiene carácter de decisión y, al contrario, la decisión a favor —o en contra— de la vida eterna tiene carácter de fe. Pasando ahora, después de haber avistado el horizonte desde el punto de vista de la historia de las religiones, a considerar de cerca la perspectiva cristiana, ¿cuáles son las opciones? Lo que vamos a hacer ahora, de momento, es esbozar —por así decir— las condiciones marco o condiciones básicas, para esclarecer la situación en que ha de tomarse la decisión; no se trata, pues, de llenar el marco de las opciones de contenidos concretos, para provocar una deter-

minada decisión. Así, sea cual fuere la decisión que uno tome, ¿de qué se trata?

Primera opción: Como la confrontación con Feuerbach y Freud en particular ha demostrado, el *no a la vida eterna es posible, más aún, irrefutable*. ¿Por qué? Porque las experiencias de la «fidelidad a la tierra» y la «fidelidad a sí mismo», las experiencias de la quiebra de esperanzas y, sobre todo, de la tremenda realidad de la muerte no cesan de brindar a muchos hombres motivos suficientes para hacer y mantener esta afirmación: «¡No hay otra vida más allá de la muerte!»

Así, pues, no es posible refutar positivamente al que dice: «¡Todo se acaba con la muerte! Yo muero con todos los animales, y después no hay nada más.» Ante una afirmación semejante, que sobrepasa el horizonte de nuestra experiencia, de nada sirve una prueba estricta o una demostración general de la vida eterna. Este aserto negativo se basa, en última instancia, en una decisión que absolutiza unas experiencias negativas y depende de la opción fundamental tomada ante la realidad (que nunca deja de ser ambivalente) y ante Dios como su fundamento y meta. No; la negación de la vida eterna no puede ser refutada por caminos puramente racionales.

Segunda opción: Pero la confrontación con Feuerbach y Freud ha evidenciado igualmente que también el *sí a la vida eterna es posible e, incluso, irrefutable*. ¿Por qué? Porque justamente la realidad de esta vida, justamente las experiencias positivas y negativas del hombre en este mundo, las experiencias felices, que se anhelan duraderas, como también lo que ha quedado invalidado, irresuelto, provisional, justamente todo ello ofrece motivos suficientes para arriesgar un sí confiado a una vida más allá de la muerte, sin la cual a muchos hombres esta vida parecería en definitiva sin meta, ni sentido, ni fundamento.

Así, pues, a la inversa, tampoco es posible refutar positivamente al que dice: «¡Con la muerte no se acaba todo! Yo no muero con los animales, y después no viene la nada.» Semejante confianza, que la misma vida presente insta a te-

ner, no se ve conmovida por el ateísmo. También la afirmación de la vida eterna sobrepasa el horizonte de nuestra experiencia y descansa últimamente en una decisión que no absolutiza experiencias negativas ni positivas y que, lo mismo que la otra, depende de la opción fundamental ante la realidad ambivalente y ante Dios como su fundamento y meta. También ella es racionalmente irrefutable.

¿Entonces qué? La vida eterna, en el fondo, se presenta como una cuestión de confianza. Aquí precisamente reside el nudo gordiano de la solución al problema de la vida más allá de la muerte: que la vida eterna es algo que sólo puede ser aceptado en virtud de una *confianza*, basada naturalmente en la realidad misma. ¡En virtud de una confianza justificada ante la razón y, por lo tanto, *del todo razonable!* Esta confianza esperanzada —en eso muy semejante al amor— no es en modo alguno mera proyección y, aunque no presente pruebas racionales coactivas, sin embargo, sí dispone de motivos racionales atractivos, como esperamos que resulte cada vez más claro en el curso de estas lecciones. ¡Guarda *relación con la experiencia!*

Esta confiada entrega a un sentido último de la realidad total y nuestra vida toda, al Dios eterno, a la vida eterna, ya se llama atinadamente en el lenguaje universal «*creencia*» en Dios, *creencia en la vida eterna*. Aquí se trata, como es obvio, de fe en sentido amplio, que estaría mejor expresada con el término de confianza o esperanza. Quiere decir que tal fe no tiene que estar necesariamente suscitada por la predicación bíblica, sino que básicamente también está al alcance de los no cristianos y los no judíos (hindúes, confucianistas, budistas) y, por supuesto, de los musulmanes, que se remiten al Corán, a su vez inspirado en la Biblia.

En cuanto a un individuo se le plantea la cuestión en toda su hondura, se hace *ineludible* que tome una *decisión* libre, aunque no arbitraria. Como en el problema de Dios, también en el problema de la vida eterna vale lo siguiente: el hombre tiene que decidirse, sin coacción intelectual, pero también sin prueba racional alguna. Creer en la eternidad o «creer en la temporalidad»: ambas cosas son una aventura, un riesgo. ¡Quién arriesga, gana! Y, como en el problema

de Dios, también aquí ocurre que quien no elige, elige; ha elegido no elegir. En una votación de confianza respecto a la vida eterna, abstenerse de votar significa denegar la confianza, lo que en la práctica —aunque tal vez no intencionalmente— es un voto de censura. Quien aquí (en la práctica al menos) no dice sí, está diciendo no⁴. Semejante decisión racionalmente justificada (o tal vez también una revisión de la decisión), es el término al que quieren llevar, procediendo paso a paso, lentamente, las reflexiones que siguen.

⁴ Desde el punto de vista psicológico, y en orden a la decisión que aquí se debe tomar, hay más de dos posibilidades: la posibilidad de la evasión, la de la dilatación o, simplemente, la de la represión; en este sentido, las «opciones» también son varias. Pero desde el punto de vista filosófico fundamental, frente a la pregunta «¿vida eterna, sí o no?», hay una sola alternativa. El crítico racionalista H. Albert, en su libro *Das Elend der Theologie. Kristische Auseinandersetzung mit Hans Küng* (Hamburgo 1979), se ha referido a esta idea básica de la verificación indirecta —relacionada con la experiencia— de la realidad teológica. Esta misma idea que aquí aplicamos la hemos desarrollado ampliamente desde el punto de vista histórico y sistemático en *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo* (Cristiandad, Madrid 1979). Albert, por su parte, se refiere a ella más en forma de recensión con amplios comentarios que en forma de discusión con argumentos críticos respecto a sus puntos neurálgicos. En lo que toca al problema de la vida eterna que aquí tratamos, y que es una variación del problema de Dios, no podemos entretenernos en continuar la discusión con el racionalismo crítico de Albert. Después de que en mi libro sobre el problema de Dios los argumentos de Albert y su crítica en gran parte justificada a la teología han sido reseñados en un sentido más positivo que en cualquier otro texto de literatura teológica, podía uno estar expectante ante la respuesta de Albert. Por desgracia ha sido decepcionante, no sólo en el estilo (la actitud irónica superior del sabio), sino también en el contenido. De todos modos, para continuar la discusión filosófica —prescindiendo ahora de las cuestiones específicamente cristianas de la cristología, la eclesiología y la teología moral—, la atención debería centrarse en estos puntos, entre otros:

1. Mi crítica a la base —en mi opinión, deficientemente pensada— del «racionalismo crítico» albertiano, que presupone sin más un funcionamiento racional de la razón humana, Albert la ha respondido con un veredicto («recaída en el clásico racionalismo») y con una prohibición de hacer preguntas, que a cualquiera le debe parecer sumamente dogmática.
2. El hecho, reconocido por el mismo K. Popper, maestro de Albert, de una «fe en la razón» (= confianza fundamental) no admite, en mi opinión, fundamentación lógica alguna. Pero tampoco puede ser sim-

3. ¿Todos los caminos acaban en la tumba?

Hechas estas consideraciones hermenéuticas necesarias, nos corresponde ahora centrarnos en el análisis de los materiales literarios concretos. Y nos vamos a ocupar primero de la cuestión de las *fases de desarrollo de la fe en la resurrección en los escritos judeo-cristianos*, fe recogida también por el islam. Pero antes de entrar en el análisis histórico-sistemático de nuestro problema, vamos a contar una pequeña historia, original del escritor irlandés *George Bernard Shaw*. Es la historia de una muchacha negra que trata de encontrar a Dios en la selva. Para entender la historia, debe saberse que la muchacha negra de Shaw es una figura que simboliza todo lo natural, lo genuino, lo no ilusorio, que

plemente postulado, sino que debe ser justificado racionalmente. Esto es lo que el mismo Albert nunca hace objeto de reflexión crítica, simplemente hace caso omiso de ello.

3. De ahí que Albert no se encuentre en condiciones de entender, en relación con una no «simplemente postulada» realidad último-primera, la diferencia entre prueba racional y confianza (racionalidad interna), como tampoco la diferencia entre confianza razonable y proyección injustificada. No todo acto de confianza razonable debe ser denunciado como puro deseo, a no ser que el mismo racionalismo crítico quiera aparecer como un «camino clandestino» acrítico hacia la racionalidad de la razón humana.

Así, desgraciadamente, mis preguntas al racionalismo crítico no han obtenido respuesta satisfactoria y, por otra parte, mis preguntas al problema de Dios se han quedado sin contraargumentos convincentes. Una discusión posterior, llevada a cabo en un espíritu de mutua comprensión (y ójala también con un poco más de sentido autocrítico), podría tal vez mostrar que la relación de la teología y la relación del racionalismo crítico con la realidad, precisamente en esa forma de la entrega confiada a la misma realidad (que nunca está a nuestra total disposición), convergen mucho más de lo que el libro de Albert quiere reconocer.

Para la crítica teológica de las concepciones de Albert, cf. reciente-mente K. H. Weger, *Vom Elend des kritischen Rationalismus. Kritische Auseinandersetzung über die Frage der Erkennbarkeit Gottes bei Hans Albert* (Ratisbona 1981).

La contribución del filósofo de la religión N. Smart, *Religion and Projection, in The Science of Religion and the Sociology of Knowledge. Some Methodological Questions* (Princeton 1977) 74-91, pone en claro, al trabar discusión con la «teoría de la proyección» de P. Berger, cuán compatibles son en última instancia la comprensión teológica y la comprensión científica de la realidad.

responde por entero a la figura del buen salvaje o «salvaje feliz», que ya nos es conocida desde la Ilustración.

En su paso por la selva, la muchacha encuentra primero un viejo de noble planta, de bellos y regulares rasgos, con magnífica barba y pelo abundoso y ondulado. Es el *Dios de Abrahán*, el Señor de los ejércitos, en cuya mano están la muerte y la enfermedad, el trueno y el rayo, y que exige del hombre desde el sometimiento incondicional hasta el más cruel sacrificio humano. Mas la muchacha, asustada de la inaccesibilidad de este Dios, puede sin embargo ahuyentarlo en el nombre del Dios verdadero. No otra cosa pasa con el *Dios de Job*, al que la muchacha encuentra inmediatamente después. Este Dios es menos brutal y más obsesivo, un Dios que no exige adoración, sino más bien enreda al hombre en un diálogo o debate. Pero, a la postre, también este Dios es incapaz para la discusión, pues a la pregunta decisiva de por qué él ha hecho el mundo así, como es, no contesta satisfactoriamente. También él puede ser ahuyentado.

Pero entonces sale al encuentro de la muchacha negra un joven sorprendentemente bello, rasurado, de tez blanca, envuelto en una túnica griega. A la pregunta de la muchacha de si él podría indicarle el camino hacia Dios, responde: «No te preocupes de eso... Toma el mundo como es, pues más allá no hay nada. Todos los caminos acaban en la tumba, que es la puerta de la nada, y en la sombra de la nada todo es vano y fútil. Sigue mi consejo y no busques más de lo que tu nariz alcanza. Y encontrarás siempre que más allá de ahí aún hay algo; y en este conocimiento vivirás esperanzada y feliz».»

Con esta respuesta, sin embargo, la muchacha negra no puede darse por contenta: «Pero hay un futuro, cuando yo esté muerta... Y, aun cuando yo no lo pueda experimentar, puedo no obstante saber de él.» «¿Sabes algo del pasado?», pregunta el joven. «Si, pues, el pasado, que ya ha sido efectivamente, está más allá de tu conocimiento, ¿cómo puedes esperar saber algo del futuro, que no ha sido aún?»

«A pesar de todo hay futuro, y yo sé de él lo bastante como para poder decirte que saldrá el sol todos los días», replica la muchacha negra.

“También eso es una ilusión”, afirma el joven. “El sol está ardiendo y un día se habrá quemado del todo.”

“La vida es una llama que siempre acaba por extinguirse; pero siempre vuelve a encenderse, cuantas veces nace un niño. La vida es mayor que la muerte, y la esperanza, mayor que la desesperación. El trabajo que me está encomendado yo sólo lo quiero ejecutar cuando sé que es un buen trabajo. Y para saber esto, tengo que conocer el pasado y el futuro y también a Dios.”

“Tú piensas que tú misma debes *ser* Dios”, dice el joven, mirando fijamente a la muchacha.

“En lo que puedo”, replica ella. “Te lo agradezco. Nosotros, los jóvenes, somos los sapientes. De ti he aprendido que conocer a Dios significa ser Dios. Has robustecido mi alma. Antes de dejarte, dime quién eres.”

“Soy Qohelet, de muchos conocido como Eclesiastés, el Predicador”, responde él. “Dios sea contigo, si le puedes encontrar. Conmigo no está. Aprende griego. Es el lenguaje de la sabiduría. Adiós”⁵.

En la misma época en que en la India los brahmanes hacían sus experiencias de dolor y de superación del dolor por vía de abnegación y renuncia, en el Próximo Oriente, en Palestina, vivió también un judío no menos reflexivo y meditabundo. Se la conoce por el pseudónimo de «*Qohelet*», que tradicionalmente se ha traducido por «*predicador*», pero que también significa «convocador» o «dirigente de la asamblea»⁶. *Bernhard Lang*, antiguo profesor católico de Antiguo Testamento en Tubisga, ha dedicado al libro de Qohelet (compuesto probablemente entre el 190 y 180 a.c.) una hermosa meditación teológica, a la que vamos a atenernos aquí primeramente⁷; pues la interpretación de este libro es sumamente controvertida y su misma forma, una

⁵ G. B. Shaw, *The Black Girl in Search of God and Some Lesser Tales* (Londres 1934); versión alemana: *Ein Negermädchen sucht Gott* (Frankfort 1948).

⁶ Cf. N. Lohfink, *Kohelet* (Würzburg 1980) 11; para la interpretación, además de Lohfink, cf. también A. Lauha, *Kohelet* (Neukirchen-Vluyn 1978) y F. J. Hungs, *Ist das Leben sinnlos? Bibelarbeit mit dem Buch Kohelet (Prediger)* (Zurich-Colonia 1980).

⁷ B. Lang, *Ist der Mensch hilflos?* (Zurich-Einsiedeln-Colonia 1979).

especie de secuencia libre de aforismos y «*pensées*», es tan inusual, que muchos preferirían verlo fuera del canon veterotestamentario. No es extraño que el libro haya atraído en todo tiempo a los espíritus más críticos: La traducción de Voltaire al francés (¡significativamente dedicada a Madame Pompadour!) hizo arder sin más el parlamento de París en 1759.

Kohelet, aunque presumiblemente también fue un maestro de sabiduría, representa justamente la posición contraria a la antigua tradición sapiencial (proverbios salomónicos, Jesús Sirá), que con harto optimismo daba por supuesto un Dios justo y un recto orden moral del mundo, donde en forma terrenal y visible se distribuye el premio a las buenas obras y el castigo a las malas. También este predicador, que es más filósofo que teólogo, que habla más de Dios y de los hombres al estilo griego —Shaw tiene razón— que de Yahvé de los judíos al estilo judío, fue miembro de la clase dirigente, vivió en una sociedad opulenta y se había vuelto radicalmente escéptico ante este *mundo*, para él por completo *problemático*:

donde no impera justicia alguna reconocible, ni orden moral universal, ni armonía preestablecida;

donde ningún Dios conductor y remunerador muestra su rostro benigno;

donde el inescrutable azar parece regir en toda su arbitrariedad;

donde a algunos buenos les cae la suerte de los malos y a algunos males la suerte de los buenos;

donde no siempre los más veloces ganan la carrera y los más valientes la guerra y, menos aún, los más sabios la riqueza y los más cuerdos el aplauso; no,

sino más bien donde toda infelicidad puede tocar a cada cual en cada momento y donde el hombre ignora su destino.

¡Verdaderamente: fútil, vano es este mundo! Tal es el refrán o *ritornello* de este hombre: «Vanidad, solamente vanidad, todo es vanidad» (*vanitas vanitatum*, en la traducción latina; *Eitelkeit der Eitelkeiten*, en Lutero; «vanidad de vanidades», en las versiones españolas)⁸. «Vanidad», «vacío», también pudiera decirse «vana apariencia», lo que al punto nos recuerda el «maya» indio: todo es nulo, sin valor, «vana apariencia».

Para Qohelet, como realista crítico que es, está igual de claro que para los indios: El *Dasein*, el existir del hombre es *ser-para-la-muerte*. «Como salió del vientre de su madre, así volverá: desnudo»⁹. Ciertamente que el hombre no termina en la nada, como dice el Qohelet de Shaw, pero sí en el reino de los muertos, en la morada de las tinieblas, donde ya no es más que sombra de sí mismo: «Supongamos que un hombre tiene cien hijos y vive muchos años: si no puede saciarse de sus bienes, por muchos que sean sus días, yo afirmo: mejor es un aborto, que llega en un soplo y se marcha a oscuras, y la oscuridad encubre su nombre; no vio el sol ni se enteró de nada ni recibe sepultura, pero descansa mejor que el otro. Y si no disfruta de la vida, aunque viva dos veces mil años, ¿no van todos al mismo lugar?»¹⁰.

¿Qué hacer? También éste es el interrogante de Qohelet, pero Qohelet responde de forma radicalmente distinta de los indios, que buscan la liberación del dolor por la liberación del yo, distinta también de los platónicos, que con la vista puesta en la inmortalidad del alma minusvaloran esta vida aquí y ahora. ¡No; *nada de renunciar a la vida, sino gozar de ella!* ¡Mejor un perro vivo que un ladrón muerto! Lo que Dios ha dado, eso debe el hombre aprovechar. Por tanto: celebrar fiestas, como caigan; apurar la vida, mientras se pueda, y olvidarse de la muerte, que de todos modos viene y alcanza igualmente a sensatos e insensatos. ¿Acaso no tiene todo su tiempo y sazón? ¿El plantar y el arrancar, el llorar y el reír, el amar y el odiar, el nacer y el morir? «Observé todas las tareas que Dios encomendó a los hombres para afligirlos: todo lo hizo hermoso en su sazón y dio al hombre el mundo para que pensara; pero el hombre no

abarca las obras que hizo Dios desde el principio hasta el fin»¹¹.

Dios es oscuro, Dios es imprevisible, y *la realidad, impenetrable*. Puede que haya un sentido en este mundo, en esta historia, en mi historia. Mas sólo Dios lo conoce, no el hombre, que tiene que mirar el acontecer del mundo sin comprenderlo: «Me dediqué a obtener sabiduría, observando todas las tareas que se realizan en la tierra: los ojos del hombre no conocen el sueño ni de día ni de noche. Después observé todas las obras de Dios: el hombre no puede averiguar lo que se hace bajo el sol. Por más que el hombre se fatigue buscando, no lo averiguará; y aunque el sabio pretenda saberlo, no lo averiguará»¹².

Libro «moderno» en muchos aspectos, este Qohelet toca temas que nos son bien conocidos por la filosofía existencial, por Kierkegaard, Heidegger, Jaspers y Sartre. Y también la *situación social de partida* del libro presenta asombrosas analogías con la nuestra, caracterizada por «la progresiva disolución (cada vez más clara desde el siglo pasado) de las estructuras segmentadas europeas, por la configuración horizontal de las clases sociales, por el creciente aislamiento y por la falta de formación del individuo en nuestra sociedad internacional, cada vez más tecnificada. Esta situación también se ha producido más entre la burguesía que entre las pobres gentes. Qohelet, por su parte, pudo en su mundo haber trabado contacto con otras escuelas filosóficas del helenismo. Que precisamente la filosofía popular ejerciese en él tanta influencia puede que no sólo se deba al hecho de que fuese entonces la que en el mercado internacional llevaba la voz cantante. Su planteamiento pudo también responder en buena parte al desamparo que a raíz del cambio social experimentaba el individuo, inserto como estaba en una realidad que se le hacía inabarcable»¹³.

Qohelet, un libro sin duda peligroso, en cuanto que coadyuva a mantener la estabilidad del sistema con su llamada general a un prudente pero inactivo escepticismo, que sólo se pueden permitir los instruidos, y a un sentido del

⁸ Ecl 12,8. — ⁹ Ecl 5, 14. — ¹⁰ Ecl 6, 3-6.

¹¹ Ecl 3, 10s. — ¹² Ecl 8, 16s. — ¹³ N. Lohfink, *Kohelet*, 14s.

goce que sólo se pueden permitir los acomodados, pero no todas esas pobres gentes que en su lucha por la vida, por la supervivencia, tienen muy otras preocupaciones. Un libro, a pesar de todo, que con su melancólica alegría en el más acá está *muy lejos de la superficial teología retributiva tradicional*, que pretende que todo en esta vida esté regulado por ella, y muy lejos también del correspondiente —y a menudo puritano— moralismo de la literatura sapiencial. Mas también un libro *no menos ajeno a toda esperanza gozosa en el más allá*. Qohelet ha extraído sus propias consecuencias en orden a esta vida terrena, que según él (a diferencia de toda la sabiduría india) solamente, e irrevocablemente, se puede vivir una vez. Y todo por su convencimiento de que nuestro existir es un existir para la muerte y que con la muerte se acaba, si no todo, sí cuando menos la mayor y mejor parte: «Los vivos por lo menos saben... que han de morir; los muertos no saben nada, no reciben un salario cuando se olvida su nombre. Se acabaron sus amores, odios y pasiones, y jamás tomarán parte en lo que se hace bajo el sol... Todo lo que esté a tu alcance, hazlo con empeño, pues no se trabaja ni se planea, no hay conocer ni saber en el abismo adonde te encaminas»¹⁴.

4. La fe en la resurrección, una manifestación tardía

También para Qohelet, pues, «no todo se acaba» con la muerte. Según una antigua concepción israelita ya se creía que *los muertos siguen viviendo*. Sí, pero ¡lo que hacen es vegetar más que vivir! Es cierto que lo que sigue viviendo en este reino de los muertos, en este mundo inferior de que Qohelet habla, no es solamente el «alma» del hombre en sentido platónico, no es solamente una parte del hombre, sino el hombre entero. Pero tampoco es el hombre viviente como tal, sino únicamente su «sombra»: esa sombra que en la muerte se ha desligado de la persona, pero que aún permanece atada a la tumba, a los restos mortales, que

por eso mismo no deben ser incinerados. De ahí que tumba y mundo inferior sean convertibles entre sí.

El *mundo inferior* de los antiguos israelitas, o sea, el «*sheol*» (que probablemente significa «no-tierra», «no-país»), es imaginado como un espacio cerrado bajo la capa terrestre y entendido como lugar de oscuridad y de silencio, de impotencia y olvido, donde los hombres se ven condenados a llevar una existencia fantasmal. Todos ellos conservan, ciertamente, su antiguo rango y estado: el rey lleva su corona, el profeta su manto, el soldado sus armas; pero todos ellos no son más que las sombras de sí mismos, sin comunicación entre sí, sin comunicación con Dios. Una triste y desconsolada tierra sin retorno. Definitivo lugar de reposo de toda vida, sin esperanza de volver a ver jamás la luz, la tierra.

Quien como cristiano está acostumbrado sin mayores escrúpulos a ver el Antiguo Testamento dentro de una supuesta continuidad histórico-salvífica con el Nuevo, considera lo que esto significa: *Todos los padres de Israel*, Abrahán, Isaac y Jacob, Moisés y los jueces, los reyes y los profetas, Isaías, Jeremías y Ezequiel, partieron al final de su vida —tal era su propia convicción y la de todos los demás— hacia la oscuridad, a pesar de haber vivido y actuado apoyados en una imperturbable fe en Dios. Todos estos judíos —durante más de un milenio— *no creyeron en la resurrección de los muertos*, no creyeron en una vida eterna en el sentido positivo de la palabra, no creyeron, en fin, en el «cielo cristiano». Antes bien, con total consecuencia lógica, vivieron centrados en el más acá, sin preocuparse para nada de un más allá, de todos modos nebuloso, oscuro, impenetrable.

Es cierto que la tradición hermenéutica cristiana se ha remitido una y otra vez a lugares veterotestamentarios, para apoyar «ya ahí» la afirmación cristiana de la resurrección de los muertos. Pero las distintas expresiones veterotestamentarias que hablan de una supuesta «*resurrección*» tienen sentido *figurado*, *metafórico*, y dentro de ese mundo simbólico no deben tomarse en sentido real.

Cuando, por ejemplo, el profeta *Oseas* dice: «En dos días nos hará revivir, al tercer día nos restablecerá y vivi-

¹⁴ Ecl 9, 5s. 10.

remos en su presencia»¹⁵, no habla realmente de una resurrección de los muertos, sino figuradamente del restablecimiento y pronta curación del pueblo de Israel enfermo.

O cuando el profeta *Ezequiel*, en grandiosa visión, contempla la reanimación de los huesos secos: «La mano del Señor se posó sobre mí y el espíritu del Señor me llevó, dejándome en un valle todo lleno de huesos. Me los hizo pasar revista: eran muchísimos los que había en la cuenca del valle; estaban calcinados. Entonces me dijo: Hijo de Adán, ¿podrán revivir estos huesos? Contesté: Tú lo sabes, Señor. Me ordenó: Conjura así a esos huesos: Huesos calcinados, escuchad la palabra del Señor. Esto dice el Señor a estos huesos: Yo os voy a infundir espíritu para que reviváis. Os injertaré tendones, os haré criar carne; tensaré sobre vosotros la piel y os infundiré espíritu para que reviváis. Así sabréis que yo soy el Señor»¹⁶. Por el contexto de esta visión es evidente que aquí no se trata de la resurrección de israelitas muertos sino de la vuelta de los deportados de Babilonia, de su retorno del sepulcro del cautiverio a una nueva vida en la tierra de Israel.

O, finalmente, cuando el tardío *Apocalipsis de Isaías* habla de los muertos de Yahvé, que viven, y de los cadáveres, que resucitarán: «¡Vivirán tus muertos, tus cadáveres se alzarán, despertarán jubilosos los que habitan en el polvo! Porque tu rocío es rocío de luz y la tierra de las sombras parirá»¹⁷. También aquí podría tratarse de una imagen para simbolizar una salvación de duración ilimitada, que se espera para el tiempo final, pero no necesariamente de una verdadera y real resurrección de los muertos. Esto, al menos, se desprende claramente de Is 26, 14: «Los muertos no viven, las sombras no se alzan; porque tú los juzgaste, los aniquilaste y extirpaste su memoria.» Todos estos textos, pues, utilizan la idea de la resurrección puramente como imagen particular del restablecimiento nacional del pueblo de Israel. También algunas frases aisladas que encontramos en los salmos, en los cantos del siervo de Yahvé y en el libro de Job, si las observamos detenidamente, ha-

blan de una resurrección a la vida —en el mejor de los casos— simbólica¹⁸.

Pero en la época persa, tras el exilio de Babilonia, satisfacía cada vez menos la solución antigua, basada en el principio de la correspondencia o retribución, en el cual también se apoyan los argumentos de los amigos de Job: en la vida, entre el nacimiento y la muerte, se saldan todas las cuentas. Era evidente, en efecto, y todo el mundo podía comprobarlo cada día, que el bien y el mal no parecían compensarse suficientemente ni en la vida del pueblo ni en la del individuo. Al malo le suele ir tan bien y al bueno tan mal... Así, pues, no es extraño que en los dos siglos inmediatamente anteriores a Cristo se fuese afianzando cada vez con mayor claridad (apoyada en algunos textos bíblicos sobre la posible intervención de Dios en todo momento de necesidad y peligro) la expectativa —contraria al pensamiento del escéptico Qohelet unas generaciones atrás— de que aún está por llegar la justicia universal, la plenitud hasta ahora no alcanzada.

5. Los primeros documentos

a) El más antiguo y, en rigor, el *único pasaje indiscutido* que habla expresamente de la resurrección de los muertos en todo el Antiguo Testamento de lengua hebrea procede del siglo II a.C. (ca. 165/164), del tiempo de la resistencia contra la brutal helenización de los judíos emprendida por el seléucida Antíoco IV Epífanos (prohibición del culto judío, adoración del dios del imperio, el Zeus Olímpico, y del mismo soberano en el templo). Como se sabe, la rigurosa política de helenización de Antíoco provocó en seguida el levantamiento del pueblo, encabezado por los Macabeos, que concluyó con la victoria del judaísmo.

Durante la crisis de la época de los Macabeos, en lugar

¹⁵ Os 6, 2.

¹⁶ Ez 37, 1-6.

¹⁷ Is 26, 19.

¹⁸ Sal 16, 10s (salvación de un peligro de muerte); Sal 73, 25ss (comunidad con Yahvé en el más allá); Job 19, 25-27 (Job quiere ver a Yahvé mientras viva); Is 53,10 (el siervo de Yahvé, ajusticiado, verá su descendencia).

de la figura del profeta característica de la crisis de los siglos VIII al VI, apareció la figura del apocalíptico como avisador e intérprete del tiempo. Y fue en el *libro de Daniel* donde la predicación apocalíptica —tras algunos antecedentes en la literatura profética— alcanzó su plena configuración. Hoy en día puede considerarse indiscutible que el libro de Daniel, por su lenguaje, su teología (la posterior teología de los ángeles) y su heterogénea composición, no procede en absoluto de aquel profeta de la corte babilónica que vivió en el siglo VI, sino más bien de un autor del siglo II, justamente de la época de Antíoco IV Epífanes. En lo que atañe al problema de la resurrección, en el último capítulo de este libro de Daniel (originariamente apocalíptico) se encuentra el siguiente pasaje, presumiblemente influenciado por ideas persas: «Entonces se levantará Miguel, el arcángel que se ocupa de tu pueblo: serán tiempos difíciles, como no los ha habido desde que hubo naciones hasta ahora. Entonces se salvará tu pueblo: todos los inscritos en el libro (de la vida). Muchos de los que duermen en el polvo despertarán: unos para vida eterna, otros para ignominia perpetua. Los maestros brillarán como brilla el firmamento, y los que convierten a los demás, como estrellas, perpetuamente»¹⁹.

Es obvio que en un tiempo de persecución como éste (para el autor del libro de Daniel, sin duda, un tiempo de penuria previo al tiempo final, en el que hombres, mujeres y niños son cruelmente torturados por su fidelidad a la ley) el viejo problema de la justa retribución se planteara con mayor radicalidad que generaciones atrás, en la época de los Ptolomeos y de Qohelet. A la vista de la fidelidad de la fe de muchos mártires —enfrentados a la disyuntiva de apostasía o muerte— tuvo que plantearse por fuerza el interrogante: ¿Reparación de la injusticia en esta vida únicamente? ¿Qué sentido puede tener la muerte de un mártir, si los que se mantienen firmes en su fe no obtienen recompensa ni en esta vida (pues ya están muertos) ni en la vida del más allá (que es una pura existencia fantasmal)? ¿Dónde está ahí la justicia de Dios? Así responde el apocalíptico: A este

¹⁹ Dn 12,1-3.

tiempo de penuria seguirá el tiempo final, en el que Israel será liberado y —esto es lo nuevo— los muertos resucitarán: los testigos de la fe y sus perseguidores. Pues los muertos, que han dormido en el «polvo», despertarán y con su entera humanidad (y no sólo como «almas») retornarán a la vida, a esta existencia de aquí, pero que ahora no tendrá término, durará eternamente: para los sabios en forma de vida eterna, para los otros en forma —que tampoco queda siquiera esbozada— de ignominia perpetua.

b) *Fuera de la biblia hebrea*, en el Antiguo Testamento griego de los Setenta, se encuentran otros testimonios de esta tardía esperanza en la resurrección, especialmente en el *libro segundo de los Macabeos*, que contiene los más antiguos relatos de los mártires judíos, que a su vez sirvieron de modelo para las actas eclesiásticas de los mártires. Pero precisamente en el famoso capítulo séptimo, que relata el martirio de los siete hermanos Macabeos y su madre, es sorprendente que no sea el martirio ni la fidelidad a la ley (la negativa a comer carne de cerdo) lo que aparece en primer plano, sino el mensaje de la resurrección. Con razón dice *Ulrich Kellermann*, después de haber analizado monográficamente este texto desde el punto de vista de la historia de la tradición y la teología: «La forma de constreñir el curso de la narración desarrollando una doctrina no responde del todo a los propósitos de los relatos de mártires hebreos, en los que de ordinario se trata de resaltar la incommovible obediencia a la ley como la obra piadosa *par excellence*. Nuestro texto se presenta como un relato doctrinal sobre el destino posmortal de los mártires fieles a la ley. En él se desarrolla toda una teología de la resurrección»²⁰.

Efectivamente, el análisis detecta cómo el pensamiento de la resurrección se va desarrollando y afianzando más y más en cada párrafo del discurso. Con todo detalle se describe el proceso de la cruel mutilación y lenta muerte del *primer hermano* en presencia del rey (probablemente en Antioquía de Siria). Pero, a la muerte de éste, los otros her-

²⁰ U. Kellermann, *Auferstanden in den Himmel. 2 Makkabaer 7 und die Auferweckung der Märtyrer* (Stuttgart 1979) 40.

manos y la madre se animan entre sí con estas palabras: «El Señor Dios nos contempla, y de verdad se compadece de nosotros»²¹, remitiéndose a las palabras de la Torá: «Se compadecerá de sus siervos»²². La fundamentación teológica de la resurrección, de esta manera, se establece apelando a la Torá, a la santa ley de Dios.

Más clara se expresa la fe en la resurrección después, con ocasión del martirio del *segundo hermano*. «Y estando para morir, dijo: “Tú, malvado, nos arrancas la vida presente. Pero cuando hayamos muerto por su Ley, el rey del universo nos resucitará para una vida eterna”»²³. También aquí, por tanto, se trata de un «resucitar» —una acción de Dios mismo— y sólo secundariamente de un «resucitar» (del hombre). En el libro de los Macabeos, no obstante, la *resurrección* se presenta muy de otra manera que en el libro de Daniel. Pues aquí, evidentemente, no se habla de una resurrección «escatológica», de una resurrección terrena definitiva, sino más bien —quizá porque poco antes la expectativa próxima de Daniel no se había cumplido— de una resurrección «trascendente», de una resurrección celeste anticipada: se piensa, en efecto, en una *posmortal acogida o elevación al cielo* (pensamiento que mucho más tarde habría de tener una importancia capital en la fe en Jesús de Nazaret y en su resurrección).

En nuestra narración, de todos modos, las últimas palabras del *tercer hermano* concretan ese mismo pensamiento haciendo referencia a la *corporalidad de la resurrección*, que —aunque no se explica con más detalles— se fundamenta en una creación nueva, celeste, por obra de Dios. Cuando le van a amputar cruelmente algunas partes del cuerpo, dice: «De Dios las recibí, y por sus leyes las desprecio. Espero recobrarlas del mismo Dios»²⁴. Y el *cuarto hermano* demuestra saber incluso el doble desenlace del destino humano. Pues el fiel a la ley tiene (el don de) «la esperanza de que Dios mismo lo resucitará»; pero el perseguidor ateo,

²¹ 2 Mac 7,6.

²² Dt 32,36.

²³ 2 Mac 7,9.

²⁴ 2 Mac 7,11.

sin Dios, «no resucitará para la vida»²⁵. Así, pues, contrariamente al libro de Daniel, no una resurrección para ignominia perpetua, sino muerte eterna (para el judío de entonces, obviamente, la máxima expresión de la ignominia). En esta misma tesitura se mantienen los discursos del quinto y el sexto hermanos.

La argumentación a favor de la resurrección, en fin, alcanza su punto culminante con los dos discursos de la *madre*, la cual aparece, de manera estilizada, más como filósofa que como simple madre. En su primer discurso se tematiza expresamente la idea de la creación —aunando la teoría helénica de los elementos con el antiguo pensamiento israelita de la creación (nos encontramos en la diáspora judía)—, para fundamentar así la posibilidad de una nueva creación: «Es el creador del universo, que modela la raza humana y el origen de todo, el que con su misericordia os devolverá el aliento y la vida si ahora os sacrificáis por su Ley»²⁶.

En su segundo discurso, la madre hace mayor hincapié en la creación del mundo que en la creación del hombre, expresando la idea —posiblemente por primera vez en todo el Antiguo Testamento— de una creación de la nada, idea que difícilmente se puede deducir del relato sacerdotal de la creación en Gn 1,2: «Hijo mío, te lo suplico», dice la madre a su hijo más pequeño, «mira el cielo y la tierra, fíjate en todo lo que contienen y verás que Dios lo creó todo de la nada (literalmente: “no de algo que fuese”), y el mismo origen tiene el hombre. No temas a ese verdugo, no desmerezcas de tus hermanos y acepta la muerte. Así, por la misericordia de Dios, te recobraré junto con ellos»²⁷.

Muy de otra manera que entre los egipcios, donde la momia necesariamente debe permanecer intacta para la vida eterna, para el Dios de Israel no hay límites establecidos, ni siquiera por mutilación corporal o por destrucción física. Estos textos veterotestamentarios muestran que la fe en la resurrección de los muertos es una *consecuencia de la fe en el Dios creador*. Aquí se pone de manifiesto lo particular, lo

²⁵ 2 Mac 7,14.

²⁶ 2 Mac 7,23.

²⁷ 2 Mac 7,29s.

distintivo de las expectativas judías de la resurrección, que tan distintas son —no obstante sus coincidencias en cuanto a una existencia celeste inmediatamente después de la muerte— de las expectativas helenístico-platónicas de la inmortalidad. Pues para el Antiguo Testamento el alma humana no sobrevive por sí misma, en razón de su esencia espiritual y divina; el hombre entero es más bien resucitado por obra de Dios: por el milagro de una nueva creación, milagro que se basa en la fidelidad de Dios a su criatura. De esta manera nada, ni siquiera el mundo inferior o *sheol* se sustrae a la soberanía de quien es el creador de todo.

Como en el apocalipsis de Daniel, también en el libro segundo de los Macabeos tiene especial importancia el problema de *la teodicea*: la resurrección está al servicio de la autojustificación de Dios, que en este mundo tan injusto acabará por imponer su causa para el bien del pueblo y del individuo. Frente a esto, la cuestión del *destino de los muertos era secundaria*. Tanto, que obtuvo respuestas del todo distintas, según fueron apareciendo tras el apocalipsis de Daniel muchos otros apocalipsis, enteramente centrados en la revelación y figuración del tiempo final. A pesar de que todos ellos atribuían sus visiones a grandes figuras del pasado (Henoc, Abrahán, Moisés, Elías y otros), sin embargo no fueron incluidos en el canon veterotestamentario.

De suerte que, a la postre, podemos encontrar una infinidad, un tanto desconcertante, de *concepciones apocalípticas sobre la resurrección y el juicio final*: Unos anunciaban la resurrección de todos *antes* del juicio final, para recibir la sentencia de salvación o condenación; otros, únicamente la resurrección de los justos *tras* el juicio final, para participar en la salvación eterna. Distintas también eran las concepciones de la edad dorada, que se esperaba inmediatamente después de la inminente transición y se pintaba con rasgos cada vez más concretos: Unos pensaban más en un reino terreno-mesiánico-nacional (eventualmente también universal); otros, en cambio, bien por la conservación, bien por la destrucción o transformación de este mundo, en un reino cósmico, en un nuevo cielo y en una nueva tierra. Todas las posibles variaciones y combinaciones tenían aquí cabida.

Walter Eichrodt, en su «Teología del Antiguo Testa-

mento», resume la mentalidad del Antiguo Testamento en lo concerniente a la esperanza de la resurrección escatológica como sigue: «Si se estudia la imagen de la esperanza escatológica de la resurrección en su evolución a lo largo del Antiguo Testamento, se tiene la impresión de encontrarse ante un concepto de fe que, lejos de haber llegado ya a cuajar y fijarse en dogma, sigue siendo elástico y estando vinculado a las luchas del momento por mantener la confianza en Dios; está en primer plano la simple afirmación de que la muerte no puede separar para siempre de la relación con Dios a los yahvistas fieles muertos, sino que tiene que dejarlos libres después de la victoria final de Yahvé sobre sus enemigos. No se dan más detalles, sin embargo, ni sobre cómo será esa resurrección ni sobre cuál será luego la forma de existencia (si con un cuerpo totalmente terrenal o glorioso). Sólo una cosa es clara: que la resurrección de los muertos se realiza de acuerdo con las ideas del israelita sobre la condición humana después de la muerte. Los muertos “despiertan”, igual que antes dormían en el polvo de la tierra; por tanto, vuelven a la vida con todo su ser de hombres, o sea, también con un cuerpo. Lo mismo que la muerte no supone una separación del alma y del cuerpo, tampoco la resurrección puede afectar a uno solo, por ejemplo, al espíritu glorioso. La misma expresión “resucitar” sugiere un salir del sepulcro o del mundo inferior. Pero, por lo demás, no se dan más detalles sobre este acontecimiento, porque el verdadero interés se centra en el hecho de entrar nuevamente de lleno en una vida de comunión con Dios. El pasaje de Daniel citado es el único que da importancia al hecho de tener parte en la gloria divina, cosa que, por otra parte, se ajusta perfectamente a la concepción del nuevo mundo divino como revelación del *kābōd* de Dios; hay en el texto, sin duda, base para más especulaciones, pero en la época de que nos ocupamos aún no se ha hecho uso de ella»²⁸.

²⁸ W. Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento* (Cristiandad, Madrid 1975) II/III, 509s.

6. La fe en la resurrección ¿una especulación apocalíptica?

Tomando ahora en serio la alusión de Eichrodt a la posibilidad de «otras especulaciones», nos vemos al punto obligados a plantearnos esta pregunta sobre la literatura apocalíptica: Si nos metemos en ella, ¿no caeremos en toda una maraña de burdas especulaciones sobre el fin del hombre y el mundo, que tan atractivas son aún hoy para muchas personas? ¿Qué debe pensarse en general de estos apocalipsis, donde por primera vez se *articuló* y tal vez, ya desde el principio, se *comprometió* la esperanza de la resurrección?

No podemos olvidar que ya entonces una buena parte de los judíos fieles a la Ley no aceptaba la fe en la resurrección y, aún hoy, sigue sin aceptarla. Así, el libro primero de los Macabeos, al contrario que el segundo, nada sabe de una posible resurrección de los muertos; los héroes macabeos, muertos harto prematuramente, cosecharon fama y honor, pero siguen viviendo «sólo» en la memoria del pueblo. En esta misma línea, ya en tiempos de Jesús de Nazaret (siglo y medio después), el grupo de los saduceos, «los que decían que no hay resurrección»²⁹, tampoco creía en la resurrección de los muertos, a pesar de que la idea judeo-apocalíptica de la resurrección solía entonces ir conectada con la concepción popular helenista (también muy difundida en Palestina) de la inmortalidad del alma. En resumen, el interrogante que hoy se nos plantea es el siguiente: Esa fantástica apocalíptica en su totalidad, ¿no descalifica de antemano toda fe seria en la resurrección? ¿No es la fe en la resurrección pura y simple especulación ilusoria bajo ropaje apocalíptico, nacida de una situación de opresión y penuria de hombres que sufren? ¿Justamente el clásico paradigma histórico de la teoría de la proyección de Feuerbach y de la teoría de la ilusión de Freud?

De entrada debe confesarse sin rodeos que el contenido del *libro de Daniel* abre más interrogantes que los que contesta. Las preguntas, en efecto, se agolpan no sólo en lo que

respecta a la autenticidad de los vaticinios que hace, sino también en lo que respecta a su cumplimiento, a saber, que las profecías de Daniel sólo se cumplen a lo largo de la historia en tanto en cuanto están localizadas antes del tiempo real de su redacción. ¡*Vaticinia ex eventu!* Este libro, en efecto, tiene como objeto de sus predicciones acontecimientos futuros. Es igualmente sabido que el curso de la historia profetizado por el libro de Daniel (como sucesión de cuatro imperios o reinos: el reino babilónico, medo, persa y griego) ha sido desautorizado por la misma historia, de modo que su esquema, aun en la variante eclesiástica posterior (reino babilonio, medo-persa, griego y romano), fue definitivamente abandonado en la Edad Moderna.

No cabe duda: este libro apocalíptico, cuyas visiones parecen más pensadas e imaginadas que «contempladas», robusteció a los creyentes de la época de los Macabeos en su fe en el único Dios Yahvé, amenazada por el panteón helenista, y en la esperanza de un futuro mejor. Tampoco cabe duda: este libro ejerció luego fuerte influencia en los escritos apocalípticos judeo-cristianos y aún hoy, en fin, constituye el centro de la Escritura, por ejemplo, para los adventistas y los testigos de Jehová. Pero también es innegable que el reinado definitivo de Dios, profetizado por el libro de Daniel para un determinado plazo, no ha llegado. Y, si esta expectativa del tiempo final no se ha cumplido, ¿por qué —cabe preguntarse— va a tener que cumplirse la expectativa de la resurrección de los muertos? ¿Cómo se va a poder entonces fundamentar teológicamente la esperanza de la resurrección en un libro tan cuestionable?

Todos estos interrogantes se acrecen a la vista de la *literatura apocalíptica posterior al libro de Daniel*, donde el cambio de los tiempos, la resurrección, el juicio y la nueva edad se pintan aún con mayor intensidad y fantasía. Así describe *Georg Fohrer*, estudioso veterotestamentario, este glorioso futuro pintado por los apocalípticos: «Fundamental es la portentosa reconstrucción de Jerusalén como ciudad fabulosa, convertida en centro del mundo y del reino eterno de Dios, a la que fluyen riquezas inmensas para uso del templo y de la comunidad salvífica. A esto se suman la paradisiaca fertilidad de la tierra, el crecimiento del pueblo

²⁹ Mc 12,18 par.

de Israel con numerosos descendientes, la supresión de las dolencias corporales, la longevidad de los hombres (será joven el que muera a los cien años, dice Is 65, 20) hasta la aniquilación de la muerte (también mencionada una vez en Is 25, 8), la inclusión de los justos muertos (pasando por la resurrección) y la paz eterna en el mundo humano y animal. Y, además, los bienes religioso-espirituales de la salvación: la supresión de la culpa, la integridad o impecancia y la consagración de Israel a Yahvé... La participación en la salvación corresponde primeramente a toda la comunidad israelita de la nueva edad. Luego, comúnmente, son admitidos los otros pueblos (o su resto) formando un segundo círculo; éstos se asocian a Israel en razón de su conversión, de una invitación de Yahvé o como consecuencia de la misión entre ellos... Respecto al ejercicio de la soberanía en este tiempo de salvación, unos creen que el rey será el mismo Yahvé. Pero otros círculos, partidarios aún de la destronada dinastía de David, sostienen que en lugar de Yahvé, y como su mandatario y representante, entronizado por él mismo Yahvé, reinará un rey escatológico de la familia de David. Sólo Zac 4 y en parte la comunidad de Qumrán reparten la dignidad mesiánica entre dos representantes, uno terrenal y otro espiritual»³⁰.

Con razón Fohrer, convertido del cristianismo al judaísmo (¿de cuño profético, no apocalíptico!), se pregunta: «¿Verdaderamente es posible dominar y configurar el futuro, tal como pretenden la escatología y la apocalíptica? ¿Es esta la respuesta de la fe a la exigencia de una transformación de un mundo indigente e insoportable? En semejante expectativa del tiempo final, ¿se encuentran criterios o modelos que representan la respuesta válida de una fe orientada hacia el futuro?»³¹.

¿Qué puede significar para nosotros hoy la respuesta de una «fe orientada hacia el futuro»? ¿Cómo habérselas —en cuanto cristiano— con tan cuestionable herencia teológica? Antes de pasar a desarrollar sistemáticamente la respuesta, y

³⁰ G. Fohrer, *Grundstrukturen des Alten Testaments* (Berlín-Nueva York 1972) 267.

³¹ *Ibid.*

después de haber tomado nota de los datos veterotestamentarios, debemos conocer los *datos neotestamentarios*. Y lo haremos dejando a un lado lo secundario y centrándonos en la cuestión principal: ¿Cómo ha hablado de la resurrección ese que para los cristianos es el determinante, el Cristo, en qué creyó, qué quiso, para que los hombres a quienes hablaba creyeran? Por lo que respecta al paso del Antiguo al Nuevo Testamento, se podría aliviar el problema y —como suele hacerse en general— avanzar en línea continua desde las narraciones de la resurrección de la época de los Macabeos a los relatos sobre la resurrección de Jesús. Se obtendría entonces una sistemática aparentemente coincidente y, una vez más, se interpretaría el Nuevo Testamento como plenitud y superación de lo «apuntado» en el Antiguo. Pero, así, se habría hecho caso omiso de la complejidad de contenidos entre el Antiguo Testamento y el Nuevo.

7. Jesús y su muerte

Ciertamente, Jesús —como también su primera comunidad y el propio Pablo— vivió, predicó y actuó en un *horizonte de ideas apocalípticas*. ¿Cómo explicar, si no, su conciencia —en esta conciencia vivió— de una censura del tiempo? ¿Su conciencia de vivir al final de un tiempo viejo y al comienzo de uno nuevo? No; Jesús, al igual que muchos de sus contemporáneos, vivió en un estado de *expectativa próxima* de caracteres apocalípticos: ¡Llegue su reinado! Toda una generación apocalíptica con él esperaba el reinado de Dios, el reinado de la justicia, de la libertad, la alegría y la paz en un tiempo cercanísimo, ¡y en ello se equivocó! Demasiado bien documentado está esto en los estratos más antiguos de la tradición sinóptica como para que se pueda negar, si bien más tarde, en los estratos y escritos más tardíos del Nuevo Testamento —y por el carácter escandaloso del hecho— quedó un tanto atenuado³².

³² Mc 9,1 par; 13,30 par; Mt 10,23. Con razón dice J. Blank en su libro *Der Jesus des Evangeliums* (Munich 1981): «Que Jesús anuncie un mensaje escatológico no indica nada especial, sino que inconfundible-

A diferencia de los apocalípticos por antonomasia, Jesús no tuvo ningún interés en satisfacer la curiosidad humana. No dató ni localizó el reinado de Dios, ni se entretuvo en describir el desarrollo del drama apocalíptico. Pero, pese a que él se abstuvo de señalar expresamente las fechas del cumplimiento escatológico y redujo al mínimo, al contrario que la apocalíptica paleojudaica, la descripción plástica del reinado de Dios, se mantuvo siempre dentro del horizonte de la apocalíptica, dentro de ese ámbito conceptual, tan extraño a nosotros, de la expectación a corto plazo. ¿Qué cabe decir al respecto?

Desde la perspectiva actual no podemos por menos de conceder que este cuadro mental ha sido superado por la evolución histórica, que el horizonte apocalíptico se ha ido a pique definitivamente. En esa expectación a corto plazo, más que de un error de Jesús se trata de una *visión del mundo condicionada y ligada a la mentalidad de la época*, que Jesús compartió con muchos de sus contemporáneos, como otras muchas cosas. Jesús y sus contemporáneos, en suma, se han «equivocado» tanto y tan poco como se han «equivocado» las generaciones de hombres que antes de Copérnico han creído en la imagen ptolemaica del mundo. Pero una cosa es cierta: Hoy no se puede hacer resurgir tal horizonte apocalíptico artificialmente, más aún, no se debe, si no queremos caer en esa tentación siempre tan seductora en los llamados tiempos «apocalípticos» (cosa que no sólo ocurre entre los adventistas y los testigos de Jehová, sino también a veces entre los teólogos políticos). El cuadro representativo y conceptual de aquella antigua apocalíptica, tan ajeno a nosotros, no haría más que encubrir y distorsionar la realidad significada y despertar falsas expectativas para el inmediato presente. Hoy todo se reduce a determi-

mente sitúa a Jesús de Nazaret en su tiempo y en su entorno. Después, la particularidad puede cifrarse en *cómo Juan y Jesús recibieron la idea de una expectativa escatológica a corto plazo, cómo la interpretaron y qué consecuencias prácticas sacaron o no sacaron de ella* (p. 159). Cf. también el trabajo de G. Lohfink, *Zur Möglichkeit christlicher Naberwartung*, en G. Greshake y G. Lohfink, *Naberwartung — Auferstehung — Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie* (Friburgo-Basilea-Viena 1982).

nar si la idea básica de Jesús, si la imperiosa y apremiante *causa* que Jesús propugnó con su anuncio del inminente reinado de Dios tiene todavía sentido en el nuevo —y tan distinto— horizonte de experiencias de una humanidad que básicamente ha aceptado el hecho de que el curso de la historia del mundo, provisionalmente al menos, sigue adelante, si bien en dirección hacia un fin, como explicaremos después.

El mismo Fohrer ha llamado la atención sobre el hecho de que Jesús de Nazaret, con su mensaje y actitud básica personal a pesar de su horizonte apocalíptico, no se movió en la misma línea de la apocalíptica, sino en la de las grandes figuras proféticas preexílicas. Y efectivamente: con su idea fundamental, con su programa, con la causa que defendió, con su predicación del reinado de Dios, Jesús no siguió la línea de los apocalípticos, que centraban todo su interés en el futuro, sino *la línea de los grandes profetas individuales preexílicos*, que hablaban a un tiempo del presente, del pasado y del futuro:

- Como los grandes profetas, también Jesús desiste de predecir un futuro lejano y dar esperanzas en orden a un tiempo final; lo que él quiere es determinar el presente y configurar el aquí y el ahora, pues precisamente así se determina el futuro cercano.
- Como los grandes profetas, también Jesús desiste de obrar siguiendo nuevas leyes o una piedad y teología tradicional, autojustificada, segura de la salvación; lo que hace es, teniendo un claro conocimiento de lo amenazante de la situación, anunciar a los hombres culpables, víctimas de la muerte, que pueden salvarse simplemente por una fe radical, una total conversión y una nueva obediencia frente al solo y único Dios.

Todo esto entraña, si lo tomamos en serio con todas sus implicaciones, una verdadera concentración, radicalización y superación de la predicación profética. Pues, cuando Jesús, con la mirada puesta en el inminente reinado de Dios, no establece ninguna ley o dogma como norma suprema de la acción del hombre, sino sólo la voluntad de

Dios, centrada en la «salvación», esto es, en el bien total del hombre, lo que hace es *concentrar y concretar* la predicación de los profetas y su «haced el bien, no el mal».

Y cuando coloca al hombre en el lugar de la ley y la liturgia hipostasiadas o absolutizadas, cuando declara que los mandamientos son para el hombre, cuando preconiza que la reconciliación y el servicio cotidiano van por delante del servicio al altar, relativizando así, de hecho, todo el sistema religioso-social y cultural, lo que hace es *radicalizar la crítica de los profetas* a la injusticia y al ritualismo del pueblo de Israel.

Y cuando Jesús, para escándalo de los piadosos, se solidariza con todos los pobres, los infelices, los «pobres diablos», con los herejes y cismáticos, los inmorales, los políticamente comprometidos, los parias y marginados sociales, los débiles, las mujeres y los niños, y en general, con el pueblo llano, lo que hace es *sobrepasar* de forma inaudita todo lo que los *grandes profetas* habían exigido en orden a la conversión y a la nueva configuración de la vida. Jesús se atrevió, incluso, a lo que ningún profeta se había atrevido: a proclamar en lugar del castigo de la Ley el perdón de Dios —completamente gratis— y aun a otorgarlo personalmente —en la calle, en medio de la vida—, para hacer así posible la conversión y el perdón mutuo entre los hombres.

Sí; como los profetas, Jesús dispuso únicamente del poder de la palabra, que evidentemente también se exteriorizó en acciones carismáticas. Como los profetas, careció de poder político y chocó con la resistencia de los poderosos. Pero, confrontados con él, también éstos, como todos los demás, se vieron abocados a tomar una *decisión radical*, a saber en qué sentido querían orientar últimamente su vida: en egoísmo, hacia sí mismos, o en amor, hacia Dios y los demás hombres. Sí; como los profetas, también Jesús, impotente, reivindicó para él plenos poderes, provenientes de Dios. Sólo que sus plenos poderes superaron ampliamente los de un profeta. Pues Jesús, en quien teoría y praxis se confunden insolublemente, encarnó su propio mensaje: él mismo, con todo lo que dijo, hizo y padeció, significó en

toda su persona la exigencia de la decisión. La palabra última de Dios antes del fin, el gran signo del tiempo. Palabra de Dios - hecha carne.

De esta manera Jesús supuso un *desafío* sin precedentes para todo el sistema religioso-social y sus representantes. He aquí uno que anuncia, en lugar del cumplimiento incondicionado de la Ley, una extraña y nueva libertad para Dios y para el hombre. Con su relativización de la Ley y el culto por amor del hombre, ¿no se tiene por más que Moisés (Ley), más que Salomón (templo), más que Jonás (profetas)? Un maestro de la Ley, que se enfrenta a Moisés, ¿no es un maestro de falsedad? Un profeta, que no sigue a Moisés, ¿no es un falso profeta? Uno que se considera superior a Moisés y los profetas, que en orden al pecado hasta se arroga la función del juez último, usurpando así algo divino y exclusivo de Dios, ¿no es un blasfemo contra Dios? ¿No es, pues, cualquier cosa menos la víctima inocente de un pueblo obstinado, más bien un fanático y hereje y, como tal, un individuo sumamente peligroso, un demagogo y agitador que constituye una seria y real amenaza para la posición de la jerarquía, un transgresor del orden, un alborotador, un seductor del pueblo?

Como los profetas, Jesús no tuvo un éxito arrollador; al contrario, acabó siendo recusado. Como los profetas, tuvo que padecer. Pero su pasión, más que el padecimiento de un profeta, se asemejó a los padecimientos del misterioso siervo de Yahvé que aparece en el Deuteronomio³³, que cargó con los pecados de muchos e intercedió por los pecadores. Así al menos se ha entendido después. La imagen que en su tiempo ofreció la muerte de Jesús fue la imagen no de un fracaso casual, sino de un *fracaso ineludible*.

De ahí surge inevitable la pregunta: *¿No murió Jesús en vano?* Por mucho que podamos suponer que Jesús previó su muerte violenta, desconocemos por completo lo que pensó y sintió al morir. Según Marcos, el más antiguo de los evangelistas, no había al pie de la cruz ninguno de sus discípulos que hubiera podido transmitir sus últimas palabras; sólo unas cuantas mujeres galileas, entre las que no se

³³ Is 53.

contaba la madre de Jesús, miraban desde lejos³⁴. Los discípulos habían huido. Harto fácil hubiera sido cubrir esta laguna informativa con asombrosos o conmovedores detalles al estilo de las leyendas de los mártires judíos y cristianos. De hecho, esto llegó a hacerse más tarde, si bien de una manera por lo demás muy digna: en Lucas, con la súplica por los enemigos que no saben lo que hacen y con la conversión de uno de los malhechores crucificados a su lado, que obtiene la promesa de estar con él en el paraíso³⁵; en Juan, con la escena, llena de ternura, de la despedida de la madre y del discípulo amado³⁶.

Pero nada de esto encontramos en el *relato más antiguo de la pasión*. Aquí se da cuenta escueta de su muerte, sin adornos edificantes, sin palabras ni gestos solemnes, sin hacer siquiera alusión a su imperturbable serenidad interior, de un modo desconcertante por su simplicidad: «Entonces Jesús, lanzando un fuerte grito, expiró.» Este grito fuerte, inarticulado, responde fielmente a aquel horror y angustia ante la muerte de que todos los sinópticos —si bien en Lucas está suavizado por la aparición del ángel, signo de la cercanía de Dios— dan noticia unánime.

Pero ¿qué es lo *característico de esta muerte*? Ya entonces se hizo palpable. Jesús murió no sólo abandonado de los hombres, sino absolutamente abandonado por Dios. La especial comunión en que Jesús se creyó con Dios da la medida de su especial abandono por parte de Dios: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?»³⁷. Este Dios y Padre, con quien él se había identificado enteramente hasta el final, al fin no se identifica con él. Todo parecía como jamás sucedido: en vano. El, que ante todo el mundo había anunciado públicamente la cercanía y la venida de Dios, su Padre, muere ahora en este total abandono de Dios, y así, públicamente, ante el mundo entero, se revela como un impío: un hombre juzgado por el mismo Dios, liquidado de una vez para siempre. Y dado que la *causa* por la que él había vivido y luchado estaba tan ligada a su *persona*, también

³⁴ Mc 15,40s.

³⁵ Lc 23,34-43.

³⁶ Jn 19,26s.

³⁷ Mt 27,46.

su causa se derrumba con él. Independientemente de él, no hay causa que valga. ¿Cómo se iba a creer en su palabra si enmudeció tras expirar con un grito tan desgarrador?

El Crucificado no fue enterrado en la forma acostumbrada para con los ajusticiados judíos. Su cadáver pudo, según la costumbre romana, ser entregado a amigos o parientes. No fue ningún discípulo, pero sí, según cuentan las fuentes, un simpatizante, el miembro del sanedrín José de Arimatea, que no aparece más que en este pasaje y al parecer no formó luego parte de la comunidad, quien hizo sepultar el cadáver en un sepulcro privado. Sólo algunas mujeres están presentes. Pero ya Marcos concede gran importancia a la constatación oficial de la muerte. Y no sólo él; también la antigua profesión de fe transmitida por Pablo subraya el hecho de la sepultura, del que no es posible dudar. No deja de ser extraño que, siendo enorme en aquel tiempo el interés religioso que despertaban los sepulcros de los mártires y profetas hebreos, en torno al sepulcro de Jesús de Nazaret, sin embargo, no surgiera ningún culto.

¿Se acabó todo con la muerte de Jesús? ¿Todo se acabó? En la próxima lección trataremos de buscar, a la vista de semejante muerte, una justificación teológica para hablar de la resurrección y de la vida eterna.

*DIFICULTADES CON LA RESURRECCION DE JESUS*1. *Los apócrifos*

Una cosa es cierta: La muerte de Jesús no fue una muerte aparente, sino tremendamente real, cruel, en total abandono de Dios y de los hombres. La realidad de esa muerte debe tomarse en serio también en la teología. ¿Se acabó todo con su muerte? Así nos preguntábamos al concluir la lección anterior. Si no queremos confirmar la sospecha de proyección de Feuerbach, para responder tal pregunta hemos de proceder con la máxima cautela. No en vano he puesto a esta lección el título de «dificultades con», en lugar de «fe en» la resurrección. Si como hombres del siglo XX pretendemos creer con honestidad y convicción, no sólo a medias y con mala conciencia, en algo parecido a una resurrección, hemos de afrontar estas dificultades con todo rigor y sin prejuicios tanto de fe como de increencia.

No han sido los teólogos críticos quienes han inventado tales dificultades, como suelen opinar algunos oponentes ingenuos —a veces malévolos— de la teología actual. Las dificultades no solamente residen en el hecho mismo, sino también y sobre todo en los relatos, en los primitivos documentos en torno al hecho. Desde que hace unos doscientos años el más agudo polemista de la literatura clásica alemana, *Gotthold Ephraim Lessing*, puso en manos de un público desorientado los «Fragmentos de un anónimo» (que no era otro que el ya fallecido ilustrado hamburgués Hermann Samuel Reimarus, †1768), a toda teología cristiana le incumbe tratar siempre de nuevo este problema: ¿Qué credibilidad merecen los relatos de la resurrección del Nuevo Testamento? La tesis central de Reimarus, expuesta ante todo en los fragmentos «Del propósito de Jesús y sus discípulos» y «Sobre la historia de la resurrección», reza así: a la resurrec-

ción de Jesús no se le debe dar crédito, porque las noticias de los evangelios sobre ella se contradicen. Frente a esto, en su contrarréplica (1778), Lessing sostuvo su propia tesis: «Yo replico: la resurrección de Jesús puede muy bien ser verdad, *aunque* las noticias de los mismos evangelistas se contradigan»¹. Pero ¿es esto tan cierto? Lo que hemos expuesto anteriormente (en particular sobre la ausencia de la fe en la resurrección de los muertos en el Antiguo Testamento de lengua hebrea y sobre la aparición tardía de la idea de la resurrección en la apocalíptica del s. II a.C.) permite suponer que en la resucitación o resurrección no se trata simplemente de una de esas «verdades eternas» independientes de la historia, típicas de la Ilustración. En principio, pues, no podemos ahorrarnos el trabajo de distinguir en las mismas fuentes lo auténtico de lo inauténtico, lo canónico de lo apócrifo.

¿Resurrección o resucitación? Por lo que respecta al Nuevo Testamento, es notoria mi preferencia en general por el término *resucitación*, sin excluir el de «resurrección», para expresar que según la Escritura no se trata fundamentalmente de una acción autónoma de Jesús, sino de una obra de Dios en Jesús, el crucificado, muerto y sepultado. Sólo en cuanto resucitado (por Dios, por su Padre) es Jesús el (mismo) Resucitado.

La resucitación de Jesús es *todo menos una cuestión secundaria*, como en el Nuevo Testamento pueden serlo otras cuestiones. Que Jesús naciese en Belén o Nazaret, que estuviese en Jerusalén una o varias veces, que hiciera milagros y cuáles: todas ellas son cuestiones secundarias, de las que nada decisivo depende. Pero de que Jesús fuese o no resucitado a la vida, de eso depende efectivamente mucho, casi todo. Y no solamente para la verdad de nuestra fe personal en Cristo, que según Pablo sin la resucitación de Jesús no tendría contenido². Sino, además, para la solución del enigma histórico de la aparición del cristianismo. Nos co-

¹ G. E. Lessing, *Eme Duplik* (1778), en *Werke in drei Banden* (Munich-Viena 1982) III, 362.

² Cf. 1 Cor 15, 14.

rresponde, pues, explicar cómo fue posible, tras semejante fracaso total y tan vergonzosa muerte, que el mensaje y la comunidad cristianos se difundieran como una explosión, y precisamente bajo el signo de un ajusticiamiento con toda ignominia en el patíbulo de la cruz. ¡Cuán diferente de la paulatina y callada expansión de las doctrinas de los sabios Buda y Confucio, tan admirables y aplaudidos! ¡Cuán diferente también de la arrolladora y violenta expansión de las doctrinas del victorioso profeta y general Mahoma...!

¡Sí; ¿cómo sobrevino el gran cambio? En este punto concuerdan todos los testimonios de que disponemos: El cambio se produjo por lo que comúnmente se conoce con el nombre de «*pascua*», cuya etimología permanece sin irruelta (Jacob Grimm, remitiéndose a Beda el Venerable, refiere el término alemán de «*pascua*» —«*Ostern*»/«*Easter*»— a una diosa germánica de nombre Ostara o a una fiesta germana de primavera). Por lo que bien se puede decir que sin saber lo que se esconde tras la «*pascua*» cristiana, presumiblemente no entenderíamos ni una sola palabra de este Jesús de Nazaret, que personalmente no escribió ni mandó escribir nada. La historia de los hechos de Jesús, que culminó en aquella historia de la pasión de tan catastrófico desenlace, no habría entrado en los anales de la historia del mundo si no hubiera habido esa especie de historia pascual, que hizo aparecer la historia de los hechos y la historia de la pasión de Jesús bajo una luz completamente nueva. Pero es aquí donde se agolpan las dificultades: ¿Qué se esconde tras la palabra «*pascua*»? ¿*Qué sucedió en esta primera pascua*?

Algunos textos eclesiásticos, cantos y sermones de pascua, como también algunas fiestas y representaciones pascales —entre ellas la magistral representación de la resurrección de Matthias Grünewald en el «*Altar de Isenheim*»—, describen el acontecimiento de la resurrección de forma directa: Un cadáver vuelve maravillosamente a la vida, sale del sepulcro y asciende al cielo. La descripción del suceso de la resurrección más antigua de que disponemos reza así: «En la noche en que despuntaba el día del Señor, mientras los soldados hacían guardia de dos en dos, retumbó un gran ruido en el cielo, y los soldados vieron el cielo abierto y descender dos varones resplandecientes y

acercarse al sepulcro. La piedra que había sido colocada en la puerta, rodando por su propio impulso, se apartó a un lado, el sepulcro se abrió y los dos jóvenes entraron. Cuando vieron esto los soldados, despertaron al centurión y a los ancianos, pues también éstos estaban allí haciendo la guardia. Y mientras aún estaban contando lo que habían visto, volvieron a ver cómo del sepulcro salían tres hombres, dos de los cuales (los de antes) apoyaban al tercero, y una cruz que iba tras de ellos, y la cabeza de los dos llegaba hasta el cielo, pero la de aquel que era conducido por ellos sobrepasaba los cielos. Y se oyó una voz del cielo que decía: “¿Has predicado a los que duermen?”. Y desde la cruz se dejó oír la respuesta: “¡Sí!” Ellos entonces comenzaron entre sí a tomar en consideración el ir a Pilato y comunicarle lo que habían visto»³.

¿Un relato singular? Su fuente es el *Evangelio de Pedro*, del que ya en el s. IV da noticia Eusebio, historiador y obispo de la corte del emperador Constantino, y cuyo texto ya fue conocido por el obispo Serapión a finales del s. II y principios del III; un largo fragmento del texto se ha dado de nuevo a conocer gracias a un manuscrito en pergamino, descubierto en un sepulcro de Akhmîm en el Alto Egipto en el invierno de 1866/67. De él se pueden sacar dos conclusiones:

Primera: Esta primera descripción —difundida sólo en pequeños círculos— del acontecimiento de la resucitación de Jesús procede, como ya descubrió el obispo Serapión, no del apóstol Pedro, sino de un autor anónimo del siglo II, escrito probablemente hacia el 150 d.C., por tanto unos 120 años después de la muerte de Jesús:

Segunda: La primitiva Iglesia jamás aceptó este evangelio como «auténtico»; más bien lo consideró siempre como «inauténtico», apócrifo y, por lo mismo, excluido de la lectura en el culto divino. Por esa misma causa también ha permanecido mucho tiempo desconocido.

Y con toda razón. Pues el *Evangelio de Pedro*, a pesar de su lenguaje sencillo, de estilo evangélico, se diferencia

³ W. Michaelis (edit.), *Die Apokryphen Schriften zum Neuen Testament* (Bremen ²1958) 55; en español: Aurelio de Santos Otero (edit.), *Los evangelios apócrifos* (BAC, Madrid ³1979) 389s.

esencialmente de los evangelios «auténticos», especialmente en lo que atañe a la resurrección. ¿Por qué? No sólo porque presenta adornos fantásticos: la piedra, que rueda por propio impulso; los dos ángeles y Jesús, que aparecen como gigantes cósmicos; la cruz, que camina por sí sola y es capaz incluso de hablar. Sino sobre todo porque describe la resurrección en sí (dentro de un dramatismo ingenuo y ayudándose de detalles legendarios) como un acontecimiento que se desarrolla a plena luz pública, visible para toda la guardia judía y romana, adecuado —por así decir— para un protocolo policial.

¡Cuán distintos los escritos «auténticos», canónicos! Estos nunca describen la resucitación de Jesús en sí misma, sino únicamente lo que *tras* la resurrección les aconteció a los testigos fieles. En este sentido el *Evangelio de Pedro*, aparecido hacia el 150 d.C., legítimamente puede considerarse como la más antigua *descripción del acontecimiento* de la resurrección. En todo el Nuevo Testamento, en cambio, nadie afirma haber sido testigo personal del acontecimiento de la resucitación. Incluso en los sinópticos, en que se habla de apariciones de ángeles, el acontecimiento como tal antecede siempre a las apariciones, por tanto no es objeto directo de la descripción. Es decir, según los evangelios auténticos, nadie fue testigo presencial de la resucitación, y las subsiguientes apariciones no sirvieron para el gran público, sino que se limitaron a algunas mujeres y discípulos del grupo de los seguidores de Jesús. Comparemos, pues, estos testimonios.

2. Los testimonios reconocidos

Transcribimos como contraste la narración pascual —asombrosamente concisa— del más antiguo de los evangelistas, *Marcos*, quien casi un siglo antes del *Evangelio de Pedro*, probablemente hacia el año 70, escribió la siguiente historia, que evidentemente no cuenta la resucitación como tal: «Terminado el descanso del sábado, María Magdalena, María la de Santiago y Salomé compraron aromas para ir a embalsamar a Jesús. El primer día de la semana, muy de

mañana, recién salido el sol, fueron al sepulcro. Se decían unas a otras: “¿Quién nos correrá la losa de la entrada del sepulcro?” Al levantar la vista observaron que la losa estaba corrida; y era muy grande. Entraron en el sepulcro, vieron a un joven vestido de blanco sentado a la derecha y se espantaron. El les dijo: “¡No os espantéis! Buscáis a Jesús Nazareno, el crucificado. Ha resucitado, no está aquí. Mirad el sitio donde lo pusieron. Y ahora, marchaos, decidles a sus discípulos y a Pedro que va delante de ellos a Galilea; allí lo verán, como les dijo.” Salieron huyendo del sepulcro, del temblor y el desconcierto que les entró, y no dijeron nada a nadie, del miedo que tenían⁴.

Así termina —y por extraño que parezca es bastante— el evangelio de Marcos. Toda especulación acerca de un final distinto, posiblemente perdido, del evangelio de Marcos es ociosa e inútil. Todo lo que sabemos de este primitivo evangelio en orden a la resucitación son estos ocho versículos, y ellos solos bastan para poner de manifiesto, a diferencia del Evangelio de Pedro, que todo lo que aquí sucede, sucede *después* de la resucitación. Marcos únicamente *testifica* la resucitación o, más exactamente, anuncia el mensaje de la resurrección, que aquí, por otra parte, no suscita asombro y alegría «pascual» sino «temblor y desconcierto»: «Y no dijeron nada a nadie, del miedo que tenían.» Puede que esto suene un tanto extraño a muchos oídos eclesiales, pues durante siglos, por lo menos en la Iglesia católica, esta última frase, con la que propiamente termina el evangelio de Marcos, simplemente no ha sido proclamada en la fiesta de la pascua, por considerarse incompatible con la alegría pascual. Pero, más allá de esto, es de notar que todo ocurre en presencia de pocos testigos, y en principio en presencia de un grupo de testigos tan dudosos como de hecho en aquel tiempo lo eran las mujeres. El único nombre transmitido sin excepción en todos los relatos —incluidos los evangelios tardíos— es el nombre de María Magdalena (de María, la madre de Jesús, los evangelios sinópticos no dicen una sola palabra, ni al pie de la cruz ni en los relatos de la resurrección); María de Magdala es también, según el tardío

Evangelio de Juan, la única que en la mañana del domingo —por piedad, para embalsamar a Jesús— acudió al sepulcro.

Esta reserva de los evangelios neotestamentarios en lo concerniente a la resurrección de Jesús, ¿no infunde más que nada confianza en su autenticidad? Y, al contrario, el afán de exageración y el empeño en la demostración, característicos de los apócrifos, ¿no los hacen más bien increíbles? Los testimonios pascuales neotestamentarios quieren ser, en todo caso, *no* testimonios de la *resurrección como acontecimiento*, sino testimonio del *resucitado como persona*.

Decimos —nótese bien— testimonios, no puros informes. Los relatos pascuales en su totalidad no son relatos documentales imparciales de observadores neutrales, sino *testimonios de hombres profundamente implicados y comprometidos*, de creyentes que han tomado partido por Jesús. Es decir, documentos más teológicos que históricos: no protocolos ni crónicas, sino testimonios de fe. La fe pascual, que desde el principio determina toda la tradición de Jesús, determina también, como es natural, los relatos pascuales, lo que de antemano dificulta enormemente la tarea de su comprobación histórica. Metodológicamente, pues, éste es el único camino: El mensaje pascual hay que buscarlo no en sí mismo, aisladamente, sino dentro de los *relatos pascuales* con sus múltiples evoluciones e implicaciones, para descubrir *en* ellos el mensaje originario.

3. Evoluciones e implicaciones

Un análisis minucioso de los relatos pascuales, en efecto, descubre en la tradición *discrepancias y contradicciones* insuperables. Es cierto que una y otra vez se ha ensayado toda clase de combinaciones y sinopsis para construir una tradición unitaria. Pero todo en vano. Falta concordancia, cuando menos en los puntos siguientes: 1) en lo que atañe a las personas implicadas: Pedro, María Magdalena y la otra María, los discípulos, los apóstoles, los Doce, los discípulos de Emaús, los 500 hermanos, Santiago,

⁴ Mc 16, 1-8.

Pablo; 2) en la localización de los sucesos: Galilea (una montaña o el mar de Tiberíades), Jerusalén (junto al sepulcro de Jesús o en algún lugar de reunión); 3) en la cronología de las apariciones: la mañana y la tarde del domingo de Pascua, ocho y cuarenta días después. Por doquier la armonización resulta imposible, a no ser que se esté dispuesto a alterar los textos o minimizar las diferencias.

Pero, evidentemente, en la Iglesia primitiva ni hizo falta ni se buscó de hecho un esquema unitario, se pudo vivir sin una rotunda armonía entre los evangelios y, más aún, sin una biografía del Resucitado. Los autores neotestamentarios no muestran interés por una exposición completa, ni por una sucesión cronológica determinada, ni, en general, por una comprobación histórica crítica de las diversas noticias; ello demuestra hasta qué punto es otra cosa la que ocupa el primer plano en los distintos relatos: en primer lugar, como es evidente en Marcos, la vocación y misión de los discípulos; luego, en Lucas y Juan, la progresiva identidad real del Resucitado con el Jesús prepascual.

En los evangelios no se puede ocultar la tendencia a *ampliar los materiales de la tradición*. Para una justa interpretación esto es muy importante: El *Evangelio de Marcos*, el más antiguo relato evangélico (escrito hacia el año 70), es, como ya se ha dicho, de asombrosa parquedad. Sin embargo, los dos evangelios posteriores al de Marcos, los grandes evangelios de Mateo y Lucas, presentan notables cambios y ampliaciones, en parte por motivos apologeticos.

⁵ Para la copiosa literatura exegética sobre la resucitación o resurrección debemos remitir excepcionalmente a la detallada bibliografía recogida en *Ser cristiano* (III, V 1). Entre las nuevas publicaciones exegéticas, me parecen dignas de mención; Ch. Kannengiesser, *Foi en la résurrection. Résurrection de la foi* (París 1974); A. Vögtle y R. Pesch, *Wie kam es zum Osterglauben?* (Dusseldorf 1975); J. E. Alsop, *The post-resurrection appearance stories of the gospel tradition: a history-of-tradition analysis; with text-synopsis* (Stuttgart 1975); N. Perrin, *The Resurrection according to Matthew, Mark, and Luke* (Filadelfia 1977), como también el magnífico artículo *Auferstehung* (resurrección), en *Theologische Realenzyklopädie* (Berlín - Nueva York 1979) IV, 441-575 (especialmente la parte que trata del Nuevo Testamento, de P. Hoffmann). Bajo el punto de vista hermenéutico-sistemático es importante G. Ebeling, *Dogmatik des christlichen Glaubens* (Tubinga 1979) II, 279-360.

Hasta un profano en la materia lo puede fácilmente comprobar en una «sinopsis» neotestamentaria, donde se vean uno junto a otro los textos evangélicos fundamentales sobre la resurrección⁶. *Mateo*, por ejemplo, establece con la aparición de Jesús a las mujeres en nexo narrativo entre el suceso del sepulcro y la aparición en Galilea. En él se encuentran las siguientes novedades: primero, el terremoto; luego, el relato de los guardianes del sepulcro y la comunicación del encargo del ángel y de Jesús de ir a Galilea; por último, la aparición en un monte de Galilea a los Once, con el mandato de misionar y bautizar. *Lucas*, por el contrario, suprime el encargo de ir a Galilea, silencia la aparición correspondiente y concentra geográfica y cronológicamente todo el acontecimiento pascual en Jerusalén, punto para él más importante y decisivo desde el ángulo teológico y eclesial. Pero añade, a su vez, el episodio, de factura realmente artística, de los discípulos de Emaús, la aparición de los Once en Jerusalén, un breve discurso de despedida y un corto relato de la ascensión de Jesús, relato que vuelve a recoger y ampliar considerablemente en los Hechos de los Apóstoles.

En los evangelios más tardíos, algunas cosas que entretanto ya habían pasado a ser praxis eclesiástica se atribuyen a la acción y al mandato del Resucitado. Así, la misión a los gentiles y el bautismo, en *Mateo*; la fracción del pan (que en el contexto del episodio de Emaús tenía que evocar en todos los lectores el recuerdo de la cena del Señor), en *Lucas*; el lugar de Pedro y el poder de perdonar los pecados (a *todo* el que crea), en *Juan*. En *Marcos* y *Mateo* aparece un ángel, en *Lucas* y *Juan* aparecen dos.

El *Evangelio de Juan*, considerablemente más tardío, escrito probablemente hacia el año 100, contiene, pese a sus numerosos puntos de contacto con *Lucas*, algunos elementos y motivos nuevos: el diálogo con María Magdalena, la carrera al sepulcro de Pedro y del discípulo predilecto cuyo nombre se omite, la reunión en la sala de Jerusalén con la transmisión del Espíritu en la tarde de Pascua y el episodio de la incredulidad de Tomás con su amplio desa-

⁶ Mc 16, 1-8; Mt 28; Lc 24; Jn 20s.

rollo del tema de la duda. Más tarde, para coadyuvar nuevamente a la experiencia de la identidad, se añadió un capítulo suplementario con la aparición en el lago de Genesaret y una pesca milagrosa seguida de una comida y un especial encargo a Pedro de apacentar las ovejas. Otra vez aflora aquí el tema de la competencia entre Pedro, al cual le es confirmada la primera aparición y la primacía, y el discípulo amado, al que el cuarto Evangelio claramente presenta como el auténtico garante de la tradición.

¡En suma, un amplio y complejo desarrollo de la tradición sobre la Pascua! Pero de todo ello cabe deducir algo importante: Históricamente, es muy probable que la fe pascual surgiese en Galilea, donde los partidarios de Jesús habían vuelto a reunirse después de su huida, para trasladarse luego a Jerusalén en espera del retorno del Hijo del hombre glorificado. Dado el propio carácter de las fuentes, las múltiples ampliaciones, trasposiciones y elaboraciones del mensaje pascual (expresado en números: 8 versículos en Marcos y 54 en Juan) no pueden pretender de antemano que se les reconozca su historicidad; más bien cabe que sean, en gran medida, legendarias. Los diversos matices de los relatos proceden de la diversidad y particularidad teológica de las comunidades, de los transmisores y de los redactores.

Ante documentación tan compleja no cabe otra cosa que preguntarse: ¿Qué es, pues, lo decisivo dentro de todo este contraste de afirmaciones y representaciones, de imágenes, pinturas y leyendas? A alguno incluso puede que le acucie esta pregunta: En los relatos pascuales, ¿no será todo, tal vez, leyenda? Respuesta: ¡No, seguro que no, en el sentido de que todo sea una piadosa invención! Pero sí en el sentido de que los relatos pascuales, con todos sus condicionamientos en cuanto a la forma y al contenido, pretenden una cosa: ilustrar, concretar y defender la realidad de la nueva vida del Resucitado. Lo que para personas de formación tradicional puede a primera vista parecer inquietante, en una visión más reposada puede surtir efectos liberadores: ¡El mensaje pascual no se identifica con los detalles descritos en estos relatos pascuales! ¡Igual que el mensaje bíblico de la creación tampoco se identifica con los detalles del relato bíblico de la obra de los seis días del Dios crea-

dor! Yo puedo creer en la verdad de la Pascua sin necesidad de tener por ciertos palabra por palabra todos los relatos pascuales. Digámoslo una vez más: No se trata de informes policiales, sino de testimonios de fe (cada vez más perfeccionados al servicio de la predicación). Y de aquí la consecuencia de este descubrimiento: ¡Es ineludible *concentrarse en lo esencial del mensaje pascual!* Para verlo con mayor claridad debemos recurrir al testimonio más antiguo de la resurrección, que no abarca más de cuatro frases.

4. *El testimonio más antiguo de la Pascua*

El testimonio pascual más antiguo no se encuentra en los evangelios. Se encuentra en las cartas de Pablo, que anteceden toda una generación al mismo Evangelio de Marcos y que realmente son los documentos más antiguos de todo el Nuevo Testamento.

Allá por los años 55/56, en efecto, el apóstol Pablo escribió desde Efeso, en el Asia Menor, una primera carta a la recién fundada comunidad de Corinto. En esta *primera carta a los Corintios*, en el capítulo 15, se encuentra el testimonio más antiguo de la Pascua, que Pablo dice expresamente haber «recibido» y, luego, «transmitido» a la comunidad de Corinto en el momento de su fundación y que, a juzgar por el lenguaje, autoridad y círculo de personas, procede probablemente de la primera comunidad de Jerusalén y, en todo caso, se remonta al período comprendido entre los años 35 y 45, cuando Pablo —poco después de la muerte de Jesús— se hizo cristiano y misionero. Pablo cita esta profesión de fe y ofrece como apéndice toda una lista de testigos de la resurrección, fácilmente controlable por los contemporáneos: testigos a los que el Resucitado «se dio a ver», «se apareció», «se manifestó», con los que por tanto —de una u otra manera— se encontró y de los que casi todos aún vivían en los años 55/56 y podían ser preguntados.

El texto, en el que es fácil constatar las diferencias no sólo respecto al Evangelio apócrifo de Pedro, sino también respecto a las narraciones de los evangelios canónicos, dice así:

«Lo que os transmití fue, ante todo, lo que yo había recibido:

que el Mesías murió por nuestros pecados,
como lo anunciaban las Escrituras,
que fue sepultado
y que resucitó al tercer día,
como lo anunciaban las Escrituras;
que se apareció a Pedro y más tarde a los Doce.

Después se apareció a más de quinientos hermanos a la vez; la mayor parte vive todavía, aunque algunos han muerto. Después se le apareció a Santiago, luego a los apóstoles todos. Por último se me apareció también a mí, como el nacido a destiempo»⁷.

Las *diferencias* entre el testimonio pascual más antiguo y los relatos pascales posteriores son manifiestas:

- Los relatos de la resurrección de los evangelistas perfeccionan cada vez más la noticia y difieren notablemente entre sí. El testimonio pascual más antiguo, en cambio, es de una concisión notarial.
- Los relatos pascales de los evangelistas acusan una clara tendencia a dar cierto colorido legendario (narraciones para asombrar a los oyentes). El testimonio de Pablo habla en tono de profesión de fe, que pudo muy bien haber sido un resumen a modo de catecismo, probablemente acuñado para ser aprendido de memoria en la catequesis.
- Los evangelistas, para ilustrar el mensaje de la Pascua, hacen hincapié en el sepulcro vacío. Por el contrario, en Pablo (como en los restantes escritos neotestamentarios) el sepulcro vacío (lo mismo que los ángeles) ni siquiera se menciona; Pablo subraya más bien el hecho de que Jesús se manifestó vivo a sus discípulos, se encontró con ellos como ser viviente.
- Y mientras los relatos del sepulcro no están avalados por testigos directos, en las cartas paulinas (varios decenios

⁷ 1 Cor 15, 3-8; cf. Gál 1, 16; 1 Cor 9, 1.

anteriores a los evangelios) encontramos testimonios del mismo Pablo sobre distintas «apariciones» o «revelaciones» del Resucitado.

Así, pues, no por el sepulcro vacío, sino por las «apariciones» o «revelaciones» (visiones o audiciones objetivas o subjetivas: de todos modos, vocaciones a la predicación similares a las de los profetas) fue como los discípulos llegaron a creer en la resucitación de Jesús a la vida eterna. De ahí que la controversia en torno al *sepulcro vacío* sea una falsa controversia. La cosa ya está clara en la discusión teológica: Para nosotros hoy, definitivamente, el sepulcro vacío no es susceptible de verificación histórica. Hasta los exegetas críticos cuentan con la posibilidad de que el sepulcro pudo haber estado vacío. Pero ¿qué se prueba con eso? ¡Un sepulcro vacío no es de suyo ninguna prueba de la resurrección! Para explicarlo hay muchos caminos, y ya los mismos evangelistas señalaron algunas «posibilidades», naturalmente para rechazar los tendenciosos rumores de los judíos: fraude de los discípulos, hurto del cadáver, cambio de persona, muerte aparente. Por sí mismo, el sepulcro vacío sólo dice: «El no está aquí.» Hay que añadir expresamente algo que de ninguna manera es obvio: «Ha resucitado.» Y esto puede ser comunicado a cualquiera sin necesidad de mostrarle un sepulcro vacío. Pues, como quiera que se piense sobre la historicidad del sepulcro vacío, ni la resurrección de Jesús ni la nuestra dependen de él. La reanimación de un cadáver no es condición previa para la resucitación a la vida eterna. Así, según Pablo, lo decisivo para su predicación (y para la de las restantes cartas neotestamentarias) no es el sepulcro vacío, que Pablo ni siquiera menciona, sino la manifestación de Jesús como viviente. La fe cristiana no convoca al sepulcro vacío, sino al encuentro con el mismo Cristo viviente: «¿Por qué buscáis entre los muertos al que está vivo?»⁸.

¿Luego la resurrección no es un *acontecimiento histórico*? Respondiendo con toda exactitud: ¡No, no es un acontecimiento histórico, pero sí un acontecimiento real! ¿Qué quiere decir esto?

⁸ Lc 24, 5.

Que no sea un acontecimiento histórico quiere decir lo siguiente: Que el aserto «resucitado “al tercer día”» no es tanto un dato histórico como teológico, pues el número «tres», tantas veces empleado como un número simbólico (por ejemplo, en el caso del profeta Jonás, que permaneció tres días en el vientre de la ballena⁹), debe entenderse no como fecha de calendario, sino como «número sagrado», como fecha salvífica para un día salvífico, similar a la ya citada palabra de Oseas, que habla del restablecimiento al tercer día. Dado que se trata de un paso a la vida eterna de Dios más allá del espacio y del tiempo, semejante vida no puede constatarse con los medios y métodos de la investigación histórica. Resucitación no es un acto espacio-temporal. Resucitación no entraña un milagro que interrumpe las leyes de la naturaleza, comprobable intramundaneamente, ni se refiere a una intervención sobrenatural localizable y datable en el espacio y en el tiempo. No pasó nada que pudiera fotografiarse y registrarse. Sólo la muerte de Jesús y luego la fe y el mensaje pascual de los discípulos son históricamente constatables; en esas dos cosas —ambas acontecimientos públicos— sí puede adentrarse el historiador. Pero la resucitación misma —como acontecimiento no público— no se puede fijar ni objetivar con métodos históricos. A la ciencia histórica —que, como la ciencia química, biológica, psicológica, sociológica o teológica, no capta más que *uno* de los múltiples aspectos de la realidad— no se le ha de preguntar más de lo que puede responder, ya que, de acuerdo con sus propias premisas, excluye deliberadamente esa realidad que en la resucitación, lo mismo que en la creación y en la consumación final, es la única que entra en juego: la realidad de Dios.

Que no sea un acontecimiento histórico, pero sí un *acontecimiento real*, quiere decir lo siguiente: Que precisamente por eso, porque lo que entra en juego en la resucitación es la acción de Dios, se trata de un acontecimiento real en el sentido más profundo de la palabra, y no de un mero acontecimiento ficticio o imaginario: pero, eso sí, sólo para aquel que no quiera permanecer neutral ante el aconteci-

⁹ Cf. Jon 2, 1; también Gn 22, 4; 42, 18; Ex 19, 6, etc.

miento, sino que como creyente se abandone a él. Lo sucedido rompe y sobrepasa los límites de la historia. Se trata de un acontecimiento que trasciende desde la dimensión de la muerte humana a la dimensión abarcadora de Dios. La resucitación se refiere a un modo de existir absolutamente nuevo en la completamente distinta dimensión de lo eterno, y es descrita con un lenguaje figurado que es preciso interpretar. El verdadero milagro de la resucitación consiste en que Dios tiene la última palabra allí donde desde el punto de vista humano se ha acabado todo: es el milagro de la nueva creación de la vida desde la muerte. Lo cual no es objeto del conocimiento histórico, sino una apelación y una oferta a la fe, única que puede tener acceso a la realidad del Resucitado.

De aquí se desprende también claramente que en la resucitación de Jesús no se trata solamente de la «causa» que él propugnó, que sigue adelante e históricamente continúa unida a su nombre, mientras que él en persona ya no está aquí ni vive, sino que está y permanece muerto. En ese caso, la causa de Jesús sería similar a la «causa» del difunto señor Eiffel: el hombre está muerto, pero sigue viviendo en la torre Eiffel; o a la «causa» de Goethe, que, pese a estar muerto, sigue vivo en la obra y el recuerdo. No, lo que aquí está en juego es más bien la *persona* de Jesús y, *por tanto*, su causa. No se puede prescindir de la realidad del Resucitado. Es Dios mismo quien por la resucitación de Jesús a la vida decide sobre su causa, que sus mismos discípulos habían dado por perdida: ¡La causa de Jesús sigue adelante y tiene sentido, porque Jesús mismo no se quedó, fracasado, en la muerte, sino que, completamente legitimado por Dios, vive! De modo que aquí no hay nuevas revelaciones de Dios, sino que Jesús mismo se manifiesta como el verdadero revelador de Dios. Durante su vida, y en contra de la comprensión literal-conservadora de la Escritura por parte de los jerarcas del templo, Jesús había apelado al Dios de la vida y abogado por la resurrección de los muertos¹⁰. Ahora, los discípulos de Jesús se remiten al mismo Dios de

¹⁰ Cf. Mc 12, 24-27.

la vida, predicando la resucitación a la vida del Jesús crucificado.

La fe que aquí se reclama, por tanto, no apela a leyendas piadosas o rarezas sensacionales. Tampoco directamente a visiones, audiciones o experiencias de otro tipo, que tanto para Pablo como para los otros discípulos muy bien pudieron constituir el primer estímulo para creer. Como ya hemos visto, todavía son harto limitados nuestros conocimientos respecto a las vivencias místicas y experiencias espirituales, como para poder dilucidar las «cosas» que hay «entre el cielo y la tierra» y todo lo que se esconde en realidad tras los relatos de vocaciones del Antiguo y el Nuevo Testamento¹¹. No; la fe en la resurrección, una actitud de confianza y esperanza por entero razonable, apela a la realidad y efectividad del mismo Dios, que en Jesús ha superado la muerte.

Así, pues, la resucitación es indiscutiblemente un acontecimiento de fe. Mas ¿quiere decirse con esto que la resucitación depende de mi fe, o dependió entonces de la fe de los discípulos? De ninguna manera; la fe pascual no es una función de la fe de los discípulos. Jesús no vive gracias a la fe de los discípulos. La Pascua fue primariamente un acontecimiento para Jesús mismo: ¡Jesús vive de nuevo *por obra de Dios - como provocación a la fe!* Presupuesto de esta nueva vida es la prioridad —no temporal, pero sí objetiva, real— de la acción divina. Sólo así se hace posible, se suscita esa fe en la que el mismo Viviente aparece vivo. El mensaje de la resurrección, en suma, es testimonio de fe, pero no producto de la fe. Lo cual significa, en relación con la equívoca formulación de Rudolf Bultmann: «Jesús resucitó en el *kyrigma* (la predicación)»¹², que Jesús no vive (como sostiene Bultmann) porque es anunciado, sino que, al revés, es anunciado porque vive¹³. Algo enteramente distinto de lo

¹¹ Cf. la antes mencionada discusión entre A. Vögtle y R. Pesch.

¹² R. Bultmann, *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus* (Heidelberg 1960) 27.

¹³ El libro, especialmente discutido en Francia, de J. Pohier, *Quand je dis Dieu* (París 1977); versión alem.: *Wenn ich Gott sage* (Olten-Friburgo 1980), provocó una grave intervención de la Congregación de la Fe de Roma (13 de abril de 1979), que terminó con la destitución del pa-

que ocurre en el oratorio de Rodion Schtschedrin *Lenin en el corazón del pueblo*, donde el guardia rojo, junto al lecho de muerte de Lenin, canta: «¡No, no, no; no puede ser! ¡Lenin vive, vive, vive!» Lo que indica que sólo sigue adelante la «causa de Lenin».

Tras estas reflexiones, orientadas no a la reducción sino a la concentración, cabe plantear la pregunta: ¿Qué es lo esencial del mensaje de Pascua?

5. Lo esencial del mensaje de Pascua

El mensaje, con todas sus dificultades, parte, en el fondo, de algo muy sencillo y apunta a algo igualmente sencillo. Y en

dre dominico encausado, así como con la prohibición total de enseñar, predicar y celebrar públicamente la eucaristía. A este respecto, y limitándonos al punto de vista de nuestro tema, es posible y hasta obligado tomar postura, para lo cual bastan tres observaciones:

1. También en este caso, la autoridad inquisitorial romana (cf. el informe de Pohier en la introducción a la edición alemana) atentó ostensiblemente contra los derechos humanos y cristianos.

2. A excepción del problema de la resurrección, las acusaciones de la autoridad romana, ateniéndonos a la concepción y documentación del autor (cf. pp. 25-34) y de numerosos observadores competentes, carecen de base teológica.

3. En el problema de la resurrección (cuarta y última parte del libro), el autor reconoce a la crítica cierta justificación, llegando en la introducción alemana a ofrecer algunas precisiones. En lo que se refiere a su valoración —en mi opinión demasiado optimista— de la muerte, «que sin duda pertenece a la naturaleza» (pero que él considera también como «hermana» y «condición positiva de la vida», vid. p. 38), y en lo que se refiere a la realidad de la resurrección y de la vida eterna, estas lecciones siguen otra tendencia, lo mismo que los correspondientes capítulos de *Ser cristiano* y *¿Existe Dios?* Pero esto no significa que las concepciones de Pohier, en lugar de discutidas objetiva y correctamente, tengan que ser reprimidas con medios inquisitoriales.

Son de gran ayuda las precisiones hechas por E. Schillebeeckx —sobre la base de sus dos grandes libros sobre Jesús y en oposición a las falsas interpretaciones de W. Löser y W. Kasper— en su «balance provisional» (al que la editorial alemana por razones publicitarias ha puesto un título y un subtítulo equivocados): *Tussentijds verhaal over twee Jezus boeken* (Bloemendaal 1978); versión alemana: *Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung. Zwischenbericht über die Prologomena zu einer Christologie* (Friburgo-Basilea-Viena 1979) 88-110; ed. española: *En torno al pro-*

ello concuerdan los distintos testigos del cristianismo primitivo, las cartas y los evangelios, los Hechos de los Apóstoles y el Apocalipsis, por encima de todas las divergencias y contradicciones de las diversas tradiciones: *¡el Crucificado vive para siempre junto a Dios - como compromiso y esperanza para nosotros!* La certidumbre de que aquel ajusticiado no se quedó en la muerte, sino que vive, y de que cuantos se atienen a él y lo siguen vivirán también, sostiene y fascina a los hombres del Nuevo Testamento. ¡La vida nueva, eterna, de ese Uno es estímulo y esperanza real para todos! No se proclama un nuevo dogma; se hace una llamada nueva al seguimiento de Cristo, a morir y resucitar con él, como dice Pablo¹⁴.

¡Este es, pues, el mensaje pascual, esta la fe pascual! Un mensaje verdaderamente subversivo, «revolucionario» y —ya entonces, no sólo ahora— fácil de rechazar: «De esto te oiremos hablar en otra ocasión», dijeron al apóstol Pablo algunos escépticos en el areópago de Atenas, según cuenta Lucas¹⁵. Ello, sin embargo, no ha detenido la marcha victoriosa del mensaje, mensaje cuyo contenido esencial —en esto Bloch tiene toda la razón— es la vida eterna.

Así, de forma inesperada y provocativa, queda también *resuelto el enigma histórico de la aparición del cristianismo*. Según testimonios concordantes, es el mismo Jesús de Nazaret experimentado y reconocido como viviente, son las nuevas experiencias de fe en torno a Jesús de Nazaret las que pueden explicar por qué causa siguió adelante: por qué pudo surgir tras la muerte de Jesús un movimiento en su nombre de tan hondas consecuencias, por qué tras el fracaso de Jesús se dio un nuevo comienzo, por qué tras la huida de los discípulos se formó una comunidad de creyentes. El cristianismo, en cuanto es confesión de Jesús de Nazaret como el Cristo viviente y poderoso, comienza con la Pascua. ¡Sin Pascua no hay en el Nuevo Testamento un solo evangelio, un solo relato, una sola carta! ¡Sin Pascua no hay en la cristiandad fe en Cristo, ni anuncio de Cristo, como tampoco Iglesia, ni culto divino, ni misión!

blema de Jesús: Claves de una cristología (Ed. Cristiandad, Madrid 1983).

¹⁴ Cf. Rom 6, 4-11.

¹⁵ Cf. Hch 17,32.

Pero no olvidemos lo ya explicado en la última lección: La fe pascual ya estaba *preparada en el judaísmo*, en la época persa, tras el exilio de Babilonia. Esta fe judía es el presupuesto obvio, sobre trasfondo apocalíptico, de todo el Nuevo Testamento. Y esta fe judía, que por supuesto debe liberarse de los elementos de expresión apocalípticos, condicionados por su tiempo, se condensa y aquilata definitivamente en la fe cristiana. Lo cual implica coincidencias y discrepancias entre judíos y cristianos:

- *Coincidencias:* Ambos, judíos y cristianos, creen en la resurrección de los muertos. La fe de los judíos y de los cristianos se asienta en el hecho de que, para ellos, el Dios vivo es el Dios indefectiblemente fiel, tal como se manifiesta de continuo en la historia de Israel. Es el Creador, que, pase lo que pase, en todo momento permanece fiel a su criatura y aliado. El que no retira su sí a la vida, sino que lo reafirma precisamente en el límite decisivo: ¡fidelidad en la muerte y más allá de la muerte! Esta esperanza común, fundamentada en la fe en el solo y único Dios, ¿no podría constituir la base para una mayor comprensión entre judíos y cristianos?¹⁶.

¹⁶ Cf. a este respecto el valioso libro de Sch. Ben-Chorin, *Jüdischer Glaube. Strukturen einer Theologie des Judentums anhand des Maimonidischen Credo. Tübinger Vorlesungen* (Tubinga 1975), especialmente el cap. 13: «Auferstehung». El último artículo de fe del Credo de Maimónides reza así: «Creo con toda fe en la resurrección de los muertos a su tiempo, pues es voluntad del Creador que su nombre sea alabado y ensalzado y su recuerdo permanezca por los siglos de los siglos». En consecuencia, también para Ben-Chorin la fe en la resurrección de los muertos del judaísmo se apoya en la teología de la creación: «La fe en la resurrección y la fe en la pervivencia tras la muerte no son, ciertamente, idénticas, pero tienen en común el saber del alma, o tal vez sólo el atisbo, de que la muerte no puede tener la última palabra. La muerte de la muerte (Is 25, 8; 1 Cor 15, 26.55) es la quintaesencia de las esperanzas bíblicas, que no están ahí aisladas, sino que pertenecen a la herencia común de las esperanzas humanas. Esta esperanza la encontramos casi con las mismas palabras en la biblia hebrea y en el evangelio, de manera que en este último capítulo de la fe las dos creencias del Israel ampliado se encuentran e integran en el aún mayor coro de la esperanza, en el que a una voz también cantan el Islam y muchas otras religiones. La doctrina de la resurrección es la doctrina de la dignidad del hombre. Es lo último y se sigue de lo primero. El hombre, creado por Dios a su imagen y semejanza

• *Discrepancias*: Ahora bien, lo que los *judíos* esperan en el futuro para todos los hombres, los *cristianos* lo ven realizado en ese Uno como signo de compromiso y esperanza para todos. Así, la fe judía en una resurrección general y la fe particular en la resurrección de Jesús guardan una relación de reciprocidad: Los primeros cristianos ven la resurrección de Jesús en el horizonte y bajo el supuesto de la esperanza judía en una resurrección general de los muertos. Pero, el mismo tiempo, la resurrección de Jesús confirma la fe judía en la resurrección general, por donde también se pone de manifiesto la singular significación de este Jesús para los hombres: ¡La resurrección de Jesús debe entenderse como el principio de la resurrección general de los muertos, el comienzo del tiempo nuevo, el principio del fin del tiempo presente, el cumplimiento de la expectativa a corto plazo! En él y sólo en él se ha revelado la nueva vida desde la muerte. Esta fe cristiana, mal entendida a menudo como superación de la fe judía, ¿no podría entenderse más bien como su cumplimiento?¹⁷.

Así, pues, los cristianos no sólo dicen: ese Uno tiene que estar resucitado porque hay resurrección general de los muertos. Sino que afirma, juntamente con Pablo: porque ese Uno ha sido resucitado existe también una resurrección general de los muertos. Para Pablo, la resurrección de Jesús y la esperanza de una resurrección general de los muertos

(como quiera que esto se haya interpretado), lleva en sí la prenda de la resurrección desde su creación. Mas sobre la forma de la resurrección no cabe decir nada, porque nada se puede decir. La fe se pierde aquí con harta facilidad en la apocalíptica y la gnosis, en la mística incontrolable, en la fantasía y la alegoría... Y la sombra de todas estas exageraciones es la superstición» (319s).

¹⁷ Que la misma resurrección de *Jesús* pueda ser una «vivencia de fe judía», es el resultado sorprendente, aunque para los propios correligionarios comprensiblemente discutido, del arriesgado libro del teólogo judío P. Lapide, *Auferstehung. Ein jüdisches Glaubenserlebnis* (Stuttgart 1977). Al teólogo cristiano le corresponde aquí, desistiendo de todo intento de sacar ventaja del enfrentamiento entre judíos, esperar a que la discusión intrajudía termine. Pero es deseable que, tanto en bien del autor como de la causa judía, la discusión se desarrolle con apertura ecuménica, tanto entre judíos como entre judíos y cristianos.

no pueden dissociarse. Porque ese Uno vive y por disposición de Dios tiene una significación tan singular para todos, igualmente vivirán cuantos se entreguen confiadamente a él. A cuantos tienen un destino común con Jesús se les ofrece participar en la victoria de Dios sobre la muerte: Jesús es así la primicia de los muertos¹⁸, el primogénito de entre los muertos¹⁹.

Pero en este contexto, como es natural, surge la pregunta: ¿Es esta resucitación siquiera imaginable?

6. ¿Resucitación del cuerpo?

¿Cómo debe uno *imaginarse* la resucitación? Respuesta: ¡De ninguna manera! «Resucitación» y «reñurrección» son términos metafóricos, figurados, tomados del «despertar» y «levantarse» del *sueño*. Sólo que en el despertar y levantarse de la *muerte* no se trata de un retorno al anterior estado de vigilia de la vida cotidiana, sino de una *radical transformación* a un estado completamente distinto, inusitadamente nuevo, definitivo: la vida eterna. Y ahí no hay nada que imaginar, representar, objetivar. No sería una vida completamente distinta, si pudiéramos representarla con conceptos e imágenes de nuestra vida diaria, algo así como la ampliación y superación de los deseos y anhelos de cada día en un cielo de tonos paradisiacos. «Lo que ojo nunca vio, ni oído oyó, ni hombre alguno ha imaginado»²⁰. De nada nos sirven aquí nuestros ojos y oídos, ni nuestra fantasía, que sólo pueden extraviarnos. La nueva vida es para nosotros susceptible de esperanza, pero enteramente inaccesible a la *intuición* y a la *representación*.

Totaliter aliter; por completo distinta. Topamos aquí con los límites del lenguaje. De la misma manera que el físico intenta describir la invisible naturaleza de la luz en el campo atómico y subatómico con conceptos contrapuestos con imágenes como onda y corpúsculo y con fórmulas y

¹⁸ 1 Cor 15, 20.

¹⁹ Col 1, 18; cf. Ap 1,5.

²⁰ 1 Cor 2, 9.

modelos matemáticos abstractos, también nosotros podemos intentar describir esta vida completamente distinta con imágenes, metáforas, símbolos o también con conceptos contradictorios o paradojas, capaces de conciliar para esa otra vida lo que en esta vida nunca dejará de ser contradictorio. También el Nuevo Testamento recurre en los relatos de las apariciones a esas paradojas, llegando al extremo de lo imaginable: no es un fantasma, pero tampoco algo aprehensible; es algo visible-invisible, reconocible-irreconocible, palpable-impalpable, material-inmaterial, inmanente-trascendente en el orden espacio-temporal. Especialmente cautas son las formulaciones de Pablo, quien para describir la realidad de la resurrección emplea, con suma discreción, términos paradójicos, que apuntan al límite de lo expresable: un imperecedero «cuerpo espiritual»²¹, un «cuerpo de gloria»²², nacido del pasajero cuerpo de carne mediante una radical «transmutación»²³ y tan diferente de él como la planta de la semilla²⁴.

Pablo, al hablar de la resurrección, no refleja la mentalidad griega ni se refiere a la inmortalidad de un alma que deba liberarse de la cárcel del cuerpo mortal. En general, el *problema alma-cuerpo*, visto desde una teología bíblica, debe recibir un enjuiciamiento extremadamente crítico. Con razón el teólogo evangélico *Paul Althaus*, en su libro «Las últimas cosas. Manual de escatología» (que aún hoy merece la pena leerse), recomienda que la fe cristiana en general «no habla de inmortalidad del alma, sino simplemente de la “inmortalidad”, de la irrevocabilidad de la relación personal con Dios; pues esta relación afecta al hombre en la totalidad de su existencia anímico-corporal. No se trata del “alma”, sino de la persona en cuanto unidad viva del ser corpóreo-espiritual, unidad fundamentada en la llamada de Dios»²⁵.

²¹ 1 Cor 15, 44.

²² 1 Cor 15, 43.

²³ 1 Cor 15, 52.

²⁴ Cf. 1 Cor 15, 36ss.

²⁵ P. Althaus, *Die Letzten Dinge. Lehrbuch der Eschatologie* (1922; Gütersloh 101970). La décima edición es reimpresión íntegra de la cuarta edición (1933).

También hoy, con la *antropología moderna*, el dualismo platónico-agustiniano-cartesiano del alma y el cuerpo ha perdido gran parte de su vigencia. Como término científico apenas se emplea ya la expresión «alma», entendida como agente (sustrato) de procesos y manifestaciones psíquicas o como la «forma» aristotélica (entelequia) del cuerpo. El término «psique», actualmente de uso más generalizado, no indica un principio sustancial de vida distinta del cuerpo, sino simplemente la totalidad de los procesos emocionales («anímicos») conscientes o inconscientes y de las funciones espirituales (intelectuales). El teólogo evangélico *Wolfarht Pannenberg* llama insistentemente la atención sobre el hecho de que la moderna antropología, concretamente el estudio del comportamiento, ya hace mucho tiempo que ha desistido de describir al hombre «como compuesto de dos materiales completamente distintos»: «Emplea una terminología que intencionadamente deja atrás la diferencia de lo corporal y lo anímico, hablando más bien del “comportamiento” así de los animales como del hombre. Todo modo de comportamiento encierra rasgos que antes se dividían en corporales y espirituales. Tal división, sin embargo, es artificial. Ningún comportamiento de un ser vivo se puede repartir por las buenas entre cuerpo y alma. Más aún, la distinción de cuerpo y alma presupone en el comportamiento humano una unidad originaria.» Más ¿como se llega entonces a la singular vivencia —bien conocida de todos— de un especial mundo anímico interior? «Según el estudio antropológico del comportamiento esta vivencia se explica por la singularidad de nuestro mismo comportamiento corporal. El silencioso mundo interior del pensar e imaginar se separa y aísla del mundo exterior sólo en el hombre que ya puede hablar... El mismo lenguaje, que es la condición para que aparezca ese especial mundo interior anímico, se origina a su vez en el contacto corporal del hombre con su entorno. La distinción de mundo interior y mundo exterior, por tanto, no es un hecho originario, sino derivado, que resulta del propio comportamiento corporal del hombre. De ahí se sigue que en el hombre no se da esa realidad independiente del cuerpo llamada “alma”, como tampoco se da un cuerpo puramente mecánico o que se mueva inconsciente-

mente. Ambas cosas son abstracciones. Real es únicamente la unidad de ese ser vivo llamado "hombre", que se mueve a sí mismo y se comporta ante su propio mundo»²⁶.

Qué duda cabe de que también hoy se puede seguir hablando de «alma»: en sentido negativo (una empresa, un robot «sin alma»), arcaizante (un pueblo de 500 «almas», «¡mi alma!»), poético (el «alma del pueblo»; «dos almas viven, ay, en mi pecho»), litúrgico («Se alegra mi alma en el Señor»), o en las siglas modernas (SOS «*Save Our Souls*» = «Salvad nuestras almas»). Hablar del «alma» es una buena manera —la más de las veces convencional— de indicar la situación en que el mundo y el hombre se encuentran. Los malos entendidos se evitan cuando conscientemente se habla en sentido metafórico y no en sentido objetivo. Si en otros tiempos se hablaba de un «alma» buena, valiente, honrada y fiel, hoy se prefiere hablar de un «hombre» bueno, valiente, honrado, fiel; hasta el «pastor de almas» insiste hoy en que lo que le interesa es el hombre entero con su corporalidad y no sólo la parte inmortal. Nunca, ni siquiera en el sueño, lo corporal y lo anímico pueden andar por separado. Las cualidades corporales y anímicas, condicionadas como están a los cromosomas de los padres, le son dadas a cada individuo en la propia cuna. A todo estado de conciencia, pues, subyace un proceso psico-físico. De manera que cuerpo y alma siempre se dan a un mismo tiempo y como una unidad psico-somática (a esto último la psicología y la medicina le conceden hoy gran importancia). Nos hemos acostumbrado a hablar de nuestro único «yo», de la «persona» humana, simplemente del «hombre» uno; pues efectivamente es el hombre entero y uno el que siente, piensa, quiere, actúa y sufre.

Es, pues, evidente que el pensamiento bíblico y el pensamiento antropológico actual coinciden en concebir al hombre como una unidad psico-somática, lo cual es de decisiva importancia para la cuestión de una vida más allá de la muerte. Cuando el Nuevo Testamento habla de resurrección, no se refiere a la pervivencia natural de un alma espiri-

²⁶ W. Pannenberg, *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie* (Gotinga 1981) 35s.

tual independiente de las funciones corporales. Más bien se refiere —en la línea de la teología judía— a la *nueva creación*, a la *transformación del hombre entero por obra del Espíritu vivificante de Dios*. No es que el hombre sea redimido —en sentido platónico— de su corporalidad. Sino que es redimido *con* y *en* su corporalidad, ahora glorificada, espiritualizada: una nueva creación, un hombre nuevo. La Pascua no es la fiesta de la inmortalidad, la fiesta de un postulado de la razón práctica, sino la fiesta de Cristo, la fiesta del Crucificado glorificado.

¿Así que, al fin, una *resucitación corporal*, una resucitación del hombre con su cuerpo? Sí y no. No, si por «cuerpo» se entiende el correspondiente organismo humano en sentido fisiológico, el «cadáver», las «reliquias». Sí, caso de que «cuerpo» se entienda en el sentido del «soma» neotestamentario, es decir, en sentido más personal que fisiológico: como la realidad idéntica personal, el mismo «yo» con toda su historia, ese «yo» que queda injustamente olvidado en la teoría budista de la reencarnación (a pesar de su insistencia en una nueva —pero naturalmente terrena— corporalidad). De modo que resucitación corporal quiere decir, empleando las palabras del teólogo católico *Franz Josef Nocke*, «que pasando por la muerte no sólo se salva el puro y nudo 'yo' del hombre, con lo que quedaría definitivamente atrás toda su historia terrena y perderían todo significado sus relaciones con otros hombres; resucitación corporal significa que la propia historia vital y todas las relaciones trabadas en esta historia pasan conjuntamente a la consumación y pertenecen al hombre resucitado para siempre»²⁷.

Dicho de otro modo: no se trata de la continuidad de mi cuerpo como magnitud física, no cabe proponerse cuestiones científico-naturales como la de la permanencia de las moléculas. Se trata de la identidad de la persona: ¡lo que se plantea es el problema de la significación permanente de toda mi vida y mi destino! «Dios ama a algo más que a las moléculas que en el momento de la muerte se hallan en el cuerpo», dice acertadamente el teólogo dogmático católico

²⁷ F. J. Nocke, *Eschatologie* (Dusseldorf 1982) 123.

Wilhelm Breuning. «Dios ama un cuerpo marcado por toda la fatiga del peregrinar, pero marcado también por el incesante anhelo que en ese peregrinar ha dejado hondas huellas en un mundo que por esas mismas huellas se ha tornado más humano... Resucitación del cuerpo significa que de todo esto a Dios no se le ha perdido nada, porque ama al hombre. El ha recogido todos los sueños y ni una sola sonrisa se le ha despintado. Resucitación del cuerpo significa que el hombre reencuentra en Dios no sólo su último momento, sino toda su historia»²⁸.

Esta historia reencontrada en Dios, naturalmente, puede pensarse como historia cumplida, consumada. Pues yo no paso a Dios como un ser física y espiritualmente fragmentado, disminuido, sino como un ser completo, perfeccionado. Y tampoco me sumerjo en Dios —al estilo del pensamiento indio— como una gota de agua en el mar, sencillamente porque el hombre no es una simple gota de agua y porque también Dios es más que el mar. El hombre, al perderse dentro de la realidad de Dios, se gana. *La persona finita, pasando al infinito*, pierde sus límites, de forma que la oposición actual entre lo personal y lo no personal es superada y absorbida en lo *transpersonal*. Si la realidad última no es la nada, sino ese todo que llamamos Dios, la muerte no es una destrucción, sino una metamorfosis: «*vita mutatus, non tollitur*» (la vida no termina, se transforma), reza en el prefacio de la misa de difuntos. Así, pues, no un terminar (Enden), ni un sucumbir (Verenden), sino un perfeccionar o consumir (Vollenden); no una disminución, sino una culminación, la infinita culminación.

7. ¿Qué significa «vida eterna»?

¿Qué quiere decir el Nuevo Testamento con los distintos modelos representativos y las distintas formas expresivas que emplea al hablar de la «vida eterna»? Sobre el tras-

²⁸ W. Breuning, *Gericht und Auferweckung von den Toten als Kennzeichen des Vollendungsbandeln Gottes durch Jesus Christus*, en J. Feiner y M. Löhrer (edit.), *Mysterium Salutis* (Zurich 1976) V, 882.

fondo del material presentado vamos ahora a describir esta vida haciendo dos precisiones negativas y una positiva.

1. *No es un retorno a esta vida espacio-temporal*: El Nuevo Testamento entiende por resucitación algo muy distinto a lo de Friedrich Dürrenmatt en su comedia *Meteoro*, donde se presenta la reanimación de un cadáver (naturalmente de ficción), el cual vuelve a una vida terrena del todo idéntica a la de antes²⁹. La resurrección de Jesús tampoco puede confundirse con esas resurrecciones de muertos que en la literatura antigua se cuentan esporádicamente de taurmurgos (acreditadas incluso por testimonios médicos) ni con las hechas por el propio Jesús (en tres casos: la hija de Jairo³⁰, el adolescente de Naín³¹, Lázaro³²). Prescindiendo de la credibilidad histórica de tales relatos legendarios (Marcos y los otros evangelistas, sorprendentemente, no saben nada de la sensacional resurrección de Lázaro a las mismas puertas de Jerusalén), la reanimación transitoria de un cadáver nada tiene que ver con la resurrección de Jesús. Según el mismo Lucas, Jesús no ha vuelto simplemente a la vida biológico-terrena para morir otra vez, como otros despertados de la muerte. No; no es que la muerte sea invalidada, sino que es superada definitivamente. En la concepción del Nuevo Testamento, el Resucitado ha traspasado definitivamente esa última frontera que es la muerte. Ha entrado en una vida completamente distinta, «celestial»: en la vida de Dios, que el mismo Nuevo Testamento formula y representa de muy distintas maneras.

2. *No es una continuación de esta vida espacio-temporal*: Algo, pues, completamente distinto de la aburrida y banal vida temporal-atemporal del «Triptychon» de Max Frisch. Hablar de «después» de la muerte es ya inexacto: la

²⁹ Cf. a este respecto la extraordinaria interpretación teológica de D. Mieth, *Friedrich Dürrenmatts «Der Meteor»*. *Zur ethischen und religiösen Relevanz der literarischen «Aussage»*, en *Festschrift für Richard Brinkmann. Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, edit. por J. Brummach (Tubinga 1981).

³⁰ Mc 5, 21-43 par.

³¹ Lc 7, 11-17. — ³² Jn 11.

eternidad no tiene un antes y un después. Indica más bien una vida nueva que rompe las categorías del espacio y del tiempo y se desarrolla en el ámbito invisible, imperecedero, incomprensible de Dios. No es simplemente un «seguir» (viviendo, actuando, caminando), sino algo definitivamente «nuevo»: un nuevo hombre y un nuevo mundo. Algo que definitivamente interrumpe el retorno del siempre igual «morir y devenir» de la naturaleza y quiebra el mito característico del pensamiento indio. Estar definitivamente junto a Dios y tener así la vida definitiva: ¡esto es lo que se quiere decir!

3. *Es una ascensión en la realidad último-primer absoluta*: Si no queremos hablar en lenguaje figurado, hemos de ver la resucitación (resurrección) y la elevación (rpto, ascensión, glorificación) como un solo e idéntico acontecimiento. Y, además, como un acontecimiento que en el inescrutado secreto de Dios está relacionado con la muerte. El mensaje pascual, en todas sus variantes, afirma escuetamente una cosa:

- Jesús al morir no fue a parar a la nada. En la muerte y de la muerte pasó a esa *primera y última realidad inasible y omnicomprendida* que llamamos Dios, y fue *asumido* por ella. ¿Qué le espera al hombre cuando llega a su ésjaton, al último momento de su vida? No le espera la nada, cosa que admitirían también los que creen en el nirvana. La espera ese Todo que para los judíos, cristianos y musulmanes es Dios. La muerte es paso a Dios, entrada en el ser oculto de Dios, acogida en su gloria. En sentido estricto sólo un ateo puede decir que todo se acaba con la muerte.

Al morir, el hombre es liberado de las condiciones que lo rodean y determinan. En la perspectiva del mundo, desde fuera, por así decirlo, la muerte significa una ausencia total de relación, la ruptura de todas las relaciones con los hombres y las cosas. Pero desde Dios, digamos desde dentro, la muerte significa una relación completamente nueva: la relación con Dios como realidad última. En la muerte se le

brinda al hombre, al hombre entero e indiviso, un nuevo y eterno futuro:

- No un nuevo futuro en nuestro espacio y nuestro tiempo: «aquí» y «ahora», en el «más acá».
- Tampoco un nuevo futuro en un espacio y un tiempo distintos: en el «otro lado» o «allá arriba», «fuera de» este mundo o «por encima» de él, en el «más allá».
- Sino un futuro nuevo, completamente distinto: El último itinerario del hombre, el decisivo, el completamente otro, no conduce —como el de los clínicamente muertos— otra vez a la vida cotidiana, ni —como el de los cosmonautas— hacia fuera, al universo, o más allá del universo. Este itinerario es (para seguir hablando metafóricamente) una despedida, un retiro hacia dentro, como una parada, un ingreso en el más hondo y originario fundamento y sentido del mundo y del hombre, en el *inefable secreto de nuestra realidad*: un arribo de la muerte a la vida, de lo visible a lo invisible, de la oscuridad mortal a la luz eterna de Dios. Así, pues, no una intervención arbitraria contra las leyes de la naturaleza, sino una acogida en ese mismo punto en que la naturaleza, siguiendo sus propias leyes, ha llegado a su fin.

8. *La resurrección hoy*

¿Qué entraña la resurrección de Jesús para mí aquí y ahora? Quiero terminar aclarando este aspecto, resumiéndolo en tres puntos.

a) *La resurrección entraña una radicalización de la fe en Dios*: Ya lo hemos visto: creer en la resurrección no significa creer en ciertas curiosidades inverificables y, muchísimo menos, tener que creer —aparte la fe en Dios— todavía en algo «más». No; la fe en la resurrección no es un añadido a la fe en Dios, sino precisamente su radicalización, la prueba de fuego que la fe en Dios tiene que superar. ¿Por qué? Porque yo no me quedo con mi confianza incondicional a mitad de camino, sino que lo recorro consecuente-

mente hasta el final. Porque yo a este Dios le creo capaz de todo, incluso de lo último, la victoria sobre la muerte. Porque razonablemente confío en que el creador todopoderoso, que llama del no-ser al ser, también es capaz de llamar de la muerte a la vida. Porque en el Creador y Conservador del cosmos y del hombre deposito la confianza de que a él, aun en el momento de la muerte, más allá de los límites de todo lo hasta ahora experimentado, todavía le queda una palabra que decir: quien ha dicho la primera palabra ha de decir también la última. Y porque confío en que el Dios del principio es también el Dios del fin: al Alfa y la Omega. Quien cree seriamente en el Dios eternamente vivo, en el Dios viviente eterno, cree asimismo en la vida eterna de Dios y también en *su* propia vida eterna, en la vida eterna del hombre.

b) *La resurrección constituye una ratificación de la fe en Cristo:* El cristiano no cree primariamente «en» la resurrección, en el hecho sucedido, sino «en» el mismo Resucitado, en su persona presente. Pero el Resucitado a la vida no es otro que el Crucificado. No hay resurrección sin cruz. Quien anclado en la pura beatitud de la resurrección cree poder pasar por alto la cruz, cae en la ceguera típica de todos los entusiastas o neoentusiastas de la historia universal, en la incapacidad de ver la realidad. Creer en la resurrección para los cristianos no es dejar de lado el dolor, las situaciones, las resistencias, los adversarios, sino precisamente pasar por todo eso. Cruz y resurrección se remiten siempre la una a la otra: únicamente a la luz de la resurrección es «superable» la cruz, y únicamente a la sombra de la cruz es experimentable la resurrección. La fe en la resurrección, pues, remite siempre a aquél a quien no se le ahorró el largo camino a través de la cruz, la muerte y la sepultura.

A todo esto, anunciar entonces al Crucificado como viviente pudo ser cualquier cosa menos una cosa natural. Para el mismo Pablo era una «*moria*», una «insensatez», la locura total. Pues sostener impertérritos una cosa así después del gran fracaso, esperando contra toda esperanza, era tanto como decir que este réprobo, condenado por las legítimas autoridades, al parecer maldito de Dios, tenía a pesar de

todo, razón; sí, que Dios, en cuyo nombre este pseudome-sías había sido eliminado, al fin lo había aceptado y confirmado. Que Dios, en suma, se había pronunciado a favor de él y no a favor de la piadosa y observante jerarquía, la cual había creído cumplir la voluntad de Dios. Creer en el Resucitado a la nueva vida, por tanto, significa volver a preguntarse por la vida que él vivió, por el camino que él recorrió; significa, en una palabra, *iniciarse en el seguimiento* de ese Uno, que me obliga incondicionalmente, *seguir mi camino, mi propio camino, según su orientación*. Así, en mirada retrospectiva, desde su nueva vida, vuelve a pasar ante mí todo aquello por lo que este Jesús de Nazaret abogó y por lo que él —el Viviente— aún hoy aboga con su invitación, solicitud y promesa:

Sí; Jesús tiene razón cuando se identifica con los débiles, los enfermos, los pobres, los no privilegiados, incluso los moralmente fracasados;

tiene razón cuando reclama el perdón sin límites, el servicio mutuo sin diferencias jerárquicas, la renuncia sin contrapartida;

tiene razón cuando trata de suprimir las fronteras entre compatriotas y no compatriotas, próximos y lejanos, buenos y malos, y todo ello en un amor que no excluye de su afecto al adversario y enemigo;

tiene razón cuando pone al servicio del hombre las normas y leyes, los mandamientos y prohibiciones, como cuando en beneficio del hombre relativiza instituciones, tradiciones y jerarquías; tiene razón cuando establece la voluntad de Dios como norma suprema, pero no enderezada a otra cosa que al bien del hombre;

y tiene razón cuando proclama a este su Dios, que se solidariza con las calamidades y esperanzas de los hombres; que no pide, sino que da, que no somete, sino levanta, que no castiga, sino libera, que en lugar del derecho usa de gracia sin reservas.

La ascensión de Jesús en la vida divina no implica la revelación de otras verdades adicionales, sino la revelación del mismo Jesús: él ha obtenido la definitiva acreditación. Así se entiende por qué desde entonces la opción por el reinado de Dios en la tierra, que Jesús en su vida había exigido, se

convierte en opción por él mismo, o más exactamente: por qué la opción a favor o en contra del reinado de Dios está, en consecuencia —y sobre todo a raíz de la Pascua—, estrechamente unida a la opción a favor o en contra de él, en quien ya ha despuntado el reinado de Dios, ¡y la expectativa inmediata ya se ha cumplido! También, según esto, la Pascua significa que el que llamaba a la fe se ha convertido en contenido de la fe, el anunciador en anunciado, como reza la conocida fórmula cristológica. Lo que es tanto como decir que el Jesús humillado, ahora exaltado a la diestra de Dios, se ha convertido en la personificación del mensaje del reino de Dios, en su síntesis simbólica, si así se prefiere. En vez de decir como antes «anunciar el reino de Dios», desde la Pascua se ha dicho, y de forma cada vez más acusada, «anunciar a Cristo». Y a los que esperan el reinado de Dios y creen en Cristo se les ha llamado escuetamente «cristianos». El, el Resucitado a la vida, y su Espíritu, que es el Espíritu de Dios, hacen posible el ser cristiano.

c) *La resurrección implica la lucha diaria contra la muerte*: Todos lo sabemos muy bien, y filósofos como Heidegger, Jaspers, Sartre, Bloch y Horkheimer no han cesado de encarecerlo: como no hay sólo una vida tras la muerte, sino también una vida antes de la muerte, así también no se da sólo la muerte al final de la vida, sino también la muerte de seres humanos en medio de la vida. Es la muerte de la incomunicación entre los hombres, la muerte de la impotencia y el mutismo, la muerte del anonimato y la apatía, la muerte de la mutilación física y la atrofia espiritual, la muerte del aturdimiento y el consumo. Hay muchas maneras de matar a uno, como escribe Bertolt Brecht: «Se le puede clavar un cuchillo en el vientre, quitarle el pan, no curarlo de una enfermedad, meterlo en una mala vivienda, escarnecerlo hasta la muerte con trabajos, arrastrarlo al suicidio, llevarlo a la guerra, etc. Muy pocas de estas cosas están prohibidas en nuestro Estado»³³. Creer en la resurrección, por lo tanto, no equivale a cultivar un optimismo

barato en la esperanza de un final feliz; creer en la resurrección significa más bien: testimoniar con hechos que en este mundo mortal la nueva vida de Jesús ha quebrantado el dominio universal de la muerte, que su libertad ha triunfado, que su camino lleva a la vida, que su Espíritu, que es el mismo Espíritu de Dios, no deja de actuar; tomar partido por la vida dondequiera que la vida sea lesionada, ultrajada, destruida; oponerse prácticamente a todo intento de consagración definitiva de las relaciones interhumanas y sociales y arrancar a la muerte cotidiana su aguijón por medio de servicios espontáneos y el mejoramiento estructural de las condiciones de la vida; anticipar confiadamente el también a nosotros prometido reino de la libertad, infundiendo a los hombres esperanza, fuerza y arrojo, para que la muerte no tenga entre nosotros la última palabra.

En este sentido, *Dorothee Sölle* no ha escatimado esfuerzos por dilucidar el tema de la resurrección en su significado para la situación de nuestro mundo. Su interés se centra en la relación existente entre la experiencia de la resurrección y la experiencia de la liberación de los hombres: «Cuando nos decimos —como en la liturgia de la noche de Pascua— “Cristo ha resucitado, verdaderamente ha resucitado”, también gritamos “liberación”, y convivimos con los hombres vejados, destruidos, con los pobres. “Ha resucitado”, decimos, y pensamos: estamos hartos, amamos a nuestra madre, la tierra; construimos la paz con toda nuestra vida. Hacemos de las espadas arados. Es menester experimentar en nuestra vida lo que significa la resurrección. Debemos otra vez tomar posesión de palabras tales como “resurrección”, vida a partir de la muerte, “justicia” y hacerlas verdaderas en nuestras propias experiencias. Si podemos enunciar nuestras experiencias, también podemos describir nuestras experiencias en el marco de los grandes símbolos de nuestra tradición: También nosotros estuvimos en Egipto, también nosotros sabemos lo que significa el Exodo, también nosotros conocemos el júbilo de la liberación: de la resurrección de la muerte. Lo que nosotros

³³ B. Brecht, *Me-ti. Buch der Wendungen*, en *Gesammelte Werke* (Francfort 1967) XII, 466.

mismos en nuestra experiencia cristiana hemos hecho parte de nuestra vida, eso es lo único que podemos transmitir, que podemos comunicar a otros»³⁴.

Ahora puede entenderse lo que yo quería decir en las observaciones hermenéuticas previas a este segundo bloque de lecciones con la «verificación indirecta» de la fe en la resurrección, con el *conocimiento de la vida eterna relacionado con la experiencia*: que nuestras experiencias humanas concretas estén confrontadas, interpretadas e iluminadas por la esperanza bíblica de la resurrección. De esta manera, la esperanza de la resurrección no desempeña un papel falsamente consolador, sino críticamente liberador. La dosis de protesta contra la muerte, que late en la esperanza de la resurrección, se hace patente en un poema del sacerdote y escritor suizo Kurt Marti:

Qué bien para ciertos señores
que todo la muerte saldase
el señorío a los dueños
la servidumbre a los siervos
confirmados para siempre
qué bien para ciertos señores
que en rico sepulcro privado
siguiesen señores por siempre
y sus siervos como siervos
en baratas tumbas de serie
mas una resurrección llega
de otra muy de otra suerte
resurrección pronunciamiento
de dios contra los señores
y el señor de todos ellos: la muerte³⁵.

Es decir: la protesta contra la muerte, tal como nace de la esperanza de la resurrección, es a un mismo tiempo una protesta contra una sociedad en que faltando esta esperanza se abusa de la muerte para seguir manteniendo unas estructuras injustas. No se cuestionan aquí la subordinación y la supraordenación, pero sí la dominación y la esclavitud, que

³⁴ D. Sölle, *Wählt das Leben* (Stuttgart 1980) 119.

³⁵ K. Marti, *Leichenreden* (Neuwied-Berlin 1969) 63.

para ambos, los señores y los esclavos, surten efectos mortales. La esperanza en la resurrección, la resurrección de los muertos constituye así el contrapunto crítico de una sociedad marcada por la muerte, en la que los «señores» —grandes y pequeños, seculares y religiosos— pueden explotar impunemente a sus «esclavos», impunemente porque ellos mismos se constituyen en la autoridad, norma y verdad sobre la tierra, de forma que para ellos ya no existe en la práctica ninguna otra instancia superior de justicia, ninguna «superior auctoritas». La esperanza de la resucitación, la esperanza de la resurrección denuncia semejante justicia, sembrando así una inquietud crítico-liberadora entre los hombres. *Desestabiliza las situaciones de dominio, que aquí y ahora se tienen por definitivas, y hace surgir con todo sentido nuevas relaciones de servicio mutuo, donde sólo el que se «humilla» es «ensalzado» y donde tanto debe servir el inferior al superior como el superior al inferior*³⁶.

La resucitación, la resurrección hoy y ahora adquiere un sentido pleno cuando se piensa en el horizonte de la resucitación, de la resurrección mañana y luego. La tradición cristiana conoce dos símbolos para indicarlo, uno positivo y otro negativo: el cielo y el infierno. No es pequeño problema desentrañar su significado; de eso nos ocuparemos en la próxima lección.

³⁶ Precisamente K. Marti no ha cesado en sus textos de oponerse a la «muerte cotidiana». Uno de sus textos sobre la resurrección termina con esta frase programática: «Yo sólo sé para qué nos llama, para la resurrección aquí y ahora». En una entrevista con K.-J. Kusche para el número de Pascua de «Publik-Forum» de 1981, Marti respondió así a la pregunta de qué significa concretamente resurrección aquí y ahora: «Pues que ya no suceda que nos matemos unos a otros en la guerra, pero también en el tráfico. Uno se acostumbra tan rápidamente a todo... Pero quizás también que no nos matemos unos a otros en un sentido amplio, o sea, con palabras, con incomprensión, con odios y prejuicios. Todo esto es también una parte del asesinato mutuo. Dicho positivamente: que nos volvamos sociables, que seamos sociables, que vivamos unos para otros, unos con otros, y que en esta convivencia podamos asimismo desarrollar la propia vida. Dios quiere la vida, y no lo contrario: que nos quitemos mutuamente la vida, que nos estafemos la vida unos a otros».

VI

ENTRE EL CIELO Y EL INFIERNO

1. *Anticipadamente arrebatados a una mansión de luz*

La resurrección a la vida, la resucitación a una vida antes de la muerte nunca dejará de ser una esperanza vana, ilusoria, mientras no esté basada y sustentada en una resucitación a la vida más allá de la muerte. Tal era la idea fundamental con que concluía la lección anterior. En ésta se trata de clarificar y profundizar aún más el sentido de la esperanza cristiana en la resurrección. Y voy a introducir el tema con un poema de *Marie Luise Kaschnitz*, donde con extrema contención se trasluce el sentido de tal esperanza —nada más y nada menos— y donde se expresa plásticamente el ensamblaje de la resurrección a la vida de acá y la resurrección a una vida en el más allá.

Nos ponemos a veces en pie
Nos levantamos para la resurrección
En mitad del día
Vivos nuestros cabellos
Respirando nuestra piel
Todo es usual en nuestro entorno
Ningún espejismo de palmeras
Con leones pastando
Con pacíficos lobos
El tic-tac del despertador no cesa
Ni su esfera luminosa se apaga
Y con todo levemente
Y con todo invulnerables
Dispuestos en secreto orden
Anticipadamente arrebatados
A una mansión de luz¹

¹ M. L. Kaschnitz, *Auferstehung*, en *Dein Schweigen - meine Stimme* (Hamburgo 1962) 13.

Así, pues, en medio de la cotidianeidad de la vida, donde no hay lugar para la paradisiaca visión final de Isaías con el león que paca y el apacible lobo, donde el hombre sigue viviendo y respirando, donde el tiempo pasa y los relojes no se paran, allí a veces —así reza el poema— atisbamos por anticipado, en determinados momentos, *con todo* —por dos veces se dice «con todo» (en el original *dennoch*)— una dimensión distinta, que la misma Marie Luise Kaschnitz llama «trascendental»²: es un momento de armonía sin fondo, vivida como antelación, como *anticipación de una armonía futura*: en una mansión de luz... En su propia interpretación de este poema, Marie Luise Kaschnitz escribe lo siguiente: «Con los dos “y con todo” de la última estrofa se quiere dar entrada a la auténtica vivencia. Los verbos aparecen sólo en forma participial, también los verbos auxiliares se han suprimido. “Y con todo levemente” (*Und dennoch leicht*): la misma estructura flotante de la frase indica un estado de suspensión. El final habla por sí mismo de uno de esos momentos de armonía enteramente abismal, en los que tal vez se basa toda representación del paraíso»³.

Resurrección aquí como anticipación de la resurrección allá: Pero ¿es seguro que lo que nos espera «al otro lado» es una mansión de luz? Primeramente hemos de constatar que la tradición cristiana siempre ha presentado *dos símbolos* de carácter arquetípico —uno positivo y otro negativo—, para indicar la realidad del más allá esperado (o temido): luz y oscuridad, plenitud y fracaso, *cielo e infierno*. Ahora bien, para muchos hombres de hoy, precisamente estos símbolos constituyen más un obstáculo que una ayuda de la fe.

Para interpretarlos correctamente desde la perspectiva teológica actual, comenzaré —siguiendo la línea de la úl-

² M. L. Kaschnitz, *Auferstehung*, en *Doppelinterpretationen. Das zeitgenössische deutsche Gedicht zwischen Autor und Leser*, edit. e introd. por H. Domin (Taschenbuch-Ausgabe, Francfort 1969) 95. Sobre el tema pascua - resurrección en la literatura alemana actual, cf. K. J. Kuschel, *Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur* (Zurich-Colonia-Gütersloh 1978) espec. 290-297.

³ *Ibid.*

tima lección— con sus aspectos cristológicos: con la ascensión de Jesús y su bajada a los infiernos. Quien encuentre extraño que aún hoy se pueda gastar tiempo y pensamiento en tamaña mitología, no olvide que al fin y al cabo se trata de afirmaciones que por el símbolo apostólico pertenecen al depósito central de la fe de todas las Iglesias cristianas y que, por lo tanto, no debemos dejarlas a un lado, como por perplejidad o comodidad hacen algunos teólogos: «*Passus sub Pontio Pilato, crucifixus, mortuus et sepultus, descendit ad inferos, tertia die resurrexit a mortuis, ascendit ad coelos, sedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis*»: «Padeció bajo el poder de Poncio Pilato, fue crucificado, muerto y sepultado, descendió a los infiernos, al tercer día resucitó de entre los muertos, subió a los cielos y está sentado a la derecha del Padre todopoderoso». Para poner de manifiesto la correspondencia, más aún —como veremos— la identidad objetiva de resucitación y ascensión, comenzaremos con la ascensión de Jesús al cielo.

2. La ascensión de Jesús al cielo no es un viaje interplanetario

Una simple ojeada al correspondiente material de la historia de las religiones nos hace advertir que la ascensión al cielo —lo mismo que el descenso al infierno— no es una representación específicamente cristiana, sino una de las más extendidas en las distintas religiones de la historia. Ya el Antiguo Testamento relata la ascensión al cielo de Elías y Henoc. Pero también encontramos relatos de una ascensión al cielo de otras grandes figuras de la Antigüedad, como Heracles, Empédocles, Rómulo, Alejandro Magno, Apolonio de Tiana y hasta el emperador Augusto. En efecto, el historiador romano Suetonio, en su biografía del divino Augusto⁴, cuenta que tras la muerte del emperador un alto funcionario imperial con rango de pretor juró haber visto durante las ceremonias funerarias subir al cielo la figura del

⁴ Suetonio, *Vita Dvvi Augusti*, 100.

recién incinerado emperador. Todas estas historias, ¿son puras invenciones paganas, hoy del todo increíbles para nosotros y, en todo caso, irrelevantes para la fe? ¿O es que las del Nuevo Testamento son realmente otra cosa? ¿Por qué entonces los relatos neotestamentarios de la ascensión van a ser creíbles y los paganos irrelevantes? La pregunta vale para unos y otros: Semejantes declaraciones, ¿son verdaderas por el simple hecho de ser contadas por un supuesto testigo presencial?

En la Iglesia primitiva, como ya se ha expuesto pormenorizadamente, estaba extendida, sí, la tradición de una resucitación de Jesús, entendida como una exaltación a (la vida de) Dios; pero apenas había tradición alguna de una ascensión de Jesús al cielo en presencia de los discípulos. La única excepción se encuentra en *Lucas*, que evidentemente no fue testigo presencial y que escribió su Evangelio relativamente tarde (casi medio siglo después, con toda seguridad pasado el año 70) y más tarde aún los Hechos de los Apóstoles. Lucas, que —según una antigua tradición eclesial— posiblemente era médico, manifiesta en sus relatos de la resurrección mayor interés que los otros en demostrar la realidad corporal del Resucitado y el testimonio ocular de los apóstoles. Así también es el único de los autores neotestamentarios que separa resucitación y exaltación, que para los demás son idénticas (sólo dos términos distintos para indicar la misma cosa), y describe una ascensión al cielo aislada, en Betania, a las puertas de Jerusalén⁵. Con la ascensión queda para Lucas clausurado el tiempo de las apariciones terrenales de Jesús (más tarde presenta Pablo una aparición celestial) e inaugurado solemnemente el tiempo de la misión universal de la Iglesia hasta la vuelta de Jesús. Esta división del tiempo en períodos por razones histórico-teológicas aparece luego aún con más claridad en el escrito que continúa el Evangelio de Lucas, los Hechos de los Apóstoles, probablemente escritos entre los años 80 y 90.

Mas ¿qué decir de la conclusión del *Evangelio de Marcos*, donde también se narra la ascensión de Jesús al cielo⁶? Precisamente esta conclusión falta en los manus-

⁵ Lc 24, 50s. ⁶ Mc 16, 19.

critos más antiguos del Evangelio de Marcos. Por eso hoy, en general, siguiendo el juicio de los exegetas críticos, se parte del hecho de que es un apéndice añadido en el siglo II. Lo cual se explica porque la tradición iniciada e impulsada por Lucas se había extendido tanto, que también en el Evangelio de Marcos se recogió una ascensión al cielo separada, tomando como base las fórmulas empleadas en el raptó de Elías y las palabras del salmo que habla de sentarse a la diestra del Padre. Marcos, por tanto, no trasmite una tradición propia, sino que acabó integrándose en la tradición lucana.

Ahora bien, ¿qué juicio merece esta tradición de la ascensión de Jesús al cielo? ¿Es necesario entretenerse en demostrar que Jesús evidentemente no pudo emprender un viaje a través del cosmos, como de forma un tanto ensoñadora y visionaria lo presenta Jean Paul en su novela *Der Siebenkäs* (1796/97), donde Jesús corre por «los desiertos del cielo» y no puede encontrar ningún Dios («Discurso del Cristo muerto desde lo alto del edificio del mundo: que Dios no existe»)? En una época como ésta, acostumbrada a contar en años luz, debemos ser especialmente cautos con las representaciones fisicalistas. Aparte de que el Nuevo Testamento, en concreto, tampoco nos constriñe a representaciones de este tipo. Pues el mismo Lucas, a diferencia de muchos otros relatos de ascensiones al cielo, no describe en sentido estricto un «viaje celeste» (no se da noticia ni del camino hacia el cielo ni de la llegada al mismo), sino de un raptó de Jesús⁷. En el Nuevo Testamento sólo se da cuenta de su desaparición de la tierra. Y la «nube», en cuanto elemento narrativo, significa a la vez la cercanía y la inaccesibilidad de Dios.

Y de seguro que Lucas dispuso de este *esquema del raptó* como modelo representativo y forma de expresión. La actual exégesis crítica neotestamentaria coincide ampliamente en afirmar que probablemente fue el mismo Lucas quien configuró el concepto tradicional de resucitación y exaltación en forma de relato de raptó; todos los elementos estructurales básicos, en efecto, estaban ya previamente

⁷ Lc 24, 51.

dados en las primitivas narraciones del sepulcro y las apariciones. Pero ¿qué interés teológico se escondía detrás? Con toda seguridad no sólo el de dar plasticidad visual a la afirmación abstracta de la exaltación («sentarse a la diestra del Padre»). Sino más bien, como a lo largo de todo su Evangelio así también al final, el de *corregir drásticamente la todavía entonces muy extendida idea de la próxima parusía*, del inminente retorno de Jesús. Efectivamente, según el relato de los Hechos de los Apóstoles, a la impaciente pregunta de los discípulos encaminada al cumplimiento inmediato de las expectativas: «Señor, ¿es ahora cuando vas a restaurar el reino para Israel?», se le da con toda intención esta respuesta: «No os toca a vosotros conocer los tiempos y las fechas que el Padre ha reservado a su autoridad. Pero recibiréis una fuerza, el Espíritu Santo que descenderá sobre vosotros, para ser testigos míos en Jerusalén, en toda Judea, en Samaría y hasta los confines de la tierra»⁸. Es decir: Lucas quiere dejar claro a sus oyentes: ¡en vez de esperar pasivamente el retorno de Jesús, emprender la misión del mundo! El que viene ahora no es el mismo Jesús, que se ha alejado al cielo y ha dejado a sus discípulos una tarea, sino el Espíritu Santo, el Abogado, el Consolador, que va a pertrchar a los discípulos para el tiempo inmediato de la misión —¡el tiempo de la Iglesia, que ahora, sin solución de continuidad, sucede al tiempo de Jesús!—, hasta que Jesús retorne visible otra vez al final de los tiempos: «Galileos, ¿qué hacéis ahí plantados mirando al cielo? El mismo Jesús que se han llevado de aquí al cielo volverá como lo habéis visto marcharse»⁹. Con lo que Lucas quiere decir: sólo han entendido la Pascua quienes no se han quedado mirando asombrados al cielo, sino que dan testimonio en el mundo a favor de Jesús.

De esta manera, el relato lucano de la ascensión —especialmente según la visión tardía de los Hechos de los Após-

⁸ Hch 1, 7s.

⁹ Hch 1, 11; cf., además de anteriores trabajos de E. Schweizer y W. Thüsing, sobre todo G. Lohfink, *Die Himmelfahrt Jesu. Untersuchungen zu den Himmelfahrts- und Erhöhungstexten bei Lukas* (Munich 1971); id., *Die Himmelfahrt Jesu - Erfindung oder Erfahrung* (Stuttgart 1972).

toles, con la nube y los ángeles— se presenta como un *relato invertido de la parusía*. En el Evangelio de Lucas (como en el apéndice de Marcos), las apariciones pascuales y la ascensión al cielo parecen haber tenido lugar en el mismo día de la Pascua. Únicamente en el relato tardío de los Hechos de los Apóstoles se cuentan «40 días»¹⁰ entre la Pascua y la ascensión al cielo (recurso evidente al número sagrado bíblico de 40: 40 años de Israel en el desierto, 40 días de ayuno de Elías, 40 días de ayuno de Jesús); manifiestamente, pues, un número simbólico —como el número 3— para indicar un tiempo de gracia. De modo que la ascensión no debe entenderse ni celebrarse como un segundo «hecho salvífico» posterior a la Pascua, sino como un aspecto especialmente relevante del único acontecimiento pascual.

¿Qué significan entonces, a la vista de los textos bíblicos, las dos profesiones de fe «ascendido al cielo» y «sentado a la derecha del Padre»? Que Jesús fue resucitado siempre quiere decir en el Nuevo Testamento que con la misma resucitación fue a la vez elevado hasta el mismo Dios: exaltación como culminación de la resucitación. Jesús fue, pues, acogido en la vida eterna de Dios. Y asimismo acogido, como también se dice en la tradición cristiana, en la gloria del Padre. Advirtiendo que gloria debe aquí tomarse en sentido literal pleno. En efecto, de acuerdo con las formulaciones veterotestamentarias, resucitamiento y elevación significan la *entronización* de aquel que ha vencido la muerte; indican que ha sido recibido en la esfera vital de Dios, que participa en la benevolente soberanía y gloria divinas y que puede así hacer valer entre los hombres su pretensión de señorío universal. La metáfora de la soberanía, tomada de la esfera política, cambia de contenido: ¡El Señor es desde ahora, no el Dios-emperador, sino el Dios-siervo: el Crucificado, que llama a su seguimiento! Quedando así investido de su dignidad celestial y divina, lo que tradicionalmente también se expresa en una imagen que alude al hijo o representante del soberano: «Sentado a la derecha del Padre». Es decir: participando inmediatamente de su poder

¹⁰ Hch 1, 3.

y ejerciéndolo vicariamente en igualdad de dignidad y posición. Según las más antiguas fórmulas cristológicas, como las recogidas en los sermones apostólicos de los Hechos, Jesús había sido humillado en cuanto hombre, pero después de la resurrección Dios lo constituyó Señor y Mesías¹¹. *La mesianidad y la filiación divina* no se dicen primeramente del Jesús terreno, sino del Jesús exaltado por Dios¹².

Concluyendo: resucitación o resurrección de la muerte y exaltación junto a Dios son en el Nuevo Testamento una sola y misma cosa. La fe pascual es fe en el Jesús humillado en cuanto exaltado junto a Dios y constituido en Señor del mundo (*cosmocrátor*), con cuyo señorío de amor y de paz ya ha comenzado el reinado definitivo de Dios. Y con esto, naturalmente, también tiene ahora que ver el descenso de Jesús a los infiernos.

3. ¿Descenso a los infiernos o a la muerte?

¿Qué significa «descendió a los infiernos»? ¿Qué significa esta manifiesta contraposición de descenso y ascenso (*descensus* y *ascensus*), de subida al cielo y bajada al infierno? La representación de un viaje al infierno es aún más ambivalente que la de un viaje al cielo. ¿Qué entraña esta representación? ¿Se trata de ese *topos histórico-religioso* que ya podemos constatar entre los primitivos y que también aparece en las religiones desarrolladas (india, babilónica, egipcia, germánica, finlandesa, japonesa), que sin embargo en la apocalíptica persa, judía y órfica experimentó un desarrollo singular? ¿Se trata del mito del dios, o también del hombre —en sueño, visión o muerte aparente—, al que se le permite penetrar en el oscuro y misterioso mundo inferior, en el sombrío reino de los muertos al que, como ya vimos arriba, los antiguos israelitas llamaban *sheol* (que presumiblemente quiere decir «no-tierra», «no-país»)? ¿Ese reino en el interior de la tierra que, según el mito de los griegos, tras el reparto del mundo entre los tres hijos de

Cronos (Zeus, Poseidón y Hades) le fue entregado al tercero de los hijos, el odioso e inclemente Hades? ¿Ese mundo inferior en que pudo entrar Orfeo, el más antiguo rapsoda de los griegos, para que con el irresistible encanto de su canción hiciera retornar al mundo superior a Eurídice, su infortunada esposa muerta...? ¿Un mito, por tanto, del inframundo, que tras las grandes creaciones operísticas de un Monteverdi y un Gluck descendió en el siglo XIX —y sírvanos esto de advertencia— al pedestre nivel de la opereta de Jacques Offenbach? ¿No es todo esto, en suma, un contexto más que problemático para un artículo del Símbolo apostólico? Veámoslo más de cerca.

Preguntémoslo otra vez: ¿qué quiere decir «descendió a los infiernos», *descendit ad inferna* o *ad inferos*? La interpretación ha variado en el curso de los siglos, de forma que el artículo de fe, hoy, encierra un *doble sentido*. Originariamente, hasta la primitiva Edad Media, *inferna* o «mundo inferior» (también el término alemán *Hölle* y el inglés *hell*, ambos provenientes de la raíz nórdica primitiva *hel* = *hehlen* o *bergen* = «ocultar», «poner a buen recaudo» y etimológicamente afines a *Höhle* = «cueva») significaba simplemente, sin mayores distinciones, el *reino de los muertos*, de todos los muertos (*sheol*, en hebreo; *hades*, en griego). Pero a partir de la Escolástica medieval, según la cual los buenos se encuentran ya felices en la situación definitiva, en el paraíso o cielo, inmediatamente después de la muerte (o del purgatorio), cambia el sentido: en oposición al reino de los bienaventurados arriba en el cielo, los *inferna* son ahora el *reino de los no bienaventurados* abajo: primeramente, pues, el lugar especial de los definitivamente *condenados* (en hebreo, *gehenna* = «infierno»). Y, juntamente con éste, se contemplan los otros tres recintos del mundo inferior: el purgatorio (*purgatorium*), el limbo de los justos del Antiguo Testamento (*limbus patrum*) y el limbo de los niños no bautizados (*limbus puerorum*).

Después de esto, es obligado preguntarse: ¿Qué concepciones subyacen a este «*descensus ad inferos*», a este descenso de Jesús al mundo inferior? ¿Es un paso al reino de la muerte, una *bajada a la muerte*, o es un paso al reino de los no bienaventurados, una *bajada a los infiernos*, a los justos

¹¹ Hch 2, 36.

¹² Cf. Rom 1, 37.

del Antiguo Testamento o incluso a los condenados? Recientemente se ha modificado el texto del Credo alemán sin causar gran sensación en nuestras iglesias: Antes se decía «descendió a los infiernos», ahora (en línea ecuménica) «descendió al reino de la muerte». ¿Una simple modificación lingüística? La modificación se ha aceptado en nuestras comunidades como si sólo se tratase de una versión alemana mejor, más inteligible. Pero tras la mejor trascripción lingüística se esconde una clara trasposición de contenido. ¿Cuál de las dos formulaciones reproduce propiamente la «fe apostólica»: que Jesús descendió a la muerte, o que Jesús descendió a los infiernos; o una y otra son tal vez un mito?

Si se vota por la *primera variante* y con toda neutralidad se dice que Jesús «descendió al reino de la muerte», la afirmación apenas crea problemas, pues no pasa de reafirmar la muerte de Jesús. Pero entonces cabe preguntarse: Después de confesar la crucifixión, la muerte y la sepultura, ¿por qué todavía un nuevo artículo de fe en relación con el reino de los muertos?

¿No se trata con semejante artículo de fe de algo más que de reforzar plásticamente la muerte de Jesús? ¿De verdad no se ha querido siempre significar con ello un *suceso específico entre la muerte y la resurrección*? ¿Por tanto, un descenso a los infiernos, sea cual fuere la forma de entenderlo? Si se opta por esta *segunda variante*, la cuestión se plantea en estos términos: ¿Se puede, a la vista del Nuevo Testamento, justificar semejante acción (o pasión) más allá de la muerte?

4. ¿Actuación de Jesús en el mundo inferior?

Sólo en la *primera carta de Pedro*, tardía y no auténtica, encontramos un pasaje aducible en favor de una verdadera actividad de Jesús *entre* la muerte y la resurrección. Habla del Cristo muerto en su cuerpo, que en espíritu descendió y predicó a aquellos espíritus encarcelados que en tiempos de Noé y del diluvio habían sido rebeldes: «Porque también el Mesías sufrió una vez por los pecados, el inocente por los

culpables, para llevarnos a Dios; sufrió la muerte en su cuerpo, pero recibió vida por el Espíritu. Fue entonces cuando proclamó la victoria incluso a los espíritus encarcelados que antiguamente fueron rebeldes, cuando en tiempo de Noé la paciencia de Dios aguardaba mientras se construía el arca; en ella unos pocos, ocho personas, se salvaron por en medio del agua»¹³. ¿Cómo debe entenderse este enigmático pasaje, del que tanto se ha escrito y que a lo largo de la historia de la Iglesia ha dado pie a interpretaciones tan contradictorias? Cuando menos cuatro interpretaciones cabe distinguir.

¿Se trata aquí, como supuso la teología griega desde Clemente de Alejandría, de una *predicación de Jesús en el reino de los muertos*, para ofrecer a todos ellos una oportunidad de conversión? ¿O se trata, como sostuvo la teología agustiniana y agustiniano-medieval, del *Cristo preexistente*, que antes de su encarnación, como corresponde a su naturaleza divina, predicó por boca de Noé a los pecadores antes del diluvio? ¿O simplemente se trata, como opinan Lutero y Calvino, de la muerte de Jesús entendida como un paso por los tormentos de los condenados, o sea, no como una actuación en el infierno, sino como una *pasión del infierno*, como la experiencia de la ira de Dios y como tentación de desesperación? ¿O finalmente se trata, como piensa la teología de la Contrarreforma, del *alma* («*espíritu*») *de Jesús*, que *entre la muerte y la resurrección* anunció el evangelio a *los justos* de la antigua alianza (en el limbo de los padres)?

Hoy en día, estas cuatro interpretaciones están descartadas por la exégesis moderna, dado que todas ellas se encuentran en contradicción con el propio texto. Desde que el exegeta protestante F. Spitta reconoció en los «espíritus» para quienes Cristo predicó a los ángeles rebeldes y el católico K. Gschwind interpretó esa predicación no como un suceso *entre* la muerte y la resurrección, sino como una actividad del propio Resucitado, se comenzó a andar por el verdadero camino. Y, finalmente, gracias a las investigaciones de W. Bieder, B. Reicke, N. Brox y W. J. Dalton, se

¹³ 1 Pe 3, 18-20.

han podido constatar lugares paralelos en la literatura apócrifa contemporánea, particularmente en las dos versiones judías primitivas del libro de Henoc, con lo que es más fácil comprender este difícil texto en su sentido originario: se trata del Cristo resucitado y transfigurado por el Espíritu, que, como nuevo Henoc, anuncia en su ascensión (¡no en su descenso a los infiernos!) a los ángeles caídos en las regiones inferiores del cielo (¡no en el interior de la tierra!) su condenación definitiva¹⁴.

Para entender esto, es menester tener presente la *imagen del mundo* que subyace a tal representación. En los albores del cristianismo, por influjo de las ideas helenistas, la imagen del mundo había comenzado a cambiar. La representación del universo en tres plantas (cielo, tierra, infierno) fue sustituida por la de una tierra que se mueve libremente en el espacio, rodeada de esferas planetarias; según esta concepción, la región celeste por encima de la luna estaba reservada a los dioses y la región celeste por debajo de la luna a los espíritus de los hombres y a los poderes demoníacos. Según el libro de Henoc, probablemente de origen eslavo y reelaborado conforme al punto de vista cristiano (¡y más o menos contemporáneo de la primera carta de Pedro!), es en este «segundo cielo» donde están retenidos los ángeles caídos para su castigo. Semejante concepción no es en absoluto ajena al Nuevo Testamento. En otros pasajes también se presenta la resurrección como triunfo sobre los poderes enemigos; el mismo Rudolf Bultmann hace alusión a ello¹⁵. Así, por ejemplo, en la carta a los Efesios¹⁶: «Subió a lo alto llevando cautivos, dio dones a los hombres... Fue el mismo que bajó quien subió por encima de los cielos para llenar el universo»¹⁷.

¹⁴ En la interpretación me atengo ante todo a W. J. Dalton, *Christ's Proclamation to the Spirits* (Roma 1965). Se encuentra un resumen de ello en el artículo *Interpretation and Tradition: An Example from 1 Peter: «Gregorianum»* 49 (1968). Cf. también los comentarios a la primera carta de Pedro de K. H. Schelkle (1961) y N. Brox (1979).

¹⁵ R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* (Tubinga 3 1958) 179; cf. 505.

¹⁶ Ef 4, 8-10 en relación con el Sal 68,19.

¹⁷ Cf. Col 2, 15.

Así pues, según los datos neotestamentarios, no cabe en absoluto hablar de un descenso de Jesús a los infiernos entre la muerte y la resurrección. En el texto que nos ocupa, en efecto, es evidente que se habla no de una bajada de Jesús al infierno, sino de su subida al cielo. Mas ¿qué pensar entonces de este artículo de fe, que según Adolf von Harnack era en la primitiva Iglesia «poco menos que el elemento principal de la predicación del Salvador» y ahora, en las Iglesias cristianas, no pasa de ser «una disecada reliquia»¹⁸? Solamente quiero apuntar aquí algunas orientaciones:

1. Decir que Jesús fue *muerto y sepultado* significa, según la concepción judía y judeocristiana, lo mismo que decir que bajó al *sheol*, al *hades*, al «mundo de los muertos». Tanto en algunas Iglesias primitivas como en la exégesis medieval del símbolo apostólico, el *descendit* (descendió) tiene la misma significación que el *mortuus et sepultus* (fue muerto y sepultado) y, por eso, no se hace de él una interpretación particular.

2. No obstante, si la «bajada al infierno» se interpretase, según la opinión de los reformadores, como una expresión del real *abandono* de Jesús *por parte de Dios* a la hora de la muerte, tal interpretación sí estaría avalada en el Nuevo Testamento, pero no exigiría un artículo de fe especial junto a la muerte y la sepultura. No menos imposible de conciliar con las fuentes es la interpretación psicologizante de la angustia de Jesús que la interpretación especulativa de su sufrimiento «infernial» como victoria sobre el infierno antes de la resurrección.

3. No hay ni un solo texto del Nuevo Testamento que pueda probar claramente que Jesús (o su alma) descendió a los infiernos *después* de su muerte o que hable de algo más que de su entrada en el mundo de los muertos. El Nuevo Testamento *no alude* para nada a una *pasión o acción de Jesús entre la muerte y la resurrección*:

No habla ni de un camino postmortal de *pasión*: un descenso a los infiernos como última expresión de su pasión,

¹⁸ A. v. Harnack, *Marcon. Des Evangelium vom fremden Gott* (1921; Darmstadt 1960) 130.

un último acto de humillación tras la muerte; ni de un camino postmortal de *triunfo*: un descenso a los infiernos como expresión de su victoria, un primer acto de glorificación antes de la resurrección.

Desde la perspectiva de la historia de la tradición hay que decir que la idea de una actividad de Jesús entre su muerte y su nueva vida se debe en buena parte a intereses especulativos: a raíz de determinados pasajes que presentan el morir de Jesús de forma un tanto pasiva¹⁹. B. Reicke tiene razón al afirmar que la estancia de Cristo en el *hades* debía también formar «partes del drama mesiánico, para resaltar convenientemente tanto su muerte como su victoria sobre la muerte»²⁰. Pero cuando a la luz de la teología actual se entiende la muerte como un morir hacia el interior de Dios y la resurrección como un ser acogido de la muerte en la vida eterna de Dios, tal como se hace en estas lecciones, al problema de un «tiempo» intermedio carece a priori de objeto.

4. Nuestra *solidaridad con los muertos*, en especial con los mortalmente silenciados y olvidados (punto importante de la teología de J. B. Metz), y en general la *posibilidad de salvación de la humanidad precristiana y extracristiana* (los piadosos del Antiguo Testamento, los que no han recibido la predicación, los niños no bautizados) pueden ser legitimadas teológicamente sin necesidad de recurrir a la representación mitológica de una predicación de Jesús en la antecámara del infierno. Para poner de relieve la universalidad de la acción de la gracia de Dios en los hombres, tal como se manifestó en la cruz de Cristo, no es menester recurrir a una tan problemática marcha dolorosa o triunfal de Jesús a un mundo inferior (hoy por principio inconcebible).

5. De todo esto, se deduce claramente la *relatividad histórica de este artículo de fe sobre el «descensus»*: Originariamente, en las distintas regiones eclesíásticas hubo distintas profesiones de fe. El llamado Símbolo apostólico, discutido en su apostolicidad ya desde el siglo XV, no puede

—así lo ha demostrado la «disputa del Símbolo apostólico» del siglo XIX y comienzos del siglo XX— ser atribuido a los apóstoles, como asegura una leyenda aparecida hacia el año 400. El Símbolo se desarrolló paulatinamente: su forma actual no la adquirió hasta el siglo V (en España y las Galias), y no fue introducido como símbolo de fe en el bautismo, en lugar del Niceno-constantinopolitano, hasta el siglo X en Roma por obra del emperador Otón I. El *descensus ad inferna* aparece por primera vez a mediados del siglo IV en una profesión de fe oriental²¹; lo que aquí en principio era pura descripción del destino mortal de Jesús, se interpretó muy pronto en el Occidente como primer acto de la victoria de Jesús sobre el demonio.

Que la introducción de este artículo en el Símbolo apostólico fuese tardía, es más que comprensible, vistos los datos de la Escritura. Pues mientras la muerte y la resurrección de Jesús se encuentran ya en los estratos más antiguos del Nuevo Testamento, son comunes a todos los escritos neotestamentarios y así constituyen el centro absoluto de la fe neotestamentaria, el descenso de Jesús a los infiernos —en el sentido específico de una actividad entre su muerte y su resurrección— no está en absoluto atestiguado en el Nuevo Testamento. Mientras el primer testigo neotestamentario, el apóstol Pablo, no dice una sola palabra de la ascensión al cielo ni del descenso a los infiernos, es sin embargo, inflexible defendiendo la cruz y la resurrección como centro de la predicación cristiana. Se hace inexcusable, pues, la pregunta: Dadas estas circunstancias, ¿no debería este artículo del *descensus* ser eliminado del Credo? Digamos a este respecto tres cosas:

- No todas las frases del Símbolo apostólico pueden ponerse al mismo nivel: Hay, como la teología católica sostiene desde el Vaticano II, una «jerarquía de verdades»; hay, como también dice la teología evangélica reciente, un «centro de la Escritura».
- El Símbolo apostólico, con toda su problematicidad, no

¹⁹ Sobre todo Mt 12, 40; Hch 2,24.27.

²⁰ B. Reicke, art. *Höllenfahrt Christi*, en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (Tubinga ³1959) III, 408.

²¹ En la llamada cuarta fórmula de Sirmio (359), formulada por el sirio Marco de Aretusa.

debe ser sustituido: Es expresión de la más antigua tradición católica y al mismo tiempo tiene gran significado ecuménico aun para las Iglesias evangélicas, para su catequesis, su teología y sus servicios litúrgicos.

- El Símbolo apostólico, para no ser mal entendido de antemano, debe ser en *todas* sus frases interpretado críticamente para nuestro tiempo.

No todas sus afirmaciones deben entenderse literalmente. Y precisamente las afirmaciones sobre el descenso a los infiernos y la ascensión al cielo —aparte de su problemática fundamentación en la Escritura— están mucho más condicionadas que otras por las antiguas imágenes del mundo. Debido en buena parte a esto, debemos ya preguntarnos: ¿Acaso se puede hoy seguir creyendo en el infierno?

5. Problemas de la fe en el infierno

Tres hombres son conducidos al lugar de su destierro: un mísero hotel, que sorprende por su trivialidad y mezquindad. Los tres hombres, los tres culpables, están para siempre sujetos uno a otro, ligados entre sí: un círculo mortal, en que cada uno es a un tiempo torturador y torturado: «Así que esto es el infierno. Jamás lo hubiera creído... Os acordáis: azufre, fuego, parrillas... Vaya broma. No se necesitan parrillas, el infierno son los otros». Estas son las últimas palabras del drama *Huis clos* («A puerta cerrada»), considerada como una de las mejores piezas teatrales de Jean-Paul Sartre²². Llama la atención el recurso a representaciones cristianas del más allá. Pero para el espectador es cada vez más claro: El reino de los muertos que aquí se pinta como infierno es en realidad el mismo mundo del hombre; el «infierno» tiene su correlato de experiencia en el trato del hombre con el hombre. Verdaderamente: «¡El infierno son los otros!»²³.

²² J. P. Sartre, *Huis clos. Pièce en un acte*; en alemán: *Bei geschlossenen Türen*, en *Gesammelte Dramen* (Reinbek 1970) 67-98; cita en 97.
²³ *Ibid.*

Con cuánta facilidad sale de nuestros labios esta palabra: El «infierno de Indochina y Auschwitz», el «infierno de Hiroshima y Nagasaki»; con cuánta facilidad descubrimos en déspotas y tiranos de todo tipo «el demonio en forma humana». Es innegable que a veces nuestra tierra —a la vista de la guerra, el terror, la destrucción, la explotación— se asemeja tanto al infierno como para confundirse con él. «La peste» de Albert Camus, «Los desnudos y los muertos» de Norman Mailer y «El primer círculo del infierno» de Alexander Soljenitsin nos describen tales realidades terrenas del «infierno». Cuán a menudo el rostro del hombre que aterroriza y destroza a sus semejantes se desfigura en una mueca diabólica; cuán a menudo el hombre sufre bajo el terror infernal del anonimato y la crueldad, de brutales estructuras y relaciones de dependencia. Y, no obstante, se malograría toda la seriedad que en estos problemas se encierra, si el infierno se redujese a mera cifra de la experiencia de inconcebibles crueldades y brutalidades entre los hombres. El problema se torna explosivo desde el *punto de vista teológico*, en cuanto nos preguntamos si a estas experiencias de infierno aquí y ahora puede también corresponder un infierno allá, «al otro lado».

Respecto a este tema —preguntado así directamente—, algunos teólogos quedan perplejos y suelen responder con evasivas: eso «ya no es tema» siquiera²⁴. Las viejas representaciones mitológicas hace ya tiempo que han sido descartadas, pero sin poder ofrecer nuevas y claras respuestas. También es cierto que con claras respuestas uno en seguida pierde las simpatías en nuestras Iglesias, y esto vale para ambas partes, como últimamente ha demostrado la *disputa sobre el infierno*, que se ha desarrollado en la Iglesia de Noruega (de confesión luterana) en 1953 y los años siguientes, despertando gran expectación²⁵. Lo que sucedió fue que O. Hallesby, profesor emérito de dogma, amenazó en una emisión de radio a los oyentes: «Seguro que esta noche estoy

²⁴ En este punto defraudan incluso obras extraordinarias, que presentan la fe de forma acomodada a nuestro tiempo, como el «Catecismo holandés» y el «Nuevo libro de la fe».

²⁵ F. Schauer, *Was ist um die Hölle? Dokumente aus dem norwegischen Kirchenstreit* (Stuttgart 1956).

hablando a muchos que saben que no están convertidos. Tú sabes que si ahora cayeras muerto al suelo caerías directamente al infierno, etc.»²⁶. Enérgicamente, Kristian Schjeldrup, obispo de Hamar, tomó postura en contra: «Me alegro de que en el día del juicio final no serán los teólogos y los príncipes de la Iglesia quienes nos juzguen, sino el Hijo del hombre en persona. Y no dudo que el amor y la misericordia de Dios son más grandes que lo que deja traslucir la doctrina de las penas eternas del infierno... Para mí, la doctrina del castigo eterno del infierno no pertenece a la religión del amor»²⁷. ¿Qué vale entonces?

Quien como católico quiera despachar esta disputa entre luteranos por considerarla periférica, recuerde que si es cierto que la existencia del infierno no se menciona expresamente en las primeras profesiones de fe, sin embargo sí consta en dos profesiones de finales de la edad patristica, en la *Fides Damasi*²⁸ y en el Símbolo *Quicumque*²⁹. Y después del Sínodo de Constantinopla (543), el Concilio Lateranense IV (1215), el mayor de los concilios de la Edad Media, ratificó solemnemente que «los unos reciben con el diablo el castigo eterno y los otros con Cristo la gloria eterna»³⁰. Y... ¿cuántos deben haberse contado entre «los unos», que van con el diablo al infierno? Sin duda no pocos. Pues en 1442 el Concilio de Florencia (naturalmente sin emitir juicio sobre los individuos, pero sí afirmando con toda claridad una culpa colectiva) declaró dignos de condenación a toda una retahíla de grupos de hombres (de hecho todos los no católicos): «La santa Iglesia romana... cree firmemente, confiesa y proclama que nadie fuera de la Iglesia católica, sea pagano o judío o no creyente o separado de la unidad, tiene parte en la vida eterna, sino que cae en el fuego eterno, preparado para el diablo y sus ángeles, a no ser que antes de la muerte se una a ella (la Iglesia católica)»³¹.

²⁶ *Loc. cit.*, 23.

²⁷ *Loc. cit.*, 25s.

²⁸ Denz 16.

²⁹ Denz 40.

³⁰ Denz 429; cf. 211.

³¹ Denz 714.

Pero también para los mismos católicos tiene vigencia lo que Benedicto XII había definido en la Constitución *Benedictus Deus* (1336): «Nos definimos: tal como Dios ha ordenado universalmente, las almas de aquellos que mueren habiendo cometido un pecado mortal van inmediatamente al infierno, donde son atormentados con penas infernales»³². De modo que la concepción de aquel noruego, profesor luterano de dogma (apoyado por la Facultad de la Iglesia local en contra de la Facultad Teológica estatal de Oslo), puede decirse que está bastante bien fundamentada en la tradición cristiana. En cambio, el Concilio Vaticano II (aunque sin revocar o corregir expresamente la definición de Florencia, evidentemente infalible e irreformable según la concepción romana) declara que hasta los ateos de buena fe pueden alcanzar su salvación eterna³³. Pero con esto, evidentemente, la cuestión del infierno no está solventada, pues no se trató directamente en el Concilio Vaticano II. Así que otra vez la pregunta: ¿Qué tiene vigencia ahora?

La cuestión del «infierno» no debe pasarse por alto calladamente, aunque sólo sea por el hecho de que el *miedo al infierno* —el «miedo infernal» ha pasado a ser proverbial— a lo largo de los siglos ha causado incalculables daños. Quien haya leído alguna muestra del sinnúmero de sermones sobre el infierno desde la época patristica para acá, por ejemplo, los de un Crisóstomo o los de un Agustín (para quien todos los niños no bautizados son condenados al infierno por una supuesta culpa original), comprenderá por qué han podido llegar a plasmarse tan bárbaras y a veces sádicas fantasías sobre los condenados y tantos y tan absurdos castigos infernales no sólo entre el pueblo cristiano, sino también en el arte religioso y en la literatura vulgar y hasta sublime (el «Infierno» de Dante). ¡La «Caída de los condenados» de Luca Signorelli en la catedral de Orvieto y las pinturas de Jerónimo el Bosco constituyen una espléndida muestra de ello! No es lícito silenciarlo: Ahí han entrado en juego no pocos complejos sexuales y de culpabi-

³² Denz 531.

³³ *Concilium Vaticanum II*, «Constitutio de Ecclesia» (1964) art. 16.

lidad, mecanismos de pecado y confesión, así como el poder de la Iglesia sobre las almas, que al parecer no tenía mejor medio de afianzarse que el de infundir el miedo a la condenación eterna. He aquí el resultado: ¡Cristianos angustiados y amedrentados han tenido y han dado miedo! Aquello por lo que muchas veces se han visto asediados los propios piadosos, moralistas y ascetas (desde la reprimida sexualidad y agresividad hasta las sofocadas dudas de fe), ellos mismos lo han compensado y combatido en los otros. Cualquier medio ha parecido bueno para salvarse a sí mismo y a otros (especialmente herejes, judíos, brujas e infieles de todo tipo) del infierno. Contra todos los merecedores de condenación, los destinados al fuego del infierno, se ha procedido con la espada, la tortura y, sobre todo, con el fuego, con el fin de salvar tal vez el alma para el más allá mediante la muerte del cuerpo en el más acá. Conversiones forzadas, quemas de herejes, progroms de judíos, manía de brujas, todo ello en nombre de la religión del amor, lo que ha costado millones de vidas humanas (sólo en Sevilla, en 40 años, fueron quemadas por la Inquisición 4.000 personas). Verdaderamente, el día del juicio final, al conjuro de la secuencia «*Dies irae, dies illa*», introducida en 1570 en la misa de difuntos por el papa Pío V, antiguo Gran Inquisidor romano, este día del juicio —digo— la Iglesia misma lo ha cumplido despiadadamente innumerables veces con pretendida autoridad antes de la aparición del juez universal. Y desgraciadamente también los reformadores, marcados y torturados por la fe en el demonio y en el infierno, no han vacilado en perseguir a los no creyentes, a los judíos y herejes y, sobre todo, a los «entusiastas»³⁴. Efectivamente: si sólo se hubiese sentado a juzgar el Hijo del hombre y no los teólogos y príncipes de la Iglesia...

Lo que los teólogos católicos *Thomas* y *Gertrud Sartory* han escrito en su libro «En el infierno no arde ningún fuego»³⁵, que es la exposición actual más completa de los

³⁴ Cf. recientemente H. A. Oberman, *Wurzeln des Antisemitismus. Christenangst und Judenplage im Zeitalter von Humanismus und Reformation* (Berlín 1981).

³⁵ Th. y G. Sartory, *In der Hölle brennt kein Feuer* (Munich 1968).

problemas teológicos del infierno, suena duro, pero merece consideración: «Ninguna religión del mundo (ni siquiera en la historia de la humanidad) tiene sobre su conciencia tantos millones de personas de otra ideología, de otra creencia. El cristianismo es la religión más sangrienta y mortífera que ha existido jamás. Con esta realidad deben hoy vivir los cristianos, este es el pasado que tienen que “superar”. Y la verdadera causa de esta perversión del espíritu cristiano es la “fe en el infierno”. Quien tiene la convicción de que Dios condena a un hombre al infierno por toda la eternidad por el simple hecho de ser pagano, judío o hereje, no puede por menos de juzgar a su vez que todos los paganos, judíos y herejes “no valen la cuerda que merecen”, ni merecen la existencia, ni son dignos de la vida. El exterminio casi total de los pueblos norteamericanos y sudamericanos por los conquistadores “cristianos” es, desde este punto de vista, enteramente lógico. “Bautismo o muerte”, desde la perspectiva del dogma del infierno, resulta una divisa fácil de entender»³⁶.

Si alguno arguye contra esto que hoy ya no se quema a nadie, debe recordar:

- 1) que el mérito no corresponde a las Iglesias institucionales y sus representantes;
- 2) que todavía hay cristianos que por fanatismo religioso condenan a otros al infierno y, como en Irlanda del Norte y el Próximo Oriente, hasta la pena capital;
- 3) que la razón fundamental aducida por Pablo VI para ratificar la grave pecaminosidad de toda anticoncepción fue que, en caso contrario, los papas Pío XI y Pío XII (léase el texto del documento de la minoría de la comisión, minoría encabezada por el cardenal Ottaviani y a la que, al fin, siguió el papa) «habrían actuado con suma imprudencia condenando con la pena de castigos eternos miles y miles de actos humanos que ahora estarían permitidos»³⁷.

¿Cuál es, pues, el modo de superar esta historia? El único modo es descubrir sus orígenes y volver a enjuiciarla

³⁶ *Loc. cit.*, 88s.

³⁷ Cf. H. Küng, *Unfehlbar? Eine Anfrege* (Zurich 1970) cap. I; cita en p. 44.

críticamente desde ellos. Hoy, es terrible, cada vez se toma mayor conciencia de que todo esto no tiene nada, lo que se dice nada que ver con Aquél en nombre del cual todo esto se escenificó: Jesús de Nazaret. En efecto, nadie podrá decir que Jesús quiso una cosa así. Para las víctimas es un descubrimiento absurdo y para los nacidos más tarde un descubrimiento «terrible». Nosotros los cristianos, que hoy queremos vivir como tales, debemos encontrar una solución.

6. Jesús y el infierno

Es cierto que también Jesús habló del infierno, como en general podía hablarse entonces de él: en un lenguaje y en unas formas representativas propias de su tiempo, determinado como estaba por la *apocalíptica*. En efecto, en el marco del movimiento apocalíptico, esto es, en el marco de la nueva, «trans-cendente» respuesta al problema de la retribución y de la nueva esperanza en la resurrección, la idea del mundo inferior o *sheol*, como ya hemos visto en las lecciones anteriores, también había comenzado a cambiar:

Si antes los muertos iban a parar al *sheol* indiscriminadamente, ahora este mundo inferior es para los buenos lugar de reposo y de paz (hasta la resurrección) y para los malos lugar de castigo provisional y, después del juicio, de atroz condenación. El lugar de los malos comienza a diferenciarse también lingüísticamente: se le llama ahora *gehénna*, vocablo griego correspondiente al arameo *gehinam* y al hebreo *gehinnon*. Etimológicamente, esta palabra proviene del nombre del valle de Hinnom, situado al sur de Jerusalén y tristemente célebre por los sacrificios idolátricos. Es él, según las concepciones apocalípticas, el lugar del juicio y de la condenación, que naturalmente se prolonga hasta el interior de la tierra. Oscuridad (el *sheol* es tenebroso) y fuego (en el valle de Hinnom se quemaban cadáveres y los sacrificios de Moloch) dominan en él conjuntamente, lo que es una auténtica contradicción. Dado que en el Antiguo Testamento se desconoce esta concepción, la fuente de origen hubo de ser otra. Al *Libro de Henoc etiópico*, en efecto, se debe que cobrara vigencia la representación de la *gehénna*

(en alemán: *Hölle*; en español: infierno); un libro que en tiempos de Jesús gozaba en general de la misma autoridad que la Escritura e incluso era considerado como escrito «santo».

En lo referente al infierno Jesús compartió, sin duda, las ideas apocalípticas de sus contemporáneos, como lo demuestra (junto con los discursos sobre el juicio, cuya autenticidad, por otra parte, se discute) la parábola lucana del pobre Lázaro y el rico Epulón en el infierno³⁸. De esta parábola, como en general de toda la predicación de Jesús, resultan claras dos cosas:

a) Jesús *no* es un *predicador del infierno*: En ninguna parte manifiesta Jesús interés directo por el infierno. En ninguna parte revela especiales verdades respecto al más allá. En ninguna parte describe el acto de la condenación ni los tormentos de los condenados, como luego hace en el siglo II, por ejemplo, el apócrifo *Apocalipsis de Pedro*, fuente principal de todas las innumerables descripciones del infierno hasta los nueve círculos infernales de Dante, el «Paraíso perdido» de John Milton y la «Descripción sensitiva de las cuatro postrimerías» de Angel Silesio³⁹. No, Jesús no es un apocalíptico que trata de satisfacer la permanente curiosidad piadosa de los hombres en lo tocante al más allá, o que proyecta al lado de allá las angustias y esperanzas incumplidas del lado de acá. Sólo habla del infierno marginal-

³⁸ Lc 16, 19-31, en evidente conexión con Henoc, cap. 22.

³⁹ Angustiosas descripciones de las penas del infierno se encuentran también en el Corán: «En el Corán el infierno se denomina las más de las veces *an-nār*, “el fuego”, pero también aparece con frecuencia *gahannam*, “gehenna” (un extranjerismo hebreo o etíope). El infierno tiene también otras denominaciones como, por ejemplo, *al-butama* (104.4), que significa tanto como “tritador” o “devorador” y debe, obviamente, infundir miedo. También hay algunas descripciones tremendas de las penas de los condenados: “entre nosotros hay cadenas y fuego infernal (preparado para ellos), y comida que a uno se le queda (de asco) atascada en el cuello” (73.12s); “el calor del infierno... achicharra la piel” (74.27-29). Una tortura especialmente dolorosa consiste en que uno debe comer los frutos de un árbol de nombre *zaqqūm*. El fruto de este árbol es como “metal líquido, y en el estómago (de los pecadores) cuece como cuece el agua caliente” (44.43-46; cf. 37.62-68; 56.51-56)». W. Montgomery Watt, *Der Islam* (Stuttgart-Berlín 1980) I, 219.

mente y con giros y expresiones del todo tradicionales. El centro de su mensaje, que por su parte pretende ser un *eu-angelion* (por tanto, no un mensaje amenazador, sino letificante), se cifra en otra parte, como hemos visto al hablar de su itinerario hacia la muerte.

Así, pues, sus palabras sobre el infierno no tienen carácter revelador o definitorio, no son definiciones o especiales revelaciones divinas. No; su función es, en el marco de la predicación del reinado de Dios, parenética, de exhortación o amonestación: El hombre, aunque trate de paliarlo, vive en una situación crítica. Se ve retado a decidirse: a favor o en contra de su egoísmo, a favor o en contra de Dios y, en consecuencia, a favor de la salvación o de la condenación.

Para Jesús, pues, el desafío a la decisión es esencial. Pues, a la vista del próximo fin, se impone imperiosamente un cambio, una conversión: un nuevo pensar y un nuevo actuar. Tal conversión es viable únicamente en la entrega confiada al mensaje, a Dios mismo, en esa confianza que por nada se turba y que se llama *fe*. La fe cobra así un sentido del todo positivo. De ahí que el cristiano crea «en» —es decir, confíe imperturbable en— el Dios misericordioso, tal como se ha revelado por Jesucristo y ha actuado (se ha hecho actuante) en el Espíritu Santo. Pero *no cree «en»* —no confía en— *el infierno*. Aquí reside la esencial diferencia. Como el infierno no aparece en el Padrenuestro ni en las bienaventuranzas, asimismo tampoco aparece en las primeras profesiones de fe.

b) Jesús libera de los demonios: No sólo en Israel, en todo el mundo antiguo se creía en los demonios y se les temía. Cuanto más lejos está el gran Dios, tanto más necesarios se hacen los seres intermedios entre el cielo y la tierra, tanto buenos como malos. Muchas veces se ha especulado sobre toda una jerarquía de malos espíritus bajo la jefatura de Satán, Belial o Belcebú. En todas partes, y en todas las religiones, no han faltado magos, sacerdotes y médicos que se han ocupado de anatematizar y expulsar demonios. El Antiguo Testamento es, respecto a la creencia en los demonios, bastante reticente. No obstante, durante 200 años (desde el 539 al 331) Israel formó parte del gran Imperio

persa, cuya religión era dualista y sostenía la coexistencia de un dios bueno, origen de todo bien, y un dios malo, del que deriva todo mal. La influencia es innegable⁴⁰, y de hecho, en el contexto de la fe en Yahvé, la creencia en los demonios llega a tomar claro relieve como un momento tardío y secundario, que declina en el judaísmo posterior y en el actual no desempeña ya papel alguno.

A pesar de vivir en un tiempo de masiva creencia en los demonios, Jesús no deja traslucir ningún síntoma de un posible dualismo de origen persa, que contemplaría a Dios y al diablo luchando en el mismo plano por el dominio del mundo y del hombre. El predica simplemente la buena noticia del reinado de Dios, no el terrorífico mensaje del reinado de Satán. Realmente no muestra ningún interés por la figura de Satán o del diablo, ni por las especulaciones sobre el pecado y la caída de los ángeles. Nunca se advierten en él gestos sensacionalistas, determinados ritos, fórmulas mágicas o manipulaciones, usuales en los exorcistas judíos o helenistas de su tiempo. Pone en relación con los demonios la enfermedad y la posesión, mas no toda clase de males y pecados, ni los poderes políticos, ni a quienes los ostentan. Ante todo, las curaciones y expulsiones de demonios por Jesús son un signo de que el reinado de Dios está cerca. Lo que, a la inversa, significa que el poderío del demonio ha tocado a su fin. Por eso Satán, según Lucas, cae de lo alto como un rayo⁴¹. Así entendida, la expulsión de los demonios, o sea, la liberación del hombre de su posesión no representa un acto mitológico cualquiera. Más que nada significa un episodio de des-demonización y des-mitologización del hombre y del mundo, la liberación y vuelta del hombre a su verdadera condición de criatura y humanidad. El reinado de Dios es creación saludable. Jesús libera a los posesos de sus coacciones psíquicas y rompe el círculo vicioso

⁴⁰ Sobre la influencia iraní (muy difícil de determinar en concreto) en el pensamiento judío —especialmente en la época posexilica tardía (desde el 200 a. C. aproximadamente) por medio del zervanismo (una modalidad de la religión de Zaratustra)—, cf. H. Haag, *Teufelsglaube* (Tubinga 1974) Excurso II: Zaratustra y el dualismo iraní, p. 263-269.

⁴¹ Cf. Lc 4, 31-41.

de perturbación mental, creencia en los demonios y proscripción social.

No; verdaderamente, el *poder del mal*, tal como se expresa con todo su carácter amenazante en la vida y muerte de Jesús, *no debe hoy ser minimizado*. Y se puede minimizar por dos caminos. De un lado, *por la particularización* del mal en las personas individuales, pensando: no existe el mal, sólo hay hombres malos. ¡Como si teológicamente pudieran interpretarse así fenómenos tales como el nacionalsocialismo! Tanto desde el Nuevo Testamento («fuerzas y poderes») como desde los conocimientos sociológicos modernos («fuerzas anónimas y sistemas»), el mal como *poder* es esencialmente más que la suma de las maldades de los individuos. De otro, *por la personificación* del mal en una multitud de espíritus individuales. Como si el mal del nacionalsocialismo pudiera explicarse por una posesión diabólica de Adolf Hitler. Como si pudiéramos aceptar sin más las representaciones mitológicas de Satanás y sus legiones de demonios que, procedentes de la mitología babilónica, penetraron en el judaísmo primitivo y, por medio de él, en el Nuevo Testamento.

Con toda razón *Herbert Haag* ha dicho «adiós» a esta especie de mal personificado, a esta especie de fe en el demonio, que tan incalculables daños ha causado⁴². Lo que en ningún caso es sostenible es ese disparatado esquematismo dualista, que irreflexivamente presupone: ¡como se da un Dios personal, también debe darse un demonio personal; como se da un cielo, también debe darse un infierno; como se da una vida eterna, también debe darse un sufrimiento eterno! No; Dios no necesita un anti-Dios para ser Dios. «*Nemo contra Deum nisi Deus ipse!*»⁴³. Pero la pregunta sigue sin contestar: ¿Se da en realidad ese mal que se llama infierno, y es la existencia de tal realidad verdaderamente ilimitada en el tiempo?

⁴² H. Haag, *Abschied vom Teufel* (Einsiedeln 1969); id., *Vor dem Bösen ratlos?* (Munich-Zurich 1978); H. Häring, *Die Macht des Bösen. Das Erbe Augustins* (Zurich-Colonia-Gütersloh 1979).

⁴³ Sobre esta frase de Goethe, cf. E. Spranger, *Nemo contra Deum nisi Deus ipse*, en *Gesammelte Schriften*, edit. por H. W. Bähr (Tubinga 1974) IX, 315-331.

7. ¿Infierno eterno?

a) De este supuesto ha partido siempre la teología tradicional del infierno, desde que en el 543, tras muchas discusiones, obtuvo una formulación oficial en el llamado Sínodo de Constantinopla. Allí, en contra de Orígenes, al que habían seguido algunos Padres de la Iglesia tan significados como Gregorio de Nisa, Dídimo, Diodoro de Tarso, Teodoro de Mopsuestia y, por algún tiempo, también Jerónimo, fue definido (y al parecer también ratificado por el papa Vigilio) lo siguiente: El *castigo del infierno* no se impone sólo por un tiempo, sino que es temporalmente ilimitado, *dura eternamente*⁴⁴. Quedé claro lo que esto significa: ¡Un hombre, a causa tal vez de un único «pecado mortal», es condenado para siempre, infeliz eternamente, atormentado eternamente! Así que un hombre, que puede que sea de verdad un gran criminal, pero no pasa de ser un simple hombre, ¿pierde toda posibilidad de redención, aunque pasen mil años?

Es fácil decir, en especial tratándose de otros, la frase que el gran Dante, arrogándose él mismo el papel de juez del mundo, escribe sobre el infierno en su *Commedia* (obra que constituye el comienzo y la cumbre de la literatura italiana): «*Lasciate ogni speranza, voi ch'entrate*» (Dejad toda esperanza los que aquí entráis)⁴⁵. El interrogante, que abiertamente se hicieron ya en el siglo XVII algunos críticos aislados en Inglaterra (las más de las veces anónimamente) y luego, desde mediados del siglo XVIII, se han hecho muchos más en toda Europa, ha señalado un cambio no sólo en la actitud respecto al sufrimiento de los demás, sino también en la concepción de Dios: un cambio que ha hecho pasar a segundo plano el terrorífico potencial del castigo eterno del infierno⁴⁶. He aquí el interrogante: Una ilimitada tortura psico-física de sus criaturas, tan despiadada y deses-

⁴⁴ Denz 211; cf. también la condenación de Escoto Eriúgena, Denz 320-325.

⁴⁵ Dante, *La Divina Commedia, Inferno* 3, 9.

⁴⁶ Todo esto aparece convincente y claro en la obra del historiador inglés D. P. Walker, *The Decline of Hell. Seventeenth-Century Discussions of Eternal Torment* (Chicago 1964).

perante, tan insensible y cruel, ¿va a poder contemplarla por toda una eternidad un Dios de amor, y a una con los bienaventurados en el cielo? ¿Necesita realmente tal cosa el Dios infinito, por una supuesta ofensa infinita (¡el pecado, sin embargo, en cuanto obra del hombre, es un acto finito!) para restablecer su «honor», como sostienen sus defensores? ¿Es Dios un acreedor tan sin entrañas? ¿No es un Dios de misericordia? ¿Cómo entonces los muertos van a estar excluidos de esa misericordia? ¿Y un Dios de paz? ¿Cómo va a eternizar la discordia y la intransigencia? ¿Y el Dios de la gracia y del amor al enemigo? ¿Cómo, inclemente, va a tomar venganza de sus enemigos por toda una eternidad? ¿Qué cabría pensar de un hombre que satisficiera su deseo de venganza con tal intransigencia y avidez?

Pero aun prescindiendo de esta imagen implacable de Dios, que contradice todo lo que Jesús nos ha hecho suponer del Padre de los perdidos, ¿qué tiene de extraño que a muchos hombres de nuestra época, en que la pedagogía y la justicia penal han comenzado a desechar los castigos puramente retributivos sin posibilidad de acreditación, por simples razones humanitarias les parezca monstruoso por demás el mero pensamiento de un castigo de cuerpo y alma no sólo de por vida sino por una eternidad? Indudablemente, en cuestiones de fe las mayorías no tienen razón por principio; pero tampoco por principio dejan de tenerla, sobre todo cuando en otros casos (en casos en que se presumía la ratificación) tanto la teología como la jerarquía católicas han recurrido gustosamente al «pueblo católico creyente», al «*sensus fidelium*», al «instinto de fe de los creyentes»: En un sondeo de opinión realizado en Alemania en 1967 sobre si hay o no infierno, respondió negativamente el 78 % de los protestantes y el 47 % de los católicos⁴⁷; y en 1980 ya fue el 83 % de los protestantes y el 50 % de los católicos (y en cuanto al purgatorio, el 87 % y el 61 % respectivamente)⁴⁸.

⁴⁷ Cf. *Was glauben die Deutschen? Eine Emnid-Umfrage. Ergebnisse und Kommentare*, edit. por W. Harenberg (Munich-Maguncia 1968) 83.

⁴⁸ Según una encuesta del Ifak-Institut (Taunusstein) de octubre de 1980 (cf. revista «Der Spiegel», números 46 y 47 de 1980).

Algunos teólogos argumentan al respecto con que no es Dios quien —con un veredicto desde fuera— condena al hombre. ¡Sino que es el propio hombre, quien —desde el interior de su libertad— se condena a sí mismo por su pecado! ¡La responsabilidad no reside en Dios, sino en el hombre! Y así, por la muerte, la *autocondenación* y el alejamiento de Dios (no un lugar, sino un estado del hombre) se tornan definitivos. ¿*Definitivos*? ¿Acaso Dios, según los salmos, no impera también en el reino de los muertos? ¿Qué puede haber definitivo en contra de la voluntad de un Dios sumamente misericordioso y omnipotente? ¿Por qué un Dios infinitamente bueno va a querer eternizar la enemistad en lugar de suprimirla, y así, de hecho, compartir para siempre la soberanía con un anti-Dios? ¿Es que Dios no va a tener aquí ni una palabra que decir y, por eso, ha de imposibilitar para siempre la *purificación*, *acrisolamiento*, *liberación* e *iluminación* del hombre cargado de culpa?

b) *Purificación, acrisolamiento, liberación, iluminación*: Tal vez aquí pudiera residir, y mi única pretensión es que se tomen en consideración estos pensamientos, la *particula veri*, el núcleo de verdad de una representación tan problemática como la del *purgatorio*⁴⁹ (en latín, *purgatorium*, que desde la Edad Media se ha traducido al alemán con el desafortunado vocablo de «*Fegefeuer*», literalmente «fuego limpiador» o «depurador»). ¡El verdadero núcleo, que únicamente sigue siendo verdadero si la representación no se cosifica! La representación del purgatorio se encuentra en muchas religiones (también entre los griegos y romanos, en Platón y Virgilio), pero no en los escritos del Antiguo y el Nuevo Testamento⁵⁰; por primera vez tiene cabida en la patrística (en Orígenes, Cipriano, Agustín y Gregorio) y en la liturgia; desempeña luego un papel preponderante en la Edad Media, naturalmente en el contexto del culto a las ánimas benditas, y por fin es definida por el Concilio de

⁴⁹ La doctrina del purgatorio se definió primeramente contra los griegos en los concilios de Lyon (1274) y Ferrara-Florenia (1439), después contra los protestantes en el Concilio de Trento (1563): La palabra «fuego» se evita constantemente (cf. Denz 464; 693; 983).

⁵⁰ Cf. J. Gnlika, *Ist 1 Kor 3, 10-15 ein Schriftzeugnis für das Fegefeuer? Eine exegetische Untersuchung* (Dusseldorf 1955).

Trento, que no obstante deja abierta la cuestión de su localización y naturaleza (fuego), a la vez que previene contra todo tipo de curiosidad, superstición y codicia⁵¹. De todo punto cuestionables (y hoy, de hecho, casi totalmente fuera de uso) son las indulgencias, como también otras obras pías y revelaciones privadas, dependientes todas ellas de la idea del purgatorio, contra las cuales legítimamente se pronunció Martín Lutero con sus tesis de 1517, provocando la Reforma.

Mas, por otra parte, también es cierto que, como no hay hombre del todo malo, tampoco hay hombre del todo bueno. Todo hombre, aun el mejor, queda a la zaga de sí mismo, de sus propias pretensiones y normas, y nunca las recupera por completo. Para ser plenamente él mismo, hasta el «santo» necesita perfeccionamiento, y no después de la muerte, sino en la misma muerte. Y no sin razón mucha gente, a la vista de tanta culpa insatisfecha en este mundo, se pregunta: ¿Cómo puede ser que el morir hacia el interior de Dios, la realidad última de todas, sea para todos igual: igual para los criminales y sus víctimas, para los asesinos de masas y la masa de los asesinados, para quienes durante toda su vida se han esforzado por cumplir la voluntad de Dios sirviendo verdaderamente a su prójimo y quienes no han cesado de hacer su santa voluntad en detrimento de los demás? No; la transformación del rojo escarlata de la culpa —por decirlo con palabras del profeta— en el blanco de nieve del perdón no es cosa que compete al hombre culpable, o que se asemeje a una consumación puramente automática con que todo el mundo, sin hacerse responsable de la vida anterior, como quiera que haya sido ésta, puede tranquilamente contar. Al contrario, la manera como deba realizarse tal responsabilización, purificación y acrisolamiento no queda a merced de la curiosidad especuladora o calculadora de los hombres, sino que compete en exclusiva al Dios que juzga benévolamente: es el último y omnicompreensivo acto de gracia de Dios.

Purgatorium, purificatio: No cabe imaginarlo como un lugar o un tiempo de purificación, ni como un reino o esta-

⁵¹ Denz 983.

dio intermedio intercalado después de la muerte. Es cierto que algunos teólogos católicos y evangélicos siguen hoy intentando fundamentar teológicamente una fase intermedia⁵² del alma sin el cuerpo entre la muerte del hombre individual y el juicio final; pero todo ello va en contra de la Escritura y de los conocimientos psicológicos modernos. Después de la muerte, dicen, el alma separada del cuerpo —bien en razón de su esencia natural (J. Ratzinger⁵³), bien

⁵² La declaración de la *Congregación de la fe de Roma* con fecha de 17 de mayo de 1979 «Sobre algunas cuestiones de escatología» [cf. «Herder-Korrespondenz» 33 (1979) defiende la doctrina tradicional no sólo en puntos centrales como la fe en la vida eterna, el cielo y el infierno, sino también en algunos puntos doctrinales que hoy son universalmente controvertidos en la teología católica como, por ejemplo, el que se refiere a un determinado *estado intermedio* del alma espiritual pura, sin el cuerpo, en el tiempo que media entre la muerte individual y el juicio final (como base para el culto a los muertos, etc). La católica «Herder-Korrespondenz», resumiendo la crítica ampliamente difundida en la teología católica actual, comenta la declaración como sigue: «El problema de la declaración de la Congregación de la Fe no reside en el hecho de poner reparos contra toda forma equívoca de pensamiento y expresión teológicos, sino en el hecho de situar una cuestión enormemente difícil al mismo nivel de los artículos de fe fundamentales mencionados en los otros puntos. Con ello ni entra en la controversia teológica de forma proporcionada al actual nivel de la argumentación, ni ofrece un desarrollo de las imágenes de esperanza de la tradición que pueda ayudar a los creyentes. Con esto se pone sobre el tapete el verdadero problema del escrito. La Congregación de la Fe se ve a sí misma como abogada de los creyentes y pretende contrariar su inseguridad debida a supuestas formas de hablar inusuales y conceptos nuevos. Y así hace suponer que la fe en la vida eterna está amenazada por controversias teológicas comprendidas a medias. Seguro que esto puede darse en algunos casos; pero, vista en su conjunto, la situación es más bien la contraria: el intento de encontrar un nuevo lenguaje para hablar de la vida más allá de la muerte y de la consumación del mundo y de la historia está precisamente provocado por la extendida inseguridad y las más de las veces se origina de la responsabilidad pastoral, que con toda razón exige que los teólogos escriban sobre esos temas». «Herder-Korrespondenz» 33 (1979) 437s.

⁵³ Defiende la posición tradicional J. Ratzinger, *Eschatologie-Tod und ewiges Leben* (Ratisbona 1978), espec. 91-135. En gran parte de acuerdo (aunque de forma ambigua) se muestra también H. Vorgrimler, *Hoffnung auf Vollendung. Aufriss der Eschatologie* (Friburgo-Basilea-Viena 1980), espec. 150-155; cuando la cuestión se torna crítica o difícil teológicamente, Vorgrimler cita la declaración vaticana en toda su integridad, pero acaba atreviéndose a adoptar una actitud crítica en estos tér-

en razón de una intervención divina (O. Cullmann⁵⁴)— permanecería junto a Dios hasta el momento de unirse nuevamente con el cuerpo el día del juicio final, tras larga e imprevisible espera (Ratzinger) o una especie de sueño (Cullmann). Mas tales intentos corren el peligro de recaer en un estadio de pensamiento ya sobrepasado, anterior al alcanzado hoy por la teología, la filosofía y la ciencia natural⁵⁵.

minos: «Es paradójico que aquí (a diferencia de las profesiones de fe) se proponga una expectativa *negativa* como objeto de la fe religiosa, que la salvación y la condenación se presenten como posibilidades enteramente paralelas y que la condenación no se entienda siquiera como autorrecusación del pecador (que ha cometido pecado mortal), sino como “castigo eterno”» (p. 160).

⁵⁴ Del lado evangélico, el representante más prominente de la doctrina tradicional que aboga por un estado intermedio es O. Cullmann, *Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten? Antwort des Neuen Testaments* (Stuttgart 1956). Una buena panorámica de las opiniones vigentes en la teología evangélica desde la teología dialéctica y P. Althaus para acá puede encontrarse en la obra de A. Ahlbrecht, *Tod und Unsterblichkeit in der evangelischen Theologie der Gegenwart* (Paderborn 1964), que hoy, evidentemente, debería ser completada y —respecto a su crítica católica— modificada.

⁵⁵ La Congregación de la Fe de Roma también apuntaba probablemente (aparte de J. Pohier) contra la obra de J. Feiner y L. Vischer (edit.), *Neue Glaubensbuch* (Friburgo-Zurich 1973) y el escrito de G. Greshake y G. Lohfink, *Naherwartung-Auferstehung-Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie* (Friburgo-Basilea-Viena 1975).

Greshake y Lohfink, en la cuarta edición aumentada (1982), han replicado enérgicamente no sólo a la crítica de J. Ratzinger y H. Vorgrimmler, sino también a la declaración de la Congregación de la Fe (¿no más que una determinada interpretación de la misma?), y con argumentos muy bien fundamentados. *Lohfink* echa en cara a Vorgrimmler un «contacto muy libre y descuidado con los textos» («Aquí se construye un fantasma, contra el que sólo me cabe protestar», p. 194s); «Zu Herbert Vorgrimmels Vorwurf der Geschichtsentwertung» (1923-207).

Greshake rechaza los «malos entendidos y falsos enjuiciamientos de Ratzinger» y su «tono declaradamente polémico» («indignante»; cf. 156-184). En cuanto a la explicación que ofrece Ratzinger del documento romano, Greshake la califica de «rigurosa» (p. 187) y hace esta observación: «La explicación de Ratzinger plantea graves interrogantes. Pues en el mismo artículo subraya el autor (Ratzinger) que “el concepto tradicional de alma... de hecho no se encuentra en el Nuevo Testamento de forma literal y unitaria”, que “sólo después de un lento proceso... llegó a formarse el concepto cristiano del hombre como compuesto de alma y cuerpo y a ser considerada el alma como sujeto de ese estado interme-

Pues el hombre muere entero, con cuerpo y alma, como unidad psico-somática, de la que ya hemos hablado con detalle en la lección anterior⁵⁶. Pero precisamente este morir no significa una aniquilación total («muerte total» como

dio” y que este proceso “no quedó cerrado en cierto modo hasta Tomás de Aquino, esto es, en la Alta Edad Media”. Ahora bien, si el concepto de alma no perteneció al “lenguaje fundamental” de la fe ni en el NT ni en la patrística, ni en la primera escolástica (al menos reflejamente) ni (in-discutido) en la Edad Moderna, es evidente que la continuidad del concepto no es *tan* grande como Ratzinger supone» (187s).

A la solución de Tomás de Aquino objeto Greshake con razón: «1) Aunque el alma —según Tomás— es la *única forma corporis*, el cadáver que resta después de la separación del alma en la muerte debe a su vez tener una forma (o varias), forma que el alma despidió de sí en el momento de su partida. 2) El alma sobrevive a la separación. Pero en su supervivencia no es persona humana, sino una parte del hombre (*pars naturae*) y por lo tanto, al subsistir lejos del cuerpo, permanece en un estado antinatural. Y para poder existir en tal estado antinatural (por ejemplo, para poder realizar actos cognoscitivos sin corporalidad), las funciones de la corporalidad deben ser suplidas milagrosamente por Dios. 3) La inmortalidad del alma subsistente, que según Tomás le corresponde *per se, naturaliter*, choca fuertemente con la gratuidad de la resurrección del cuerpo... Estas tres dificultades, en el fondo, resultan de la concepción dualista de la relación alma-cuerpo que todavía sustenta Tomás» (95s).

Encontrándose la discusión en una situación tan contradictoria dentro de la misma teología católica, no faltarán observadores que se pregunten quién podrá —a tenor de los recientes documentos de la Congregación vaticana de la Fe— llamarse todavía «teólogo católico», aparte de los de la misma Congregación de la Fe. Y una vez que el que ha defendido la interpretación «rigurosa» de la declaración de la Congregación de la Fe se ha convertido en su Prefecto, es legítimo estar expectante respecto al curso ulterior del «proceso».

⁵⁶ Se ha explicado cómo esta unidad es exigida tanto desde el punto de vista bíblico-teológico como antropológico actual (aludiendo a las exposiciones de P. Althaus, W. Pannenberg, F. J. Nocke y W. Breuning). Una buena panorámica histórica sobre el problema cuerpo-alma en relación con la muerte desde Hipócrates, Platón y Aristóteles hasta el presente puede encontrarse en la recopilación de textos de A. Flew, *Body, Mind and Death* (Nueva York 1964). A este respecto también debería tenerse en cuenta la nueva hipótesis de K. Popper y J. Eccles, *The Self and its Brain. An Argument for Interactionism* (Heidelberg 1977); en alemán: *Das Ich und sein Gehirn* (Munich-Zurich 1982). Popper y Eccles presentan la conciencia humana o el «yo» como la instancia superior del hombre, que está por encima de su cerebro, en cuanto que interpreta, controla e integra las informaciones provenientes del cerebro y a la vez,

«*annihilatio*» y, en el mejor de los casos, como pervivencia en la «memoria» de Dios o de los hombres). Pues lo decisivo es que el hombre al morir no entra en la nada, sino en Dios, en la eternidad de su «ahora» divino, que hace irrelevante para el que muere la distancia temporal de este mundo entre la muerte personal y el juicio final. La condición temporal del hombre queda ahora consumada en la definitiva de Dios. Razón tiene Karl Barth al decir: «El hombre como tal no tiene un más allá, ni necesita tenerlo; Dios es su más allá. Que Dios mismo, en cuanto creador, aliado, juez y salvador del hombre, haya sido ya en vida su fiel «frontero»* y en la muerte lo sea de manera definitiva, exclusiva y total y nunca deje de serlo, eso es el más allá del hombre. Ahora bien, el hombre como tal tiene condición de aquendidad, es un ser que termina y muere, y un día, por tanto, no habrá de ser más que lo que aún no ha sido. Que él, en cuanto alguien así sido, será no nada, sino partícipe de la vida eterna de Dios, ésta es la promesa que se le brinda en su situación frontera con Dios, ésta es su firme esperanza y seguridad. Así, pues, el contenido de esta esperanza no es la liberación de su aquendidad, del hecho de terminar y morir, sino algo positivo: la glorificación inminente —por obra de Dios— de su naturaleza, de su condición de aquendidad, de su condición natural perecedera y mortal»⁵⁷. Morir hacia el interior de Dios, como hemos

autónomamente, desencadena en el mismo cerebro procesos cambiantes. Ahora bien, mientras Eccles cree en un origen no evolutivo del «yo», Popper explica la aparición del «yo» por el proceso evolutivo universal. En nuestro contexto, no obstante, no nos compete decidir sobre semejante cuestión, universalmente discutida. Vid. para ello, entre otros, W. Heintzeler, *Der Mensch im Kosmos-Krone der Schöpfung oder Zufallsprodukt? Ein Gespräch über das Selbstverständnis des Menschen im Spannungsfeld zwischen Naturwissenschaft und Religion* (Stuttgart 1981) espec. 54-78.

* Con «frontero», adjetivo que en castellano significa «situado enfrente», creo que puede traducirse con la mayor fidelidad de terminología y contenido el adverbio/preposición alemán «*Gegenüber*» (aquí empleado en forma sustantivada), que es ya usual en la teología alemana, sobre todo protestante. Prefiero esta versión a la de «respectividad», con que también suele traducirse (N. del T.).

⁵⁷ K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik* (Zollikon, Zurich 1948) III, 2, p. 770s.

visto, no debe entenderse en sentido platónico o aristotélico-tomista como una separación del cuerpo y el alma, sino como un acto de consumación que juzga benévolamente, que purifica, ilumina y salva: ¡así, por obra de Dios, el hombre se torna plena y enteramente hombre, es decir, es «salvo»! El *purgatorio del hombre es Dios mismo* en el furor de su gracia: la *purificación* es el encuentro con Dios, en cuanto que tal encuentro juzga y acrisola al hombre, pero también lo libera e ilumina, lo salva y perfecciona.

Así, pues, razón tiene también el teólogo católico Gilbert Greshake cuando escribe: «Desde esta perspectiva se puede entender lo que ya hemos indicado, a saber, que Dios mismo, el encuentro con él, es el purgatorio. De donde se deduce que no es menester recurrir a ningún lugar, a ningún tiempo y a ningún acontecimiento especial para comprender lo que significa purgatorio. Y mucho menos figurarse representaciones de mal gusto sobre las almas “benditas”. Mejor cuenta tiene entender lo que la Iglesia enseña, lo que ha enseñado desde los primeros tiempos, como un momento del encuentro con Dios en la muerte. Así lo ven muchos teólogos actuales; así lo explican también el catecismo holandés y el nuevo libro de la fe ecuménica. Bueno sería, por tanto, evitar en lo posible la expresión *purgatorium* (sobre todo la alemana “*Fegefuehr*”) y, en su lugar, hablar de purificación y acrisolamiento como momento del encuentro con Dios. Y ante todo debería quedar claro que el purgatorio no es —como tantas veces lo presenta la piedad popular— un “medio infierno”, que Dios ha creado para castigar al hombre que no es del todo malo, pero tampoco del todo bueno. El purgatorio no es un medio infierno, sino un momento del encuentro con Dios, esto es, del encuentro del hombre interminado, inmaduro en el amor, con el Dios santo, infinito, amante, un encuentro que es profundamente humillante, doloroso y, por lo mismo, acrisolador»⁵⁸.

Es decir: puesto que se trata de un morir entrando en la dimensión de Dios, donde espacio y tiempo están elimi-

⁵⁸ G. Greshake, *Stärker als der Tod. Zukunft-Tod-Auferstehung-Himmel-Hölle-Fegefuehr* (Maguncia 1976) 92s.

nados para siempre, es imposible dilucidar nada, no sólo sobre el lugar y el tiempo, sino también sobre el modo y manera de este perfeccionamiento purificador-salvador. Lo que en relación con las oraciones por los muertos —dicho sea de paso— significa que lo indicado no es el rezo pusilánime y vitalicio de oraciones (y la costosa celebración de las llamadas «misas de ánimas») por algunas «almas benditas del purgatorio» en particular, como tampoco la —poco menos que ininteligible— oración «con» los muertos y «a» los muertos. Lo oportuno es más bien rezar por los *morbundos* y acordarse de los *muertos* con profundo respeto y amor, encomendándolos a la gracia de Dios: en la viva esperanza de que los muertos estén definitivamente con él: «*Requiescant in pace!*» - «¡Descansen en paz!».

c) Partiendo de la idea fundamental de un morir hacia el interior de Dios, entendido como un perfeccionamiento purificador, la vieja representación de un lugar de *eterno castigo* se torna tanto más cuestionable. Para creer en el mensaje de la Biblia, nadie necesita hoy sostener la concepción bíblica del mundo, la división tripartita del mundo en cielo, tierra y mundo inferior o las consiguientes representaciones cosmológico-mitológicas, a menudo contradictorias, de un descenso y un ascenso (*descensus et ascensus*) cósmicos. También es claro, además, que quien crea en Jesucristo no tiene necesidad de aceptar a la vez su expectativa inminente del reinado de Dios, que era una concepción apocalíptica determinada y condicionada por su tiempo; el propio Evangelio de Juan ya asegura que el juicio tiene lugar en el presente (en el momento del juicio final, según él, sólo se hace pública la sentencia ya dictada aquí y ahora). E igualmente el reino de mil años, que se anuncia en el Apocalipsis, hoy nadie lo entiende al pie de la letra en las distintas Iglesias, exceptuadas algunas sectas; ya en su tiempo Agustín desmitologizó —poco menos que al estilo de Bultmann— tal representación bíblica frente a los «milenaristas» («quiliastas»), interpretando el reino milenarista de Cristo en la tierra como su soberanía en los creyentes.

Así las cosas, ¿por qué uno en este caso tiene que atenerse a la letra de la Biblia y tomar por fuerza literalmente

la imagen del «fuego eterno»? Oscuridad, llanto, rechinar de dientes, fuego: toda una serie de duras imágenes para indicar la amenazante posibilidad de que el hombre malogre por entero el sentido de su vida. Ya Orígenes, Gregorio de Nisa, Jerónimo y Ambrosio interpretaron el fuego en sentido metafórico. El «fuego» es imagen de la cólera de Dios, y «eterno», en el uso del idioma hebreo, griego y hasta moderno, no siempre se toma en sentido estricto («esto es eterno», «esto dura una eternidad», esto no tiene fin, es indefinidamente largo). Al hablar del «castigo eterno»⁵⁹ del juicio final, se carga el acento en que el castigo es definitivo, decisivo para toda la eternidad, pero no en que la pena durará eternamente. Como en el judaísmo, también en el Nuevo Testamento el tiempo de castigo por los pecados se ve de una manera no unitaria: unas veces se afirma un castigo eterno, otras se da por supuesta una aniquilación total («ruina eterna»⁶⁰). También en la Historia de la Iglesia se ha defendido siempre, junto al dualismo tradicional, la posibilidad de una aniquilación (*annihilatio*) y la de una reconciliación total (*restitutio omnium, apokatástasis ton pánton*).

Pero cualquiera que sea la interpretación de los textos de la Escritura en particular: *en ningún caso cabe afirmar absolutamente la «eternidad» del castigo del infierno*. Más bien queda subordinada a Dios, a su voluntad y a su gracia. Además, algunos pasajes aislados, que no están en armonía con otros, abogan por una reconciliación de todos, por una misericordia universal: «Dios encerró a todos en la rebeldía, para tener misericordia de todos»⁶¹. Y quien crea saberlo mejor, dignese leer las frases inmediatamente siguientes, que Pablo recoge en su mayoría del Antiguo Testamento: «¡Qué abismo de riqueza, de sabiduría y de conocimiento el de Dios! ¡Qué insondables sus decisiones y qué irrastreables sus caminos! Pues, ¿quién conoce la mente del Señor? ¿Quién es su consejero? ¿Quién le ha prestado para que él le devuelva? El es el origen, el camino y la meta del *universo*»⁶².

⁵⁹ Mt 25, 46.

⁶⁰ 2 Tes 1, 9.

⁶¹ Rom 11, 32.

⁶² Rom 11, 33-36.

d) Nadie puede con soluciones simplistas aproximarse siquiera al principio y al fin de los caminos de Dios. Por eso aquí no debe olvidarse una cosa, sobre la cual volveremos en la última lección al tratar sobre el fin del mundo y el reino de Dios. Es ésta: que cuestionar la idea de la eternidad del castigo del infierno (idea que en el Nuevo Testamento en su conjunto desempeña un papel poco importante) no es lo mismo que cuestionar la *idea* bíblica del *juicio* (idea que el Nuevo Testamento defiende sin excepción). El morir hacia el interior de Dios, como se ha visto, tiene carácter de juicio y purificación. Un universalismo frontal, para el que todos los hombres están de antemano salvados, no se correspondería (lo hemos de ver más adelante) con la seriedad de la vida, ni satisfaría la importancia de las decisiones éticas y la gravedad de la responsabilidad individual. Sea o no eterno el castigo del infierno, el hombre es *plenamente responsable*, no sólo ante su conciencia, que es la voz de su razón práctica, sino ante la instancia última, ante la cual también es responsable hasta su propia razón. Y evidentemente sería una temeridad, de otra parte, que el hombre pretendiera anticiparse al juicio sobre su vida, reservado como está a esa última instancia. Ni de una ni de otra manera podemos atar las manos a Dios, disponer de él. Aquí no hay nada que saber, sólo todo que esperar⁶³.

¿Qué cabe decir entonces respecto del infierno y de su castigo? Resumamos lo dicho hasta ahora:

- En ningún caso debe entenderse el infierno mitológicamente, como un lugar en el mundo supraterrrestre o infraterrrestre, sino teológicamente, como una exclusión—descrita con multitud de imágenes, pero inaprehensi-

⁶³ K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums* (Friburgo-Basilea-Viena 1977): «Desde el punto de vista de la antropología y escatología cristiana, si queremos hacer una interpretación seria y prudente de la Sagrada Escritura y de sus afirmaciones escatológicas, no nos vemos forzados a decir que sabemos a ciencia cierta que para determinadas personas la historia de salvación termina de hecho como historia de condenación en extravío absoluto. Como cristianos, por tanto, no estamos obligados a considerar los discursos del cielo y del infierno como afirmaciones del mismo rango en la escatología cristiana» (418).

ble— de la comunión con el Dios vivo, o como la posibilidad última, extrema, de un alejamiento de Dios, alejamiento que de suyo el hombre no puede por principio excluir: el hombre, en efecto, puede malograr el sentido de su vida, puede excluirse de la comunidad con Dios.

- Las afirmaciones neotestamentarias sobre el infierno no pretenden ofrecer información sobre el más allá para acallar la curiosidad o la fantasía. Lo que quieren es poner ante los ojos aquí y ahora, precisamente para el más acá, la absoluta seriedad de la exigencia divina y la urgencia de la conversión del hombre: ¡En esta vida está la seriedad del caso!
- Quien desoye la seriedad de las advertencias bíblicas en cuanto a la posibilidad de un fracaso eterno, se juzga a sí mismo. Y quien por la posibilidad de un peligro semejante corre el peligro de desesperar, puede recuperar la esperanza acogiendo a las afirmaciones neotestamentarias sobre la misericordia universal de Dios.
- La «eternidad de las penas del infierno» (del «fuego»), expresada en algunas imágenes neotestamentarias, queda subordinada a Dios y a su voluntad. Algunos pasajes aislados del Nuevo Testamento, que no guardan armonía con los otros, abogan por la reconciliación de todos, por la misericordia universal en el día de la consumación.

Solamente así, en esta perspectiva cristológica, es posible que la cuestión del infierno no se reduzca a una cuestión privada, la de la «salvación de mi alma», sino que remita al hombre a la realidad, en la que él tantas veces encuentra su propio infierno. El hecho de que la condenación al infierno—vistas las cosas desde el Cristo crucificado y resucitado—no tenga la última palabra, tiene aquí decisiva importancia. Tiene razón *Jürgen Moltmann* cuando hace hincapié en la enorme fuerza que cabe obtener de la victoria sobre el infierno en el «más allá» para colaborar en la *eliminación de los infiernos en el «más acá»*: «Las penas del infierno no son lo último. No son eternas. “La muerte está absorbida en la victoria. Infierno, ¿dónde está tu aguijón?” Así es como Pa-

blo, en su primera carta a los Corintios, da coces contra el agujijón del infierno. El infierno está abierto. Se puede pasar libremente por él. Lo cual no sólo vale para el infierno de Pablo, sino para todos los infiernos de esta tierra. En el Crucificado, Dios ha hecho alborear su futuro. Ya apunta un resplandor de amanecer sobre los cementerios de la historia y sobre los parajes de la muerte homicida y sobre los pequeños infiernos de la vida cotidiana... El que Cristo realmente haya resucitado incita a la rebelión de la conciencia contra los infiernos de la tierra y contra todos los que los encienden. Pues la resurrección del Cristo condenado se atestigua y realiza en la rebelión contra la condenación del hombre por el hombre. La esperanza que cree en el infierno quebrantado, cuanto más real y verdadera es, tanto más militante y política se vuelve para quebrantar los infiernos terrenos, sean blancos, negros o verdes, sean ruidosos o callados»⁶⁴.

Ahora bien, puesto que es precisamente la esperanza cristiana la que moviliza la resistencia contra la suposición de que el infierno pueda tener la última palabra, no estaría bien cerrar esta lección con el discurso sobre el infierno. Si hemos comenzado preguntándonos por el significado del *cielo*, justo es que terminemos haciéndonos la misma pregunta. Lo único que aquí cabe hacer, no obstante, es ofrecer un breve panorama del problema en cuestión. Como en las lecciones del tercer bloque hemos de volver continuamente sobre el tema del cielo, nos limitaremos a presentarlo ahora en tres lacónicas tesis.

8. *El cielo de la fe*

La palabra «cielo» es la palabra más lastrada de todas las palabras humanas, podríamos decir cambiando una frase que Martin Buber dice en relación con la palabra «Dios». Ninguna ha sido tan ensuciada, profanada, desgarrada. Aquello que en otro tiempo sirvió de respuesta a los

grandes interrogantes del principio y el fin, nuestra plena y total felicidad:

está hoy, en primer lugar, soportando los efectos de la medición de los astronautas, de las desilusionantes visiones y perspectivas de los telescopios y satélites, de las naves y sondas espaciales;

queda tantas veces reducido a una expresión de perplejidad («¡cielo santo!», de cólera («¡cielos!»), o a un barato cliché lingüístico («¿no es esto divino, celestial?»);

tiene que aguantar la falta de imaginación de conocidas letras de canciones («*Wir kommen alle, alle, alle in den Himmel, weil wir so brav sind*»: Todos, todos vamos al cielo, porque somos muy buenos), de baratos romanticismos a la luz de la luna («*Und der Himmel hängt voller Geigen*»: Y el cielo pende, lleno de violines), de aburridos cantos de aleluya encima de las nubes (Ludwig Thoma: «*Der Münchner im Himmel*»: Un múniqués en el cielo)*.

Y, pese a todo, desde el «tien» de los chinos hasta la recompensa celestial de las canciones de Iglesia alemanas, la palabra «cielo» ha conservado su sentido arquetípico y profundamente religioso. En cualquier caso no es fácil de sustituir por otra mejor, puesto que a una con la palabra «tierra» significa magníficamente la totalidad de la creación.

Mas nosotros aquí no nos preguntamos por un cielo de fantasía, hacia el que podemos escapar, por el que podemos jurar. No; nos preguntamos más bien por esa realidad última (y primera) en la que como hombres del siglo XX podemos creer y confiar: el *cielo de la fe cristiana*. He aquí resumidas en tres tesis mis reflexiones al respecto:

- El cielo de la fe no es un *más allá* supramundano: no es un cielo en sentido físico.

Hoy no es menester aducir prolijas razones para demostrar que la bóveda semiesférica, aparentemente situada sobre el horizonte, en que aparecen las estrellas, no puede entenderse de la misma manera que en los tiempos bíblicos

* Todos estos ejemplos son tópicos conocidos de todos los alemanes. Fácilmente podrían aducirse en castellano ejemplos semejantes (N. del T.)

⁶⁴ J. Moltmann, *Umkehr zur Zukunft* (Munich 1970) 84s.

como la cara exterior de la sala del trono de Dios. El cielo de la fe no es el cielo de los astronautas, como atestiguaron los mismos astronautas que realizaron el primer viaje a la luna y desde el universo recitaron el relato bíblico de la creación. No; la representación antropomórfico-ingenua de un cielo por encima de las nubes es imposible de comprobar. Dios no es un «ser supremo» que habita en sentido local o espacial «sobre» el mundo, en un «supramundo». Los cristianos creen que *Dios está en el mundo*.

- El cielo de la fe tampoco es un más allá extramundano: no es un cielo metafísico.

Lo decisivo para hacerse una idea del cielo no es que el mundo —desde el punto de vista de la ciencia natural— sea infinito en el tiempo y el espacio, como durante mucho tiempo se ha supuesto en la Edad Moderna, o por el contrario, temporal y espacialmente finito, como suponen muchos competentes científicos actuales siguiendo el modelo cósmico de Albert Einstein. Incluso un universo infinito no entrañaría restricción alguna para el Dios infinito en todas las cosas. La fe en Dios es conciliable con ambos modelos. No; la representación deísta-ilustrada del cielo también es inverificable. Dios no queda en sentido espiritual o metafísico «fuera» del mundo, en un más allá extramundano, en un «trasmundo». Los cristianos creen que *el mundo está en Dios*.

- El cielo de la fe no es un lugar, sino un modo de ser; el Dios infinito no es localizable en el espacio, ni circunscribible por el tiempo. Si, pues, se trata del cielo de Dios, quiere decir que se trata de ese «dominio» invisible, de ese «ámbito de vida» de Dios «Padre», para indicar el cual el cielo físico, con su magnitud, claridad y transparencia, no puede servir más que de símbolo. El cielo de la fe no es otra cosa que el ámbito escondido, invisible e inaprehensible de Dios, que no está sustraído a la tierra, sino que, por el contrario, perfeccionando todas las cosas para el bien, nos hace tomar parte en la soberanía y el reinado de Dios.

En este sentido, es correcta la interpretación que hace *Ludwig Feuerbach* en su capítulo sobre la fe en la inmortalidad, cuando llama a Dios «cielo no desarrollado» y al verdadero cielo «Dios desarrollado». Dios y cielo son de hecho idénticos: «En el presente Dios es el reino de los cielos; en el futuro el cielo es Dios»⁶⁵. El cielo es el futuro del mundo y del hombre, que es a su vez Dios mismo.

Y para nosotros, ¿qué puede significar la fe en un cielo? El cielo, y en esto Feuerbach también tiene razón, siempre tiene algo que ver con nuestras fantasías y sueños, con lo excedente, con lo descompensado de nuestra vida. Articular la esperanza de la resurrección significa tener la valentía de mantenernos fieles a nuestros sueños, por muy privados e íntimos que sean. ¡Cuán gran papel juega aquí lo personal, lo inconfesado, lo indecible! La misma poetisa con que comenzamos esta lección, y con que también queremos terminarla, *Marie Luise Kaschnitz*, ha intentado dar una respuesta, moderada por demás, pero no menos individual y personal, al problema del cielo como problema de una vida más allá de la muerte:

Cree usted me preguntaron
En una vida tras la muerte
Yo respondí: sí
Pero no supe después
Decir una palabra más
Del aspecto que tendrá
Allí

Una sola cosa sé
Jerarquía ninguna de ángeles
Sentados en dorados sitiales
Ni derrumbamiento
De las almas condenadas
Sin más

Sólo amor en libertad
Jamás consumido
Desbordándome

⁶⁵ L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums* (1841), edit. por W. Schuffenhauer (Berlín 1956) 270.

Ni rígido manto de oro
 Adornado de piedras preciosas
 Una vestidura levísima
 Como un aliento
 Sobre mis espaldas
 Gráciles caricias ritmadas

 Como antaño las ondas tirrenas
 Como palabras de aquí y allá
 Jirones de palabras
 Ven aquí ven

 Dolor entramado de lágrimas
 Río arriba río abajo
 Y tu mano otra vez
 En la mía

 Así estábamos, nos leíste
 Me adormecí
 Me desperté
 Me adormecí

 Despierta
 Tu voz me acoge
 Me despide otra vez
 Y así

 ¿Y nada más, nueva pregunta
 Espera usted tras la muerte?
 Y respondí
 Nada menos⁶⁶

No; verdaderamente, nada menos. Y tal vez más...

C. CONSECUENCIAS

⁶⁶ M. L. Kaschnitz, *Ein Leben nach dem Tode*, en *Kein Zauberspruch. Gedichte* (Frankfort 1972) 119.

1. *¿Medicina sin humanidad?*

Para concluir el segundo bloque de lecciones, de orientación eminentemente bíblica, hemos ofrecido una panorámica sobre el cielo y el infierno, aunque sin levantar los pies del suelo, pues también ahí se ventilaban problemas de esta tierra, de aquí y de ahora. Ha llegado el momento, no obstante, de volver a considerar tales problemas directamente, sacando a la vez algunas *consecuencias* al respecto, a la luz de la esperanza cristiana y dentro del horizonte de nuestro tiempo. Si en el primer bloque de lecciones tomábamos como punto de partida los problemas de la medicina, otro tanto vamos a hacer ahora. Entonces arrancamos de la crisis de la fe en Dios, características de la medicina desde los siglos XVIII y XIX; ahora vamos a arrancar de la crisis de la fe en la ciencia, que en esta última década se ha hecho también ostensible en el campo de la medicina.

Hoy no es necesario aducir muchas razones para demostrar que el indudable progreso de la ciencia en todos los campos ha suscitado a la vez, especialmente en los países industrializados, muchas *dudas de fe en la misma ciencia*. Cada vez es mayor el número de los hombres que reconocen que la ciencia y la tecnología ya no están en situación de garantizar el progreso, que ya no son la clave del verdadero restablecimiento, del bien común y de la felicidad de la humanidad. A tenor del informe del Club de Roma de 1979¹, el «dilema del hombre» de hoy, como Aurelio Peccei expone en la introducción, es el dilema del «aprendiz de

¹ A. Peccei (edit.), *Das menschliche Dilemma. Zukunft und lernen. Club-of-Rome-Bericht für die achtziger Jahre* (Viena-Munich-Zurich-Innsbruck 1979).

brujo» de Goethe, que ya no puede quitarse de encima los espíritus que él mismo convoca y que llega a convertirse de agente en víctima de sus propias invenciones y «conquististas». Efectivamente, ¿acaso no se da hoy una paradójica contradicción entre el enorme potencial científico-técnico, financiero y organizativo de la sociedad moderna, por un lado, y la gran falta de humanidad en las disposiciones morales y políticas para alimentar ese potencial, por otro? De ahí que el futuro del hombre se presente, a despecho de toda futurología, más incierto que nunca. Tan dentro de lo posible entra una extraordinaria y jamás soñada autorrealización del hombre como una inconcebible catástrofe. De todas partes se oyen avisos cada vez más apremiantes sobre el carácter radicalmente ambivalente del progreso de la ciencia y la tecnología, que con tanta facilidad escapan a todo control humano, esparciendo por doquier el miedo al futuro, no pocas veces sobrecargado con tintes apocalípticos.

Miedo al futuro, *miedo* sin más, infunde también —y en forma creciente— el *progreso técnico de la medicina*. Nos referimos a esa medicina cada vez más cosificada que en su praxis, en opinión de muchos, trata al hombre como mero objeto, como «caso», como «cosa». Qué duda cabe que los progresos de la nueva medicina son, no sólo para los especialistas sino sobre todo para los profanos, absolutamente asombrosos, tan rápidos que dejan a unos y otros sin resuello. La medicina se ha acercado a su perseguido fin de curar enfermedades y conservar la vida en una medida jamás soñada anteriormente. Sus posibilidades metódicas y técnicas son inmensas, casi ilimitadas: la modificación del código genético, la inseminación artificial, los niños probeta, los trasplantes, la terapia de sustitución endocrina, el método de diagnóstico radiográfica por computadora (tomografía) y todo lo que se relaciona, por ejemplo, con el automatismo de los órganos, la tecnología sensorial, los rayos laser, el ultrasonido... Las utopías resultan realizables: realizables las visiones de un mundo aséptico por superación de las enfermedades infecciosas, la visión de una vida sin dolor gracias a los psicofármacos, la visión de una vida sin término gracias a las piezas corporales recambiables, la visión de una

dirección y aceleración de la evolución del hombre por medio de la nueva eugenesia (como se vio, por ejemplo, en el simposio de Ciba en 1962). ¡Sí, la inmortalidad! En los Estados Unidos hay entusiastas que hacen propaganda de la hibernación del organismo humano (en lugar de la incineración del cadáver) y de los dormitorios (en lugar de los cementerios), hasta que mejores técnicas médicas puedan devolver al hombre a la vida plena, engañando así a la muerte.

No obstante, estas ilimitadas posibilidades, estas reales utopías, esta omnipotencia médica que se vislumbra en el horizonte, estas conquistas de la medicina son precisamente las que hoy esparcen la semilla del miedo. Pues ¿cuántos gastos humanos, individuales, sociales y políticos, cuántas pérdidas de libertad y vida verdadera no serán necesarios para pagar semejante progreso? La manera de entender el papel humano del médico como montador y reparador de la máquina biológico-psicológica «hombre», ¿no ha surtido ya efectos desastrosos? Todavía no se ha olvidado, ni en Alemania ni en el mundo, que representantes de semejante medicina cosificada, fascinados por una utopía totalitaria, no hace muchas décadas participaron en criminales experimentos humanos y en un exterminio industrializado de personas, que han hecho palidecer todas las monstruosidades de la infortunada Inquisición. Como tampoco se ha olvidado que representantes de esa misma medicina, en el proceso de los médicos en Nuremberg, nuevamente intentaron explicar esos inconcebibles atentados contra la humanidad en razón de una ciencia supuestamente racional, sin mostrar ni una pizca de sentimiento humano frente a sus víctimas, declinando directamente su responsabilidad hacia los gobernantes políticos.

A raíz de estas experiencias, por tanto, fácilmente se entiende que también hoy haya muchos médicos que —como Alexander Mitscherlich— prevengan contra una «*medicina sin humanidad*»²: contra una medicina tecnológica y una asistencia sanitaria tecnificada, que trata al hombre como una pieza de trabajo en serie; contra una medicina de apa-

² A. Mitscherlich, *Der Patient - ein Werkstück?*: «Der Spiegel» 38 (1978).

ratos, que por escasez de tiempo renuncia casi por entero al empleo del lenguaje humano, sustituyéndolo por un cúmulo de símbolos y datos inteligibles únicamente a los especialistas; contra una medicina deshumanizada, que considera emocional y estéril toda relación de confianza entre médico y enfermo y reduce al mínimo indispensable el contacto humano, la entrega cariñosa, la asistencia personal, aunque también es cierto que muchos médicos, enfermeros y enfermeras lamentan personalmente la situación y luchan contra ella³.

Sí; hoy crece sin cesar el número de personas que tienen miedo de ser ingresadas, entregadas, abandonadas al aislamiento de nuestros grandes hospitales, donde les amenaza la ficha del diagnóstico y donde el personal solamente acepta la responsabilidad de su propio trabajo, dividido al estilo de una fábrica de servicios altamente especializada; donde los aparatos y bancos de datos desplazan progresivamente el interés por el paciente vivo como persona; donde las estaciones de cuidados intensivos pasan a ser centros mecánicos de conservación artificial de la vida y los avances técnicos no tienen otro objetivo que ellos mismos; donde los médicos, siendo aún estudiantes, adquieren un bagaje de científicidad y objetividad y, fuera de eso, nada más. Es alarmante —y debe dar a todos que pensar— que un estudiante de medicina, tal como se desprende de una encuesta, al principio de su estudio todavía se sienta llamado a ayudar al enfermo, pero al final haya pasado a ser alguien «que entre los distintos grupos de estudiantes sea el que menos se preocupa y cuida de los demás»⁴. No cabe duda: el miedo ante una medicina sin humanidad, cada vez más inhumana, no es injustificado.

³ Sobre todo después de la publicación del libro —intencionadamente provocativo— de I. Illich, *Limits to Medicine* (Londres 1976); en alemán: *Die Nemesis der Medizin. Von den Grenzen des Gesundheitswesens* (Reinbek 1977), la medicina está a la defensiva. Entre los muchos escritos que han contribuido a la discusión destaca por su competencia profesional y por su actitud crítica (y autocrítica) el libro del fisiólogo de Heidelberg H. Schaefer, *Plädoyer für eine neue Medizin* (Munich-Zurich 1979).

⁴ K. Christoph, *Die Medizin als Patient. Zum Selbstverständnis der sogenannten Schulmedizin*, en «Frankfurter Hefte. Zeitschrift für Kultur

Cargando así los acentos, puedo tal vez dar la impresión de tener algo en contra de la nueva medicina tecnificada, o de rechazar *la científicidad y la objetividad, la técnica y el especialismo, la asistencia especializada*. ¡En absoluto! Nadie ignora que los aparatos constituyen una ayuda imprescindible para el médico, al que pueden exonerar de otras muchas ocupaciones que le roban tiempo, para que así pueda atender con mayor dedicación que antes los intereses psíquicos de sus pacientes. Nadie ignora que la confianza en los aparatos, por si todavía hay algo que «hacer», puede tranquilizar al paciente y proporcionarle estabilidad emocional. Y nadie ignora que muchas veces los médicos se ven sometidos por el propio paciente a una fuerte presión de expectativa, como si su medicina con todos sus medios técnicos debiera garantizarles una vida larga, sin perturbaciones, sin pérdida de energías...

No obstante todo esto, debemos hoy estar precavidos del peligro de independizar los aspectos particulares. En la situación crítica actual no es sólo la teología la que necesita de una autocrítica constructiva, sino también la medicina, que hoy más que nunca se encuentra en suspenso entre la perfección técnica y la humanidad, naturalmente si es que quiere llegar a un auténtico *cambio de conciencia y actitud en orden a una mayor integridad y humanidad*, si quiere conseguir esa humanitariedad necesaria, tanto desde el punto de vista moral como médico, para un diagnóstico más acertado y una terapia más eficiente. Entre una medicina orientada a la enfermedad y una medicina orientada al paciente no hay, ciertamente, alternativa.

Ahora bien, ¿no es verdad que los médicos de hoy pueden más de lo que deben, y que a menudo no saben lo que deben (hacer)? Pues no todo lo técnicamente posible es humanamente correcto y éticamente responsable. «¿Le es lícito a la medicina todo aquello de que es capaz?»⁵. Esta es hoy la pregunta clave de toda la ética médica. Ahí a me-

und Politik» 30 (1975) 33-41; cita en 37s, donde se remite a D. Beckmann y otros, *Studenten. Wie sehen sie sich selbst, ihre Arbeit und die Hochschule?*, Emisora «Freies Berlin» (octubre 1969).

⁵ P. Sporken, *Darf die Medizin was sie kann? Probleme einer medizinischen Ethik* (Dusseldorf 1971).

nudo, el médico se encuentra suspenso entre lo factible y lo responsable. También a él se le plantea hoy con más urgencia que nunca el interrogante del *cui bonum*: ¿A quién sirvo con lo que sé y puedo? ¿Ayuda esta terapia realmente al hombre? ¿Se presta con ello al paciente una verdadera ayuda? ¿Se le fomentan efectivamente sus posibilidades de autorrealización en solidaridad con los demás? ¿Para poder vivir humanamente, morir humanamente?

«La ciencia médica», así concluye el historiador de la medicina *Eduard Seidler*, de Friburgo, su visión general sobre el extraordinario desarrollo de la medicina moderna en Occidente, «se encuentra hoy al final de una época de formidable crecimiento cuantitativo en cuanto a posibilidades de conocimiento y actuación; como en el siglo III a. C. y en el XII, el XVI y el XVIII d. C., también hoy es llegado el tiempo de elaborar intelectualmente este cúmulo de saberes y posibilidades»⁶. Sí; es el momento de elaborar intelectualmente el inmenso material de saberes y poderes de la medicina. Una de las manifestaciones más letificantes y alentadoras de la medicina actual es el hecho de que a escala internacional se reflexione sobre las bases éticas de la actuación y el comportamiento médicos, que se trate la cuestión de la *ética o deontología médica*. Y en este sentido discurren no sólo el código de Nuremberg y las declaraciones de Ginebra, Helsinki y Tokio. En las comunicaciones de la Sociedad de Estudios Alemanes se lee: «La tensión existente entre la ética y la ciencia no puede solucionarse definitivamente ni con declaraciones ni con mecanismos de control. Y otro tanto hay que decir de la relación entre la ciencia médica y su praxis o entre la formación de los frutos médicos y los fundados intereses del enfermo. Lo decisivo es más que nada la prevención de comportamientos no éticos. Con la futura generación de médicos e investigadores deberíamos volver a hablar más a menudo de ética y comportamiento ético y menos de su control»⁷.

⁶ E. Seidler, *Abendländische Neuzeit*, en *Krankheit, Heilkunst, Heilung*, edit. por H. Schipperges, E. Seidler y P. U. Unschuld (Friburgo-Maguncia 1978) 303-341; cita en 337.

⁷ Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) - Mitteilungen Nr. 1, 1979.

Pero todo esto no es tan sencillo. Por eso debemos seguir preguntándonos: Si en orden a la dignidad humana del vivir y morir de sus pacientes al médico ya se le plantea la cuestión de la ética, ¿no se plantea conjuntamente una cuestión *mayor*, la cuestión del *horizonte y base de la ética*?

Si la ideología de una progresiva evolución científica conducente por sí misma al humanismo está resquebrajada también en el campo de la medicina;

si el progreso surte múltiples efectos inhumanos, si la racionalidad presenta a menudo rasgos irracionales, si el dios Logos resulta cada vez más un ídolo;

si en opinión de muchos científicos y médicos hay que abandonar la fe en la ciencia como «visión del mundo» o explicación total de la realidad, y otro tanto la tecnocracia como sustitutivo de la religión o cuasi-religión que todo lo salva, si todo esto es así: entonces, sí; entonces hasta al *mismo Doctor Fausto*, aquel que además de filosofía y jurisprudencia había estudiado también medicina (y «desgraciadamente también teología»), se le plantea de nuevo la vieja pregunta de Margarita:

«Díme, ¿cómo te las arreglas con la religión?

Tú eres un hombre francamente bueno,

mas de aquélla, creo, no es tan buena tu opinión»⁸.

Y esta es ahora mi pregunta, que agudiza el problema al máximo: ¿Ética médica sin religión?

2. ¿Ética médica sin religión?

Vaya esto por delante: el escepticismo general del hombre de hoy frente a la ciencia, la tecnología e incluso la medicina no debe ser capitalizado por la teología en beneficio propio. Pues es claro que el abandono de la fe en la ciencia no entraña de suyo un acercamiento a la religión, a la fe en Dios; el escepticismo ante la ciencia y la tecnología no fundamenta en absoluto la fe en Dios.

⁸ J. W. von Goethe, *Faust I*, 354-356; 3416-3418.

Pero precisamente en el campo de la medicina, ¿por qué no va a poder haber «hombres y mujeres francamente buenos» incluso *sin* religión? Es de todo punto innegable que también hombres no religiosos, también los *ateos y agnósticos* pueden llevar una vida «francamente buena», humana, moral, y que de hecho, a veces, la llevan incluso mejor que los que creen en Dios. ¡Una ética humanista atea es posible! Afortunadamente, por consideraciones más o menos pragmáticas, la mayoría de nuestros contemporáneos están convencidos de que sin una coincidencia mínima en ciertas normas, actitudes y valoraciones fundamentales previas no es posible la convivencia humana, ni está garantizada una medicina verdaderamente humanitaria, sino, al contrario, el cúmulo de intereses encontrados pone en entredicho el funcionamiento mismo de la democracia y del Estado.

En esta lección, no obstante, pretendo hacer algo más que refugiarme en un mero *ethos* humanista individual, subjetivamente creíble. Que todo médico debe como tal actuar humanamente, parece ser un tópico ético que no requiere fundamentación filosófico-religiosa. Sin embargo, intentar establecer las condiciones y estructuras básicas de una actuación médica responsable no es tan fácil como parece. Pues el individualismo moral («me atengo a mi conciencia») se torna problemático en cuanto entra en discusión el tema de un modo de actuación no sólo subjetivamente creíble, sino «objetivamente» vinculante, obligatorio para todos: es la cuestión de una *ética complejiva, que reflexiona sobre presupuestos, condiciones y consecuencias*⁹. Semejante ética debe tener un valor —Kant tiene aquí razón— no sólo hipotético (bajo ciertas condiciones), sino categórico, absoluto, sin condiciones ni peros:

⁹ Exposiciones generales de ética cristiana pueden encontrarse en varios autores: del lado católico, entre otros, en F. Tillmann, B. Häring, F. Böckle, H. E. Hengstenberg; del lado protestante evangélico, en E. Brunner, A. de Quervain, D. Bonhoeffer, N. H. Soep, P. Ramsey, H. von Oyen, K. Barth, H. Thielicke, P. L. Lehmann. Una alentadora novedad ecuménica es el Manual de ética cristiana (vol. I y II) editado por A. Hertz, W. Korff, T. Rendtorff y W. Ringeling (Friburgo-Gütersloh 1978).

¡un incondicional «tú debes»! O como reza la conocida fórmula del imperativo categórico kantiano: «Obra de tal modo, que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal»¹⁰.

Pero ¿aún es posible hoy, en el horizonte del nihilismo y del inmoralismo más allá del bien y del mal, tomar como punto de partida legítimo un incondicional «tú debes», que se supone impreso en todo ser pensante, digamos un hecho primario del espíritu humano en su dimensión de voluntad? ¿Por qué tengo que obrar siempre *bien*? Por una sola vez quiero aquí hacer constar algo que no es momento de fundamentar con detenimiento, a saber: que evidentemente resulta en extremo difícil, más aún, imposible fundamentar de forma concreta y convincente, y por vía puramente racional (por la sola razón), una ética incondicional obligatoria, una ética —y quiero subrayarlo— que me *obligue incondicionalmente*. Pues, partiendo de la sola razón, ¿es realmente posible fundamentar *por qué* yo debo ser bueno, *humano* incondicionalmente, por qué amar ha de ser mejor que odiar, curar mejor que herir, salvar una vida mejor que matar, la paz mejor que la guerra, y todo ello aun en el caso de que vaya en contra de mis propios intereses o de los intereses del Estado, del partido, de la Iglesia o de otras instituciones? ¿Acaso con la razón, que por supuesto siempre está condicionada por intereses, no se ha fundamentado ya todo esto, como también lo contrario? ¿Inhumanidad y odio por «razones» racistas o de lucha de clases, lesiones por «razones» agresivas, homicidios por «razones» científico-médicas, guerras por «razones» estratégico-políticas? Así las cosas, si la sola razón no pasa de ser una instancia problemática para establecer la base ética y la orientación fundamental del hombre, bueno será, dada la actual crisis de orientación, no escamotear frívolamente la importancia y la función de esa magnitud que a lo largo de milenios desde la edad de piedra ha constituido la base incondicional de todo *ethos* y toda ética. Esa magnitud, que además no puede ser ignorada impunemente: la *religión*.

¹⁰ I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* A 54, en *Werke in sechs Bänden*, edit. por W. Weischedel (Frankfort-Darmstadt 1956) IV, 140.

De ahí que no sea casualidad que el llamado *juramento hipocrático* (en orden a las relaciones con los pacientes, los colegas y la opinión pública) comience y termine con una invocación a los dioses; en realidad tiene un carácter más ético-religioso que jurídico. Y lo mismo que los médicos griegos juraron delante de los dioses de la medicina, lo han jurado después los médicos cristianos delante del Dios uno y trino y los musulmanes delante de Alá. Cabe, pues, preguntar: ¿por qué precisamente este juramento del siglo III a. C., que como se sabe ni siquiera procede de Hipócrates, se ha constituido en norma vinculante para los médicos de todos los tiempos y de todos los pueblos? ¿Máxime hoy, en que los estudiosos de la ética discuten si este juramento —aparte toda su importancia histórica— puede aún prestar una base suficientemente amplia para los problemas cada vez más complejos de la ética médica? ¿Cuál es, pues, la autoridad que aún hoy respalda este juramento?

Como aquí no podemos dar prolijas explicaciones, lo indicaremos al menos en forma de tesis¹¹. Para una acción determinada no hay obligación incondicional, absoluta, sin aceptación previa de un *incondicionado*, de un *absoluto*. ¡No hay obligación universalmente vinculante sin aceptación de una autoridad obligatoria de validez universal! Es decir: ¡No hay acción moral incondicional, no hay *ethos* universal obligatorio sin el presupuesto de la religión! ¡Y si para la fundamentación de la ética no sirve una verdadera religión, servirá cualquier sustitutivo de la religión, una pseudo-religión o cuasi-religión de proveniencia marxista, cientista o de otro tipo! Pero para una verdadera religión (sea cristiana o no cristiana, ya lo hemos visto) la única autoridad que tiene derecho a reclamar obediencia incondicional no es alguien o algo de condición humana, no es un Estado o una Iglesia, tampoco la ciencia o cualquier organización corporativa, sino solamente lo incondicionado por an-

¹¹ En lo que respecta a la cuestión de la fundamentación de las normas, la coincidencia entre los moralistas católicos resulta evidente en el número monográfico de «Concilium» 120 (1976), edit. por F. Böckle y J.-M. Pohier: *Percepción de los valores y normativa ética*, con colaboraciones de J. Gründel, D. Mieth, G. Sala, F. Böckle, B. Schüller, R. Simon, R. McCormick y Ch. Curran.

tonomasia, ese absoluto único, completamente otro, esa realidad último-primera de todas, que de antiguo conocemos con el nombre —manifiestamente maltratado— de *Dios*. La religión —más en concreto, lo que me obliga incondicionalmente— sería, pues, la condición de posibilidad de normas de acción independientes del sujeto y universalmente obligatorias.

Este retorno a la fe en el *verdadero Dios* no significa una regresión a la antigua reducción de la enfermedad a los demonios, a Satán, al pecado original, a la culpa personal o al castigo divino; respecto al infierno y al demonio ya hemos dicho cuanto teníamos que decir. Tampoco significa una regresión a la resignación piadosa ante la enfermedad, a un fatalismo de ribetes cristianos, al abandono —por condicionamientos religiosos— de la medicina o de los medicamentos; como tampoco un regreso a las prácticas supersticiosas, a la magia, al ocultismo, a los tabúes. No; este retorno a la fe en el *verdadero Dios* entraña en concreto para los médicos una lucha en contra de la enfermedad y a favor de la salud del hombre sobre una nueva base: equivale a una medicina de base verdaderamente ética, *una medicina humana, fundada en una realidad más que humana, la realidad último-primera*.

Una medicina de este tipo, en efecto, no significa una mayor reglamentación y agravación de los mecanismos de control por parte del Estado, como tampoco una simple pedagogía o un mensaje del alma. Esta medicina supone, junto con el reconocimiento de la pluralidad del hombre y de los problemas médicos, no sólo una consideración científico-tecnológica, unidimensional, sino una *consideración pluridimensional*, que satisface al hombre entero, que atiende a la vez a la científicidad, a la legalidad y a la moralidad y que cuando menos no excluye la religiosidad. No una medicina religiosa, pero sí —digamos— una *medicina abierta a la religión*. Tampoco un anacrónico y ya superado «*ethos* de la clase» médica, pero sí una visión médica fundamental de sólidas raíces y en continuo desarrollo.

En suma, una dentología médica, una ética médica bien fundamentada, acomodada a los nuevos conceptos, métodos y técnicas, que en consecuencia no pasa por alto las

dimensiones profundas de la realidad, sino que decididamente incluye en la consideración médica las cuestiones fundamentales de la existencia humana, del *homo patiens*. Pues con harta frecuencia se ventilan aquí, literalmente, cuestiones de vida o muerte. ¿A qué tipo de ética aspiran entonces muchos médicos en la actualidad? Delimitémoslo en sus líneas fundamentales:

sin duda *no a una ética de intereses, utilitarista*, en función de un «autointerés racional» o de una política egoísta de clase o grupo;

tampoco a una ética de situación, individualista, que so pretexto de la singularidad de cada caso y de la dificultad de establecer normas generales deja al médico abandonado a sí mismo en problemas tales como el de la tanatología;

y *tampoco a una ética legalista, rígida*, que, despreocupándose de la situación, exclusivamente se rige, aun en casos de vida y muerte, por principios, preceptos y artículos abstractos.

Yo abogo más bien por una *ética realista, humana en el sentir y el obrar*: donde las normas aclaren la situación y, al contrario, la situación precise las normas; donde el conocimiento especializado concreto vaya ligado a una responsabilidad moral; donde se intente una praxis médica impregnada a un mismo tiempo por sobria objetividad, entrega personal y respeto a la dignidad humana del enfermo.

También la medicina tiene hoy quehaceres para más de una generación: tanto en sus investigaciones científicas con fines terapéuticos como en la investigación pura de sus fundamentos en el hombre, donde los principios de la ciencia siempre deben estar en armonía con los de la responsabilidad ética. Evidentemente, para las dificultades que esto entraña y para la totalidad de las cuestiones de la vida y la muerte no hay concepciones ni recetas religiosas. La religión es respuesta a la pregunta por Dios y por la vida eterna, pero no es en ningún caso respuesta directa a las actuales cuestiones médicas de cada día o a las cuestiones técnicas concretas de la lucha contra el cáncer, el trasplante de órganos, la medicina animal o humana en general. Pero la

religión *puede indirectamente*, digamos de raíz, influir también en los actuales problemas cotidianos y en las cuestiones técnicas concretas de la medicina: haciendo entrar en juego *convicciones fundamentales, actitudes básicas, valores radicales*, brindando *fundamentaciones últimas, motivaciones convincentes, normas incondicionales*. Es decir: ¡no ofreciendo instrucciones de fabricación o modo de empleo, pero sí —lo que muchos buscan— un criterio, una orientación, un sistema de coordenadas y un compás! En una palabra: el *saber a qué atenerse*, hoy no sólo echado en falta, sino apremiante y necesario. Y, a una con ello, una nueva identidad y coherencia en la vida y la profesión, una nueva apuesta por el bien de los demás hombres, de los enfermos. Una buena fundamentación, en fin, para el axioma ético-médico: «*Salus aegroti suprema lex*»: «¡La salud del enfermo es ley suprema!».

3. Nueva actitud ante la enfermedad y la terapia

En lo que concierne a la enfermedad y la terapia, sobre la base de la realidad de Dios es posible fundamentar lo que sin Dios se podría ciertamente defender, pero nunca legitimar de forma indiscutible, incondicional y universalmente obligatoria: ¡Los *imperativos de humanidad!* Requisitos, exigencias, invitaciones, no sólo para los enfermos, sino también para los sanos, no sólo para los pacientes, sino también —y en primera línea— para los médicos. Esos imperativos de humanidad que nos obligan precisamente de parte del Dios que conocemos por la tradición judeo-cristiana.

1. *Una nueva humanidad*: Si existe de verdad un Dios que —a tenor de la concepción cristiana— quiere ser compañero del hombre, la dignidad humana no es entonces un mero postulado sin consecuencias o una simple consigna política, sino que es —dentro del proceso de cientifización y objetivación— una realidad inalienable, fundamentada en el mismo Dios, irrenunciable para todo hombre: *Humanidad* significa, pues, respeto al valor de cada hombre

como persona, que conserva su valía independientemente de su papel en la sociedad como de su utilidad y rendimiento.

Humanidad, por tanto, jamás es debilidad, como estiman los extremistas de la derecha y la izquierda, sino la gran tarea del hombre a favor del hombre, sea sano o enfermo, fuerte o débil, joven o viejo, hombre o mujer; a todos ellos, en cuanto criaturas y compañeros de Dios, les corresponde una dignidad inalienable, que en caso de enfermedad debe ser especialmente respetada.

Humanidad, en fin, es algo particularmente debido al hombre enfermo, el cual, en el proceso de la asistencia médica, jamás debe ser degradado a objeto de investigación o tratamiento, sino siempre debe ser tomado en serio como sujeto y participe —mayor de edad— de la curación: de ahí la tarea de la humanización de la medicina dentro del proceso de la humanización del hombre.

2. *Una nueva actitud ante la enfermedad*: Si existe de verdad un Dios que —a tenor de la concepción cristiana— no deja solo al hombre ni aun en sus experiencias de situaciones límite, sino que lo sostiene secretamente, entonces médico y paciente pueden adoptar y fundamentar irrevocablemente una nueva actitud ante la enfermedad:

entonces el médico jamás verá la enfermedad desde el punto de vista puramente químico-biológico, como un estado corporal o espiritual irregular, necesitado de reparación, que sólo se puede tratar con técnicas químicas, físicas o quirúrgicas;

entonces, más bien, verá la enfermedad como una mengua de rendimiento, una amenaza, un peligro mortal del hombre concreto, individual, que afecta a todos los ámbitos de su ser de hombre;

entonces el enfermo mismo no necesitará, como tantas veces ha de hacer ante sí mismo y ante los demás, reprimir su enfermedad como incapacidad, debilidad y mengua de valor, o escamotearla con una actitud cínica o resignada;

entonces las fases de la enfermedad nunca serán momentos desesperados, de abandono o castigo de Dios, sino momentos de reflexión, profundización, humanización;

entonces las etapas de enfermedad, entendiéndose todo tipo de dolor como perteneciente a la condición humana, podrán constituir un proceso de aprendizaje de la persona tan importante como las etapas de trabajo: un camino de maduración humana en voluntaria aceptación, resistencia y transformación de conflictos y sufrimientos, en un sí consciente a nuestra finitud.

3. *Una nueva actitud ante la terapia*: Si existe de verdad un Dios que es —a tenor de la concepción cristiana— no sólo un Dios del espíritu sino también del cuerpo, no sólo un Dios de los sanos sino también de los enfermos, no sólo un Dios de los jóvenes sino también de los viejos, entonces es posible adoptar una actitud distinta tanto respecto a la salvación eterna como respecto a la curación temporal del hombre. Entonces, en orden a la ética médica, podemos fundamentar incontestablemente:

que el hombre no puede concebirse en sentido puramente materialista, como cuerpo sin espíritu, ni en sentido idealista, como espíritu dominador del cuerpo, sino que debe tomarse rigurosamente como unidad psicofísica, como totalidad, como persona;

que el hombre, por estar enfermo, enfermo de gravedad, enfermo de muerte y aun inválido, no deja de tener su valor personal pleno, aunque ya no esté en condiciones de desempeñar su función de trabajador o padre de familia, por ejemplo;

que toda vida humana siempre tiene sentido, que jamás deja de tenerlo, que, por tanto, el cuidado de toda vida humana tiene también siempre sentido y el hombre, todo hombre, aun el más pobre, marginado, anciano o inhábil para vivir, siempre tiene derecho a una conveniente asistencia;

que el médico nunca debe tratar exclusivamente las enfermedades que el hombre *tiene*, sino al hombre que *está* enfermo;

que toda terapia debe basarse, sí, en conocimientos físico-patológicos, experiencias y pronósticos, pero también orientarse por normas éticas;

que la medicina supertecnificada con su terapia de aparatos no debe conducir al aislamiento del enfermo de gravedad, y

que la buena clínica no se reduce a una mera estación de servicio para un óptimo aprovisionamiento bioquímico; *que* el mutismo de nuestros locutorios, la despersonalización de nuestros hospitales y la amenazante preponderancia general de los aparatos deben ser conjurados mediante un reiterado reconocimiento del predominio de la persona humana.

Todo lo cual supone el reconocimiento de que al hombre sólo se le ayuda con una terapia total, con una asistencia psico-física integral, con la creación de un clima humano en la clínica y, sobre todo, con la palabra y el diálogo, presupuesto indispensable para la colaboración confiada del paciente con el médico. Es necesario un distanciamiento terapéutico, sí, pero a una con la delicadeza y la comprensión; imprescindible objetividad, sí, pero siempre sustentada en una solicitud humanitaria hasta la muerte!

4. *La represión de la muerte*

Hoy en día se suele decir que el gran tabú de la actualidad ya no es la sexualidad, como en tiempos del joven Freud en la mojugata Viena, sino el morir, la muerte. ¿Es esto exacto? Considerándolo de cerca, la respuesta es doble:

a) ¿Se ha encontrado jamás alguna generación más *confrontada con la muerte* que la nuestra? Aún están ante nuestros ojos los millones de muertos que han causado la Segunda Guerra Mundial, los campos de concentración de Hitler, el Archipiélago Gulag de Stalin y las bombas de Hiroshima y Nagasaki. Y lo que cada día oímos en las noticias y leemos en los periódicos sobre desgracias ocurridas en la noche o el día anterior, se nos presenta cada tarde ante los ojos en la televisión. ¡No hay telediarario sin muertos! Muertos por indignancia o destrucción, por terrorismo o guerra. Y no digamos todos esos muertos de ficción que para nuestro entretenimiento se nos sirven en un sinnúmero de series policíacas, películas del oeste, tragedias, secundando el texto de la famosa canción de un spaghetti-western de Sergio Leone: «Tócame la canción de la muerte»... En una asamblea de la American Academy of Pediatrics en

1971 se hizo la siguiente comunicación: ¡Un niño de 14 años puede haber visto en televisión por término medio un total de 18.000 muertos! ¿Cómo va a poder hablarse entonces de una tabuización de la muerte?

Sin embargo, analistas de la sociología de la muerte¹² llaman la atención sobre la escasa repercusión que han tenido a la larga las atroces muertes en masa de la Segunda Guerra Mundial. Y toda la gama de reportajes de muerte en la prensa, la radio y la televisión nos conmueve a lo sumo por unos momentos, pero no nos afecta en lo hondo de nuestro ser. No podemos, a la postre, estar todas las noches haciendo duelo.

De modo que tal vez no seamos de antemano incapaces de dolernos, como diagnostica Alexander Mitscherlich en su conocido estudio sobre la asimilación de la culpa en los tiempos siguientes al nacionalismo, pero en buena parte sí nos han incapacitado para ello¹³. Así, pues, no es nada extraño que las grandes dosis televisivas de muertes de ficción nos emboten, más que nos conmuevan. ¿Cómo un niño va a poder asimilar emocionalmente 18.000 muertos? Ocurre más bien al contrario: Las figuras de identificación, los protagonistas de estos relatos policíacos, del oeste o de ciencia ficción, que matan pero rara vez son matados, lo que transmiten a muchos espectadores no es tanto la idea de la mortalidad personal como la peligrosa ilusión de la propia inmortalidad. De esta manera no se llega ni a la experiencia inmediata de la muerte ni a la reflexión sobre ella, sino a su represión. Y así pasamos ya al segundo aspecto de la tabuización.

b) ¿Dónde *experimentamos la muerte realmente*? El hombre del paleolítico, como hemos visto, tenía una expec-

¹² Cf. A. Toynbee, *Man's Concern with Death* (Londres 1968); en alemán: *Vor der Linie. Der moderne Mensch und der Tod* (Frankfort 1970) 75-124; 167-182; W. Fuchs, *Todesbilder in der modernen Gesellschaft* (Frankfort 1969); J. Hofmeier, *La experiencia actual de la muerte: «Concilium»* 94 (1974) 9-19; J. Hick, *Death and Eternal Life* (Londres 1976) 81-96; Ph. Ariès, *L'Homme devant la mort* (París 1977); en alemán: *Geschichte des Todes* (Munich-Viena 1980).

¹³ A. y M. Mitscherlich, *Die Unfähigkeit zu trauern. Grundlagen kollektiven Verhaltens* (Munich 1973).

tativa media de vida de unos 18 años y apenas conocía la muerte «natural»; la muerte le sobrevinía por lo general a manos de un enemigo humano o animal. El hombre contemporáneo de Jesús, en la época de los emperadores romanos, vivía por término medio poco más de 20 años. Pero desde el siglo XIX para acá el enorme progreso de la medicina —ante todo la reducción de la mortalidad de lactantes, niños y madres, y la regresión de epidemias mortales— ha supuesto un cambio radical: Hace cien años (1875), la expectativa media de vida en Alemania, como en los demás países occidentales, ya había ascendido a 35 años. Y hoy alcanza el doble: unos 70 años para los hombres y unos 75 para las mujeres¹⁴.

Esto quiere decir que, si antes todos los niños trababan con toda naturalidad contacto con la muerte, bien de sus hermanos, bien de sus padres o abuelos, hoy en día, sin embargo, muy pocos niños han visto siquiera el cadáver de uno de sus parientes. De ahí que la muerte, en el proceso de socialización de la primera fase de la infancia, que es tan decisiva, no desempeña prácticamente ningún papel en orden a la instalación en la realidad y a la asimilación y superación existencial de lo negativo de la vida. Pero ¿acaso se encuentran los adultos en muy otras condiciones?

c) Antes se moría en el seno de la gran familia; ésta era el *lugar de la experiencia de la muerte*, y cada uno podía vivir la muerte de los allegados en total cercanía. Pero hoy, ¿cuándo podemos experimentar la muerte de otra persona de modo que tomemos conciencia existencial de nuestra propia mortalidad? Dada la asistencia sanitaria actual, altamente especializada y seccionada, son cada vez más las personas que mueren como pacientes en un hospital (en la República Federal de Alemania son casi los dos tercios¹⁵), rodeadas de especialistas, médicos y enfermeros, que ni pueden ni deben comprometerse emocionalmente con cada

¹⁴ Cf. el artículo *Lebenserwartung*, en *Meyers Enzyklopädisches Lexikon* (Mannheim-Viena-Zurich 1975) XIV, 722.

¹⁵ J. Mayer-Scheu y R. Kautzky (edit.), *Vom Behandeln und Heilen. Die vergessene Dimension im Krankenhaus* (Viena-Friburgo-Basilea-Gotinga 1980) 121.

uno de los moribundos. La hora de la visita, condicionada como está por ciertas expectativas de comportamiento, no permite más que un contacto temporal y afectivamente limitado de los parientes con el enfermo de gravedad. Y afortunadamente, a causa de los medicamentos administrados, muy rara vez llega el enfermo a tener verdadera agonía, a luchar verdaderamente con la muerte; las más de las veces entra en un apacible adormecimiento, que puede, dentro de los límites de la legalidad, ser retardado o acelerado. En cuanto el paciente muere, una industria funeraria perfectamente organizada provee de toda suerte de especialistas que se cuidan —desde la esquila mortuoria hasta el enterramiento— de que los parientes se ocupen del cadáver lo menos posible. Y una compañía de seguros no menos perfectamente organizada, con toda una reglamentación legal de la herencia, procura que las en otro tiempo amenazantes consecuencias económico-sociales de un caso de muerte queden reducidas al mínimo.

Dentro de la división del trabajo imperante en nuestra sociedad, casi todo el mundo parece ser sustituible por principio; una empresa apenas puede permitirse el lujo de hacer duelo de un «apreciado colaborador». De forma que para los parientes y amigos el duelo se reduce a menudo, puntualmente, al día del entierro. No se esperan mayores muestras de luto; la asimilación psicológico-social de la muerte se reduce al mínimo. El difunto ya no es insustituible más que para los pocos que en ese momento estaban unidos emocionalmente a él, pero que a su vez, si se exceptúa el día del entierro, ya apenas vuelven a dar muestras de duelo o vestir de luto públicamente.

Por eso no puede por menos de parecer provocativo el «cuestionario» que *Max Frisch* incluye en su segundo «Diario» (1966-1971). Se trata de unas preguntas diagnóstico-críticas dirigidas a sus contemporáneos «seculares», con el fin de superar el mutismo individual respecto al tema, diferenciar el espectro de actitudes emocionales ante la muerte y expresar qué sentimientos, miedos y esperanzas mueven a los hombres. Estas son las preguntas:

« 1. ¿Tiene usted miedo de la muerte y desde cuándo?

2. ¿Qué hace usted para combatirlo?
3. ¿No tiene usted miedo de la muerte (por sus ideas materialistas, por sus ideas no materialistas), pero sí miedo de morir?
4. ¿Querría usted ser inmortal?
5. ¿Ha creído estar alguna vez a punto de morir, y en qué ha pensado entonces? a) ¿En lo que dejaba atrás? b) ¿En la situación del mundo? c) ¿En un paisaje? d) ¿En que todo se había acabado? e) ¿En lo que sin usted nunca llegaría a realizarse? f) ¿En el desorden de los cajones?
8. ¿Quisiera usted saber lo que es morir?
10. ¿A quién ha deseado alguna vez su propia muerte?
12. ¿Qué le molesta de los entierros?
14. ¿Tiene usted amigos entre los muertos?
17. Si no piensa en la muerte en general, sino en su muerte personal, ¿se conmueve usted cada vez, es decir, le da pena de sí mismo, o piensa en personas a quienes le daría pena tras su fallecimiento (de usted)?
18. Si cree en un reino de los muertos (el Hades), ¿le tranquiliza la idea de que todos nosotros nos volveremos a ver por toda la eternidad, o tiene usted miedo de la muerte precisamente por eso?
24. Si ama usted a alguien, ¿por qué no quiere usted ser la parte superviviente, sino dejar a la otra parte el sufrimiento?
25. ¿Por qué los moribundos nunca lloran?»¹⁶.

5. Nueva actitud ante el morir

¡Preguntas directas: síntoma de un enorme cambio de conciencia! ¿Cómo debe valorarse esta evolución de actitudes, tan grávida de consecuencias? ¿Es de lamentar? ¿Hay que dar marcha atrás? Lo último es poco menos que imposible. La misma evolución, de todos modos, es problemática, y el problema se centra en la *humanidad del morir mismo*. ¿Realmente es hoy el morir *más humano que en*

otros tiempos? Una respuesta afirmativa no puede darse más que condicionalmente. ¿Acaso no podría ser aún más humano? Como quiera que sea, en este campo no faltan cosas por hacer. Lo problemático no es el progreso médico y social en sí, sino lo que nosotros hagamos de él:

que la muerte la desalojemos de nuestra conciencia y a los moribundos —en lo posible— de nuestra sociedad;

que escamoteemos la confrontación racional con la muerte y el morir mismo;

que vivamos «*ac si mors non esset*»: como si no existiera la muerte, mi muerte.

En cualquier caso, para eso que en la Edad Media se llamaba «*ars moriendi*» (el arte de morir), nuestra sociedad no ha desarrollado ninguna cultura especial¹⁷. Hoy se vive para sí solo y se muere para sí solo. Que nos hallemos tan lejos de semejante cultura se debe ante todo a que muchos hombres, junto con el *sentido de la vida*, también han perdido el *sentido de la muerte*. Y, a todo esto, nosotros los hombres, a diferencia de los animales, somos justamente unos seres que inevitablemente sabemos de la fatalidad y universalidad de la muerte y podemos habérnoslas intelectualmente con ella. El escritor *Erich Fried* lo expresa de forma negativa, desafiante:

Un perro
que muere
y sabe
que muere
y puede decir
que sabe
que muere
como un perro
es un hombre¹⁸.

¹⁷ Para la evolución histórica, cf. la monumental obra de Ph. Ariès (cf. nota 12), que presenta un cúmulo de materiales sobre la actitud ante la muerte desde el siglo IX hasta la actualidad.

¹⁸ E. Fried, *Definition*, en *Warngedichte* (Munich 1964) 120.

¹⁶ M. Frisch, *Tagebuch 1966-1971* (Francfort 1972) 424-426.

El escritor *Fedor Dostoievsky*, en cambio, lo expresa de forma positiva, no menos desafiante: «¡Karamazov!», grita repentinamente Kelia al final de la novela: «¿Es verdad lo que dice la religión, que resucitaremos de entre los muertos y nos volveremos a ver todos, todos, incluso Iliucha?» Y Aliocha Karamazov responde entre risueño y entusiasta: «Seguro que resucitaremos, seguro que nos volveremos a ver, y alegremente nos contaremos unos a otros todo lo sucedido». Y de esta manera Aliocha marcha contento con los muchachos al ágape funerario, a comer la tortilla: «¡Y ahora venid! ¡Mirad, ahora vamos todos de la mano!» Y Kelia, con los muchachos, entusiasmado: «¡Y así vayamos eternamente, toda la vida de la mano! ¡Viva Karamazov!» De esta manera termina la novela, la última y más grande obra de Dostoievsky (muerto tres meses después de concluirlo, el 28 de enero de 1881) y cuyo lema reza así: «En verdad, en verdad os digo: si el grano de trigo no cae en la tierra y muere, queda solo; pero si muere, da mucho fruto»¹⁹. En sus «Meditaciones religiosas» el mismo Dostoievsky, uno de los primeros analistas de la psique humana, ya había escrito: «Sé y siento que mi vida se acerca a su fin, pero también al fin de cada día siento que esta vida terrena pasa a una vida nueva, aún desconocida para mí, pero que siento claramente, cuyo mero atisbo hace a mi alma temblar y estremecerse, llenándola a la vez de profundo entusiasmo. De pura alegría llora mi corazón y resplandece mi espíritu»²⁰.

El hecho de que la muerte no obligue al hombre a enmudecer, sino que le permita articular el atisbo de alguien desconocido, tiene a su vez consecuencias para aprender el arte de morir la propia muerte. Si el sentido de la vida y el sentido de la muerte están necesariamente entrelazados, la *convicción de fe de que existe una vida eterna* tiene decisivas consecuencias para vivir en el tiempo con pleno sentido y responsabilidad, como para morir al fin con la misma plenitud de responsabilidad y sentido. Nadie, sin duda, está autorizado para asegurar que quien esté convencido de morir hacia una vida eterna tenga de antemano una muerte más

fácil. «La fe cristiana», escribe el teólogo evangélico *Eberhard Jüngel*, «no elimina sin más el miedo y el odio a la muerte, pero a uno y a otro, al miedo a la muerte y al consiguiente odio hacia ella, les quita la ceguera... Enseña a entender la muerte. La ilumina a la luz del evangelio. Y así, a la vez, pone luz en su oscuridad»²¹.

Pero, a tenor de la experiencia, también para el hombre que según Brecht muere «con todos los animales», para quien no hay «nada después», no deja de ser la muerte o, cuando menos, el morir un problema existencial. Pues la soberana frase de Epicuro: «mientras nosotros existimos, no existe la muerte, y cuando existe la muerte, entonces no existimos nosotros»²², es soberana sólo en apariencia. Tan fácil como legítimo es, en efecto, darle la vuelta: «solamente mientras nosotros vivimos existe la muerte, si bien en lo oculto, como el secreto de la vida»²³. No cabe ponerlo en duda: lo mismo que existe el miedo del creyente al juicio y a la condenación, también existe el miedo del no creyente a la incertidumbre y a la muerte.

Pero ¿no podría precisamente la convicción de fe de que existe una vida eterna ayudar a romper el tabú de la muerte entre médicos y pacientes? ¿No sería quizá más fácil de decir y de sobrellevar *junto a la cabecera del enfermo la verdad*, como respuesta a su personalísimo interrogante sobre su vida o su muerte? No; no tiene ninguna razón de ser que la palabra «muerte» en los hospitales sea una palabra prohibida; que ante los síntomas de la muerte el médico se refugie en sus competencias y funciones técnicas; que el mismo médico, si bien no engañe a sus pacientes directamente, sin embargo los deje en la duda sobre lo único que para ellos es entonces importante... Con esto, evidentemente, no quiero decir que haya que avasallar brutalmente al paciente con la cruda verdad y exigir luego de él un valor fatalista. Pero debería ser posible que el médico, los parientes o los amigos hiciesen saber al enfermo la verdad con delicadeza y solida-

²¹ E. Jüngel, *Der Tod als Geheimnis des Lebens*, en *id.*, *Entsprechungen: Gott - Wahrheit - Mensch. Theologische Erörterungen* (Munich 1980) 338; cf. del mismo autor, *Tod* (Stuttgart-Berlin 1971).

²² *Epikeurea*, edit. por H. Usener (1878; Roma 1963) 61, 6-8.

²³ E. Jüngel, *Entsprechungen*, 331.

¹⁹ F. M. Dostoievsky, *Die Brüder Karamasoff* (Munich 1952) 1274.

²⁰ F. M. Dostoievsky, *Religiöse Betrachtungen* (Zurich 1964) 46.

ridad interior: de forma progresiva y, en cualquier caso, acomodada a las fases del morir que describe Elisabeth Kübler-Ross (represión, cólera, negociación, depresión y, finalmente, aceptación). Entonces la fe sería y responsable en la vida eterna, aparte su función tranquilizante y consoladora, serviría de ayuda para superar toda inseguridad, apocamiento y mutismo ante la muerte inminente; así, tal vez, enfermedad y muerte podrían integrarse más fácilmente en la vida del paciente y ser a la vez sobrellevadas de forma más humana.

En efecto, si esa vida eterna en Dios existe, también es posible una *nueva actitud ante el morir*. Más exactamente: si existe ese Dios que anuncian los cristianos, que aun en la muerte entra en una nueva relación con el hombre, puesto que todas las otras relaciones con los hombres y las cosas han desaparecido, entonces también hay una inquebrantable seguridad y garantía para todo esto:

- El hombre está así habilitado, no sólo para vivir humanamente, sino también para morir humanamente.
- El enfermo no tiene que aferrarse angustiosamente a la vida como a su último asidero, sino que con toda libertad, sosiego y confianza puede abandonarse a la realidad último-primera de todas.
- Luchar por la salud puede así, sin duda, tener pleno sentido, pero luchar contra la muerte a toda costa (una ayuda que se convierte en tormento) no tiene sentido alguno. Lo único que en determinadas situaciones tiene efectivamente sentido es rezar.
- El médico no debe ver en la muerte a su mortal enemigo, del que, cuando ya no es capaz de vencerlo, escapa. Más bien debe ser capaz de acompañar al moribundo hasta el fin, de modo que cuando venga la muerte no sea el médico el que se vaya.
- Humanidad aplicada, consecuente hasta el final: he aquí la máxima médica. Un trabajo facultativo, pues, que no puede compensar el seguro de enfermedad, que no puede pagar el paciente, pero más valioso que muchos y muy caros medicamentos.

Pero con esto ya estamos rozando las cuestiones que plantea el ayudar a morir, la eutanasia.

6. Eutanasia pasiva

La enorme prolongación de la vida humana plantea continuos problemas tanto a los individuos como a la sociedad. El número creciente de ancianos, la ampliación hacia arriba de la pirámide de la vejez tiene graves repercusiones económicas y sociales, por ejemplo, en el seguro de rentas de los pensionistas o jubilados: un número cada vez menor de personas jóvenes tiene que proveer a las necesidades de un número cada vez mayor de personas viejas. Aparte esto, también es creciente el número de individuos y grupos para quienes la prolongación —a menudo artificial— de la vida supone más una carga que un beneficio. Por eso proclaman su derecho a una «muerte natural» y exigen la correspondiente modificación de la legislación en lo que respecta a la eutanasia. Tan espinoso tema no puede ser dejado de lado en una lección sobre el morir humano. Pese a todo, aquí sólo me cabe apuntar lo que me parece importante, sin entrar en los detalles de la casuística ético-médica, cosa que corresponde a los especialistas de una y otra disciplina.

Por *eutanasia* (*Sterbehilfe*) en sentido amplio pueden entenderse todas las medidas de orden corporal o psíquico enderezadas a aliviar la muerte de los enfermos (moribundos) incurables. Hablo aquí en primer lugar de la *eutanasia médica*, significando con ella toda medida médica aplicada a enfermos incurables para evitar un doloroso final. La terminología relativa a la eutanasia es en cierto modo desconcertante: auténtica o inauténtica, acortadora o no acortadora de la vida, activa o pasiva, directa o indirecta... Yo voy a optar por lo pragmático, distinguiendo dos cuestiones: ¿Qué es indiscutido y qué se discute hoy entre médicos, juristas y teólogos en general? Empecemos por lo *indiscutido*. Tres puntos:

1. *Debe rechazarse la pseudo-eutanasia* (eutanasia en sentido peyorativo, inauténtico): Se refiere a la aniquilación

de una vida supuestamente «indigna de ser vivida», ordenada por el Estado y consumada sin consentimiento del interesado; es decir, la eliminación consciente de mal formados, de enfermos psíquicos o físicos o de personas socialmente improductivas.

Originariamente, sin embargo, en la Antigüedad greco-romana, «eutanasia» significaba literalmente el «bien morir», la muerte «bella», la muerte rápida, ligera, sin dolor, a veces incluso la honrosa muerte del guerrero en la lucha. La mitigación del dolor de morir, reconocida como tarea médica a principios del siglo XVI por Francis Bacon, desde el siglo XIX ya se llamó «*euthanasia médica*». La discusión en torno a la impunidad de una eutanasia con intención de muerte a petición propia y la muerte limitada a enfermos incurables se desencadenó —lo que en orden a la fe en una vida eterna no debería olvidarse— en el seno de la Liga Mönista Alemana antes de la Primera Guerra Mundial, siguiendo las corrientes darwinistas sociales. En los años treinta comenzaron a aparecer también en los países anglosajones sociedades de eutanasia, que propugnaban el derecho a una muerte dulce. Max Frisch describe en su segundo Diario, con cierto distanciamiento irónico de fondo y no menos extrañeza satírica, la formación de una «Unión de la Muerte Voluntaria», que constituyen once señores para tomar medidas prácticas contra la superpoblación y el superenvejecimiento de la sociedad²⁴.

²⁴ M. Frisch, *Tagebuch 1966-1971*: «La idea: —dado que el número de los hombres que viven demasiado tiempo ha crecido de forma catastrófica y no cesa de crecer— una pregunta: ¿debemos hacernos tan viejos como la medicina actual lo permite?... Una muerte que quiebre una vida en plenitud es hoy rarísima; el miedo a la muerte se ha transformado en miedo a envejecer, a caer en la demencia senil... Podemos regular la entrada en la vida, es hora de que también regulemos la salida... ¡Señores míos!... sin entrar ahora en la cuestión teológica, sacralidad de la vida, etc., lo que evidentemente, como sabemos, se refiere en primer lugar a la vida de la raza blanca, no necesariamente a la vida en Africa o Asia, y especialmente a la vida de una determinada clase, no necesariamente a la vida en los *slums*... lo que quiero decir: como hoy nosotros, a tenor de la estadística, podemos prolongar la duración media de la vida del hombre, hasta el punto de que la mayoría, al contrario que en otras épocas, tiene que contar con que llegará a envejecer, el envejecimiento se ha conver-

Pero la exigencia de una «Unión de la Muerte Voluntaria» ya se había hecho efectiva en la historia mucho tiempo atrás, y de una manera terrible. En 1920, en efecto, había aparecido un escrito de Karl Binding y Alfred Hoche con el título «La liberalización del exterminio de la vida indigna de ser vivida»²⁵, que reclamaba la muerte de «vacíos envoltorios humanos» y «existencias lastradas», de cuyo cuidado no se puede responsabilizar a la sociedad. El régimen de Hitler, con su tristemente célebre «programa de eutanasia», llevó criminalmente a la práctica esta teoría, y aun la amplió, de modo que el sentido de la palabra «eutanasia» quedó cruelmente convertido en su contrario. A raíz de una orden secreta del Führer del 1 de septiembre de 1939, hasta agosto de 1941 se calcula que en los especiales «establecimientos de muerte» fueron eliminados de 60.000 a 80.000 personas. Sólo las protestas de círculos ante todo eclesiásticos (el obispo Clemens August von Galen, de Münster) consiguieron que se suspendieran tales asesinatos en masa. La eutanasia infantil y algunas eutanasias «salvajes» practicadas en los campos de concentración con los llamados presos «indignos de vivir», contra las que ningún obispo protestó entonces, continuaron hasta 1945.

Tras el «holocausto» de millones de judíos, gitanos, eslavos y otros supuestamente «indignos de la vida», hoy es ya para todos indiscutible: ¡esta forma de eutanasia es puro y execrable asesinato! Las grandes declaraciones médicas internacionales, posteriores a la Segunda Guerra Mundial, tampoco dejan lugar a duda: La eutanasia forzosa no admite discusión y atenta radicalmente contra los derechos humanos.

tido como nunca en un problema social —no se trata de la planificación de asilos, que en el mejor de los casos humaniza la excesiva vejez de nuestra sociedad... es también un problema individual: un problema de la personalidad, que no puede abandonarse a la cirugía y la farmacia, sino que en el futuro, creo yo, tendrá que determinar ella misma su fin—. ¡Señores míos!... Si la agrupación, que nosotros estamos decididos a fundar, tiene como fin convertir la muerte voluntaria en un postulado ético-social, entonces tenemos clara conciencia de que: primero,...», etc. (p. 95s).

²⁵ K. Binding y A. Hoche, *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens* (Leipzig 1920).

2. Generalmente se acepta la (auténtica) *eutanasia sin acortamiento de la vida*, en que el médico se limita a administrar calmantes y narcóticos. Tal eutanasia no tiene ningún reparo legal, es éticamente legítima y médicamente obligada. Dado que el hombre tiene derecho a una muerte «natural», humana, verdaderamente humana, uno de los medios de humanizar su muerte es reducir el dolor corporal a límites soportables y ayudar con psicofármacos al paciente para que su mente pueda superar emocionalmente la última fase de su vida. Esto, evidentemente, no quiere decir que los psicofármacos puedan suplir la óptima asistencia humana y la cariñosa donación personal.

3. Generalmente se acepta también la *eutanasia pasiva con acortamiento de la vida como efecto secundario* (= eutanasia indirecta). O, en términos más exactos, eutanasia por *interrupción de la prolongación artificial de la vida*. Ya en la teología moral clásica tenía vigencia la máxima de que para la conservación de la vida no debe el hombre emplear «medios extraordinarios» (*media extraordinaria*). Lo cual se aplica tanto al paciente como al médico. Y, en concreto, significa:

El *paciente* no está obligado a prestarse en toda situación a toda posible terapia u operación para prolongar su vida; puede, por ejemplo, negarse a la instalación de un marcapasos o interrumpir el tratamiento de hemodiálisis. Por otro lado, también está fuera de toda duda que se dan situaciones contrarias en las que el paciente —por el bien de su familia, por ejemplo— puede sentirse obligado a someterse a una determinada operación.

Tampoco el *médico* está obligado en todos los casos a emplear medios extraordinarios para lograr a toda costa la prolongación de la vida. Cuando, por ejemplo, hay un carcinoma o una lesión cerebral irreversible que no admite tratamiento, cuando la capacidad de resistencia del paciente está agotada y el proceso de la muerte se prolonga, reduciéndose a la sucesiva extinción de las últimas funciones vitales, no es menester que el médico ataje las complicaciones que sobrevengan, aun cuando así se acelere la muerte. El médico, pues, no tiene necesidad de continuar aplicando in-

definidamente una determinada terapia, sino que puede dejar al paciente morir de muerte «natural». Es ésta una eutanasia en la que el médico permanece *pasivo* y el acortamiento de la vida sobreviene *indirectamente*. Sobre este tipo de eutanasia existe hoy amplio consenso entre médicos, juristas y teólogos. La suelen describir como interrupción de la prolongación artificial de la vida. Pero también la distinguen radicalmente —y sobre ello hacen el máximo hincapié teólogos éticos como A. Auer²⁶, F. Böckle²⁷, U. Eibach²⁸ y A. Ziegler²⁹— de la eutanasia *activa* por obra del médico, en la cual el acortamiento de la vida se persigue *directamente*. Con lo cual tocamos ya la cuestión más acaloradamente discutida en la actualidad.

7. Eutanasia, ¿también activa?

Hoy, en efecto, es objeto de controversia la *eutanasia activa*, que persigue *directamente* el acortamiento de la vida: la «muerte de gracia». En otros tiempos, todo el mundo estaba de acuerdo en rechazar todo tipo de eutanasia activa; así, en la mayoría de los Estados, matar a una persona, aun siendo por deseo expreso de la misma, ha sido y es punible.

Pero no se puede pasar por alto que hoy es cada vez mayor el número de personas y organizaciones (sociedades

²⁶ A. Auer, *Das Recht des Menschen auf einen «natürlichen Tod»*, en *Der Mensch und sein Tod*, edit. por J. Schwarländer (Gotinga 1976) 82-93; en la misma miscelánea de Tübinga, vid. los correspondientes artículos de J. Schwarländer (*Der Tod und die Würde des Menschen*), H. Heimann (*Bewusstes und Unbewusstes über Tod und Sterben*), W. Dölle (*Der manipulierte Tod? Möglichkeiten und Grenzen der Sterbehilfe in medizinischer Sicht*). A. Eser (*Der manipulierte Tod? Möglichkeiten und Grenzen der Sterbehilfe aus rechtlicher Sicht*), entre otros.

²⁷ F. Böckle, *Menschenwürdig sterben* (Zürich-Einsiedeln-Colonia 1979).

²⁸ U. Eibach, *Recht auf Leben - Recht auf Sterben. Anthropologische Grundregeln einer medizinischen Ethik* (Wuppertal 1974).

²⁹ A. Ziegler, *Sterbehilfe - Grundfragen und Thesen: «Orientierung»* 4 (1975) 39-41; 5 (1975) 55-58.

de eutanasia) que reclaman la legalización de la «muerte de gracia», llevada a cabo por un médico dispuesto voluntariamente a ello. A diferencia de la forzosa eutanasia de los nazis, aquí se trata de una eutanasia completamente voluntaria tanto por parte del paciente como del médico, ejecutada según unas determinadas condiciones —más o menos estrictas— estipuladas en declaración jurada del interesado ante notario: adormecimiento solamente en caso de enfermedad mortal, incurable; o en caso de achaques corporales no mortales, pero graves y dolorosos (por ejemplo, parálisis respiratoria); o, finalmente, en casos de enfermedad o lesión cerebral grave e irreparable.

La controversia teológica se agudiza en llegando a este punto: ¿Tiene el hombre el *derecho de disponer de su vida hasta decidir su propia muerte*? Nótese bien que la cuestión que aquí se plantea no respecta al hombre sano, sino al hombre gravemente enfermo, desahuciado (moribundo). Es decir, no hablamos del hombre que simplemente —o tal vez sólo por un tiempo— está hastiado de la vida, o del joven cuyo primer amor ha fracasado y que ahora desespera de la vida. No; hablamos del hombre que está al fin de sus días, que inevitablemente —a causa de una enfermedad incurable— va al encuentro de su muerte. ¿Le es lícito disponer de su vida?

Sí, dicen los defensores de la eutanasia activa. Este derecho lo tiene el hombre en razón de su poder de libre disposición sobre sí mismo, y todo Estado constitucional libre, a una con sus tribunales, tiene que facilitar el ejercicio de este derecho, y las Iglesias deben dejar de tutelar ideológicamente a ciertas minorías con sus concepciones religiosas y morales.

No, dice la mayoría de los teólogos, así como la mayoría de los juristas y médicos. Al hombre no le es lícito disponer personalmente sobre su vida, y el médico está para curar, no para matar. Además es sorprendente que quienes claman por la liberalización de la muerte de gracia sean más bien hombres sanos y jóvenes que enfermos y viejos. En la situación concreta de una enfermedad sin esperanza, sin embargo, la actitud es enteramente distinta: tal deseo, a tenor de las experiencias de los médicos, se exterioriza muy raras

veces. Precisamente en interés de una bien entendida libertad de la persona humana, dicen los juristas, el Estado constitucional no puede permitir la muerte a petición propia. Y algunos teólogos añaden que la vida humana se basa en un «sí» de Dios al hombre, es creación y don de Dios y, por lo tanto, escapa al poder de libre disposición del hombre.

La argumentación es sumamente complicada y está llena de dificultades objetivas. Limitándonos a los argumentos teológicos, que son los que primeramente nos interesan, ¿son tales argumentos para el enfermo desahuciado que sufre grandes dolores o para el debilitado por la edad plenamente convincentes? La vida humana es «don» de Dios, ciertamente. Pero ¿no es a la vez, por voluntad de Dios, *tarea* del hombre?

La vida del hombre es «creación» de Dios, ciertamente. Pero ¿no es también, por encargo del Creador, *responsabilidad* del hombre?

El hombre debe aguantar hasta el «fin dispuesto». Pero, ¿cuál fin es el dispuesto?

Una «devolución prematura» de la vida es un «no» humano al «sí» divino. Pero, ante una vida trastornada física y/o psíquicamente, ¿qué quiere decir «*prematuro*»?

¡Ojo con construir aquí falsos contraargumentos! Ningún defensor de la eutanasia activa piensa que el hombre que padece una enfermedad incurable, debilidad senil o inconsciencia definitiva se vuelva por eso un «no-hombre» o un «ya-no-hombre». Más bien al contrario: Precisamente porque el hombre es y permanece hombre, tiene derecho a una vida humana y a una muerte humana, un derecho que por el mero hecho de depender indefinidamente de aparatos o medicamentos *posiblemente* se le niega: justamente por ser un caso en que sólo es posible vegetar, mantener una existencia vegetativa. De ahí que no sea legítimo afirmar absolutamente ninguno de los tres objetivos parciales de la eutanasia: prolongación de la vida, disminución del dolor y mantenimiento de la libertad, sino que los tres deban estar conciliados entre sí.

Muchísimas personas no han comprendido a los mé-

dicos americanos que durante meses han mantenido artificialmente en vida, incluso contra la voluntad de sus padres, a la incurable e inconsciente Karen Ann Quinlan³⁰. Pero, a la inversa, muchísimas personas han comprendido a la médica holandesa que con una sobredosis de morfina hizo morir a su madre de 78 años, semiparalítica, afectada de depresiones. «Asesinato», dicen unos; «compasión», «misericordia», «ayuda amorosa», dicen otros. Si bien se mira, en el proceso de diferenciación entre eutanasia pasiva y activa las zonas grises se hacen cada vez mayores. Pues ¿es la interrupción de un tratamiento médico ordenado a conservar la vida, por ejemplo, la retirada del respirator, una eutanasia pasiva o activa? Vista desde su efecto (llegada de la muerte), la omisión de una acción (normal dosis de morfina con suspensión de la alimentación artificial) puede ser exactamente lo mismo que una acción positiva (sobredosis de morfina). Lo que conceptualmente es claro y fácil de diferenciar, en concreto es a menudo imposible de delimitar; los *límites de separación entre todos estos conceptos de eutanasia* —activa y pasiva, natural y artificial, mantenedora y acortadora de la vida— son a todas luces *fluctuantes*³¹. Y como signo indicativo de la oscuridad de la situación podría servir el hecho de que el correspondiente tribunal holandés, que juzgó a la susodicha médica, la condenó, sí, pero se contentó con una

³⁰ Cf. Joseph y Julia Quinlan con Phyllis Batelle, *Karen Ann. The Quinlans Tell Their Story* (Nueva York 1977).

³¹ Que en un caso concreto, aun cuando directamente se rechace la «intervención directa para poner fin a la vida», los límites entre «pasiva» y «activa», entre «acción» y «omisión» son fluctuantes, se echa de ver también en la *Resolución de la Sociedad Alemana de Cirugía* para el tratamiento de enfermos de muerte y moribundos: «Las medidas tomadas para prolongar la vida pueden suspenderse en caso de enfermedad que inmediata e irremediablemente lleva a la muerte, cuando las funciones vitales del sistema nervioso central, de la respiración, de la actividad cardíaca y de la circulación están gravemente dañadas y cuando la ruina general progresiva no puede detenerse o cuando hay infecciones incontrolables. En tales casos el médico no debe tratar las nuevas complicaciones más allá de la medida exigida por la aminoración del dolor. Lo decisivo entonces es el alcance del deber de tratamiento médico, no la clasificación legal de acción u omisión» (Diario «Frankfurter Allgemeine Zeitung» del 26 de abril de 1979).

pena simbólica, una privación de libertad de diez días, que el médico no tuvo siquiera que cumplir.

¿Son excepcionales estos casos? ¿O tal vez es que aquí, por exceso de sentimentalismo, nos solidarizamos con quien se halla en situación trágica, sacrificando sin más principios sagrados? Esto sería una visión demasiado simplista. ¿No podría tratarse también del rápido cambio que ha experimentado la conciencia de los valores y normas, debido al influjo que el acelerado progreso científico-médico ha ejercido en nuestro sentido de la vida? La regulación de los procesos vitales, en efecto, es cada vez más viable, sólo dependiente de la responsabilidad humana. Una transformación de conciencia semejante ya la hemos experimentado en relación con el *comienzo* de la vida humana. Tiempo atrás, muchos teólogos moralistas interpretaban la regulación activa —«artificial»— de la natalidad como un no a la soberanía de Dios y como tal la rechazaban, hasta que hubieron de reconocer que también el comienzo de la vida humana ha sido dejado por Dios a la responsabilidad del hombre (¡no a su arbitrariedad!). ¿Cabría igualmente pensar que el *fin* de la vida humana esté dejado más que hasta ahora a la responsabilidad (¡no a la arbitrariedad!) del hombre por el mismo Dios, que no quiere que le endosemos una responsabilidad que nosotros mismos podemos y debemos asumir³²?

Con estas observaciones a tan discutida cuestión no pretendo en absoluto propugnar una doctrina definitiva, irreformable, sino plantear unos *interrogantes* —en mi opinión— *justificados*, brindar unos *puntos de reflexión* que puedan atenuar un tanto el tono de la discusión. Pues, de otra manera, también aquí se corre grave peligro de que se formen unos frentes tan rígidos como en el debate sobre el aborto. Así, por ejemplo, los argumentos que en relación a

³² El moralista católico V. Eid subraya que de la consideración de que Dios es el Señor de la vida «no se sigue directamente la prohibición del suicidio, sino la obligación grave de no poner la vida en peligro a capricho o incluso no ponerla siquiera a disposición». Vid. V. Eid, *Freie Verfügung über das eigene Leben?*, en V. Eid (edit.), *Euthanasie oder Soll man auf Verlangen töten?* (Maguncia 1975) 71-94; cita en 84.

la eutanasia activa esgrimen los éticos J. Fletscher³³ y P. Sporken³⁴ deberían discutirse con mayor seriedad de lo que se acostumbra en la teología moral tradicional. El problema de la eutanasia debe ser extraído de la zona de tabúes teológicos en que se encuentra desde hace largo tiempo. Están a la vista, no obstante, las funestas consecuencias que puede acarrear cualquier desvío del principio de la inviolabilidad de la vida humana, aun cuando tal desvío, por otro lado, no siempre signifique automáticamente una connivencia con la eutanasia forzada del nacionalsocialismo, cosa que realmente nadie quiere. Así como no hay ninguna «vida indigna de ser vivida», tampoco hay ninguna «vida digna de ser vivida» en todas las circunstancias, como si la vida mantenida en un funcionamiento puramente biológico fuese el mayor de los bienes.

Así, pues, yo no abogo por la liberalización de la «muerte de gracia», pero sí por una reflexión sobre la *responsabilidad humana* ante la misma muerte, y también por un poco menos de angustia y ansiedad en las decisiones al respecto, tanto por parte del paciente como por parte del médico. Y si abogo por la responsabilidad del hombre, lo hago precisamente partiendo de una perspectiva específicamente teológica, que quiere tomar en serio la fe en la vida no sólo temporal sino eterna.

Pues si el hombre no muere absurdamente hacia la nada, sino hacia la realidad última y primera de todas, si su muerte no es una absurda salida y desaparición, sino una *entrada y vuelta al hogar*, tenemos base para fundamentar lo siguiente:

- El médico jamás tiene que tomar el proceso de muerte o la misma muerte de un paciente (incluso *in tabula*) como una derrota personal que él mismo deba en lo posible ocultar ante sí y ante los demás. Debe, ciertamente, hacer todo lo que esté en su mano para curar al hombre, pero

³³ J. Fletscher, *The Patient's Right to Die*, en A. B. Downing (edit.), *Euthanasia and the Right to Death, The Case for Voluntary Euthanasia* (Londres 1969) 61-70.

³⁴ P. Sporken, *Darf die Medizin was sie kann?*; id., *Menschlich sterben* (Dusseldorf 1972); id., *Umgang mit Sterbenden* (Dusseldorf 1975).

no para retrasar la muerte unas horas, días o incluso años de forma artificial y, a menudo, entre excesivos sufrimientos.

- Toda terapia tiene sentido mientras contribuye no al mero mantenimiento vegetativo, sino a la rehabilitación, esto es, a la restitución de las funciones corporales vitales suspendidas y, con ello, al restablecimiento de la persona humana total. Una operación o una terapia intensiva nunca debe ser un fin en sí misma, sino medio para el fin de una vida de nuevo humana. Siempre hay que distinguir, por tanto, entre lo técnicamente factible y lo médicamente razonable.
- El propio enfermo tiene el derecho de rechazar un tratamiento encaminado a prolongar su vida; no se le debe hacer volver de la agonía en todas las circunstancias. El moribundo no debe ser confinado al aislamiento (salas apartadas), sino permanecer en lo posible integrado en la clínica (o en la familia), para que precisamente en la hora de la angustia no le falte la relación interhumana, la más importante ayuda a bien morir, la más importante eutanasia.
- La asistencia al moribundo, pues, no ha de reducirse a la aplicación de las medidas médicas, sino debería consistir a un mismo tiempo —en la medida de lo posible— en la donación personal de médicos, enfermeras, sacerdotes, parientes y amigos.

8. La muerte cristiana

Con todo, sobre nuestro propio comportamiento a la hora de la muerte no debemos hacernos excesivas ilusiones. A este respecto siempre me viene a la memoria la novela de Gertrud von Le Fort «La última en el cadalso»³⁵, donde la carmelita Blanche de la Force, en medio de los sucesos de la Revolución en París, huye primeramente del convento, porque no logra desembarazarse del miedo a la muerte, pero

³⁵ G. von Le Fort, *Die Letzte am Schafott* (1931; Munich 1959).

después sigue espontáneamente al carro de ajusticiamiento de sus hermanas, para acabar —superado ya su miedo— yendo con ellas al martirio.

Puede ser así, pero también puede ser de otra manera. Quien aquí y ahora habla valerosamente, puede luego, a la hora de la muerte, enmudecer de miedo. Quien esté en pie, mire no caiga —ante todo los teólogos—. Todo mortal tiene que morir su propia muerte, exclusiva y personal, con todas sus taras, temores y esperanzas.

«*Si vis pacem, para bellum*»: «si quieres la paz, prepara la guerra», reza el viejo adagio romano. Yo me atrevería a modificarlo para nuestro tema: «*Si vis vitam, para mortem*», «si quieres la vida, prepara la muerte». ¿No tendría que darse hoy otra vez algo así como un «*ars moriendi*», un «arte de morir»? Por supuesto, no al estilo de aquellos libritos del mismo título, ampliamente difundidos en las épocas de grandes epidemias y en el ambiente fúnebre de la baja Edad Media, que se utilizaban para prepararse a bien morir y que en sus ediciones ilustradas mostraban distintas escenas de ángeles y demonios luchando al pie de la cama del moribundo. Pero sí podría tratarse de un «arte de morir» impregnado de auténtica fe cristiana, el cual, aunque precisamente no nos haga ir «jubilosos» a la muerte (como iban aquellas carmelitas de la novela, que ansiaban el martirio), sin embargo, nos permita entender el día de la muerte como en la antigua Iglesia desde el siglo IV se entendía el día del martirio: como *heméra genéthlios, dies natalis*, «día natalicio», esto es, como día del nacimiento a la vida nueva, eterna.

Efectivamente, desde la fe en Dios, desde la fe en la vida eterna de Dios, desde la fe en nuestra vida, en mi vida eterna, ¿no sería posible morir una muerte humana distinta, una muerte verdaderamente humana, justamente una *muerte cristiana*? Y entendiendo aquí lo cristiano no como un añadido, una droga superior, una superestructura, una mistificación, sino más bien como una profundización, un ahondamiento de lo humano, capaz de sondear y sobrellevar los bajos fondos de lo negativo, lo tenebroso, lo mortal.

¿O debería ser imposible para el cristiano lo que es posible para el estoico? El emperador y filósofo romano

Marco Aurelio, que en sentido estoico-panteísta creía en una «naturaleza universal», concluye sus «Autorreflexiones» con las siguientes frases: «¿Qué temes, pues, si de la ciudad te despide no un tirano, ni un juez inicuo, sino la naturaleza, que te había admitido en ella? Es como si un actor fuese despedido de la escena por el mismo empresario que lo hubiese contratado: “Pero no he recitado cinco actos, sino solamente tres”. Has recitado bien: en la vida, tres actos equivalen ya a todo el drama entero. Pues el término lo establece aquel que ya fue autor de la composición y ahora lo es de la conclusión: tú no eres el autor de ninguna de las dos cosas. Marcha sereno, pues, ya que también está sereno el que te despide»³⁶. Esta es la actitud estoica.

Otra vez la pregunta: Lo que para el estoico es posible, ¿ha de ser imposible para el cristiano? ¿Para el cristiano que cree en algo más que en una naturaleza que todo lo genera y todo lo devora, que cree en esa realidad último-primera que consideramos *la vida, la bondad, el amor* en sí, y que podemos llamar el Dios y Padre bondadoso para el hombre? ¿Para el cristiano, que puede ver todo lo humano y demasiado humano, su ser temporal y su anhelo infinito desde ese Crucificado que murió en absoluta soledad y abandono, pero al que el Dios viviente y Padre vivificador arrebató de las sombras de la muerte y acogió en su vida eterna?

No; yendo hacia la muerte, el cristiano no debe —como el estoico— reprimir emociones, disimular pasiones, aparentar frialdad emocional y sosiego. Jesús de Nazaret no murió como un estoico, en total y desapasionada serenidad, sin dolor, sino bajo muy grandes tormentos, lanzando el grito del abandono de Dios. A la vista de esta muerte, el cristiano no necesita ocultar su temor y temblor, pero puede estar seguro —la angustia mortal de Jesús a sus espaldas, el grito de Jesús aún en sus oídos— de que su temor y su temblor Dios mismo, que es amor, los abarca y transforma en la libertad de los hijos de Dios. De modo que la actitud del cristiano ante la muerte es, de hecho, la actitud ante una *muerte transformada*, «una muerte a la que se le ha arrebatado su poder. Esto, sin embargo, la misma

³⁶ Marco Aurelio, *Reflexiones sobre sí mismo* XII, 36.

muerte no lo deja traslucir. Para eso aún ejerce un dominio demasiado potente. Que la muerte ha perdido su poder, que ha tenido que abandonar su aguijón en Dios, es un enunciado de fe. De ahí que sin fe, en la práctica, sólo sea posible odiar la muerte, o resignarse ante ella. En la fe, en cambio, el odio a la muerte se convierte en burla, y ello justamente a la vista de la amargura de la muerte. «La misma Escritura ha anunciado/ que una a otra muerte ha devorado:/ de la muerte una burla ha resultado», reza en un canto de Pascua de Lutero. Pero esta burla espiritual no es otra que una concreta esperanza en Dios. Y de ningún modo es una petulancia, si se acredita como cuidado y solicitud por la vida. Burlarse de la muerte significa ante todo no hacer burla de la vida» (E. Jünger³⁷).

Desde que con la resurrección de Jesucristo a la muerte le fue quitado su aguijón, no ha cesado de proclamarse el mensaje de la vida eterna en Dios, quien ha probado su fidelidad en Jesucristo. Desde entonces, en una confianza razonable, podemos contar con que en el hombre no hay ninguna sima profunda, ninguna culpa o indigencia, ninguna angustia de muerte o abandono, que no esté ya abarcada por el Dios que siempre, incluso en la muerte, va por delante de los hombres. Desde entonces podemos con toda confianza suponer que no morimos hacia una oscuridad, un vacío, una nada, sino morimos hacia un nuevo ser, hacia la plenitud, el *pleroma*, la luz de un día del todo distinto, y que para ello no tenemos que hacer nada nuevo, sino únicamente dejarnos llamar, conducir, llevar. Con razón dice el teólogo evangélico *Heinz Zahrnt*: «La fe cristiana en la vida eterna se sigue por lógica interna de la fe en el Dios anunciado por Jesús; no hace más que configurar su perspectiva extendida a la infinitud. Cuando se quiebran todas las garantías, soportes y puentes con los que tratamos de asegurar nuestra vida, cuando no encontremos suelo ninguno bajo nuestros pies y nos hundimos en la inconsciencia total, cuando ya no podemos tener relaciones con ningún semejante y ningún semejante con nosotros, entonces la fe se hace total, se revela como lo que por su propia naturaleza

siempre es o debería ser: *un abandono exclusivamente a Dios* y, por lo mismo, una fe a vida y muerte»³⁸.

Desde esta perspectiva teológica, en la práctica, la muerte cobra un valor distinto. Ya no significa la fuerza bruta de la destrucción, la ruptura y extinción de las posibilidades humanas. Cesa de ser el enemigo del hombre, que al final siempre triunfa sobre él. Vista teológicamente o, mejor dicho, «teónomamente» —como dice el teólogo protestante americano *Langdon Gilkey*— «la muerte muestra su realidad, su poder, su significado, pero en tanto en cuanto que apunta más allá de sí misma, a su propio fundamento infinito; ella misma está trascendida, y su negativo poder de extinción está revocado. Por medio de la muerte trascendemos nosotros ambas cosas: la vida y la muerte. Por eso puede la muerte hacerse “transparente” hacia la trascendencia, hacia una potencia divina y un sentido, que no es ni simplemente vida ni simplemente muerte»³⁹.

Esta visión de la muerte, según *Gilkey*, ofrece asimismo el marco dentro del cual puede entenderse el mandato ético último del Evangelio y de muchas otras tradiciones religiosas: «Quien quiera vivir, debe primero morir; quien quiera salvar su vida, que la dé por otra (vida). Morir a sí mismo significa comenzar verdaderamente a vivir. La muerte es así más que pura negación; es, ella misma, transportador o medio de lo trascendente, un medio del que hay que echar mano, al que hay que dar el beneplácito voluntariamente, si se quiere encontrar la vida»⁴⁰. De esta manera, con la mirada puesta en la cruz de Cristo y en la reconciliación —ahí consumada— de Dios con los hombres, «la muerte se convierte extrañamente en medio de revelación, aparece como una forma de acción de Dios, como un símbolo de lo divino, mediante el cual lo divino mismo se nos comunica. En la historia de la piedad y la teología cristianas siempre se ha tenido la convicción de que por esta muerte

³⁸ H. Zahrnt, *Westlich von Eden Zwölf Reden an die Verehrer und Verächter der christlichen Religion* (Munich-Zurich 1981) 212.

³⁹ L. Gilkey, *Meditation on Death and its Relation to Life*, en M. M. Olivetti (edit.), *Filosofia e religione di fronte alla morte* (Padua 1981) 19-32 (traducción propia).

⁴⁰ *Ibid*

³⁷ E. Jünger, *Entsprechungen*, 349.

Dios nos comunica su poder, su intención, su amor. También para nuestra propia muerte es esto adecuado y verdadero: Para un yo, que está dispuesto a morir a sí mismo, es la muerte un aspecto de nuestra vida, que debe ser asumido y abrazado mismamente como un paso, un medio, un símbolo del fundamento trascendente, del que todos nosotros dependemos»⁴¹.

¿No debería seguirse de aquí, en lógica consecuencia, una actitud distinta ante la muerte? En términos más precisos: ¿No podría esto incluso *facilitar* una nueva y *distinta forma de morir*, cuando menos si la muerte no nos sobreviene de repente y se nos da tiempo para prepararnos a ella? ¿Por qué no va a ser posible morir —supuesto naturalmente el apoyo y auxilio de toda suerte de medicamentos y artes médicas— tal vez no sin dolores y preocupaciones, pero sí cuando menos sin angustia mortal? Es posible, efectivamente, en la medida en que nosotros, al romper toda atadura con los hombres y las cosas, nos abandonamos por entero a la única atadura permanente, la *re-ligio*, diciendo adiós con la esperanza de un nuevo principio, sabiendo que morir, desde siempre ha formado parte de la vida cristiana. Finalmente, ¿por qué no va a ser posible morir con sosiego, en plácida expectación, con esperanzada certidumbre, más aún —puesto que ya está regulado todo lo que había que regular—, en gozosa y leal *acción de gracias por la magnífica y — pese a todo lo malo— abundante vida en este tiempo, que ahora es «absorbida» (aufgehoben) en la eternidad*, en el triple sentido hegeliano? Absorbida en sentido negativo: destruida por la muerte. Absorbida a la vez en sentido positivo: conservada por la muerte de la muerte. Y así, finalmente, absorbida también en sentido trascendental: elevada por encima de la vida y de la muerte a la infinitud de la vida eterna, de dimensiones no espacio-temporales, sino divinas⁴².

⁴¹ *Loc. cit.*, 31s.

⁴² El católico psicoterapeuta y capellán de hospital E. Engelke, *Sterbenskranken und die Kirche* (Munich-Maguncia 1980), después de haber analizado 153 informes de conmemoraciones (de 70 distintos pastores), constaba que la oferta de la Iglesia no responde a la concreta situación de dolor físico y psíquico de los moribundos: A causa de una preocupación

Así, pues, siendo Dios sólo, no el médico, el Señor de la vida y la muerte, de la muerte y la vida, cabe que el hombre obtenga, incluso en esta triste y fastidiosa vida, una *nueva libertad*:

- Liberación para una nueva libertad, no *del* dolor, sino *en el* dolor: la libertad del hombre creyente, que pese a toda su angustia jamás se deja abrumar por el dolor, que pese a todas las dudas sobre sí mismo y el mundo nunca, ni siquiera en la muerte, desespere;
- Liberación de la ilusión de pensar que algún día, gracias a los avances tecnológicos, a la estabilización psíquica y a la manipulación genética, podríamos estar en condiciones de suprimir la muerte y, en general, la dicotomía de la realidad, quebrar el círculo mortal de la autodestrucción humana e instalar el reino de la libertad de todo sufrimiento y muerte.
- Liberación para la serena inteligencia de que el dolor y la muerte, si bien deben ser combatidos por todos los medios, sin embargo no pueden ser finalmente vencidos, y que todas las técnicas de la curación no hacen enmudecer la pregunta por la salvación del todo.
- Liberación para la alentadora esperanza de que el dolor y la muerte no son lo definitivo, lo último, que lo último

harto exclusiva por el futuro religioso del enfermo y por el más allá, las oraciones de la Iglesia y sus ritos (unción de enfermos) desatienden en gran parte la aguda experiencia de dolor y sufrimiento, el conflicto de los enfermos consigo mismos, con el mundo entorno y con la religión (la cuestión del sentido, la cuestión de Dios). El autor propone una consideración más intensa de textos veterotestamentarios (Job, Salmos, Qohelet, el Siervo de Dios sufriente), la admisión del lado oscuro de la vida y la atención a la especial situación de vida y de fe del enfermo.

Enormemente útiles a este respecto son los análisis de conversaciones con enfermos que el pastor evangélico H. Ch. Piper hace en su obra *Gespräche mit Sterbenden* (Gotinga 1977). Cf. también I. y H. Ch. Piper, *Schwestern reden mit Patienten. Ein Arbeitsbuch für Pflegerinnen im Krankenhaus* (Gotinga 1980). La muerte como tema de la praxis de la Iglesia ya está tratada en el n.º 94 de la Revista Internacional de Teología «Concilium» (1974), editado por N. Greinacher y A. Müller. Una buena defensa de la integración de la confianza en la vida y la confianza en la muerte se hace en la obra de la teóloga americana M. Casebier McCoy, *To Die with Style* (Nashville - Nueva York 1974).

para el hombre es una vida sin muerte ni dolor, que naturalmente ni el individuo ni la sociedad humana pueden jamás realizar, pero que el hombre puede legítimamente esperar del momento de la consumación, de parte del absolutamente Otro, de parte de su misterioso Dios.

Morir dando gracias es un morir, a lo que me parece, no sólo digno del hombre sino del cristiano. Así, al menos, lo sentí yo mismo cuando con ocasión de la muerte de mi compatriota y amigo paternal Karl Barth tuve que hablar como teólogo ecuménico en nombre de los cristianos católicos en la catedral de Basilea: Ni una sola alocución de tristeza, ni una elegía, ni un lamento, sino puro reconocimiento y, tras los sonos del arpa y la flauta de Mozart, el vigoroso canto de la asamblea, coreado no solamente por los creyentes, sino también por muchos escépticos y hasta ya-no o todavía-no-creyentes: «*Nun danket alle Gott mit Herzen, Mund und Händen, der grosse Dinge tut an uns und allen Enden...*» (Dad todos, pues, gracias a Dios con corazón, boca y manos, porque hace grandes cosas en nosotros y por todos lados)... ¿Todo es acaso un mero deseo? No; más bien un reconocimiento en re-cordación y anti-cipación de una vida eterna, que nos reorienta a su vez hacia una vida temporal llena de sentido. Sobre este tema —bajo el título «¿Cielo en la tierra?»— abundaremos en la próxima lección.

VIII

¿EL CIELO EN LA TIERRA?

1. ¿Para qué estamos aquí en la tierra?

«¿Para qué estamos en la tierra?». Esta es, como se sabe, la primera pregunta del famoso catecismo standard de Joseph Deharbe S. J. (1847), ampliamente difundido hasta mediados de nuestro siglo XX. Su respuesta reza así: «Estamos en la tierra para conocer a Dios, amarle, servirle y así llegar (un día) al cielo». ¿Tiene todavía hoy vigencia esta respuesta?

La misma pregunta aparece también en los catecismos de otras Iglesias, si bien en otro lugar, de otra forma y con otra respuesta. En el Catecismo de Ginebra de Calvino (1542), por ejemplo, se lee: «*Quelle est la principale fin de la vie humaine?*» («¿Cuál es el fin primero de la vida humana?») - Respuesta: «*C'est de cognoistre Dieu*» («Conocer a Dios»). Preguntémoslo otra vez: ¿tiene todavía hoy vigencia esta respuesta?

La cuestión que aquí se ventila no es otra que la del *sentido de la vida*, cuestión que exige respuesta de todo cristiano, más aún, de todo hombre. Es evidente que la mayoría de las respuestas a esta pregunta fundamental del catecismo, sea en su formulación católica («hacer la voluntad de Dios y llegar así al cielo») o calvinista («conocer a Dios» y glorificarlo), se nos antojan hoy demasiado estrechas como para resultar convincentes. Ciertamente que las antiguas fórmulas no deben ser desechadas sin más entre los trastos viejos; pero tampoco deben ser repetidas como simples estereotipos. Las antiguas respuestas, examinadas críticamente, no resultan por lo general ni enteramente absurdas ni intemporalmente verdaderas, sino más bien condicionadas por múltiples factores histórico-sociales. Las respuestas de la fe deben ser una y otra vez buscadas y reformuladas, conven-

cidos de que lo importante no es la continuidad de los conceptos, sino la constancia de las intenciones capitales y los contenidos decisivos¹.

Hoy en día, pues, es de todo punto inevitable descifrar, diluir y reconstruir la fórmula «servir a Dios y así llegar un día al cielo» desde *otras perspectivas*. Y es asimismo indiscutible que el sentido del ser cristiano no es solamente Dios y lo divino, sino también el propio hombre, lo humano en general. No sólo el cielo, sino también la tierra, la felicidad terrena. No sólo «conocer a Dios», «amar a Dios», «servir a Dios», sino también autorrealización, autodesarrollo, humanización. ¿No se podría desde aquí determinar más claramente que antes lo que para el último fin del hombre significa lo pro-visional: el trabajo cotidiano, la inserción en el colectivo humano y la implicación en las relaciones sociales, la necesaria supresión de la alienación y la auténtica emancipación?

Para poder captar todo el poder de seducción de estas preguntas, vamos a comenzar transcribiendo una pieza lírica, que como ninguna otra traduce a sugestivos versos la peyorabilidad del problema. La cita es el principio de un poema escrito en Francia, pero destinado a Alemania y al mundo:

En el triste mes de noviembre,
Cuando más grises los días se hacen
Y el viento arranca las hojas de los árboles,
A Alemania decidí ponerme en viaje.

Cuando a la frontera llegué,
Sentí un más intenso golpear
En mi pecho, hasta pensé
Que rompían mis ojos a llorar.

Y cuando oí el habla alemana,
Me asaltó un singular sentimiento;
Fue como si mi corazón
Sangrase de puro contento.

¹ Cf. el número monográfico de la Revista Internacional de Teología «Concilium» 128 (1977): «¿Para qué estamos en la tierra?», editado por H. Küng y J. Moltmann.

Una joven arpista cantaba,
Entonando con gran expresión,
Y desafinaba, pero me dejó
Conmovido con su canción.

Cantaba del amor y sus penas,
Sacrificio y reencuentro
Allá arriba, en ese mundo mejor,
Donde mengua todo duelo.

Cantaba de este valle de lágrimas,
De alegría presto desvanecida,
Del más allá, donde se goza el alma,
Transfigurada en eterna delicia.

Cantaba la copla de la renuncia,
El canto del arroró del cielo,
Con que arrullan al pueblo bruto,
Si lloriquea, acá en el suelo.

Conozco la música, conozco la letra,
También sus autores me son conocidos;
Sé que agua en público han predicado,
mientras en secreto han bebido vino.

¡Un canto nuevo, un canto mejor
Para vosotros, amigos, voy a rimar!
El reino de los cielos ya en la tierra
Es lo que queremos instaurar.

En la tierra queremos felicidad,
No queremos ya más en miseria estar;
No ha de disipar el perezoso vientre
Lo que ágiles manos lograron ganar.

Aquí abajo crece pan suficiente
Para todos los humanos sustentar,
Y rosas y mirtos, belleza y placer,
Y guisantes en cantidad igual.

¡Guisantes, sí, para todo el mundo,
En cuanto las vainas explodieren!
Pero el cielo se lo dejamos
A los ángeles y los gorriones.

Y así continúa Heinrich Heine en su poema *Alemania. Un cuento de invierno*², escrito en enero de 1844, tres años después de *La esencia del cristianismo* de Ludwig Feuerbach. Escrito también en un año que trajo para Heine una relación de amistad intensa con otro exiliado alemán en París: Karl Marx.

2. La crítica del cielo se torna crítica de la tierra

a) «El cielo se lo dejamos a los ángeles y los gorriones»: Este aserto no queda muy lejos de las frases críticas fundamentales con las que *Karl Marx* en persona afrontó el problema de la religión en su trabajo *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, que ciertamente no llegó a pasar de la «introducción», pero que constituye el único intento explícito en toda la literatura marxista de fundamentar filosóficamente la concepción marxiana de la religión: «Así, la *tarea de la historia*, después de haber desaparecido el *más allá de la verdad*, es establecer la *verdad del más acá*. Y la *tarea de la filosofía*, que está al servicio de la historia, es primeramente, después de haber desenmascarado la *forma santa* de la autoalienación humana, desenmascarar esa misma autoalienación en sus *formas no santas*, profanas. La crítica del cielo se transforma así en crítica de la tierra, la *crítica de la religión* en *crítica del derecho*, la *crítica de la teología* en *crítica de la política*»³.

La coincidencia de ideas entre *Heine* y *Marx* es cualquier cosa menos una casualidad histórica. En efecto, este trabajo crítico de Marx sobre Hegel fue la contribución de Marx al primero —y por cierto único— cuaderno de los *Deutsch-Französische Jahrbücher*, aparecido en París en el año 1844, el año en que Heine concluyó su *Cuento de in-*

² H. Heine, *Sämtliche Schriften in zwölf Bänden*, editadas por K. Briegleb (Munich-Viena 1976) VII, 577s.

³ K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, en *Werke-Schriften-Briefe*, 7 vol. (Darmstadt 1962ss), edit. por H. J. Lieber y P. Furt. Esta edición se cita abreviadamente como «*Werke*»; la cita en *Werke* I, 489.

vierno. Heine mismo, que en esta primera entrega de los *Jahrbücher* publicó unos epigramas dirigidos contra el rey Luis de Baviera, hubo de agradecer a Marx su orientación hacia la poesía política. Y, a la inversa, Marx fue quien se cuidó, antes de ser expulsado de París en 1845, de publicar en la revista socialista «*Vorwärts*» el poema sociocrítico *Cuento de invierno* de Heine.

Para Marx la «*crítica de la religión* estaba en lo sustancial concluida»⁴, y quien había hecho «desaparecer el más allá de la verdad» y «desenmascarado la forma santa de la autoalienación humana» no era otro —a pesar de las reservas que tenía contra él— que *Ludwig Feuerbach*. En el mismo año de 1844, en una primera carta fechada en París, Marx había tratado de sugerir a Feuerbach su propia concepción: «Usted ha dado al socialismo en estos escritos —no sé si intencionadamente— una base filosófica, y los mismos comunistas han entendido al punto tales trabajos en ese sentido. La unidad del hombre con el hombre, que se fundamenta en la diferencia real entre los hombres, el concepto del género humano, hecho bajar del cielo de la abstracción a la realísima tierra, ¡qué otra cosa es sino el concepto de *sociedad!*»⁵.

Sin ningún género de duda, Marx perteneció al grupo de los que con Feuerbach trataron de trasladar el cielo a la tierra, al contrario de los cristianos, que trataban de trasladar la tierra al cielo. Una *crítica del cielo*, pues, entendida como un intento de abajar y rescatar para la tierra todos los deseos y valores que el hombre había malbaratado y tirado al cielo imaginario. Un intento, en suma, de establecer el «cielo en la tierra». Este es, justamente, el motivo fundamental de la crítica marxiana de la religión, pero también puede considerarse como el *leitmotiv* de la concepción marxiana de la política.

Estando en París, en efecto, Marx vio claro que la crítica del cielo debía convertirse en *crítica de la tierra*, es decir,

⁴ K. Marx, *Werke* I, 488.

⁵ K. Marx y F. Engels, *Werke*, edit. por el Instituto de Estudios marxista-leninistas del Comité Central del SED, 39 vols., más vol. complementario en 2 partes y suplemento en 2 partes (Berlín 1956-1971); cita en XXVII, 425.

que de la crítica religiosa debía hacerse una crítica socio-política, que el humanismo reformista y democrático de Feuerbach debía ser reemplazado por una sociorevolucionaria «filosofía de la acción» (Moses Hess). No; no basta la ilustración, el cambio de conciencia, la liberación de las presiones religioso-morales; se hace necesaria —como el mismo Marx declara en sus tesis sobre Feuerbach— la actividad humana sensible, esto es, la praxis, y la praxis crítica efectiva o, lo que es lo mismo, la acción revolucionaria: con el fin de instaurar el reino de la libertad, de establecer la sociedad socialista sin clases. Dice Marx: «El gran defecto de todo el materialismo precedente (incluido el de Feuerbach) es que el objeto, la realidad, la sensibilidad sólo se concibe en forma de *objeto* o de *intuición*; pero no como *actividad humana sensible*, como *praxis*; no subjetivamente... Por eso (Feuerbach) no capta el significado de la actividad “revolucionaria”, de la acción “crítico-práctica”... Es en la praxis donde el hombre debe probar la verdad, esto es, la realidad y la fuerza, el carácter intramundano de su pensamiento»⁶.

Ya Feuerbach, sin duda alguna, está a favor de la emancipación humana: en sus escritos, tal emancipación depende del conocimiento de la esencia humana, de los ideales humanos, del orden de las relaciones humanas, y está condicionada por las ideas burguesas de reforma y de moral. Pero por eso mismo Feuerbach espera que la transformación social llegue únicamente o, sobre todo, mediante la ilustración, el cambio de conciencia, la liberación de coacciones religioso-morales y la restauración de unas relaciones humanas tanto con los hombres como con la naturaleza. De ahí que apele —sin resultados prácticos sustanciales— al individuo de la sociedad burguesa y a su anhelo de felicidad, el cual se ha de realizar en el otro y ha de encontrar su límite en el legítimo anhelo de felicidad del otro: superación del egoísmo (que según él se expresa precisamente en la religión) por el amor al hombre.

Marx, por el contrario, analiza la emancipación humana como cuestión social, desde puntos de vistas económicos, políticos e ideológicos: la emancipación no es un problema

⁶ K. Marx, *Thesen uber Feuerbach* (1.ª y 2.ª tesis), en *Werke* II, 1.

de egoísmo, sino de presiones económicas y de clases sociales. No es menester otra relación del hombre con la naturaleza extrahumana, sino con la política práctica. De donde Marx espera la transformación social es de la revolución radical de la sociedad. Por eso apela a la clase trabajadora —única capacitada para esta tarea— y postula la lucha política práctica: ¡la lucha de clases del proletariado explotado contra la burguesía explotadora! ¡Frente a socialismos anteriores, la liberación de la clase obrera por la propia clase obrera! ¡El socialismo debe hacerse proletario y el proletariado socialista! ¡En resumidas cuentas, pues, una emancipación del hombre práctica, esto es, socialista-revolucionaria, concretamente: la revolución comunista!

b) Marx, naturalmente, fue siempre muy cauto a la hora de *concretar el contenido* de este utópico «cielo en la tierra». En su crítica de la filosofía del derecho de Hegel se limitó a hacer una descripción negativa del término al que aspiraba: «La crítica de la religión (= Feuerbach) concluye con la doctrina de que el hombre es el ser supremo para el hombre, esto es, con el imperativo categórico de derrumbar todas las situaciones en las que el hombre es un ser humillado, esclavizado, desamparado, abyecto, situaciones que con nada mejor se pueden describir que con la exclamación de un francés ante un proyectado impuesto para perros: “¡Pobres perros! ¡Se os quiere tratar como a hombres!”⁷. Muy raras veces recurre Marx, como al final de su trabajo sobre Hegel, a metáforas de carácter religioso para describir su visión de futuro: «Cuando todas las condiciones internas se hayan cumplido, el canto del gallo galo anunciará el día de la resurrección alemana»⁸. Muy raras veces también se decide a dar detalles sobre la forma que ha de revestir el futuro feliz entrevisto, la sociedad sin clases, el reino de la libertad y la felicidad aquí en la tierra.

El Marx crítico encuentra dificultades manifiestas a la hora de describir el futuro. No piensa, ciertamente, en una especie de país de Jauja sin problemas existenciales hu-

⁷ K. Marx, *Werke* I, 497.

⁸ *Loc. cit.*, I, 505.

manos, pero sí en un futuro sin propiedad privada y, en consecuencia, según él, sin explotación del hombre por el hombre y sin opresión de clases y pueblos: de modo que el Estado pueda perder su función de fuerza de control y la religión resulte superflua. Pero en sus escritos publicados rehúsa ofrecer detalles concretos sobre el futuro. Lo único que parece interesarle es el objetivo inmediato de la revolución: la supresión radical de la propiedad privada y de la división del trabajo y, con ello, la radical subversión de las relaciones sociales.

Marx descalifica como utópico e irrealizable el socialismo anterior a él, el «comunismo bruto», y su concepción ideal del hombre: pues ¿cómo se van a instaurar unas relaciones sociales nuevas sin cambiar al hombre, sin crear un nuevo hombre que pueda, en acción libre, universal, desarrollar por completo su ser hombre y mantener con los demás relaciones humanas razonables? Pero si a continuación de todos estos brillantes análisis de la sociedad una pregunta cómo se presentan estas relaciones sociales nuevas, en lugar de proyectos, modelos, planes e incluso detalles sociopolíticos concretos obtiene, a lo sumo, respuestas vagas, abstractas, inconcretas: *respuestas entusiástico-utópicas*.

Oigamos una de estas respuestas de la *Ideología alemana* no publicada entonces: En la sociedad de clases condicionada por la división del trabajo, «cada cual tiene una determinada y exclusiva esfera de actividad, que le es impuesta y de la que no puede escapar; es cazador, pescador, pastor o crítico de profesión, y debe seguir siéndolo, si no quiere perder sus medios de vida; en cambio, en la sociedad comunista, donde cada cual no tiene una esfera de actividad exclusiva, sino que puede formarse en la especialidad que quiera, la sociedad regula la producción general y posibilita así que yo haga hoy esto y mañana lo otro, cace por la mañana, pesque por la tarde, me dedique a cuidar el ganado por la noche, critique después de comer, según me plazca en cada momento, sin tener que ser cazador, pescador, pastor o crítico»⁹.

⁹ K. Marx y F. Engels, *Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten*

En el período posterior, Marx sigue preconizando, aunque con fórmulas genéricas, esa utopía de una nueva «sociedad humana» en la que, como hemos visto, los hombres «mantienen día a día relaciones transparentes y razonables entre sí y con la naturaleza», de modo que «puede desaparecer el reflejo religioso del mundo real...»¹⁰. En el *Manifiesto Comunista* se lee: «La vieja sociedad burguesa con sus clases y contradicciones de clase es sustituida por una asociación en la que el libre desarrollo de cada uno es condición para el libre desarrollo de todos»¹¹.

Es sorprendente que un hombre como *Lenin*, el gran práctico y técnico de la revolución, también renuncie a describir la sociedad comunista futura, el «paraíso en la tierra», como él mismo dice una vez. Pero lo que sí hace es recoger la frase de Heine: «Educado por la fábrica de la gran industria e ilustrado por la vida urbana, el obrero moderno, consciente de su clase, arroja de sí con desprecio los prejuicios religiosos, deja el cielo a los curas y a los beatos burgueses y consigue con su lucha una vida mejor aquí en la tierra»¹².

A tenor de la exposición de Wolfgang Leonhard, la ideología soviética renunció, tanto en la era de Lenin como en la de Stalin, a toda descripción detallada del futuro comunista. Antes del año 1959 —año del XXI Congreso del Partido bajo la presidencia de Kruschev— únicamente *Leo Trotzki* (al que por haber sido enemigo mortal de Stalin

deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten, en *Werke* II, 5-655; cita en II, 36. Una visión de futuro formulada de forma más abstracta se encuentra en los *Manuscritos de París*, que tampoco se publicaron entonces: K. Marx, *Ökonomische Studien*, en K. Marx y F. Engels, *Historisch-kritische Gesamtausgabe*, edit. por D. Rjazanov y V. Adoratskij respectivamente, por encargo del Instituto Marx-Engels de Moscú (Francfort 1927-1932); cita en 1, secc. III, 546s.

¹⁰ K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*. Tomo I, libro 1.º: «El proceso de producción del capital», en *Werke* IV, 46-63; cita en 57.

¹¹ K. Marx y F. Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei*, en *Werke* II, 813-858; cita en 843.

¹² W. I. Lenin, *Über die Religion. Eine Sammlung ausgewählter Aufsätze und Reden* (Berlín 1956) 10. 7.

nunca se le cita en la ideología soviética) había exteriorizado algunos pensamientos sobre la vida de los hombres en el futuro comunista, pensamientos que a uno le hacen evocar las descripciones paradisiacas de los teólogos de la Antigüedad y de la Edad Media. Hélos aquí: «El hombre, que ya estará en condiciones de trasladar ríos y montañas y de construir palacios del pueblo en la cima del Mont Blanc y en las profundidades del Atlántico, también sabrá, naturalmente, infundir a su vida de cada día no sólo riqueza, colorido e intensidad, sino el máximo dinamismo... El hombre se propondrá la tarea de llegar a ser señor de sus propios sentimientos, elevar sus instintos a la cúspide de la conciencia, hacerlos claros y transparentes, conducir hasta el umbral de la conciencia los hilos conductores de la voluntad y, con todo ello, encumbrarse a sí mismo a un nivel superior, es decir, crear un tipo biológico-social más elevado o, si se quiere, un superhombre... El hombre se hará incomparablemente más fuerte, más inteligente, más refinado. Su cuerpo, más armónico; sus movimientos, más rítmicos; su voz, más musical. Las formas de ser obtendrán una teatralidad dinámica. El hombre medio se elevará hasta el nivel de un Aristóteles, un Goethe, un Marx. Y sobre esta cresta se alzarán nuevas cumbres»¹³.

c) ¿Para qué estamos aquí en la tierra? Aquella respuesta a nuestra pregunta inicial ha sido ostensiblemente impugnada por la crítica marxista. En efecto, a la coincidencia final de existencia terrena y expectativa celeste dicha crítica contrapone, apelando a la dignidad humana, la historia de opresión y libertad de los pueblos. ¡Contra todo abuso del cielo, la rebelión del hombre esclavizado y oprimido! No podía, ciertamente, ser de otra manera. Pues en un tiempo, en el que tanto en la teología como en la Iglesia el cielo sólo podía conseguirse a expensas de la tierra, la salvación a expensas de la felicidad y el hombre a expensas de Dios, ni el hombre ni la felicidad ni la tierra podían recobrar sus derechos históricos por otro medio que por la negación radical de la superestructura religiosa.

¹³ L. Trotzki, *Literatur und Revolution* (Viena 1924) 176-179.

Así, la histórica *herencia del cielo* ha sido recogida por la *tierra*. A la *disociación* teológico-religiosa de cielo y tierra la crítica marxista ha contrapuesto la *asociación* político-práctica de tierra y cielo. No se trata, pues, de una simple negación o profanización del cielo, ni de una simple deificación de la tierra; se trata más bien del descubrimiento de una necesidad: la necesidad de la acción histórica, de la *praxis social* del hombre, para que en la tierra, esto es, aquí y ahora, se haga visible algo de lo que otras generaciones han imaginado realizable sólo en el cielo. La seriedad toda del principio marxista proviene de esta nueva primacía de la *praxis*, del papel constituyente (constructor del mundo) y revolucionario del trabajo social, del descubrimiento de que el «cielo» se ha tornado *una posibilidad histórica del hombre*; y esto se ve en el justo momento en que el hombre tiene el valor de «derrumbar las relaciones» que impiden el «cielo en la tierra»: *¡el reino de la libertad!* Tal reino se convierte así, visto desde la crítica y la *praxis* marxista, en cifra y enseña político-utópica de la situación ideal —aún no conseguida— del hombre y de la sociedad: una figura ideal que en el hecho mismo de prever y anticipar el todo de las posibilidades y realidades humanas denuncia a la vez las deficiencias históricas de la sociedad actual.

Ahora bien, este reino de la libertad, imaginado por Marx y profetizado por él mismo sucesivas veces durante su vida (y para unas fechas siempre distintas) dentro de un proceso de «expectativa inminente» (que se frustró), tampoco ha podido ser realizado históricamente por la revolución rusa, china, cubana o vietnamita. Al contrario, en el socialismo actualmente existente ha sido una y otra vez traicionado y está cada vez más reprimido. El supuesto «cielo en la tierra», que con la revolución socialista había adquirido perfiles concretos en el horizonte de la historia, se hundió en cuanto los revolucionarios de antaño comenzaron a convertirse en los funcionarios de hoy. El resultado ha sido el reino de un «partido (y un secretario general) infalible», el reino de una «nueva clase» y, en consecuencia, un reino de coerciones burocráticas y ortodoxia estrecha, un reino de opresión y prohibida felicidad. ¡Socialismo como anti-«solidaridad» (Polonia)!

De esta forma la humanidad, qué duda cabe, ha perdido algunas esperanzas. En los pasados años sesenta, ciertamente, aquella fe que en los dos últimos siglos había reemplazado en gran parte la fe en un verdadero Dios volvió a alcanzar un —último— punto culminante, tanto en Oriente como en Occidente. ¡La fe en el eterno, inconmensurable, omnisciente y omnipotente *Dios Progreso!* Pero hoy en día, ¿quién cree aún tan ingenuamente en la humanidad del hombre por revolución político social? ¿Quién no abriga alguna duda sobre la humanidad del hombre por evolución tecnológica? Es indiscutible: El «capitalismo», la fe en la ciencia, la tecnocracia, lo mismo que el «socialismo», el marxismo y la revolución, para muchas personas de Oriente y de Occidente se presentan como ideologías que han perdido su importancia, por mucho que ambas se hayan amalgamado en los últimos decenios.

3. ¿Reino de la libertad?

Los mismos marxistas han comenzado a someter a rigurosa crítica la combinación de marxismo y tecnocracia o burocracia. Suceso por demás interesante y sorprendente: ciertos neomarxistas *recurren a Feuerbach*, para —ahora a la inversa— corregir desde él a Marx. Se comienza, en efecto, a pensar que los elementos desatendidos por Marx en Feuerbach podrían constituir un correctivo frente a un marxismo totalitario y cada vez más tecnocrático¹⁴. De un lado, Feuerbach da importancia a las *fuerzas no racionales del hombre*, que Marx infravalora demasiado; el corazón, la fantasía, el amor. Feuerbach hace más claro hincapié que Marx en la sensibilidad y corporalidad del hombre, en la importancia del tú y de la comunidad humana, todo ello como presupuesto de una nueva sociedad y una nueva libertad. De otro lado, Feuerbach valora positivamente la *na-*

¹⁴ Cf. À. Schmidt, *Emanzipatorische Sinnlichkeit. Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus* (Munich 1973); id., *Erfordernisse gegenwärtiger Feuerbach-Interpretation*, en *Atheismus in der Diskussion. Kontroversen um L. Feuerbach*, edit. por H. Lubbe y H. M. Sass (Manguncia 1975) 166s.

turalidad extrahumana, que en Marx no pasa de ser el objeto del dominio del hombre y el material del trabajo social. Pues Feuerbach no ve la naturaleza y la libertad como magnitudes antitéticas y hostiles, sino precisamente subraya la capacidad de conciliación de hombre y naturaleza. En una palabra, la filosofía de Feuerbach puede ser una advertencia permanente contra todo tipo de autosupervaloración de la sociedad tecnológica, contra la separación de la política y la naturaleza o de la moral y la naturaleza, contra el utilitarismo de una praxis dislocada, contra la destrucción de las bases naturales de la vida del hombre y de la sociedad humana.

También la filosofía de *Herbert Marcuse* supone una crítica a la vez que aboga por un desarrollo de la tesis marxista sobre la soberanía del hombre libre. Marcuse critica exactamente el concepto de soberanía y libertad del marxismo, en el sentido de que tal concepto, dadas las nuevas condiciones económicas, las distintas fuerzas productivas y el acrecido perfeccionamiento tecnológico, también debería por su parte evolucionar. La utopía marxiana del «individuo universal» es tachada por el mismo Marcuse de insuficiente: «Fueren cuales fueren las actividades que el “individuo universal” eligiera, serían actividades que inevitablemente perderían la cualidad de la libertad, si fueran ejercitadas “*en masse*” —y serían ejercitadas “*en masse*”—; pues incluso la sociedad socialista auténtica recibiría en herencia el crecimiento demográfico y la base masiva del capitalismo avanzado. El primitivo ejemplo marxiano del individuo libre, que libremente elige entre pescar, cazar, criticar, etc., tiene desde el principio cierto tono irónico-burlesco, que alude a la imposibilidad de anticipar las formas en que los hombres liberados han de utilizar su libertad. De todos modos, ese mismo tono, un tanto penoso y ridículo, también puede ser indicativo del grado de envejecimiento de la visión misma y de su pertenencia a una fase de desarrollo de las fuerzas productivas ya superada. La concepción marxiana posterior habla de la persistente separación entre el reino de la necesidad y el reino de la libertad, entre el trabajo y el ocio, y no sólo en el tiempo, sino también en el sentido de que el mismo sujeto lleva una vida respectivamente distinta en

cada uno de los dos reinos. Según esta concepción, el reino de la necesidad perviviría en el socialismo en tal proporción, que la verdadera libertad solamente imperaría fuera del ámbito del trabajo (necesario socialmente). Marx rechaza la idea de que el trabajo se torne juego algún día. La alienación disminuiría con la progresiva reducción de la jornada de trabajo, pero tal jornada sería una jornada sin libertad, racional, pero no libre»¹⁵.

A este dualismo marxiano contraponen Marcuse su propio concepto de la irrupción de la libertad en el reino de la necesidad: la posibilidad de *libertad dentro del reino de la necesidad*. ¿Por qué la reducción cuantitativa del trabajo necesario no va a poder entrañar una nueva cualidad de libertad? ¿Por qué no se va a poder llegar a una transformación cualitativa del trabajo del hombre, donde toda forma alienada o explotadora de ganarse la vida esté eliminada? Ahora bien, ¿qué presupuestos se requieren para construir semejante sociedad? Según Marcuse, nada más y nada menos que un nuevo tipo de hombre, «que no sólo tenga otra sensibilidad, sino también otra conciencia: hombres, que hablen otro lenguaje, que empleen otras formas de expresión, que sigan otros impulsos, que hayan levantado una barrera contra la crueldad, la brutalidad, la odiosidad. Semejante transformación interior solamente se concibe como factor de cambio social si llega a penetrar en la división social del trabajo, en las mismas relaciones de producción. Estas serían así configuradas por hombres y mujeres poseedores de una buena conciencia, la de ser humanos y sensibles; hombres y mujeres que ya no se avergüenzan de sí mismos; pues «¿cuál es el sello de la libertad conseguida? No avergonzarse ya de sí mismo». La fantasía de tales hombres y mujeres formaría su propia razón y tendería a convertir el proceso de producción en un proceso de creación»¹⁶.

Otra sensibilidad, «*nueva sensibilidad*»: tal es el lema decisivo de Marcuse. Con él fustiga Marcuse tanto los procesos alienantes de las relaciones capitalistas de producción como las formas de alienación existentes en el rígido, exan-

güe e insensible marxismo típico del comunismo estatal. Una «nueva sensibilidad», entendida no como regresión a la antigua interioridad privada burguesa, sino como factor político, como victoria del impulso vital sobre la agresividad y la culpa. De este modo podría surgir una nueva ciencia, una nueva técnica, como forma de jugar con posibilidades y realidades, no para aniquilar, sino para proteger a los hombres, para incrementar la calidad de la vida. Técnica y arte podrían así entremezclarse y desarrollar un nuevo principio de realidad, más aún, un nuevo «*ethos estético*».

Ethos estético, «estética»: he aquí otra consigna de Marcuse, pero que nada tiene que ver con la «bella apariencia» que caracteriza el arte burgués. La estética de Marcuse indica más bien —en sentido emancipador— la cualidad de los procesos creativos en el reino de la libertad. Esta estética (estético = concerniente a los sentidos o al arte), en el contexto de la nueva sensibilidad, no está separada de la praxis; al contrario, establece una nueva praxis: «Nace *contra* la violencia y la explotación, luchando por instaurar unos modos y formas de vida esencialmente nuevos; implica la negación de todo el *establishment*, de su moral, de su cultura; y la afirmación del derecho de levantar una sociedad en la que se haga realidad la supresión de la pobreza y la miseria y en la que lo sensible, lo lúdico y el propio ocio sean formas de existencia y, en suma, constituyan la *forma* de la sociedad misma»¹⁷. Y ¿dónde aparece lo estético como posible forma de una sociedad libre? Allí donde «el odio de los jóvenes estalla en risas y canciones y las barricadas se entremezclan con la pista de baile y los juegos de amor con el heroísmo. Del mismo modo combaten los jóvenes el *esprit de sérieux* en el campo socialista: minifaldas contra modelos del aparato estatal, *rock'n roll* contra realismo soviético. La insistencia en que una sociedad socialista puede ser (y debería ser) ágil y juguetona, en que estas cualidades son elementos esenciales de la libertad; la confianza en la racionalidad de la fantasía; la exigencia de una nueva moral y una nueva cultura; toda esta gran rebelión anti-autoritaria, ¿indica una nueva dimensión, señala una nueva dirección de

¹⁵ H. Marcuse, *Versuch über die Befreiung* (Frankfort 1978) 38s.

¹⁶ *Loc cit.*, 40.

¹⁷ *Loc cit.*, 45s.

cambio radical, marca la aparición de nuevos agentes de una transformación drástica, denota una nueva idea de socialismo en su diferencia cualitativa respecto a las sociedades establecidas? ¿Hay en la dimensión estética algo que tenga esencial afinidad con la libertad, no sólo en su forma cultural (artística) sublimada, sino igualmente en su forma política des-sublimada, de modo que lo estético pueda constituir una fuerza social productiva, un factor de la técnica de producción, un horizonte dentro del cual se desarrollen las necesidades materiales y espirituales?»¹⁸.

Esta pregunta, planteada por Marcuse en 1969, encuentra hoy creciente respuesta. Hoy más que nunca se percibe la exigencia de una nueva moral y cultura. Hoy más que nunca se encuentran por doquier —incluso políticamente organizados— agentes de una transformación de valores, de una diferencia cualitativa respecto a la sociedad establecida. El mismo Herbert Marcuse, que con su marxismo estético-político (nada ortodoxo) llegó a ser el «padre de la nueva izquierda» al final de los años sesenta, se ha convertido también en los años ochenta (póstumamente) en padre de las nuevas «alternativas», que cada vez con mayor fuerza intentan llevar a una práctica alternativa el cambio de valores exigido por Marcuse. El potencial de esperanza que se encierra en estos movimientos alternativos, la nueva praxis que en ellos se abre paso, la nostalgia de un «cielo en la tierra» que ahí se echa de ver, todo ello es lo que ahora va a ocupar nuestra atención. Pues todos esos grupos «verdes» y «multicolores» han sido los primeros en dejar entrever las posibilidades de una vida «alter-nativa», una vida «nacida-distinta» aquí y ahora.

4. ¿En marcha hacia el paraíso?

Tres cuestiones se plantean respecto a las «alternativas»: ¿De dónde vienen? ¿Qué quieren? ¿Adónde conducen?

a) ¿De dónde vienen las alternativas? El verde es el color a favor de la naturaleza, la vida, la esperanza, el fu-

¹⁸ Loc. cit., 46s.

turo; los multicolores resultan de la unión de todos los grupos y grupúsculos policromos posibles. Los grupos alternativos, pues, a diferencia de los APO (*ausserparlamentarische Opposition* = oposición extraparlamentaria) de los años sesenta, no sólo aglutinan a estudiantes e intelectuales, no sólo a puros excéntricos o activistas radicales aislados; más bien han alcanzado ya el estadio de un amplio movimiento de masas con el que hay que contar políticamente¹⁹.

Los nuevos cuestionamientos y exigencias, por tanto, no provienen ya de un «escenario alternativo» marginal, sino del medio de nuestra sociedad (también de los círculos de los bien situados y dotados), es decir, son producidos —y deben asimismo ser afrontados— por todos nosotros y, en especial, por los dirigentes. Según Michael Lukas Moeller, sociólogo de Giessen, en su estudio sobre «grupos de autoayuda»²⁰, el movimiento alternativo actual ha sido preparado desde los años sesenta para acá por seis grandes movimientos sociales de América y Europa: el *movimiento de los derechos humanos* (igualdad de derechos de todos los ciudadanos), el *movimiento del bienestar social* (crítica de las instituciones sociales creadoras de dependencia), el *movimiento antibélico* (exigencia de una política exterior nueva, menos militante); luego, el *movimiento feminista* (contra el predominio masculino, a favor de una nueva autocomprensión de la mujer), el *movimiento de defensa de*

¹⁹ J. Huper, en su libro *Wer soll das alles ändern? Die Alternativen der Alternativbewegung* (Berlín 1980), basándose en datos empíricos, llega a la conclusión de que el «movimiento alternativo» en la República Federal de Alemania comprende aproximadamente unos 11.500 proyectos. Como tales proyectos contaban por término medio con 7 miembros, resulta un número total de cerca de 80.000 personas (p. 26). Pero es necesario, según H. E. Bahr, «tomar como base un número mucho mayor de ciudadanos, que, aunque permanezcan en su medio vital acostumbrado, abogan de forma activa o simpatizante por la protección del medio ambiente. Según datos más recientes, son más de cinco millones de ciudadanos en la República Federal de Alemania que están comprometidos en 1.100 agrupaciones regionales y 130 agrupaciones suprarregionales ecológicas». Vid. H. E. Bahr, *Naturverbundenheit und menschliche Welt. Unterwegs zur Ökologie des Zusammenlebens, in Franziskus in Gorleben. Protest für die Schöpfung* (Francofurt 1981) 133.

²⁰ Cf. M. L. Moeller, *Selbsthilfegruppen* (Reinbek 1978) 58s.

los consumidores («Naderismo») y, finalmente, el *movimiento de protección del medio ambiente*, al que se añade el extraordinario incremento de los *grupos de autoayuda psicológico-terapéutica*.

A todos los grupos alternativos actuales no los aglutina una ideología dogmática unitaria como en el marxismo (y en el catolicismo romano), ni una rígida organización interventora, ni un *Führer* político (o espiritual) infalible. Pero el caso es que todos ellos, no obstante su resignación y complejidad, han heredado de la época pasada —cosa que a menudo se pasa por alto— un *doble anhelo*: primero, el anhelo (propio del humanismo político-revolucionario) de una transformación radical de la situación y, después, el anhelo (propio del humanismo tecnológico-evolutivo) de realizaciones concretas, de la evitación del terror, y en fin, de un nuevo orden de libertad, abierto a los problemas, pluralista, sin violencia, que a nadie constriña a aceptar otras creencias.

Así, pues, el movimiento alternativo actual, que a finales de los sesenta y principios de los setenta (e inadvertido por la opinión pública, ocupada entonces con los fenómenos del terrorismo militante) marcó la continuidad de la rebelión juvenil y estudiantil, intenta ahora mantenerse equidistante entre los dos sistemas existentes: el socialismo real y el capitalismo real. Nos hallamos ante un *movimiento* sumamente *pluriforme*, que en parecida proporción aglutina en una singular mezcla la crítica marxista de la sociedad, el pensamiento ecológico de la totalidad, ciertos impulsos de esperanza cristiana y otras formas alternativas de vida. De modo que también este movimiento propugna una pizca de «cielo en la tierra», es decir, que para él —y sin que por ello sea lícito capitalizar religiosamente su inquietud— el «anhelo del paraíso» también debe, por lo menos en parte, realizarse aquí.

b) *¿Qué quieren las alternativas?* Incluso quien adopte una actitud escéptica —y hasta contraria— frente a este movimiento, se habrá preguntado alguna vez si el sentido de su vida realmente puede consistir en hacer dinero y carrera a toda prisa, sin tomar resuello, para acabar, en el mejor de

los casos, gozando de aplauso y placer. Otros, sin embargo, toman en serio el sueño —que muchos solamente sueñan— de una vida más sencilla y mejor y se apean de las «presiones materiales» de la superespecializada sociedad industrial, esto es, del círculo mortal de producción industrial y consumo, y en pequeños grupos buscan la identidad y solidaridad perdidas, mayor cercanía, más calor, sentimiento, sensibilidad, dicha.

A todos ellos los une, como Claudia Mast acertadamente expone en su libro «¿En marcha hacia el paraíso?»²¹, el malestar inherente a la sociedad actual y a la pseudorrepresentatividad democrática, la preocupación por el futuro y la búsqueda de otros objetivos, estilos y formas de vida, distintos en todo caso de los que ahora se viven. Algunos —aun cuando a menudo fracasen en la empresa— creen encontrar una vida alternativa, por ejemplo, en colectivos *rurales*, procurándose el autoabastecimiento en casas de labranza administradas con criterios ecológicos, o buscando la autorrealización en la artesanía (alfareros, tejedores, carpinteros, jardineros) o el autodescubrimiento en grupos asamblearios o independientes (seminarios, ejercicios de autoexperiencia, labores de infancia y educación). Otros intentan realizar una pizca de vida alternativa en la escena *urbana*, esforzándose (si es que no se han desviado y sumergido en situaciones subculturales) por encontrar una salida de nuestra átona y fría sociedad mediante organizaciones de autoayuda para mujeres, parados, perturbados psíquicos; mediante actividades literarias en periódicos, teatros y filmes; mediante pequeños comercios alternativos como librerías, herbolarios, restaurantes; mediante trabajos intensivos en barrios urbanos, tiendas de niños, centros de juventud, círculos de meditación. ¡Quién podría describir siquiera aproximadamente estos variadísimos grupos! Pero las manifestaciones extremas no son aquí lo importante; lo importante es la simpatía latente, que es muy amplia y no se deja encerrar en las categorías de derecha e izquierda.

En todos estos movimientos, activos no sólo en el ám-

²¹ C. Mast, *Aufbruch ins Paradies? Die Alternativbewegung und ihre Fragen an die Gesellschaft* (Zurich-Osnabrück 1980).

bito de lengua alemana, sino también en otros países industrializados de Occidente, en Holanda, Francia, Italia y Estados Unidos, confluyen muchas cosas: un tanto de escepticismo y hasta miedo de la omnímoda tecnología y tecnocracia imperante y un tanto de nostalgia de pequeñas, apacibles tecnologías; un tanto de experiencia de impotencia, resignación y angustia del futuro; un tanto de inseguridad y desorientación precisamente entre los jóvenes y adultos recientes. Desgraciadamente, no disponemos de números enteramente fiables respecto a esta nueva situación de nuestras *jóvenes generaciones*. Con todo, según datos estadísticos confirmados, sabemos que en los últimos 25 años, al menos en Alemania, ha tenido lugar un *abandono de la Iglesia* masivo, poco menos que epocal, el cual apenas ha sido tomado en serio por los jerarcas, quienes siguen dando vueltas en torno a su institución y gobernando al margen del pueblo (y en especial de la juventud) de la mano del dogma, la disciplina y el impuesto eclesiástico: ¡un abandono de la Iglesia, que es una de las razones del tan deplorado déficit de sentido y orientación en las jóvenes generaciones! En lo que respecta a los menores de 30 años, en los 25 años últimos la afluencia regular a la iglesia ha descendido entre los protestantes del 13 al 2 % y entre los católicos —lo que es casi más alarmante— del 59 al 14 %²². Por vez primera en nuestro país está creciendo una generación dentro de la cual no puede hablarse siquiera de una socialización cristiana, una generación que incluso el padrenuestro y los diez mandamientos sólo los conoce de oídas²³.

²² Cf. el detenido estudio de Allensbach *Eine Generation später. Bundesrepublik Deutschland 1953 - 1979* (Allensbach 1981) 24-26.

²³ G. L. Eberlein, en su artículo *Angst vor der Konkurrenz? Die Jugendreligionen in der Kritik der Kirchen*, en «Evangelische Kommentare» 15 (1982) 187-190, cuestiona con toda razón la actitud eclesiástica de defensa frente a las «religiones de los jóvenes» (a las que —como se sabe— pertenecen muchos adultos). M. Mildenerger, en su respuesta *Die religiöse Revolte. Jugend zwischen Flucht und Aufbruch* (Frankfort 1979) 190-192, confiesa: «La interpelación decisiva a la apologetica eclesiástica permanece abierta, a saber: si se ha satisfecho siquiera la demanda de plena representación social de la Iglesia popular. Las Iglesias, debido tal vez a las sucesivas apariciones de nuevos grupos religiosos y nuevas ofertas alternativas, no se han planteado esta cuestión, o cuando menos

Esta falta de orientación e identidad, de la que una parte esencial de culpa corresponde a las Iglesias, para muchos críticos de la cultura es una de las causas de la crisis que hoy se observa en nuestra sociedad. El hecho de que ya no se den respuestas a la pregunta por el sentido, que muchas normas antes evidentes ya no convenzan, que los modelos metafísicos de interpretación del mundo y del yo parezcan gastados y sean por ello excluidos, que la «esencia trascendente» se haya «debilitado» (Ernst Bloch): todo ello lleva irremisiblemente a una *absolutización de la vida vivida aquí y ahora*. Así, para no desperdiciar esta «única» vida, crece el afán de aprovechar y agotar rápidamente las oportunidades de vivir, las posibilidades de realizarse. La consecuencia es el «hedonismo» como ideología del goce irreflexivo de la vida, el «consumismo» como ideología de la disponibilidad ilimitada sobre los bienes de consumo de la sociedad de la opulencia, una fetichización del mundo de los objetos y las mercancías para satisfacción egocéntrica de las sensaciones placenteras. Como lado oscuro de todo esto aparece entonces una agresión a menudo insensata, destructiva, justamente cuando las necesidades no son satisfechas, cuando el placer no puede ser saciado, cuando la lucha por la vida se hace más amenazante de lo que se pensaba y el mundo resulta más inabarcable de lo que se creía.

Pero esto, a su vez, no significa que la religiosidad (una religiosidad liberada de coacciones eclesiásticas, dogmáticas, institucionalizadas) esté sin más extinguida, diluida en la nada; más bien está orientada hacia nuevos valores, los de la vida que aquí se ha de vivir, que por su parte revisten un *carácter cuasirreligioso* dentro de una *cuasirreligión secular* de tonos *burgueses acomodados* o *antiburgueses alternativos*. Dicho en otros términos: la religiosidad flotante, «errabunda» de muchos hombres religiosamente expatriados (especialmente los jóvenes) ha asentado sus reales en otro lugar. Una buena parte de los hombres de nuestra so-

no con suficiente seriedad. Se han dado prisa más que nada en defenderse contra supuestos o efectivos daños provenientes de fuera. Pero si se concede importancia a la función pública de las Iglesias populares, ya no cabe sofocar la cuestión de su fuerza de integración y su capacidad de ofertar sentido» (p. 192).

ciudad lo ha hecho —debemos confesarlo sin ambages— en la religión del progreso y bienestar, cabe esos «dioses» que en América lacónicamente se resumen en «sexo, coche y carrera» (*sex, car and career*), una santísima trinidad para acomodados. A pesar de su resonancia pública, no son las alternativas las que representan a la mayoría de los jóvenes; la mayoría de los jóvenes sigue practicando un *estilo de vida* habitual, discreto, justamente «acomodado», en total fidelidad a su profesión, a su familia, a su agrupación o su club. Sin preocuparse para nada de cuestiones «metafísicas», muchos de estos hombres aburguesados, sean cultos o incultos, practican tal estilo de vida con toda «normalidad», sobriedad y discreción, respetando los valores que están en consonancia (causal) con su «status» social y sus ingresos. ¿Qué tiene esto de extraño, si se piensa que para la mayoría de los hombres de las naciones occidentales industrializadas el actual nivel de bienestar es una situación histórica excepcional, que sólo pudo alcanzarse tras la segunda guerra mundial a base de una transformación de las condiciones económicas internacionales: mediante innovaciones tecnológicas, mediante ampliación del volumen de comercio y del mercado de capitales y de la división del trabajo a escala mundial? Todo esto trajo consigo un enorme aumento de la productividad, una elevación de los ingresos de los productores, un crecimiento sin precedentes y un bienestar jamás conocido. Nada tiene de extraño, pues, que muchos de los que se encuentran inmersos en el agotador proceso de trabajo y en la cotidiana lucha por la existencia muestren poca comprensión por los objetivos del movimiento alternativo. Quién sabe por cuánto tiempo aún nos va a seguir yendo tan bien...

Pero justamente aquí es donde enlaza el *movimiento alternativo*, que a su vez, con sus ofertas alternativas de sentido, ha absorbido gran parte de la religiosidad —como decíamos— flotante y errabunda. Y aquí también, cómo no, hay involucradas cuestiones religiosas, religiosas en el más amplio sentido de la palabra. Con *Michael Mildenberger* cabe distinguir, en principio, *tres tendencias*, diferentes desde el punto de vista de sus objetivos, pero coincidentes en perseguirlos a menudo con un apasionamiento de carác-

ter propiamente religioso: «la político-ideológica, la ecológico-vital-reformista y la trascendental-religiosa»²⁴. El último grupo, a su vez, presenta un amplio espectro, que va desde los círculos bíblicos pietistas y conservadores, pasando por los grupos parroquiales y comunidades estudiantiles, hasta los seguidores de nuevos movimientos religiosos inspirados en el budismo-zen japonés y, en general, en la espiritualidad india. «¿Por qué no voy yo» —dijo en nuestro concurrido seminario «*Heil aus Indien*»? sobre «nuevos movimientos religiosos en Occidente» una estudiante que había pasado algún tiempo en un *ashram* indio— «por qué no voy yo, si lo que me importa es el absoluto y todo lo demás me importa menos, a emigrar para buscar el absoluto allí donde lo pueda encontrar?». Antes, personas de este tipo habrían encontrado una patria en iglesias y comunidades monásticas...

De este ejemplo podemos claramente entrever que lo importante no es tanto la cantidad de las personas integradas en movimientos alternativos como la cualidad de esas mismas personas, para las cuales evidentemente se trata de *otro sistema*, de *otra escala de valores*. Frente a los establecidos y acomodados, todos estos grupos —tanto religiosos como irreligiosos— están de acuerdo cuando menos en una cosa, a saber, que por «alternativa» debe entenderse —dicho con palabras del «directorio alternativo»— «la decisión de cada día a favor o en contra del sistema de valores vigente: la creación de nuevos criterios y formas de comportamiento, la conversión desde la locura e imbecilidad política al sentido ecológico-social, por muy distintos que sean los caminos..., todos ellos buscan la nueva época, todos buscan un hombre que sea —en sí y en otro— “nacido distinto”, “nacido natural” o, sencillamente, que nazca “otro” (traducción literal de “alter-nativo”)»²⁵.

Aquí, de hecho, parecen contraponerse *dos sistemas de valores* difícilmente conciliables. El uno favorece la cultura

²⁴ M. Mildenberger, *Die religiöse Revolte*, 204; cf. también Ch. Stückelberger y V. Hofstetter (edit.), *Die Jugendunreihen - Herausforderung an die Kirchen. Information - Interpretation - Dokumentation* (Basilea 1981). Este libro informa de las revueltas de la juventud en Suiza.

²⁵ Citado en M. Mildenberger, *Die religiöse Revolte*, 200.

industrial altamente especializada, basada en la división del trabajo, considerándola como un valor que debe conservarse y defenderse, puesto que sólo ella es hasta cierto punto capaz de resolver correctamente los problemas de la distribución y el equilibrio social (nunca como hoy les ha ido tan bien a tantos hombres al mismo tiempo). El otro cree haber descubierto la trama de esta sociedad con sus nuevas coacciones y su inaudito potencial destructivo, con todos sus molestos achaques e injusticias, y favorece la contracultura como el máximo valor. Esto nos lleva de la mano a la tercera cuestión:

c) *¿A dónde conducen las alternativas?* O formulado en otros términos: Dadas sus contradicciones estructurales, inmanentes, ¿qué futuro pueden tener tales alternativas? Que nos hagamos semejante pregunta, después de que tantos de estos nuevos movimientos e iniciativas han encajado, es del todo imprescindible. No cabe duda de que ciertos experimentos excéntricos ensayados en la ciudad o en el campo, que ya han fracasado o fracasarán, basados como están en una protesta o actitud antiinstitucional regresivo-romántica más que en una crítica diferenciada y rigurosa de la sociedad, carecen de futuro. Pero sí tienen futuro, en cambio, la *nueva conciencia* y los *nuevos valores* que ya han comenzado a determinar en buena parte nuestra sociedad:

en lugar de la presión del rendimiento, en lugar de la alienación, más creatividad y autorrealización;

en lugar de la esterilidad emocional, el reconocimiento de los sentimientos y emociones;

en lugar de heterodeterminación, autonomía;

en lugar de anonimato, calor humano y ternura;

en lugar de la racionalización de objetivos, liberación de los sentidos, naturalidad, espontaneidad;

en lugar de inteligencia calculadora, en lugar de competencia, más responsabilidad social y sensibilidad para las nuevas necesidades y prioridades.

El alcance del pensamiento alternativo va mucho más allá que las mismas organizaciones alternativas; nuevas resuestas, nuevas formas de rendimiento, de comunidad humana y de solidaridad se vislumbran por todas partes. Pues lo que aquí se anuncia es nada más y nada menos que el *cuestionamiento de la primacía de los valores materiales*. Por doquier se descubren signos de una orientación post-materialista de la vida: «El movimiento alternativo encarna el adiós a la ficción de que el hombre sólo ansía lo material, que basta con colmarle de bienes materiales para que viva feliz y contento. Pero la pregunta que acucia hoy al hombre es muy otra: ¿Ando yo, andamos todos por el camino recto? Y dar con la respuesta por los solos medios del entendimiento es cada vez más difícil» (C. Mast²⁶). Es el momento de preguntarse si tal vez aquí no serviría de ayuda un análisis de carácter más bien teológico.

5. *La expectativa próxima secularizada*

En el movimiento alternativo se advierte un impulso en parte debido —qué duda cabe— a la «mentalidad de satisfacción» de una generación mimada, opuesta a la «mentalidad de construcción» de la generación de la guerra y la posguerra (Helge Pross). Pero, ante la perspectiva de un futuro tan inseguro y tenebroso, es hasta cierto punto comprensible que se reclame de forma terminante el cumplimiento a corto plazo de las promesas hechas por la generación precedente: ¡Es un «lo queremos ya aquí en la tierra», con el agravante de una alternativa presente! Es decir: en este mundo cada vez más inhóspito hay una urgencia de patria y cobijo (no el querer o deber «llegar a ser» de siempre, sino, de una vez, el «ser» y «permanecer»), una urgencia, pues, de mayor sensualidad y sensibilidad, de mayor liberación y experiencia personal, pero *todo ello aquí y ahora*: «¡Lo queremos todo, y lo queremos ahora!».

Buena parte de esta urgencia e insistencia es ambivalente. ¿Cómo juzgar, por ejemplo, la siguiente carta de una

²⁶ C. Mast, *Aufbruch ins Paradies*, 81.

drop out²⁷? «¿Es esto la libertad: la elección entre ser vendedora en los almacenes Karstadt o en los almacenes Aldi? ¿Trabajar en serie en la firma Volkswagen o en la Opel? ¿Ser “director” en la Siemens o en la IBM?... “Nuestra sociedad” sólo me ofrece caminos trillados y me deja la libertad de elegir uno de ellos. Pero yo ni quiero ni puedo llevar una vida preprogramada con jornadas de ocho horas, con seguro de vida, promoción y renta, sino que quiero vivir mi vida. La vida es un tanto loca, y quiero haber sacado algo de ella al final, cuando se acabe, pero ¿quién puede sacarlo hoy? ¿Vivir después de la jornada de trabajo? ¡No, gracias!... Pero de un modo u otro se acaba en la catástrofe... Yo, en todo caso, no tengo ninguna gana de desempeñar aquí el papel de mártir y contribuir a sacar de la portería un carro que está hundido en el barro hasta más arriba del eje. Seguro que hay aquí una buena dosis de egoísmo, pero aún tengo cincuenta años de vida por delante. Lo único que tengo.»

Por todas partes se percibe, pues, un empeño por apasearse de todo tipo de presiones, de los criterios de rendimiento, de los grados de acreditación, de las jerarquías de nuestra sociedad. Pese a todo, yo aquí también registro el lema egoísmo: En todo ello se hace visible un enorme *egocentrismo* y una *escasa disposición a todo tipo de atadura*, una vuelta al yo, individual o colectivo, con menosprecio de convenciones y valores «burgueses» como rendimiento, aplicación, conciencia del saber, responsabilidad. Ninguna vinculación a la familia, la profesión, el matrimonio, ni a la empresa, al partido, al Estado o a la Iglesia. El propio individuo y el pequeño grupo es todo lo que cuenta.

A este respecto, efectivamente, podría valer lo que Christopher Lasch, historiador y sociólogo americano, ha diagnosticado para toda nuestra época con la denominación «*Cultura del narcisismo*»²⁸. No faltan historiadores de la cultura en Europa que le siguen en este punto. No es obligado, ciertamente, tomar esta expresión como etiqueta de

una época tan sumamente difícil de enjuiciar como la nuestra, y tampoco considerarla afortunada desde el punto de vista de la misma cosa que quiere significar, pero los fenómenos que detecta son claramente observables: «El narciso se caracteriza por un egocentrismo exagerado, por una ostensible falta de sensibilidad y, en consecuencia, por una tendencia al aburrimiento; por una marcada limitación de la capacidad de entablar relaciones profundas con el cónyuge o con los amigos; por la incapacidad de vivir el amor como “autosacrificio”; por la falta del sentido de la lealtad como consecuencia de la egolatría; por la ausencia de objetivos éticos; por un afán de inmediata satisfacción de las necesidades y la consiguiente orientación exclusiva hacia el presente, lo que hace casi imposible la renuncia; por su vacío interior, sin embargo, el narciso se siente dependiente del reconocimiento y el “calor” de los otros; teme la vejez que, a la vista del predominio indiscutible del culto a la juventud, le amenaza con arrebatarse tal reconocimiento»²⁹.

No es nada fácil refutar esta crítica. A muchos grupos alternativos, en efecto, les falta el compromiso activo, reformador, transformador de la sociedad, la responsabilidad por la sociedad entera, el empeño político de cambiar las estructuras concretas de la sociedad. Esta es también la crítica que hacen las izquierdas a los movimientos alternativos: que se retiran a un nuevo ghetto y acaban sucumbiendo otra vez ante las presiones sociales de siempre.

Pero cabe preguntarse: ¿Es que esta sociedad tan firmemente cimentada, con sus inamovibles estructuras y jerarquías, es realmente transformable? ¿No es el éxodo la única forma consecuente que queda de vivir de una manera diferente y mejor? ¿Acaso los grandes programas sociales reformistas de los últimos decenios han realizado de verdad un cambio decisivo? ¿Acaso los mismos conceptos de lucha de clases no están ya superados en las sociedades industriales altamente desarrolladas, no han resultado todos ellos inefi-

²⁷ Citado en C. Mast, *loc. cit.*, 51.

²⁸ Ch. Lasch, *The Culture of Narcissism. American Life in An Age of Diminishing Expectations* (Nueva York 1979).

²⁹ K. Müller, *Zeitgeist und Freiheit. Von der «Überfluss» - zur Überdrussgesellschaft*, en «Neue Zürcher Zeitung» (9 y 15 de enero de 1982), en relación con el consumo de hachís.

caces? Lo que importa es la subjetividad del individuo, su identidad, su orientación a la felicidad, las experiencias personales, los proyectos positivos de vida, la praxis cotidiana concreta: tal es la respuesta de las alternativas.

Que la transformación de la sociedad sólo es posible mediante la transformación del individuo y, a la inversa, que la transformación del individuo a la larga sólo puede dar buen resultado junto con una transformación de la sociedad, bien puede considerarse hoy como un lugar común. Lo grave es que este ensamblaje de individuo y sociedad en el proceso de transformación amenace con descomponerse. Y tal es el caso, cuando —expresándolo ya en términos no sociológico-psicológicos sino religiosos— queda *eliminada la tensión escatológica entre el «ya sí» y el «aún no»*. El mantenimiento de esta tensión puede ser de vital importancia, para la sociedad como para el individuo.

«Anhelo de todo» (*Sehnsucht nach allem*), tal es el título de un filme reciente sobre un caso de secuestro: Anhelo de todo, y a la par satisfacción de todo: ¡de una vez, aquí y ahora! He aquí unos síntomas claros de impaciencia apocalíptica. Bajo muchas formas, en efecto, nos amenaza hoy el estallido irracional de una *expectativa próxima secularizada* de enorme potencia, reducida unilateralmente a unas cuantas preguntas y necesidades humanas elementales. Cuanto más tiempo pasa, menos dispuesto se está a seguir dejándose consolar. Llamativo fue, por ejemplo, el hecho de que tras los desórdenes juveniles de Zurich, Friburgo, Francfort, Berlín y Amsterdam, tras todas las luchas motivadas por la ocupación de casas, los albergues juveniles, los parques nacionales, los aeropuertos y las centrales atómicas, solía alentar el sentimiento radical de «todo o nada», bajo el grito de guerra: «*súbito*» (= inmediatamente), que era el título de una publicación juvenil de Zurich en 1980. Una expectativa inmediata, con expectativas y exigencias —expresadas por lo general en términos intencionadamente chocantes, brutales, agresivos, hasta obscenos, y cargadas de rabia y odio— contra la «banca de hielo»: contra esta época glacial de los sentimientos, contra el mundo gélido, ahíto, petrificado y autosatisfecho de los adultos, en el que todas las cosas están planificadas, administradas, explotadas,

marcadas. Textos como el siguiente muestran de qué va la cosa:

Los escaparates de nuestra cultura
de museo se hacen añicos
con las piedras que nos dieron
cuando pedíamos pan.
Queremos que nos devuelvan nuestra sangre,
que nos la han extraído
para nutrir con ella
los mercados de consumo.
Que nos devuelvan nuestro lenguaje,
que nos lo han negado
para poder alimentarnos
con simples palabras.
Que nos suelten nuestras manos,
que nos las han atado
para ofrecernos la ternura
de segunda mano.
Que nos devuelvan nuestro amor,
que nos lo han robado
para poder así
violentarnos.
Queremos volver a ver
con nuestros propios ojos,
que nos los han tapado
para desorientarnos.
Que nos devuelvan nuestra paz,
que nos la han denegado
para instigarnos
a unos contra otros.
Que nos devuelvan nuestras canciones,
que nos las han falseado
para engañarnos.
Que nos devuelvan nuestra juventud,
que nos la han quitado
para envejecernos.
Podéis quedaros con el odio,
con la hostilidad;
nosotros, la juventud,

os devolveremos agradecidos
nuestro silencio,
nuestra desesperación.
Y nos solidarizamos
con el malestar general³⁰.

Sí; vivir de otro modo: ¡vivir y no ser vividos, y eso aquí y ahora! Mas con todas sus justificaciones concretas, ¿no es ésta una actitud cercana a la *frustración*? ¡Frustrada como punto de partida y frustrada como punto de llegada! ¡Cuántos domicilios comunales, centros «autónomos» y proyectos alternativos han vuelto a ser abandonados tras un par de meses o de años, casi siempre por un proceso de autodesgarramiento de los grupos! Presiones típicas de la dinámica de grupos, estrecheces financieras, desilusiones conceptuales, la frustración, en suma, de la expectativa próxima de felicidad y salvación explican el fracaso. Un fracaso, que por lo general conduce a una nueva acomodación, a una adaptación resignada o cínica y, a veces, a embarcarse en el consumo de la droga o en el terrorismo político.

Otros intentan compensar este fracaso religiosamente, llenando el vacío teórico y práctico con doctrinas salvíficas sectarias o espiritualidades de origen oriental: «El fracaso de la autoexaltación del hombre en el narcisismo ha robustecido el sentido de lo “numinoso”, como la llamaba C. G. Jung, el ansia de ser agarrado por una fuerza superior, externa, y ser incorporado en el entramado total de la creación»³¹. En no pocos casos, sin embargo, el proceso de frustración ha desembocado en una autodestrucción interior y en el intento de apearse definitivamente de este mundo insostenible. He aquí un peligro que de ninguna manera se debe minimizar.

13.000 intentos de suicidio de jóvenes al año (y recientemente también de niños) solamente en la República Federal de Alemania constituyen una tremenda interpelación al mundo de los adultos, que no tienen por qué extrañarse de que muchos jóvenes, al grito de «*happiness now*» («felicidad

³⁰ Th. Graf, *Gruppe Olten*, «Die Zürcher Unruhe», en «Integral. Das Forum zur Auseinandersetzung Zwischen Ost und West» 6 (1981) 30.

³¹ K. Müller, *Zeitgeist und Freiheit* (vid. nota 29).

ahora»), se vean arrastrados a un trágico conflicto con la realidad. Nos encontramos aquí con los mismos síntomas sociales contra los que también reaccionan las alternativas: «Los jóvenes de hoy, y en número cada vez mayor, abrigan el sentimiento de que el mundo de los mayores es un mundo de muerte», explica Erwin Ringel, médico psicosomático de Viena, uno de los más famosos investigadores del suicidio, «y por eso se niegan a ser sus prosélitos: semejante mundo lo consideran sin sentido, y protestan contra él, quieren un mundo que sirva a la vida.» El mismo Ringel ilustra todo esto con un poema de un alumno de bachillerato:

Yo quería leche
y recibí la botella,

quería padres
y recibí juguetes,

quería hablar
y recibí un libro,

quería aprender
y recibí calificaciones,

quería pensar
y recibí saber,

quería un panorama
y recibí una ojeada,

quería ser libre
y recibí disciplina,

quería amor
y recibí moral,

quería una profesión
y recibí un trabajo,

quería felicidad
y recibí dinero,

quería libertad
y recibí un automóvil,

quería un sentido
y recibí una carrera,
quería esperanza
y recibí angustia,
quería cambiar
y recibí compasión,
quería vivir...³²

Lo cual quiere decir que quien no entienda el movimiento alternativo como un reto a la sociedad (y en concreto a los adultos) para cambiar las condiciones que han hecho posible el mismo movimiento alternativo (y el fracaso de las alternativas en el suicidio), no ha entendido absolutamente nada de este proceso y sus graves consecuencias.

Pero a un mismo tiempo cabe preguntarse si el reto de las alternativas no debería ser abarcado a su vez... por el reto de una última, gran alternativa, si la cuestión del futuro *distinto* aquí y ahora no debería afrontarse de otra manera, desde la cuestión del futuro en general, del *futuro absoluto*. Con lo que otra vez volvemos al principio: ¿Para qué estamos aquí en la tierra? ¿Para llegar un día al cielo?

6. ¿Por qué esperar en un cielo?

Digámoslo de forma muy elemental: ¡por el sí a la vida, por amor a la vida! Esta afirmación apunta en dos direcciones. No se trata de un superficial querer gozar o tener que consumir; se trata —con el realismo propio de Qohelet— de un vivir en la plena ambivalencia de la praxis y la historia humanas, con ideas claras, fuera de toda ilusión sobre nosotros mismos. De modo que, en primer lugar, se trata de un *amor a la vida antes de la muerte*: como cuidado y alegría por la vida, que dentro de sus tensiones, rup-

turas y conflictos puede ser vivida con todo su colorido, calor y plenitud, con todas sus oportunidades y pérdidas, sus éxitos y derrotas. Y en esto se incluye el «resucitar en pleno día» de Marie Luise Kaschnitz, la «resurrección aquí y ahora» de que habla Kurt Marti. Es decir: amor a la vida como rebelión contra la muerte en medio de la vida, como afirmación de la vida y creación de vida para el otro. Sí, efectivamente: como dice Heinrich Heine, nosotros queremos ser (y a veces hasta lo somos) «felicés en la tierra», «con pan suficiente..., con rosas y mirtos, belleza y placer, y guisantes en cantidad igual». Y no pensamos de ningún modo en echar un sermón teológico contra la vida terrena, el amor terreno, la felicidad terrena. Pero ¿tenemos por eso que dejar el cielo «a los ángeles y a los gorriones»?

Al contrario, precisamente porque amamos la vida, no nos dejamos arrebatar la esperanza de que todo lo bueno, toda la vida y todo el amor no se pierden en una futilidad definitiva. En segundo lugar, pues, también *amor a la vida después de la muerte*, pues ¡el amor a la vida es indivisible! No estamos en la tierra, ciertamente, *para* llegar un día al cielo. Estamos en la tierra para vivir en la tierra, es decir, para vivir aquí y ahora como hombres, como verdaderos hombres, como cristianos. Y precisamente porque amamos la vida *antes de la muerte*, esperamos en una vida *después de la muerte*: como la gran alternativa. O, mejor dicho, precisamente por eso podemos —tal es nuestra gran oportunidad, nuestra posibilidad, nuestra gracia— esperar en una vida más allá de la muerte. Porque afirmamos la vida aquí y ahora es por lo que no nos dejamos arrebatar la esperanza en una vida eterna, más aún, oponemos resistencia a las fuerzas de la muerte siempre que amenazadoramente se recrudecen los aspectos negativos de esta vida: la resignación, la desesperación, el cinismo.

Que el momento de mayor felicidad apenas dura, que vivir es siempre sufrir, que nuestra vida se acaba antes de alcanzar su plenitud, ¿quién se atreverá a negarlo? Que nosotros mismos, aunque tardemos en morir, morimos demasiado pronto y nuestra vida permanece fragmentaria, ¿quién podrá desmentirlo? Tantas cosas no completas, no consumadas, no compensadas, tantos trabajos interminados, tanta justicia incumplida, tanta felicidad perdida. Verdadera-

³² Ahora publicado en *Selbstmord bei Jugendlichen. Vorbeugung und Hilfe* (Münster 1981) 7.

mente, Brecht tiene razón con sus versos «No os resultará suficiente/al tenerla que dejar» (¡esta vida!). Pero precisamente por eso, porque no nos resulta bastante, nos fuerza —al contrario que en Brecht— a plantearnos la pregunta: ¿Qué viene después? ¿Hay «más»? ¿Más justicia, más libertad y amor, más paz y felicidad? Es decir: precisamente quien afirma esta vida y por esta vida sufre, es inevitable que se plantee la cuestión de la trascendencia última, del futuro absoluto.

Desde hace mucho tiempo estas cuestiones no son estrictamente religiosas, ni en el Oriente ni en el Occidente. En el mismo *marxismo-leninismo ortodoxo* no se puede hoy por menos de discutir más diferenciadamente las cuestiones del sentido, de la culpa y de la muerte en la existencia humana. Las respuestas ortodoxas al uso, a saber, que el sentido, la felicidad y la plenitud de la vida residen únicamente en el trabajo, en la solidaridad militante y en la existencia dialógica, son tan poco satisfactorias como las del materialismo occidental (trabajo, propiedad, dinero, carrera, honor, deporte, diversión). No han podido silenciar las imperiosas «preguntas privadas» de los marxistas progresistas del Este como del Oeste: ¿Qué pasa con la culpa individual, con el destino personal? ¿Qué pasa con el sufrimiento y la muerte, con la justicia y el amor del individuo? Preguntas tales ya las hemos constatado en Ernst Bloch. Karl Marx había escrito en su famosa undécima «tesis sobre Feuerbach»: «Los filósofos no han hecho más que interpretar de diferentes manera el mundo; lo que importa es cambiarlo»³³. Pero ha sido el filósofo marxista checoslovaco Vitezslav Gardavsky, si no recuerdo mal, el primero que ha reformulado la frase, aplicándola a nuestra nueva situación: «Los hombres han cambiado el mundo (y tienen que seguir cambiándolo); lo que hoy importa, sin embargo, es interpretarlo de diferente manera.»

Y también los *neomarxistas* de nuestra época —desde Bloch hasta los representantes de la teoría crítica—, partiendo de las contradicciones sociales y de la experiencia del dolor inevitable, de la vejez y la muerte, o sea, partiendo de

todo eso que conceptualmente no se puede captar ni superar sin más («dialéctica negativa»), han vuelto a plantearse la cuestión de la trascendencia. Su respuesta está parcialmente encubierta so capa de una «teología negativa»: como el «gran quizás» (Bloch), como esperanza en una justicia cumplida, como inquebrantable «anhelo del absolutamente otro», en expresión de Max Horkheimer: «Teología significa aquí la conciencia de que el mundo es apariencia, de que el mundo no es la verdad absoluta, lo definitivo. La teología es —y lo digo a sabiendas con toda cautela— la esperanza de que esta injusticia que caracteriza al mundo no prevalezca para siempre, de que la injusticia no sea la última palabra... Expresión de un anhelo, un anhelo de que el asesino no triunfe sobre la víctima inocente»³⁴.

Dentro de esta misma perspectiva, lo importante es lo siguiente: Nosotros no esperamos un cielo porque estemos desesperados de la tierra, sino al revés: precisamente porque aquí, a pesar de todo, hemos experimentado también felicidad, esperamos una felicidad duradera «en el cielo». Y no menos importante es esto otro: precisamente porque esperamos el cielo, no ha de ser la desesperanza de la tierra la última palabra. Lo cual quiere decir que la fidelidad a la tierra —la gran frase programática de Nietzsche— tiene una profunda base teológica. De modo que los cristianos, en su fidelidad a la tierra o, mejor dicho, en su fidelidad a la creación, en su cuidado por las criaturas, no deberían dejarse aventajar por nadie. Todo depende de que cielo y tierra sean vistos en su *polaridad* y, simultáneamente, en su nueva *interpertenencia*. ¿Qué quiere decir esto?

Quiere decir que así como la tierra no es el cielo y debe seguir siendo la tierra, así también el cielo no es la tierra y debe seguir siendo el cielo. Como el hombre no debe ser deificado, tampoco la tierra debe ser exaltada hasta el cielo. Pero, ¿significa esta *polaridad* que la tierra deba quedar —como tantas veces ha quedado en el pasado «cristiano»— abandonada a sí misma? ¿O, a la inversa, que el cielo quede —como en nuestros tiempos modernos— abandonado a sí mismo?

³³ K. Marx, *Thesen über Feuerbach*, en *Werke* II, 4.

³⁴ M. Horkheimer, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Ein Interview mit Kommentar von H. Gummior* (Hamburg 1970) 61s.

No; la polaridad implica a la vez una *nueva relación* de cielo y tierra. Se trata de que, al hablar de la tierra, de sus problemas, necesidades y esperanzas, no olvidemos el cielo —el «Padre del cielo»—, de que repensemos y expresemos la relación (creadora de sentido) entre cielo y tierra. Y a la inversa: que no hablemos del cielo sin consecuencias para la tierra: «Hágase su voluntad, así en la tierra como en el cielo.» Ambas cosas, pues: quien con espíritu bíblico quiera hablar del cielo, debe necesariamente hablar también de la tierra, y al revés. Dos breves tesis nos ayudarán a explicarlo con mayor precisión:

- La tierra remite al hombre al cielo de Dios: La fidelidad a la tierra, para no dejar de ser humana, debe permanecer *abierta al cielo*.

Si hay una cosa común a todas las experiencias desde Marx y Engels hasta las actuales alternativas, es ésta: que no se puede producir el cielo en la tierra. No sólo la sociedad, también el individuo es harto ambivalente, escindido y contradictorio como para que esta tierra ya pueda ser el cielo. En el año 2000 —esperado en otro tiempo con optimismo como hito milenarío del progreso humano— habrá todavía (según datos de la OCDE) 350 millones de personas que pasarán hambre (porque no podrán comprar o producir alimentos) y dos mil millones que vivirán en absoluta pobreza, sobre todo en el sudeste asiático y en el África negra. Y aun cuando se alcanzase sobre la tierra una situación ideal acorde con los modelos actuales, no por eso quedarían eliminados el dolor y la miseria de las generaciones pasadas, la tremenda historia de culpa y sufrimiento de la humanidad. Hoy, ciertamente, parece que estamos más lejos que nunca de llegar a tener el cielo en la tierra. Antes bien parece que de nuestra tierra hacemos cada vez más un «infierno». Y lo digo sin connotación clerical alguna, pues estoy convencido de que no se puede levantar por las buenas una fe teológica en el cielo sobre las ruinas de las esperanzas humanas ni sacar malévolamente un provecho teológico del fracaso de los planes humanos. Más bien lo digo desde un conocimiento realista de nosotros mismos, a la vista de las tremendas experiencias habidas con nuestras posibilidades y realidades, a la

vista de la terrible historia de triunfos y miserias de la humanidad. Lo digo porque cada nuevo fracaso de los planes y esperanzas humanos me afecta sobremedida y me deja decepcionado.

- El cielo de Dios remite al hombre a la tierra: La esperanza en el cielo, para no dejar de ser humana, debe permanecer *unida a la tierra*.

Si el cielo fuese puro consuelo de futuro, mera satisfacción de la piadosa curiosidad por el porvenir del hombre, simple proyección de deseos y temores incumplidos, no sería más que un producto de crasa superstición. Pero el cielo de la fe quiere ser otra cosa. Justamente desde el horizonte de un futuro absoluto el hombre se ve remitido al presente: Por la esperanza en el futuro de Dios cabe el mundo (y su historia) ser de otra manera interpretado y, luego, decididamente transformado. El teólogo católico *Hermann Häring* lo dice acertadamente: «No puede hablar convincentemente del cielo quien simplemente ama la vida y la pinta con tonos siempre más bellos, o simplemente duplica las situaciones apetecidas de la vida terrena. Poder de convencimiento lo tiene más bien quien —por mor de una vida distinta y mejor— no se conforma con nuestra historia y nuestra situación, con la desesperanza y la resignación de tantos contemporáneos, quien no se resigna con las opresiones concretas de esta vida. En la esperanza del cielo se articula la resistencia a lo que nosotros mismos hemos hecho de la vida. Y esta esperanza no se hace efectiva mientras en algún lugar no logremos poner *término* al mal en bien del prójimo»³⁵.

Así pues, sólo desde estas profundas raíces religiosas de los hombres, sólo desde los «más antiguos, intensos y apre-

³⁵ H. Häring, *Was bedeutet Himmel?* (Zurich-Einsiedeln-Colonia 1980) 47s; a este respecto, cf. la tesis central del biólogo y teólogo evangélico G. Altner, quien bajo el título *Tod, Ewigkeit und Überleben. Todeserfahrung und Todesbewältigung im nachmetaphysischen Zeitalter* (Heidelberg 1981) analiza la relación existente entre crisis de supervivencia (destrucción del medio) y represión del temor a la muerte: no hay vida plena sin conciencia de muerte, no hay superación de la muerte sin amor a la vida.

miantes deseos de la humanidad» (Freud) será posible domoñar el liso y llano egoísmo de los individuos y grupos, restablecer la defectuosa continuidad entre las generaciones, combatir la amenazante parálisis y agonía política y restaurar, en fin, el actual desgarramiento de la sociedad.

7. Clarificación sobre nosotros mismos

Lo específico de la esperanza cristiana en un cielo ligado a la tierra es esto: que nos vemos clarificados, preservados y liberados respecto a nosotros mismos:

- Liberados de la premura y de la neurosis opresiva de tener que instaurar por nosotros mismos el cielo en la tierra; la consigna no puede ser «felicidad ahora» (*happiness now*).
- Preservados de la resignación o del cinismo, que siempre hacen acto de presencia cuando los grandes planes fracasan y las grandes esperanzas comienzan a morir; nuestro lema tampoco puede ser «felicidad después» (*happiness afterwards*).
- Clarificados antes que nada sobre nosotros mismos, sobre nuestras ilusiones de operatividad, disponibilidad y efectividad, así como sobre nuestras verdaderas posibilidades de praxis transformadora. Lo cual es tanto como decir que nosotros, contemporáneos de la «Dialéctica de la Ilustración», frente a la creencia «ilustrada» de que para la verdadera liberación y clarificación del hombre es necesario negar el cielo, separar la tierra del sol y hacer desaparecer el horizonte (Nietzsche) contraponemos sosegados y confiados una tesis muy distinta, a saber: que solamente aquel a quien la fe en una consumación final ha hecho perder las ilusiones sobre sí mismo podrá transformar radicalmente esta tierra en orden a una mayor humanidad y habitabilidad.

Heinrich Heine, de quien se ha hablado repetidamente en esta lección, comenzó al final de su vida —aquejado ya de la grave enfermedad que le tuvo aprisionado durante

ocho años en su «cama-tumba»— a repensar en su interior el sentido que acabamos de indicar. Así Heine, en lugar de seguir como antes contraponiendo cielo y tierra o deificando la tierra y el hombre, subraya ya la polaridad entre cielo y tierra, la interperpetencia del más acá y el más allá, el ensamblaje de la fidelidad a la tierra y la esperanza en el cielo. Y no es que un ateo blasfemo se haya «ablandado» al vislumbrar la hora de la muerte o ya no quiera reconocer sus críticas anteriores contra la religión y la Iglesia, sino que hay un hombre que ha tenido nuevas experiencias que le han arrebatado las ilusiones sobre sí mismo: «En algunos momentos, sobre todo cuando dolorosísimas convulsiones restallan en la espina dorsal, me sacude la duda de si el hombre es verdaderamente un Dios con dos piernas, como el bienaventurado profesor Hegel me había asegurado en Berlín hace veinticinco años»³⁶.

Sin retirar ni una sola palabra de sus anteriores críticas a la religión, un «ilustrado» comienza aquí a clarificarse sobre sí mismo, con ayuda de la fe bíblica en Dios: «Sí; he retornado a Dios, como el hijo pródigo, después de haber estado largo tiempo cuidando puercos entre los hegelianos», escribe Heine en el epílogo de su «Romancero»³⁷. La nostalgia del cielo: «¿Fue la miseria lo que me retrajo? Tal vez un motivo menos miserable. La nostalgia celestial me sobrecojió y me llevó por bosques y barrancos, por encima de las más vertiginosas sendas de la dialéctica»³⁸. Y el mismo Heine concluye: «Cuando uno, pues, anhela un Dios capaz de ayudar —y esto es lo principal—, debe a la vez aceptar su personalidad, su carácter extramundano y sus santos atributos, la bondad infinita, la omniscencia, la infinita justicia, etc. La inmortalidad del alma, nuestra supervivencia después de la muerte, se nos da entonces —por así decir— de regalo...»³⁹.

«¡Cómo se resiste nuestra alma a la idea del fin de nuestra personalidad, de la aniquilación eterna!», grita Heine al

³⁶ Citado según F. Schlingensiepen, *Heinrich Heine als Theologe. Ein Textbuch* (Munich 1981) 164.

³⁷ H. Heine, *Sämtliche Schriften in zwölf Bänden*, XI, 182.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Loc. cit.*, 183.

final de su «Romancero»⁴⁰; y sin embargo, incluso en este tiempo, no deja de ser el gran escéptico que, manteniendo una irónica distancia respecto a las cuestiones religiosas, se prohíbe todo tipo de consuelo precipitado. Pero Heine ahora necesita de Dios (con toda la ambivalencia de esta palabra), al cual pueda —como Job— echar en cara sus quejas, su desesperación, su cólera: «Gracias a Dios que ahora vuelvo a tener un Dios; así, en el colmo del dolor, puedo permitirme proferir algunas blasfemias contra él; al ateo no le es dado tal consuelo»⁴¹. Pues nadie puede olvidar el inicio —tan sugestivo y accesible— del grandioso poema *Alemania. Un cuento de invierno*, que hemos citado al comienzo de esta lección. Está escrito —en el mismo estilo de la queja de Job a Dios— en el año 1853, tres años antes de la muerte de Heine, cinco años después de la aparición de su enfermedad:

Déjate de santas parábolas,
Déjate de pías hipótesis;
Procura contestarnos sin rodeos
Estas preguntas malditas.

¿Por qué se arrastra sangrante y mísero
Bajo el peso de la cruz el justo,
Mientras feliz en lo alto del caballo
Trota cual vencedor el malo?

¿De quién es la culpa? ¿Acaso nuestro Señor
No es del todo omnipotente?
¿O es, él mismo, el infractor?
¡Oh, esto sería infamante!

Preguntemos, pues, sin cesar,
Hasta que un puñado de tierra
Tape por fin nuestras bocas.
Mas ¿es ésta una respuesta?⁴².

En Heine, pues, no se da un retorno a la religión como ideología, como opio, como vana esperanza. ¡Tampoco para nosotros cabe el retorno! Pero, a la luz de sus nuevas experiencias, también para Heine la religión desempeña la función de una autoclarificación realista del hombre sobre sí mismo. De modo que para Heine la religión es ahora —como acertadamente escribe Hermann Lübbe— la «imprescindible puesta en práctica de una actitud adecuada respecto a lo incondicionado o indisponible... Las condiciones de nuestra existencia no pueden integrarse en nuestras disponibilidades individuales ni colectivas»⁴³. Aquí reside —continúa Lübbe— la fuerza histórica de la religión judeo-cristiana, que Heine entrevió incluso antes de su enfermedad: «Mucho antes de quedar postrado por su definitiva enfermedad, Heine había ya señalado la razón de que la religión tenga siempre asegurada la última palabra en lo tocante a la respuesta de las cuestiones humanas, que es a su vez la auténtica razón del triunfo de la religión judeo-cristiana sobre los dioses de la Antigüedad. ¿Cuál es esta razón? La indisponibilidad de las condiciones de nuestra vida y de nuestra felicidad existencial (indisponibilidad que se experimenta en el sufrimiento, que no en la dicha) y la mejor respuesta que judíos y cristianos han sabido dar a estas experiencias»⁴⁴. Resultado: «De modo que la obra de Heinrich Heine, en un caso extraordinario, nos permite descubrir cómo la religión sobrevive a su crítica y cómo la piedad se aviene con una ilustración plena»⁴⁵.

Esto es lo que también a mí me interesa en estas lecciones: establecer una nueva relación entre crítica y fe, ilustración y piedad, más aún, alcanzar clarificación sobre nosotros mismos mediante una religión depurada, responsable. La fe en la vida eterna desempeña aquí una función principalísima, central. Qué pueda significar tal fe en una dimensión cósmica, lo expondremos en la próxima lección.

⁴⁰ *Loc. cit.*, 186.

⁴¹ Citado según F. Schlingensiepen, *Heinrich Heine als Theologe*, 166.

⁴² H. Heine, *Sämtliche Schriften in zwölf Bänden*, XI, 201s.

⁴³ H. Lübbe, *Heinrich Heine und die Religion nach der Aufklärung*, en «Merkur. Zeitschrift für Politik und Kultur» 35 (1981) 1031.

⁴⁴ *Loc. cit.*, 1029s.

⁴⁵ *Loc. cit.*, 1025.

1. *¿Posible fin del mundo?*

En el último bloque de lecciones estaba previsto desarrollar tres núcleos de ideas, con el fin de explicitar las implicaciones y consecuencias de la fe en la vida eterna para el hombre de hoy. Tomando como punto de partida los problemas de la medicina actual, primero nos hemos planteado la *dimensión individual*, preguntándonos por el envejecimiento, el morir, la muerte como tal, y por la inexcusable responsabilidad del hombre. El segundo núcleo de ideas partió de los problemas de nuestra sociedad, y hemos considerado, desde la perspectiva de Heine, Marx y Marcuse, así como del movimiento alternativo, la *dimensión social*. Nos queda aún por tratar con mayor detenimiento la *dimensión cósmica*. Y para ello vamos a tomar como punto de partida los problemas de la literatura futurista y la física actuales.

Las tres dimensiones señaladas, como es obvio, se implican mutuamente. Como el morir individual tiene un componente social y todo problema social implicaciones individuales, así también los problemas sociales tienen perspectivas cósmicas y los problemas cósmicos un trasfondo social que nos afecta.

«Mirad, yo voy a crear un cielo nuevo y una tierra nueva.» Con esta triunfal promesa de un nuevo universo termina el libro del profeta Isaías, cuya tercera parte fue escrita por un profeta de salvación desconocido (Trito-Isaías) después del destierro en Babilonia¹. Ya a lo largo de ese cautiverio había anunciado el Deutero-Isaías la desaparición

¹ Is 65, 17.

del cielo y la tierra: «El cielo se disipa como humo, la tierra se consume como rropa, sus habitantes mueren como mosquitos»². Sin embargo, también aquí sigue la promesa: «Pero mi salvación dura por siempre, mi victoria no tendrá fin»³.

También el Nuevo Testamento presenta el fin del mundo como una oprimente, terrorífica visión: «Vais a oír estruendo de batallas y noticias de guerra. Mirad, no os alarméis, que eso tiene que suceder, pero no es todavía el final. Porque se alzarán nación contra nación y reino contra reino, habrá hambre y terremotos en distintos lugares, pero todo eso no es más que los primeros dolores... Inmediatamente después de la angustia de aquellos días el sol se hará tinieblas, la luna no dará su resplandor, las estrellas caerán del cielo y los astros se tambalearán»⁴.

¡Tremendas visiones ya en aquel tiempo! Una cosa, sin embargo, parece haber cambiado de entonces acá: Mientras para los autores del Antiguo y del Nuevo Testamento el fin del mundo aparece enteramente como una *acción de Dios*, sorprendente e inesperada como un ladrón en la noche⁵, para los autores modernos el fin del mundo es ya desde hace mucho tiempo una *posibilidad histórica del hombre*. «Historias del fin del mundo»: tema literario desde Edgar Allan Poe y Jules Verne hasta Friedrich Durrenmatt y Arno Schmidt⁶. Y, en efecto, dado el grado de desarrollo tecnológico, que por primera vez en la historia permite al hombre consumir su total —no sólo parcial— exterminio, no nos hallamos ante una posibilidad puramente fantástica, ilusoria.

«Dialéctica de la Ilustración», que se refleja en la literatura contemporánea: «Los grandes inventos y descubrimientos», escribía Bertolt Brecht en mayo de 1939, nada

² Is 51, 6.

³ *Ibid.*

⁴ Mt 24, 6-8.29.

⁵ Mt 24, 43s.

⁶ *Weltuntergangsgeschichten von Edgar Allan Poe bis Arno Schmidt. Mit Weltuntergangszeichnungen von Albrecht Dürer bis Roland Topor. Kompiliert von Diogenes-Katastrophen-Kollektiv* (Zurich 1975; edición de bolsillo, Zurich 1981).

más tener noticia del descubrimiento de la desintegración del átomo, «se han convertido en una amenaza cada vez más tremenda para la humanidad, de modo que casi toda nueva invención es acogida hoy con un grito de triunfo, que en seguida se torna un grito de angustia»⁷. Fue lo que le obligó a reelaborar su «Galileo» y a terminar con un apasionado discurso en defensa de la responsabilidad ética del científico lejos de todo oportunismo. Y también Friedrich Dürrenmatt, en su drama «Físicos», en el que un físico de fama mundial se recluye voluntariamente en un manicomio para ahorrar a la humanidad las graves consecuencias de sus conocimientos, pone en boca de su resignado protagonista estas palabras: «Hemos alcanzado el final de nuestro camino. Pero la humanidad no ha llegado tan lejos. Hemos luchado como pioneros, mas nadie nos sigue, hemos golpeado en el vacío. Nuestra ciencia se ha vuelto terrible, nuestra investigación peligrosa, nuestros conocimientos mortales. A nosotros los físicos no nos queda otro remedio que capitular ante la realidad. Ella no puede competir con nosotros. En nosotros se va a pique»⁸.

Efectivamente, muchos están hoy invadidos por el sentimiento de haber llegado al final del camino, de haber tocado el límite; y no menos extendida está la conciencia de vivir en un tiempo último, arrastrado con creciente celeridad hacia un fin posiblemente catastrófico, provocado por el fracaso humano. Y muchos explotan el negocio con el miedo. Se vislumbra un holocausto global, se anuncia la visión apocalíptica del ocaso del mundo: ¡fin del mundo por catástrofes naturales, guerras atómicas, superpoblación, destrucción ecológica! El derrumbamiento de la segunda creación amenaza con arrastrar consigo el abismo también la primera creación.

Basta con echar una breve ojeada a la actual *literatura de ciencia-ficción* con sus cientos de títulos, cuyo éxito editorial ya constituye por sí mismo un elocuente síntoma cultural, para quedar poco menos que horrorizados de la enorme

⁷ W. Hecht (edit.), *Materialien zu Brechts «Leben des Galilei»* (Frankfort 1963) 24s.

⁸ F. Dürrenmatt, *Komödien II und Frühe Stücke* (Zurich 1970) 342.

angustia de futuro y del ingente pesimismo de la civilización que ahí se encuentra. De que caminemos hacia un futuro brillante, visto el sesgo de la creación segunda, artificial, hecha por los hombres, no se advierte en esta literatura ni un solo rastro. Hasta en los más destacados representantes del género, al que ciertamente han dado una forma literaria de gran estilo, no se puede hallar siquiera el atisbo de un paraíso futuro en la tierra, sobre el trasfondo de un mundo resplandeciente, técnicamente perfecto, laborioso y exento de problemas y disturbios. Tanto en «1984» de George Orwell como en «Un mundo feliz» de Aldous Huxley, en «Fahrenheit 491» de Ray Bradbury como en «Solaris» o «Edén» de Stanislaw Lem, en todas partes el futuro del mundo creado por los hombres se presenta amenazante, cruel, lleno de terror. Lo que en nuestra época nos ha deparado tantos filmes de catástrofes, como «Earthquake», «Towering Inferno», «Killer Bees»..., ¿es el mero placer en la destrucción, o el juego sensacionalista con el exterminio total, o la hábil explotación comercial de nuestro miedo al caos y a la muerte? ¿Ciencia-ficción, pues, como representación planificada de catástrofes? ¿Ciencia-ficción, de todos modos, como reflejo de un mundo que amenaza con escapársenos de las manos y convertir al hombre, su creador, en víctima!

Esta descripción corresponde, de hecho, al *infierno aquí y ahora*, un infierno que ya nos era conocido por Auschwitz, el Archipiélago Gulag, Hiroshima e Indochina y que ahora es imaginable, factible, realizable. Günter Eich, en su drama radiofónico «Festiano, mártir», que parcialmente se desarrolla en el infierno, pone en boca de un joven diablo estas palabras sarcásticas: «¿Quién habría de abandonar la tierra para conocer el infierno? Nosotros tuvimos que esforzarnos para ganar terreno y mantenernos a la altura de los tiempos... De lo contrario pasaríamos sin remisión a retaguardia. Y el pensamiento de que el infierno entero fuese un día trasladado a la tierra sería del todo impensable, tanto teológicamente como de cualquier otro modo... El comandante jura todavía sobre Dante y todas nuestras instrucciones de servicio siguen centradas en el infierno. A nosotros los jóvenes nos resulta difícil salirnos con la nuestra...

No nos contentamos con ello. Las ordenanzas del servicio militar, las actas de la Inquisición, los documentos de los campos de concentración y de trabajo nos han dado nuevos impulsos»⁹.

«*Apocalypse Now*», título de un filme del director de Hollywood Francis Ford Coppola contra la guerra del Vietnam, describe tal vez con mayor exactitud un sentimiento de nuestros días ante el horror de las relaciones del hombre consigo mismo. No es extraño que en este tiempo, en el que —como dice Ingeborg Bachmann— «lo insólito se ha vuelto cotidiano»¹⁰, nuestra fantasía comience a crearse *pseudo-héroes* que puedan preservarnos del infierno: desde James Bond a Superman toda una ilustre falange de super-héroes, pseudo-mesías y redentores de fantasía, que nos inspiran el sentimiento de poder nuevamente zafarnos del peligro.

Pero la *función de coartada y descargo* de esta literatura debe ser desvelada y desenmascarada, a mucho tardar, allí donde la fantasía obnubila el sentido de la realidad, la literatura fomente la resignación al destino y la catástrofe se presente como una regularidad forzosa que el hombre fatalmente debe aceptar. ¿No trata aquí el ciudadano de escapar de un sentimiento de impotencia, procurándose por un momento con ayuda de la droga «Superman» un alivio a la pesadilla de la visión del infierno, sin reflexionar sobre las condiciones, causas y posibilidades de cambio de la situación?

Para terminar, no obstante, también podemos verlo todo de otra manera: como que el hombre ejecuta aquí ese fin que la misma tierra de todos modos tiene señalado según la ley cósmica general de la generación y la corrupción. En efecto, también esta tierra, o, mejor dicho, el cosmos entero —como aparece en la perspectiva de la cosmología actual— tiene un fin.

⁹ G. Eich, *Fünfzehn Hörspiele* (Francfort 1966) 537ss.

¹⁰ I. Bachmann, *Die gestundete Zeit - Anrufung des Grossen Bären. Gedichte* (edición de bolsillo, Munich 1974) 28.

2. El fin del mundo desde el punto de vista físico

Durante mucho tiempo la cosmología ha estado desatendida por la ciencia natural. Pero desde hace algunos años ha pasado a ocupar el centro del interés, y precisamente en la física. En el problema del origen y fin del universo, en efecto, confluye sorprendentemente la física de lo más grande, del macrocosmos, la astrofísica, con la física de lo más pequeño, del microcosmos, la física de las partículas elementales.

Albert Einstein, sobre la base de su teoría de la relatividad general, elaboró un nuevo modelo del universo, completamente distinto del universo infinito de la física clásica de Newton: un «continuo espacio-tiempo» no intuitivo, un espacio numérico cuatridimensional, que según una geometría no euclidiana está formado por las coordenadas del espacio y del tiempo. Pero también Einstein al principio concibió el mundo como algo estático. En los años veinte, sin embargo, se hicieron importantes descubrimientos: En el año 1925, gracias a Friedmann, se impuso la visión dinámica del universo. En 1927, el muchas veces malentendido abate belga y profesor de Lovaina Georges Lemaître desarrolló el *modelo de un universo en expansión*, sobre la base de la hipótesis de una «explosión primitiva» («*big bang*»). En 1929, el físico americano Edwin P. Hubbe, tras varios años de estudio, y basándose en los corrimientos —descubiertos por él— de las rayas espectrales de las galaxias (sistemas de vías lácteas) hacia el rojo, pudo concluir que la expansión de nuestro universo sigue adelante. Según esto, las galaxias existentes fuera de nuestra vía láctea se alejan de nosotros a una velocidad proporcional a la distancia que nos separa de ellas.

Y ¿desde cuándo? No puede ser desde la eternidad. ¡Tiene que haberse dado un *comienzo*! Un comienzo en el que toda radiación y toda materia se encontrasen comprimidas en una primitiva bola de fuego de pequeñísimas dimensiones, casi inimaginable, y de enorme densidad y temperatura. Con una gigantesca explosión cósmica (fácil de imaginar desde la explosión de las llamadas minibombas atómicas), con una *explosión primitiva* (a una temperatura

de unos cien mil millones de grados Celsius y una densidad unos cuatro mil millones de veces mayor que la del agua), comenzó —y aún sigue— la expansión uniforme (e isotropa) del universo: ¡hace unos trece mil millones de años! Este modelo de un universo en continua expansión a partir de una explosión primitiva es hoy denominado «modelo standard» y goza de mayor aceptación que las otras explicaciones¹¹.

Pero cabe preguntarse: ¿Continuará siempre así la expansión del universo, o llegará un día en que el cosmos en expansión tenga un *fin*? Los hechos aquí descritos, comprobados empíricamente, permiten concluir que nuestro mundo no es en absoluto estable, inalterable y, mucho menos, eterno. Tuvo un principio y un día, y con toda probabilidad tendrá también un *fin*. Se barajan *dos hipótesis*:

Primera hipótesis: La expansión comenzará un día a reducir su ritmo; luego se detendrá y se transformará en contracción, de forma que el universo, a lo largo de un proceso de miles de millones de años, volverá a contraerse y las galaxias con sus constelaciones se aproximarán y fusionarán entre sí con creciente velocidad hasta que, tal vez, se llegue de nuevo a una gran explosión, la explosión final —se supone que unos 80.000 millones de años después de la explosión primitiva—, debido a la desintegración de los átomos y los núcleos atómicos en sus partículas constitutivas. Entonces podría quizás, a raíz de una nueva explosión, surgir un nuevo mundo. Tal es a grandes rasgos la hipótesis del universo «pulsante» u «oscilante», que naturalmente es de todo punto inverificable.

Segunda hipótesis, que hoy goza de mayor aceptación entre los físicos: la expansión sigue adelante y no se transforma en contracción. Según este modelo, también las estrellas pasan por una evolución: el sol se apagará tras un aumento transitorio de su luminosidad. Como estadio final de la evolución de los astros surgirán, según la magnitud de la masa estelar, «enanas blancas» de escasa radiación o, tras

¹¹ Cf. St. Weinberg, *The First Three Minutes. A Modern View of the Origin of the Universe* (Nueva York 1977); versión alemana: *Die ersten drei Minuten. Der Ursprung des Universums* (Munich-Zurich 1977).

expulsar masa mediante una explosión, «estrellas de neutrones» o, tal vez, «agujeros negros» (*Black Holes*). Y aunque de la materia metamorfoseada en el seno de los astros y expulsada de ellos llegaran a formarse nuevas constelaciones y generaciones de astros, también en éstos se producirían procesos nucleares en los que la materia de las estrellas terminaría por quemarse hasta «quedar reducida a cenizas». Lentamente se apoderaría del cosmos el frío, la muerte, el silencio, la noche absoluta.

«Desde el punto de vista de la historia del pensamiento», puntualiza el astrónomo hamburgués Otto Heckmann, «es importante el hecho de que ya nadie parece alterarse por la discusión de modelos del universo que comienzan en un determinado momento con una fase de enorme densidad (la explosión primitiva), es decir, que suponen un principio del universo antes del tiempo finito. Se explica sencillamente que el mundo tiene una edad limitada y que posiblemente también se extinguirá en un tiempo limitado. Lo que haya sido antes del principio y haya de ser después del fin es, desde el punto de vista astronómico o físico, una pregunta sin sentido»¹². ¡Sin sentido tal vez desde el punto de vista astronómico o físico, sin duda! Incluso más apropiado sería —a lo que me parece— decir: *¿desde el punto de vista astronómico o físico, insoluble!* Pues aquí, en efecto, se traspasan los límites básicos de la experiencia espacio-temporal, y, consiguientemente, la competencia de la física y la astronomía, pasando a las preguntas de *máximo sentido* para el hombre (también para el científico): las preguntas del principio y el fin, del gran «de dónde» y «a dónde» del mundo y del hombre.

Hay problemas filosóficos-teológicos genuinos, que no pueden ser resueltos con los medios de la ciencia natural. Uno de ellos, sobre el que *Karl Popper* llama insistentemente la atención, es el «problema de la cosmología», que «interesa a todos los hombres pensantes»: «El problema de comprender el mundo, y comprendernos a nosotros

¹² O. Heckmann, *Sonderbeitrag Astronomie*, en *Meyers Enzyklopädisches Lexikon* (Mannheim - Viena - Zurich 1971) II, 796-802; cita en 801.

mismos, que pertenecemos a este mundo, y comprender nuestra ciencia»¹³. Es más: según Popper no se puede negar «que las ideas puramente metafísicas —y por lo mismo las ideas filosóficas— han sido de suma importancia para el desarrollo histórico de la cosmología»: «Desde Tales a Einstein, desde los atomistas griegos a las especulaciones de Descartes sobre la materia, desde las especulaciones de Gilbert, Newton, Leibniz y Bosovic sobre fuerzas a las de Faraday y Einstein sobre campos de fuerzas, las ideas metafísicas han indicado siempre el camino»¹⁴.

Estas, naturalmente, no son preguntas de la razón calculadora, sino de la confianza razonable. Pues que el mundo, como él es y se presenta, con toda su regularidad e impenetrabilidad, tenga un sentido último, incondicionado, no deducible de sí mismo, y camina hacia la consumación definitiva: eso no lo puede fundamentar la cosmología científica, tal vez tampoco la filosofía, sino posiblemente sólo la teología, que a su vez depende de la protología y la escatología bíblicas. Esta es, pues, la tarea concreta de una teología elaborada sobre la base del mensaje bíblico: fundamentar los *horizontes de sentido y de valor*, nada más, pero también nada menos.

Con lo cual quedan asimismo definidos el quehacer y los límites del discurso teológico en cuestiones de cosmología. De modo que la teología sobrepasa sus límites (y lo hace a menudo), cuando toma los relatos del Nuevo Testamento sobre la angustia final, el oscurecimiento del sol y la luna, la caída de las estrellas y la conmoción de las fuerzas celestes como protocolos exactos anticipados del fin del mundo. Es cierto que visiones tan fantásticas constituyen una enérgica advertencia al hombre para que no malogre la seriedad de la vida que Dios le ha dado. Pero si en lo concerniente al fin del mundo queremos evitar una petición de principio teológica, debemos tomar el mismo punto de partida que en lo concerniente al comienzo del mundo. O sea, que de la misma manera que la protología bíblica no puede

¹³ K. R. Popper, *Logik der Forschung* (1934; 6.ª edición corregida, Tubinga 1976) XIV.

¹⁴ *Loc. cit.*, XIX.

ser un reportaje de los acontecimientos del comienzo, tampoco la escatología bíblica puede ser una prognosis de los acontecimientos del fin. Y de la misma manera que los relatos bíblicos de la obra creadora de Dios fueron tomados del entorno cultural de entonces, también los relatos bíblicos de la obra final de Dios están tomados de la apocalíptica contemporánea.

3. *Fin del mundo como juicio universal*

Para entender este punto debemos distinguir, desde la perspectiva de la *filosofía del lenguaje*, el modo de hablar bíblico y el modo de hablar científico sobre el mundo. La exégesis crítica ha descubierto hace tiempo que el lenguaje de la Biblia no es un lenguaje de hechos, propio de las ciencias naturales, sino un lenguaje figurado y metafórico. ¡La Biblia no establece hechos científicos, sino que los interpreta! Hay que distinguir siempre con nitidez los dos planos de lenguaje y pensamiento, es preciso evitar en ambos campos los fatales equívocos del pasado. Como ha escrito *Werner Heisenberg*, el lenguaje de la Biblia es un tipo de lenguaje «que posibilita la comprensión de la coherencia del mundo, coherencia que puede percibirse tras los fenómenos y sin la cual nos resultaría imposible establecer una ética y una escala de valores... Este lenguaje es más afín al de la creación literaria que al de las ciencias naturales, orientado a la precisión. De ahí que a menudo las palabras tengan en uno y otro lenguaje significados diferentes. El cielo de que habla la Biblia tiene poco que ver con el cielo al que lanzamos aviones o cohetes. En el universo astronómico la tierra no es más que una insignificante partícula de polvo situada en uno de los innumerables sistemas de galaxias, mientras que para nosotros es el centro del mundo, constituye realmente el centro del universo. Las ciencias naturales intentan dar a sus términos un significado objetivo. En cambio, el lenguaje religioso tiene que evitar precisamente la escisión del mundo en sus dimensiones objetiva y subjetiva; porque ¿quién podría afirmar que la dimensión objetiva es más real que la subjetiva? Así, pues, no debemos

confundir los dos lenguajes, tenemos que pensar con mayor meticulosidad de lo que ha sido usual hasta ahora»¹⁵.

Fin del mundo como juicio universal: ¿qué quiere decir esto? Vamos a recoger las ideas más importantes, resumiéndolas en tres apartados:

a) Las imágenes y visiones apocalípticas del *fin del mundo* serían ostensiblemente mal entendidas si se concibieran como una especie de «revelación» (*apo-kalypsis*) o información cronológica sobre las «postrimerías» al final de la historia universal. Muchas sectas y grupos fundamentalistas creen poseer en ellas un tesoro de ciencia revelada. Pero tales historias no pueden ser para nosotros un guión del último acto de la tragedia de la humanidad. No contienen —desgraciadamente— especiales «revelaciones» divinas que puedan satisfacer nuestra curiosidad en lo tocante al fin del mundo. El hombre no encuentra aquí —hasta cierto punto con precisión infalible— ningún detalle sobre lo que le espera o sobre la forma concreta en que se desarrollarán las cosas aquel día. Dicho en términos más cautos: ¡Nadie tiene aquí un saber privilegiado! ¿Qué significan, pues, estas imágenes del fin del mundo?

Para explicarlo tendríamos que empezar de muy lejos y entrar en muchos pormenores exegéticos e históricos; pero podemos dar por supuesto lo dicho en la lección correspondiente sobre la aparición de la fe en la resurrección y limitarnos a exponer lo que en esta cuestión goza de un consenso de base:

- No existe una extrapolación científica inequívoca ni una prognosis profética exacta sobre el futuro definitivo de la humanidad y del cosmos.
- Las «postrimerías» y el «tiempo final», lo mismo que los «acontecimientos del principio» y el «tiempo inicial», son inaccesibles a la experiencia directa. No hay testigos humanos. Las imágenes y narraciones poéticas represen-

¹⁵ W. Heisenberg, *Naturwissenschaftliche und religiöse Wahrheit*, en *Schritte über Grenzen. Gesammelte Reden und Aufsätze* (2.^a edición corregida, Munich 1973) 348.

tan lo que no puede escrutarse mediante la razón pura, lo que se espera y se teme.

- Las declaraciones bíblicas sobre el fin del mundo tienen autoridad no como enunciados científicos sobre el final del universo, sino como *testimonios de fe sobre el destino del mundo*, que las ciencias de la naturaleza no pueden corroborar ni refutar. Por eso cabe la renuncia a armonizar las declaraciones bíblicas con las diferentes teorías científicas sobre el fin del mundo.
- El testimonio de fe de la Biblia interpreta el fin primariamente como la *culminación de la acción de Dios* en su creación: ¡En el fin del mundo, lo mismo que en su comienzo, no se encuentra la nada, sino Dios! El fin anunciado no debe equipararse precipitadamente a una catástrofe cósmica ni a una ruptura de la historia de la humanidad. Pese al *acabamiento* de lo viejo, percedero, imperfecto e incluso malo, el fin del mundo debe en definitiva entenderse como *consumación*.

b) En cuanto a la idea de un *juicio universal*, los fanáticos y las sectas de carácter apocalíptico deberían reflexionar sobre el hecho de que no fueron los *apocalipsis* (también muy difundidos entre las primeras comunidades cristianas), sino los *evangelios* los que se constituyeron en la forma literaria característica de la joven Iglesia. Junto al gran Apocalipsis de Juan, en el Nuevo Testamento también se encuentran, como es sabido, algunos apocalipsis menores, que fueron integrados en el corpus total neotestamentario y —por así decir— domesticados¹⁶. Esto, desde el punto de vista teológico, trajo consigo un cambio de acento de no poca importancia: ¡La apocalíptica se entendió desde el evangelio, y no al revés! En aquella situación concreta y determinada constituyó un marco de comprensión y representación, pero un marco que debe distinguirse claramente del contenido implícito, del mensaje como tal.

Y en todo ello es de suma importancia el hecho de que los apocalipsis en los evangelios están enteramente orientados a la *presentación de Jesús*, que de una manera ostensi-

ble se identifica ya con el apocalíptico Hijo del hombre. Incluso las visiones terroríficas de Mateo, citadas al principio, deben entenderse así: El juez universal no es otro que Jesús, y esto es precisamente el gran signo de esperanza para todos los que se han entregado a él. He aquí, pues, el mensaje: ¡Él, que en el sermón del monte proclamó los nuevos criterios y valores, es el mismo que nos pedirá cuentas al final según esos mismos criterios!

La monumental pintura de Miguel Ángel en la Capilla Sixtina, sin duda, ha plasmado de manera indeleble la escena del «Juicio final» de la humanidad. Con todo, ¡hasta el arte más genial no deja de ser arte! Es decir: ¡La imagen bíblica de la congregación de la humanidad entera (piénsese en miles y miles de millones de hombres) es y será siempre una imagen! Lo que con esta imagen se quiere decir es que *todos los hombres se congregarán ante Dios*, creador, juez y consumidor de toda la humanidad. El mismo encuentro con Dios en la muerte, como ya he expuesto anteriormente, tiene un carácter expurgador, acrisolador, purificador, sanccionador y —sólo en ese sentido— consumidor.

Y, a pesar de todo, la imagen del juicio final conserva toda su fuerza expresiva, aunque más bien *ex negativo*. Y da a entender, en una enorme condensación plástica, muchas cosas relativas al sentido y término de la vida del hombre y de la historia de la humanidad, que aún son relevantes para los hombres de hoy:

- Todo lo existente —incluidas las tradiciones, instituciones y autoridades políticas y religiosas— tiene carácter provisorio.
- Mi propia existencia, ambivalente, ininteligible, como también la profundamente escindida historia de la humanidad, reclaman una clarificación definitiva, la revelación de su sentido último; yo mismo no puedo juzgar en última instancia ni mi vida ni la historia y tampoco puedo encomendar ese juicio a ningún otro tribunal humano.
- La verdadera consumación y la verdadera felicidad de la humanidad, sin embargo, únicamente se darán cuando de ellas participen no sólo los de la última generación, sino todos los hombres.

¹⁶ Mc 13; Lc 21; Jn 5, 25-29, etc.

- La plenitud de sentido de mi vida y la consumación de la historia de la humanidad no se realizarán hasta el encuentro con la realidad manifiesta de Dios; la ambivalencia de mi vida y todo lo negativo de la historia sólo pueden ser definitivamente superados por Dios mismo.
- En el camino hacia la plenitud, para la realización de la verdadera humanidad del individuo y de la sociedad, ese Jesús crucificado y sin embargo viviente es el juez último, esto es: el criterio fiable, permanente, definitivo.

c) *¿Cómo terminará todo?* Ya lo hemos indicado al hablar del cielo y el infierno: el desenlace de todo es y será siempre impenetrable. No sólo porque en lo tocante a la creación y la nueva creación todas las intuiciones y representaciones tienen que fallar, sino porque resulta imposible responder preguntas últimas como, por ejemplo, si todos los hombres —incluidos los grandes criminales de la historia hasta Hitler y Stalin— habrán de salvarse.

Las máximas figuras de la teología, desde Orígenes y Agustín pasando por Tomás, Lutero y Calvino hasta Barth¹⁷, se han ocupado del oscuro problema del último destino, de la elección, de la *predestinación* del hombre y de la humanidad: ¡sin poder levantar el velo del misterio! Lo único claro es que los problemas del principio y el fin de los caminos de Dios no se resuelven con soluciones simplistas, ni desde el Nuevo Testamento ni desde los cuestionamientos del presente:

ni con la positiva predestinación de una parte de la humanidad a la condenación: la idea de una «*praedestinatio gemina*», de una «doble predestinación», de Calvino;

ni con la positiva predestinación de todos los hombres a la bienaventuranza: la idea de una «*apo-katastasis panton*», de una «restitución universal» o «reconciliación universal», de Orígenes.

Las aporías parecen insuperables: Que Dios *tenga que salvar a todos los hombres y reducir la «eternidad» de las*

¹⁷ Cf. G. Kraus, *Vorherbestimmung. Traditionelle Prädestinationslehre im Licht gegenwärtiger Theologie* (Friburgo - Basilea - Viena 1977).

penas del infierno contradice la soberana libertad de su justicia y misericordia. Pero también la contradice que Dios *no pueda* salvar a todos los hombres ni acabar —por así decir— vaciando el infierno. ¿Qué decir, pues?

En el Nuevo Testamento, los relatos del juicio anuncian una clara división de la humanidad. Pero otras afirmaciones, especialmente las paulinas, indican —como hemos visto— una misericordia universal. Estas afirmaciones y las del Nuevo Testamento no se encuentran conciliadas en ningún pasaje. ¡La cuestión, por tanto, como hoy sostienen muchos teólogos, no puede por menos que quedar abierta! Y la lección que se saca de esto es que hay que tomar en serio conjuntamente *la responsabilidad personal y la gracia de Dios*:

- Quien corre peligro de escamotear frívolamente la infinita seriedad de su responsabilidad personal queda advertido por la posibilidad de un doble desenlace: su salvación no está de antemano garantizada.
- Quien, en cambio, corre peligro de desesperar de la seriedad infinita de su responsabilidad personal, queda animado por la posible salvación de todo hombre: la gracia de Dios no tiene fronteras, ni aun en el infierno.

Tras la grandiosa imagen del juicio final —bien sea al término de la vida de cada hombre o al término de la historia de la humanidad— se esconde un mensaje tan serio como consolador, que no tiene nada que ver con una «vana esperanza». Sin embargo, como en su resolución sobre «Nuestra esperanza» se pregunta el Sínodo Católico Alemán, «¿no hemos oscurecido nosotros mismos a menudo en la Iglesia este sentido liberador del mensaje del juicio final de Dios, anunciándoselo sonora e insistentemente a los pequeños e indefensos y, en cambio, demasiado suave y medrosamente a los poderosos de esta tierra? ¡Y de haber alguna palabra significativa de nuestra esperanza, digna de ser valientemente confesada sobre todo “ante gobernadores y reyes” (cf. Mt 10, 18), es evidentemente ésta! Aparte de que también es manifiesto su poder de consolación y estimulación: Habla, en efecto, de la potencia justiciera de

Dios, de que nuestro anhelo de justicia no naufraga en la muerte, de que no sólo el amor, sino también la justicia es más fuerte que la muerte. Habla, en fin, de ese poder justiciero de Dios que destrona la muerte como señor de nuestra conciencia y garantiza el que con la muerte no queden sellados para siempre el señorío de los señores y la servidumbre de los siervos... Y no queremos silenciar que el mensaje del juicio de Dios también habla del peligro de perdición eterna. Tal peligro nos impide contar de antemano con una reconciliación y expiación para todos y para todo lo que hagamos o dejemos de hacer. Así es como este mensaje irrumpe una y otra vez en nuestra vida como elemento transformador e imprime seriedad y dramatismo a nuestra responsabilidad histórica»¹⁸.

Una cosa, de todos modos, parece ser cierta: que el juicio último no es lo último. En la petición del Padre nuestro no se dice: «Venga tu juicio», sino: «Venga tu reino». El reino de Dios, no el juicio de Dios, es la consumación. ¿Qué significa esto?

4. Consumación del mundo como reino de Dios

Cuán a menudo se ha prometido y esperado el reino de Dios para un futuro inminente, cuán a menudo incluso se ha proclamado para el presente. En ninguna parte, sin embargo, se le ha encontrado. El reino de Dios no estuvo encarnado por el imperio cristiano posterior a Constantino ni por la Iglesia masiva institucionalizada del catolicismo medieval y contrarreformista. Ni se identificó con la rigurosa teocracia ginebrina de Calvino ni con el reino apocalíptico de fanáticos revolucionarios como Thomas Münzer. Y tampoco ha sido el moderno reino de la eticidad y la cultura burguesa perfeccionada, como el idealismo y el liberalismo teológicos han pensado desde el siglo XIX hasta la primera guerra mundial. No; nada de esto —hoy podemos estar

¹⁸ *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe* (Friburgo - Basilea - Viena, 2.ª edición revisada y corregida, 1976) I, 92.

todos de acuerdo— ha sido el reino de Dios. Y mucho menos el reino de mil años propagado por el nacionalsocialismo, basado en las ideologías de pueblo y raza y una vaga fe en la providencia y el destino, como tampoco el reino sin clases del hombre nuevo que el comunismo sigue aún anunciando, pero ni por lo más remoto ha realizado.

Todas estas manifestaciones han sido —en forma religioso-eclesiástica o político-secularizada— falsas identificaciones que sin excepción han olvidado que de lo que en el reino de Dios realmente se trata es del reino *de Dios*: ¡Venga tu reino! Este es el *primer acento teológico* de la frase. ¿O es que no nos resulta más fácil a nosotros hoy, en una época en que tantos hombres han vuelto la espalda a las grandes ideologías tecnológico-evolutivas y utópico-revolucionarias, creer que el reino de la perfección, como ya se indicó en la última lección, no viene por *evolución* social (técnica o espiritual) ni por *revolución* social (de derechas o de izquierdas)? ¡Según el mensaje bíblico en su totalidad, la consumación viene por la imprevisible, inextrapolable *acción de Dios*! Pero una acción de Dios, que no excluye, sino incluye la acción del hombre en el aquí y el ahora, en el campo individual y social, y en la que debe evitarse tanto la falsa «mundanización» como la falsa «interiorización» del reino de Dios.

Se trata, por tanto, de la *verdaderamente otra dimensión* del hombre unidimensional: la dimensión divina. Se trata de un trascender, pero no sin trascendencia, al estilo de Bloch, sino de un trascender hacia la verdadera trascendencia. *Trascendencia*, pues, no primariamente especial, como en la antigua física y metafísica: Dios *por encima* del mundo o *fuera* del mundo. Y tampoco interiorizada al estilo idealista o existencialista: Dios *en* nosotros. No; la trascendencia debe entenderse desde el mensaje bíblico primariamente en sentido temporal: Dios *delante* de nosotros. La teología cristiana, por influjo de la filosofía de la esperanza de Bloch, ha redescubierto —y Jürgen Moltmann lo ha desarrollado sistemáticamente¹⁹— su «*herencia de futuro*»: el

¹⁹ Cf. J. Moltmann, *Die Zukunft als neues Paradigma der Transzendenz*, en «Internationale Dialog-Zeitschrift» (1969) 2-13; *íd.*, *Theologie*

futuro como nuevo paradigma de trascendencia. Es decir: Dios no debe entenderse simplemente como el Eterno intemporal, sustraído al flujo uniforme del nacer y perecer del pasado, presente y futuro, tal como lo conocemos por la filosofía griega; sino que, precisamente en cuanto eterno, es él el Venidero, el Viniente, el que infunde esperanza, como se nos presenta en las promesas de futuro de Israel y del mismo Jesús: ¡Venga tu reino! Este es el *segundo acento teológico* de la frase. La divinidad de Dios entendida como la potencia del futuro, que hace aparecer nuestro presente en una nueva luz y así, ya ahora, lo transforma.

Ahora bien, si la vida del hombre y probablemente —a tenor de las previsiones científicas— también la tierra y el universo no duran eternamente, se impone la pregunta: ¿Qué viene después? Si la vida del hombre y la historia de la humanidad tienen un final, ¿qué hay en ese final? El mensaje bíblico —y en este aspecto el Nuevo Testamento está preparado por el Antiguo— dice: Al final no está la nada, sino Dios. Dios, que así es el fin como el principio. La causa de Dios se impone, en cualquier caso. El futuro es de Dios; con todo realismo podemos contar con este futuro de Dios; no podemos, sin embargo, computar al estilo apocalíptico ni su día ni su hora.

Ese futuro no es, pues, un futuro vacío, sino un futuro por descubrir, un futuro por cumplir. No es sólo un «*futurum*», un «porvenir», que los futurólogos pueden construir por extrapolación de la historia pasada o presente (sin llegar, por supuesto, a descartar la sorpresa); sino un «*ésjaton*», lo totalmente «último» del futuro, algo realmente distinto y cualitativamente nuevo, que ya ahora anuncia anticipadamente su venida. Así, pues, aquí no estamos haciendo futurología, sino escatología, una escatología que sin un futuro absoluto verdadero, aún por venir, evidentemente sería una escatología sin esperanza verdadera, que como tal aún está por cumplir²⁰.

der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie (Munich 5 1966).

²⁰ Sobre la inflación en el uso del término «escatología», cf. J. Carmignac, *Les dangers de l'eschatologie*, en «New Testament Studies» 17 (1971) 365-390.

Todo lo cual significa que no sólo hay —evidentemente las hay— donaciones de sentido provisorias para cada caso por obra del hombre; sino que asimismo se da un *sentido definitivo* del hombre y del mundo, de la vida humana y de la historia universal, pero un sentido que al hombre se le ofrece libre y espontáneamente. La historia del hombre y del mundo no se agota, como opina Nietzsche, en el eterno retorno de lo mismo. Y tampoco sucumbe al final en un vacío absoluto, como las novelas futuristas anuncian y algunos temen. El futuro pertenece a Dios, y por eso al final está la consumación: ¡el reino de Dios! «¡Venga tu reino!» He aquí el *tercer acento teológico* de la frase. De donde resulta claro que en la consumación no se trata sólo de Dios, sino del *reino* de Dios: se trata de su dominio, de su señorío, del ámbito de su soberanía. Pero esto los cristianos no podrán entenderlo rectamente si no hacen serio hincapié en la dimensión cristológica del reino de Dios. ¿Qué quiere decir esto?

Para los cristianos, la esperanza de la transformación de la humanidad en el reino de Dios es un acontecimiento del tiempo final, cuyo futuro ya ha despuntado en el mensaje, la praxis y el destino de Jesús de Nazaret. De modo que los cristianos están, ya ahora, irrevocablemente insertos en el radio de acción, en el ámbito de soberanía del reino de Dios, que para ellos se identifica con el reino de Cristo. Estar inserto en el *ámbito de soberanía de Cristo* significa saber cuál es el «señor» que uno tiene y, a la vez, dar una negativa radical a todos los «señores y poderes» que pugnan por conseguir el dominio sobre el hombre. Estar en el ámbito de la soberanía de Cristo significa asimismo —he aquí un pensamiento fundamental de la teología de *Ernst Käsemann*— procurar la «des-demonización» de los ídolos de este mundo con vistas a una sociedad más humana y cristiana²¹. Pues para Käsemann es claro que en este campo de batalla, en el campo de batalla «hombre», se da la «posesión» del hombre por los dioses e ídolos autofabricados, la

²¹ E. Käsemann, *Gottes Gerechtigkeit in einer ungerechten Welt*, en «SOG - Mitteilungen der Solidaritätsgruppe engagierter Christen in Österreich» 9 (1979) cuaderno n.º 3.

sumisión al mundo, de la que el hombre tiene que ser liberado en un doloroso proceso de clarificación sobre sí mismo desde la persona de Jesucristo: «Sacarnos del dominio de las tinieblas para trasladarnos al reino de su Hijo querido, así es como el antiguo mensaje bautismal de Col 1, 13 caracteriza la liberación de la posesión (diabólica), conectando de esta manera la disyuntiva de Dios o los ídolos, fe o superstición, vida cabe la Palabra o vida bajo represión demoníaca de la verdad, auténtica humanidad o inhumanidad. Se trata aquí, como puede verse, de una liberación de dimensiones cósmicas, irreductibles al campo de experimentación de la psiquiatría»²².

En efecto: decidirse por qué «señor» se tiene, a qué señorío se pertenece, de qué soberanía se depende, es el reto decisivo que ha de aceptar el cristiano. De ahí que la fe en Dios, la fe en la resurrección de Jesús a la vida eterna, incluso la interperpetencia de cielo y tierra, tengan para el hombre un carácter desilusionante y, por lo mismo, liberador: «La justicia de Dios no sabe de misericordia barata. Echa abajo lo que se cree ser algo, viene en ayuda de los pequeñuelos, los explotados, los moribundos, como proclaman las bienaventuranzas, y saca a relucir ateísmo hasta de detrás de las caretas piadosas. Se aprende a temer no sólo ante la cruz, sino también en la Pascua. Pues en uno y otro caso nuestra autojusticia y el *status quo* terreno empiezan a desmoronarse. Quien viene de una muerte en la picota y de un sepulcro abierto y está practicando el seguimiento del Nazareno, ya no se acomoda a una sociedad en la que las consignas «éxito y dinero» o «pan y circo» embriagan a los hombres. Deberíamos estar desilusionados y difundir sobriedad a nuestro alrededor. En los saciados y satisfechos consigo mismos se esfuma el sentido de las realidades... Cuando el cielo y la tierra confluyen y los piadosos no pueden por menos de respetar la promesa hecha a los paganos, ya no separan las normas tradicionales ni los distintos frentes organizados de acuerdo con ellas, terminan los tabúes terrenos y, en fin, se busca y encuentra acceso a todos los que ven amenazada y violentada su humanidad»²³.

²² *Loc. cit.*, 3. ²³ *Loc. cit.*, 5.

5. ¿Pura contemplación de Dios?

Comencemos transcribiendo un impresionante texto, un breve poema de la mística española *Teresa de Avila*, una de las mujeres más eminentes de la historia de la Iglesia, que hubo de vencer en su vida innumerables resistencias (la de la Inquisición entre otras):

Nada te turbe,
Nada te espante,
Todo se pasa,
Dios no se muda,
La paciencia
Todo lo alcanza;
Quien a Dios tiene
Nada le falta:
Sólo Dios basta²⁴.

¿Sólo Dios basta? La pregunta, tal vez, no va dirigida a la gran Teresa, que toda su vida anduvo en estrecha relación con los hombres y con el mundo (incluso desde el monasterio), sino a la *mística* en general, tanto de Oriente como de Occidente, que recibe su nombre del verbo griego «*mýein*», que significa «cerrar» (la boca). Va dirigida, pues, a esa religiosidad mística que en lo concerniente a sus ocultos «secretos» («misterios») «cierra» la boca ante oídos profanos: para buscar la salvación exclusivamente en la propia interioridad. Apartamiento del mundo y recogimiento interior. «Mística», por tanto, no como hoy se suele entender, como vago y vaporoso lema, sino en su estricto sentido, como la define, por ejemplo, Friedrich Heiler en su clásica obra sobre «la oración» desde la perspectiva de la historia y la psicología de la religión: «esa forma de contacto con Dios en la cual el mundo y el yo son radicalmente negados y la personalidad humana se diluye, se sumerge y se pierde en el Uno infinito de la divinidad»²⁵.

²⁴ Santa Teresa de Jesús, *Obras completas* (BAC, Madrid 1979) 514: edición musical con transcripción, introducción y notas de Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink.

²⁵ F. Heiler, *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung* (Munich 1918; reimprisión de la 5.ª edición con apéndices bibliográficos, Munich - Basilea 1969) 249.

En esta religiosidad mística, la perfección está ya constituida por el grado sumo de oración o de meditación. Despreciando el mundo, la materia y el mismo cuerpo, el hombre se concentra exclusivamente en el «ab-soluto», en el «des-ligado» de todo, en el Uno, Infinito, Eterno. Tal aspiración encuentra satisfacción bien sea (como en la mística cristiana) en el éxtasis del amor místico, en la unificación beatífica con la divinidad, bien sea (como en el hinduismo y el budismo) en la entrada en el nirvana, en la embriagadora quietud e impasibilidad, en la aniquilación del ansia de vivir y en el «desvanecerse» en el Uno y Único.

¿Es así como debemos representarnos la perfección, el cielo, el reino de Dios? Por influjo de la contemplación platónica de las ideas, por influjo también del filósofo judeo-helenista Filón y de la mística neoplatónica, la primitiva teología eclesiástica centró su atención en la «*visio beatifica*», en la «*contemplación beatificante*» de Dios. Sobre todo el modelo neoplatónico de Agustín, que presenta una bienaventuranza del todo espiritualizada y en que la materia, el cuerpo, la comunidad y el mundo se mencionan en el mejor de los casos marginalmente.

También Agustín, ciertamente, habla de la «Ciudad de Dios» y de la «Jerusalén celestial» (imágenes colectivo-escológicas de la comunitariedad humana), y pocas frases describen la consumación o perfección con tanta plasticidad de contenido y brillantez de lenguaje como las del final de su gran obra histórica-teológica *La Ciudad de Dios*²⁶, cuando habla del gran sábado, el día del Señor, el octavo día eterno, que traerá el eterno descanso del espíritu y del cuerpo: «*Ibi vacabimus et videbimus, videbimus et amabimus, amabimus et laudabimus. Ecce quod erit in fine sine fine. Nam quis alius noſter est finis nisi pervenire ad regnum, cuius nullus est finis?*»: «Allí descansaremos y contemplaremos, contemplaremos y amaremos, amaremos y alabaremos. He aquí lo que habrá al fin, mas sin fin. Pues ¿qué otro puede ser nuestro fin sino llegar al reino que no tiene fin?»

Por supuesto que Dios —si ha de tenerlo en alguna

parte— tiene en su reino el primado absoluto, la primacía por antonomasia. Y, sin embargo, ¿no se echa de ver aquí la estrechez de miras del neoplatónico, que todo lo individualiza, interioriza y espiritualiza: el *vacare* (vaciar), *videre* (ver), *amare* (amar), *laudare* (alabar), todo ello orientado exclusivamente a Dios («Dios y mi alma»), sin mención alguna de las relaciones interhumanas y de las dimensiones cósmicas? ¿No provienen de ahí, de esa «contemplación de Dios» tan exclusivista y de esa «beatitud divina» tan sublime, las representaciones que hoy justamente ya no se admiten: la de los «santos sentados en dorados siales» (Marie Luise Kaschnitz), la del aburrido canto del «alleluya» sobre las nubes (Ludwig Thoma en su parábola del muniqués en el cielo), la del «cielo de los ángeles y los gorrones» (Heinrich Heine), la de la escena vacía de una «banal eternidad» sin perspectivas ni esperanzas (Max Frisch)? ¿Qué pasa con la comunicación, el lenguaje, la comunidad y el amor *humanos*, que se avistan en el poema de Marie Luise Kaschnitz y al final de los Karamazov de Dostoievsky? ¿Qué pasa con la *naturaleza*, la tierra, el cosmos? ¿Contemplaremos y amaremos únicamente a Dios, y a los demás hombres —como algunos teólogos sostienen— a lo sumo indirectamente? ¿No resulta así un cielo al que, si se exceptúa el oro de la eternidad, falta todo colorido, todo calor, sentimiento, alegría vital, sensibilidad, auténtica felicidad humana y, en suma, casi todo lo que ya en la tierra constituye una «vida alternativa»? ¿Un cielo, pues, para estetas y ascetas?

Ante tan «radical sublimación de las necesidades vitales» en este «ideal ascético-monacal de cielo», únicamente «accesible a una pequeña élite de superdotados religiosamente y bien entrenados intelectualmente», el teólogo católico Hermann Häring hace estas atinadas observaciones: «Digámoslo sin pretensiones de ningún tipo y sin emitir un juicio sobre las expectativas de generaciones anteriores: Para muchos hombres, semejante cielo tiene que ver *muy poco con la tierra*, con esta vida, con las esperanzas humanas. De manera peligrosamente connatural, el cielo se ha convertido en un reino de espíritus puros. Lo hemos concebido con harta frecuencia como el término de una gozosa fuga del más acá.

²⁶ San Agustín, *La ciudad de Dios* XXVII, 30, en *Obras de San Agustín* (BAC, Madrid 1978) vol. XVII, p. 957s.

El aburrimiento de su decorado ha ido poco a poco soterrando los impulsos de esperanza de los hombres»²⁷.

Quien considere demasiado mundano este reproche, piense en la Escritura: Con tan espiritualizada visión de Dios, ¿se pone de manifiesto lo que el Antiguo y el Nuevo Testamento dicen del estadio final? Confesémoslo sin rodeos: es cierto que lo que en el Antiguo Testamento es mortal para el hombre aquí en la tierra —ver a Dios²⁸— en el Nuevo Testamento constituye el *contenido central* de la consumación. Pero una cosa es importante, en orden a la mística: ¡el cumplimiento de la promesa se realiza en el *futuro*! El mismo Jesús, probablemente tomando la idea de la apocalíptica, dice en el sermón del monte: «Dichosos los limpios de corazón, porque éstos van a ver a Dios»²⁹. Y no menos explícitamente dice Pablo que la visión de Dios no puede alcanzarse en la tierra, por gnosis o mística, sino en la consumación: «Ahora vemos confusamente en un espejo, mientras entonces veremos cara a cara; ahora conozco limitadamente, entonces comprenderé como Dios me ha comprendido»³⁰. Y en la primera carta de Juan se lee: «Sabemos que cuando Jesús se manifieste y lo veamos como es, seremos como él»³¹. Y otra segunda cosa, importantísima: ¡lo que según el Nuevo Testamento es contenido *central* de la consumación futura *no* es, sin embargo, su *único* contenido!

6. La nueva tierra y el nuevo cielo

Ojalá aprendamos, a la vista del avanzado proceso de intelectualización en la teología y en la Iglesia, a entender de nuevo como una oportunidad el hecho de que la Biblia describa la consumación en Dios con ayuda de *imágenes* terreno-humanas fáciles de retener en la memoria. Ojalá entendamos cuán enorme empobrecimiento espiritual signifi-

²⁷ H. Häring, *Was bedeutet Himmel?* (Zurich - Einsiedeln - Colonia 1980) 31.

²⁸ Cf. Ex 33, 20.

²⁹ Mt 5, 8.

³⁰ 1 Cor 13, 12.

³¹ 1 Jn 3, 2.

caría el distorsionar racionalmente estas imágenes o reducirlas a unos cuantos conceptos e ideas. El mismo Jesús, por ejemplo, habla del banquete definitivo con el vino nuevo³², de la boda³³, del gran banquete al que todos están invitados³⁴; en todas partes reina una gran alegría... Todas ellas son imágenes esperanzadoras, todavía no afectadas de la palidez del pensamiento.

Cierto es que también puede uno imaginarse un cielo *excesivamente sensitivo*, excesivamente fantástico. Como hace, por ejemplo, no sólo la apocalíptica³⁵, sino también —en continuidad con las ideas judeo-cristianas— el Corán, que ve un paraíso lleno —¿sólo simbólicamente?— de dicha terrena: En los «jardines de las delicias», bajo la complacencia de Dios (de la visión de Dios sólo se habla marginalmente³⁶), está la «gran felicidad»: una vida llena de dicha, sobre lechos adornados con piedras preciosas, deliciosos manjares, arroyos de purísima agua y leche, con depurada miel y exquisitos vinos, servidos por muchachos eternamente jóvenes, los bienaventurados acompañados de encantadoras doncellas del paraíso, a las que nadie ha tocado jamás («huríes de grandes ojos como esposas») ³⁷.

Pero, a la inversa, puede que algún musulmán, como también algún cristiano, considere *demasiado suprasensible* el cielo que se pinta en el *Supplementum* de la *Suma teológica* de Tomás de Aquino³⁸, donde incluso los cuerpos celestiales permanecen en descanso eterno, los hombres no comen ni beben y, evidentemente, no se reproducen; de ahí que plantas y animales sean superfluos en esta nueva tierra, desposeída de toda flora, fauna y minerales, pero repleta, en

³² Mc 14, 25.

³³ Mt 25, 1-13.

³⁴ Lc 14, 15-24.

³⁵ Cf. 1 Henoc.

³⁶ Cf. Corán, sura 75, 22s.

³⁷ Cf. Corán, sura 44, 54; sura 55, 46-78; sura 78, 31-34. Cf. a este respecto W. Montgomery Watt, *Der Islam I* (Stuttgart - Berlín 1980) 219s.

³⁸ Cf. Tomás de Aquino, *Summa theologiae, Supplementum, Quaestio 91*.

cambio, de aureolas (las *aureolas* de los santos). A todo esto dedica el *Supplementum* varios artículos³⁹.

En toda esta tradición, sin duda más platonizante que cristiana, ¿no se han olvidado en gran parte aquellas promesas de una *naturaleza* y una *humanidad pacificadas*, ya anunciadas para judíos y cristianos en el *libro de Isaías* (Marie Luise Kaschnitz tiene razón: ¿no para el presente, sino para el futuro!)? «Habitará el lobo con el cordero, la pantera se tumbará con el cabrito, el novillo y el león pacificarán juntos: un muchacho pequeño los pastorea. La vaca pastará con el oso, sus crías se tumbarán juntas; el león comerá paja con el buey. El niño jugará con la hura del áspid, la criatura meterá la mano en el escondrijo de la serpiente. No harán daño ni estrago por todo mi Monte Santo: porque está lleno el país de conocimiento del Señor, como las aguas colman el mar...»⁴⁰.

Al final del libro de Isaías — en el Trito-Isaías, tras el exilio babilónico — se encuentra esa gran palabra, ya anteriormente citada, que anuncia más completamente la consumación, consumación que en ningún caso debe entenderse como divorciada del mundo, enemiga de la materia, despreciativa del cuerpo, sino más bien como *nueva creación* — sea por transformación o nueva configuración del viejo mundo —, es decir, como «*nueva tierra y nuevo cielo*» y, en consecuencia, como la patria que nos hace felices: «Mirad, yo voy a crear un cielo nuevo y una tierra nueva; de lo pasado no habrá recuerdo ni vendrá pensamiento, sino que habrá gozo y alegría por lo que voy a crear»⁴¹. Y acto seguido se habla de que los hombres ya no morirán de niños, sino que vivirán jóvenes muchos años, que construirán casas, plantarán viñas y comerán sus frutos... Y nueva creación que significa a la vez — según Jeremías⁴² — «nueva alianza» y — según Ezequiel⁴³ — «nuevo corazón, nuevo espíritu».

³⁹ *Loc. cit.*, Quaestio 96.

⁴⁰ Is 11, 6-9.

⁴¹ Is 65, 17s.

⁴² Jr 31, 31-34.

⁴³ Ez 36, 26s.

Tales son, pues, las imágenes del reino de Dios, de la consumación de la historia de la humanidad por obra del Dios fiel, del Dios creador y recreador, imágenes que el Nuevo Testamento recoge y multiplica: la esposa y el banquete nupcial, el agua viva, el árbol de la vida, la nueva Jerusalén. Imágenes de comunidad, amor, claridad, plenitud, belleza y armonía. Pero aun aquí, a la postre, no podemos olvidar que las imágenes son eso, imágenes. Como no debemos eliminarlas, tampoco debemos objetivarlas, cosificarlas. Recordemos lo que hemos puesto de manifiesto respecto a la resurrección de Jesús: En la consumación del hombre y del mundo se trata de un nuevo vivir en la *dimensión invisible de Dios*, más allá de nuestras dimensiones de espacio y tiempo. «Único que posee la inmortalidad, que habita en una luz inaccesible, a quien nadie ha visto ni puede ver», se lee en la primera carta a Timoteo⁴⁴. ¿Cómo vamos a poder ahí identificar nuestras imágenes de Dios con la realidad de Dios? La consumación de Dios está sobre toda experiencia, sobre toda representación y sobre todo pensamiento humano. La gloria de la vida eterna es del todo nueva, insospechada e inaprehensible, impensable e indecible: «Lo que ojo nunca vio, ni oreja oyó, ni hombre alguno ha imaginado: eso ha preparado Dios para los que le aman»⁴⁵.

De modo que para hablar de la consumación, si no queremos caer en reflexiones excesivamente abstrusas ni en exangües abstracciones, debemos movernos preferiblemente en la *frontera misma entre imagen y concepto*. La experiencia es ahí, a todas luces, imprescindible como correlato, para que las imágenes no se volatilicen en abstracciones; pero para que las imágenes tampoco degeneren en puros deseos, la experiencia no es ni puede ser el único criterio. Así, pues, cuanto mejor garantizada esté la dialéctica entre experiencia y abstracción, más adecuado será el concepto-imagen para expresar lo que se quiere significar con el término consumación. ¿Es que acaso los grandes conceptos simbólicos de la humanidad, como vida, justicia, libertad,

⁴⁴ 1 Tim 6, 16.

⁴⁵ 1 Cor 2, 9.

amor, salvación, no son también hoy —como la fueron en la Escritura— los más apropiados para ilustrar, en la frontera entre concepto e imagen, el significado de la consumación?

Conceptos-imagen, que están tomados de la totalidad de la Escritura, pero que deben ser matizados a la luz de Jesús de Nazaret. De este modo la *consumación*, vista desde la perspectiva del Crucificado y Resucitado, puede describirse dialécticamente como vida, justicia, libertad, amor, salvación.

- Una *vida*, en la cual somos introducidos con toda nuestra historia, pero en la que la provisionalidad y la temporalidad serán superadas por la continuidad y la estabilidad; una vida verdadera, imperecedera en el Dios que se ha mostrado en el Crucificado como el Dios viviente y vivificante: ¡una vida *eterna*!
- Una *justicia*, por la cual ya luchamos en esta sociedad, pero sin poder alcanzarla por causa de la desigualdad, incapacidad e indisposición de los hombres; una justicia, que —vista desde la perspectiva del Jesús justificado— se manifiesta como el derecho de su gracia, gracia que aúna justicia y misericordia: ¡una justicia *omnitrascendente*!
- Una *libertad*, que ya hemos barruntado en la tierra, pero cuyas relatividades serán superadas por el absoluto como tal; una libertad, que —como inmenso regalo de Dios en Jesús— ha dejado definitivamente tras de sí la ley y la moral: ¡Una libertad *perfecta*!
- Un *amor*, del que ya aquí hemos participado, que ya aquí hemos sembrado, pero cuya debilidad y pesadumbre habrán de ser transformadas por la fuerza y el poder de Dios; un amor absolutamente cumplido por Dios, cuyo amor se ha mostrado en Jesús más fuerte que la propia muerte: ¡un amor *infinito*!
- Una *salvación*, de la que ya aquí hemos tenido un atisbo, pero cuya fragilidad y fragmentariedad han de ser totalmente superadas en el definitivo ser-íntegro, ser-salvo de Dios, que a la luz de la resurrección del Crucificado

afecta al hombre en todas sus dimensiones psico-somáticas: ¡una salvación *definitiva*!

Todo esto, pues, en cuanto reino de la perfecta libertad, de la omnitrascendente justicia y del infinito amor, es la salvación definitiva: la *vida eterna*; y, para el hombre y el mundo, una vida sin sufrimiento ni muerte en la plenitud de un ahora eterno, como reza la clásica definición de *eternidad* de Boecio⁴⁶: «*interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*» («posesión total a la par que perfecta de una vida sin término»). Sólo que entendiendo tal definición clásica de eternidad en sentido dialéctico moderno, como *vida* real:

- Eternidad, pues, no entendida en sentido puramente afirmativo como tiempo lineal continuado: como pura *duración ilimitada* e ininterrumpida de un proceso de momentos inextensos.
- Tampoco eternidad entendida en sentido puramente negativo como negación estática de todo tiempo: como pura *intemporalidad* de una identidad inmutable.
- Sino eternidad entendida dialécticamente desde el mensaje del Resucitado a la vida como temporalidad «absorbida» (*aufgehoben*) en la definitividad: como absoluta *plenipotencia sobre el tiempo* de parte de un Dios que justo por ser el Viviente por antonomasia encierra en sí mismo simultáneamente identidad y proceso.
En este punto podrían muy bien encontrarse el pensamiento judeo-cristiano-islámico (de un renacer a la vida eterna) y el pensamiento indio (de la regeneración y el nirvana).
- De todos modos, aun después de la desmitologización realizada por la astronomía y la teología, el *cielo* seguirá

⁴⁶ Boecio, *De consolazione philosophiae* V, 6; para la relación de tiempo y eternidad, cf. G. Ebeling, *Dogmatik des christlichen Glaubens* (Tubinga 1979) III, 408-436.

teniendo un valor arquetípico irremplazable como símbolo real de la vida eterna de Dios y del hombre: como signo de la deslimitación y la infinitud, como signo de lo claro, lo luminoso, lo liviano, lo libre, lo bello supraterráneo, lo de verdad nunca aburrido sino siempre nuevo, como signo de la riqueza infinita, como signo de la felicidad perfecta.

Mas no se trata aquí de dar rienda suelta al entusiasmo por una beatitud de pura esperanza, sino de describir con la mayor precisión posible qué pueda significar hoy la vida eterna. Y una cosa debe tenerse presente hasta el final, a saber: que todo goce anticipado jamás debe hacer olvidar a los cristianos el tiempo presente, jamás debe hacerles olvidar la cruz, esto es, al *Crucificado*, que es el gran distintivo cristiano frente a todas las demás esperanzas de inmortalidad e ideologías de eternidad. Que la vida aquí y ahora es a menudo una vida harto crucificada, ¿quiénes lo van a saber mejor que aquellos que han tomado en serio el seguimiento del Crucificado justificado? Lo que se espera de nosotros, pues, no es la solución intelectual —sumamente compleja en sus detalles especulativos— del problema de la vida eterna. Tampoco la consigna individualista-espiritualista de «¡Salva tu alma!». Se espera que nosotros, alentados por la esperanza en una vida eterna y empeñados en hacer un mundo humano mejor ante la inminencia del reinado de Dios, junto con aquellos con quienes convivimos llevemos una *vida práctica aquí y ahora* que tome su norma de Jesús el Crucificado.

Sólo desde este ángulo puede percibirse la radicalidad del primitivo mensaje cristiano del Crucificado y Resucitado. Las exposiciones de *Ernst Käsemann* a este respecto nunca serán suficientemente recalçadas: El primitivo mensaje de la Pascua «también habla de nuestra esperanza personal y de la promesa que se nos ha hecho para más allá del sepulcro. Pero lo hace en un segundo plano y a la sombra de lo que para él es sobremanera importante: “A este Jesús Dios lo ha constituido Señor y Cristo”, “Mas Cristo debe reinar”, “Él ha ostentado los poderes”, “Toda rodilla habrá de doblarse ante Él”. No cabe cambiar este orden, sin que

todo se estropee. Poner nuestros deseos y esperanzas tan en primer plano de la Pascua que Jesús quede reducido a garante de su cumplimiento, no es en absoluto cristiano. En sentido cristiano, nuestro futuro es una pequeña parte de su dominio, el cual alcanza mucho más allá. Pero dado que el dominio de Jesús es en cuanto Crucificado, también nuestros propios deseos y anhelos se ven una y otra vez satisfechos en la Pascua. La voz del Resucitado jamás se ha escuchado de otra manera que llamándonos a ser sus discípulos, y nos llama con las mismas palabras que el evangelio recoge del Jesús terreno: ‘Quien no toma para sí su cruz y me sigue, no es digno de mí’⁴⁷.

Estas lecciones nos han llevado desde el horizonte de nuestro tiempo a la esperanza cristiana central en la eternidad de Dios y desde ahí, otra vez, a las consecuencias prácticas para nuestra época. Quiero cerrarlas con un alegato a favor de la fe en la vida eterna, un alegato de esperanza, que a su vez debe tener y tiene por entero un carácter de profesión de fe, que luego tal vez pueda ser ratificado racionalmente para el hombre de finales del segundo milenio.

⁴⁷ E. Käsemann, *Die Gegenwart des Gekreuzigten*, en *Christus unter uns. Vorträge in der Arbeitsgruppe Bibel und Gemeinde des 13. Deutschen Evangelischen Kirchentages, Hannover 1967* (Stuttgart 1967) 12.

EPILOGO
SI A LA VIDA ETERNA

¿Para qué todo?

Las profesiones de fe de la Iglesia concluyen con una frase, que juntamente con el Amén final ha recibido de todos los compositores de los siglos cristianos un tratamiento y desarrollo triunfal: «¡Credo... *in vitam venturi saeculi!*» Una formulación que, frente a todo estatismo o rigidez, expresa claramente el dinamismo de la eternidad de Dios: «Creo... en la vida del mundo futuro».

Se trata de una certeza del futuro, no basada en una investigación sobre él, sino en la esperanza de él. Hemos visto que el interrogante del último fin del mundo y del hombre, que la pregunta de para qué existe en general algo y no más bien nada se plantea de todos modos, incluso independientemente de la cuestión de si nuestro universo se demuestra finito o infinito en el espacio y en el tiempo. Planteada está, pues, una pregunta radical que sobrepasa el saber empírico del mundo espacio-temporal y cuya respuesta no puede ser objeto de las ciencias naturales. Desecharla por eso como inútil o absurda, sería efectivamente un craso error.

La pregunta reza, escuetamente: ¿Para qué todo? Como hombres del siglo XX tenemos motivos de sobra para plantearnosla, y no desde una superioridad intelectual, sino con toda *modestia*: precisamente porque conocemos mejor que nunca cuáles son los *límites de nuestro entendimiento*. Así, pues, recogiendo la comparación que el científico natural *Hoimar von Ditfurth* establece en su excelente libro sobre ciencia natural y religión a raíz de los resultados de la ciencia del comportamiento¹, podemos preguntarnos: ¿No podría ser que el hombre tenga respecto a otras dimensiones

¹ H. v. Ditfurth, *Wir sind nicht nur von dieser Welt. Naturwissenschaft, Religion und die Zukunft des Menschen* (Hamburg 1981).

de la realidad una capacidad de percepción tan limitada como la garrapata, la oca, el gallo o el mono antropoide la tienen respecto a las dimensiones que les trascienden? No podría ser que algunas cosas que para el entendimiento humano son aún hoy (en el actual estadio de desarrollo del cerebro) trascendentes, cosas del más allá, sean en posteriores milenios tal vez inmanentes, cosas del más acá? ¿No conocemos en todo caso nuestra realidad, el macrocosmos como el microcosmos, sólo muy parcialmente, en esbozo? ¿No son nuestra capacidad cognoscitiva y nuestro horizonte de conocimiento mucho más reducidos de lo que durante mucho tiempo hemos pensado: moldeados genéticamente por una milenaria historia evolutiva, como ha explicado el estudioso del comportamiento y premio Nobel Konrad Lorenz²? Un proceso de resolución de la realidad durante miles y miles de años, que naturalmente está abierto hacia adelante y que, si el hombre no se destruye a sí mismo y a su propio mundo, chocará con otras dimensiones de la realidad así como con nuevos límites de conocimiento...

De ahí que Hoimar von Ditfurth tenga razón al concluir que precisamente el hecho de la evolución nos ha abierto los ojos para descubrir que la realidad total no puede terminar donde termina la realidad que experimentamos, «que el alcance del mundo real debe sobrepasar en proporciones inimaginables, tanto cuantitativa como cualitativamente, el horizonte del conocimiento del que ahora disponemos en nuestro actual nivel de desarrollo»³. Y tiene asimismo razón al suponer con muchos otros que la vida no se reduce a nuestra pequeña tierra en la periferia de una galaxia, sino que según los conocimientos más recientes debemos contar con otros seres vivos, seres vivos inteligentes, aunque muy distintos, en otras estrellas del inmenso universo, de modo que con el ocaso de la humanidad no tiene por qué producirse el ocaso del mundo ni el ocaso siquiera de todos los individuos dotados de razón. Una cosa así sólo se la puede imaginar la aún muy difundida «ilusión de punto medio» de los hombres.

² K. Lorenz, *Die Rückseite des Spiegels. Versuch einer Naturgeschichte menschlichen Erkennens* (Munich-Zurich 1973).

³ H. v. Ditfurth, *Wir sind nicht nur von dieser Welt*, 189.

El encanto de tal «ilusión de punto medio» se deshace a mucho tardar en cuanto tomamos conciencia de los límites de nuestro conocimiento ante las nuevas concepciones de la macro y microfísica. Como es sabido, ya los filósofos naturalistas griegos Leucipo y Demócrito (en el siglo V-IV a.C.) creyeron haber topado con el «á-tomo» (= «im-partible»), con la unidad indivisible e inmutable más pequeña de la materia. Un error, como también se sabe. A comienzos del siglo XX, cuando Ernest Rutherford y Niels Bohr formularon el modelo atómico moderno, esa imagen del átomo como un pequeño sistema planetario (núcleo con envoltura de electrones), se creyó haber descubierto realmente «lo que une al mundo en lo más interno». Pero también esto fue precipitado. Pues desde los años cincuenta, con las progresivas investigaciones de los físicos en el campo de las partículas elementales con ayuda de gigantescos aceleradores de partículas (instalados en Stanford, Ginebra y Hamburgo) y con el progresivo conocimiento del núcleo del átomo, que a su vez se compone de protones y neutrones, los cuales por su parte están asimismo compuestos de infraunidades aún más minúsculas, los llamados «quarks» y «gluones» (= aglutinantes) junto con las fuerzas electrodinámicas, los cuales tal vez también tengan otras estructuras⁴: tanto menos podemos hoy imaginarnos cuál es realmente la protomateria del mundo. Es decir: cuanto más penetramos en la materia, tanto más oscura y misteriosa se torna, tanto mayor se hace la distancia entre las teorías de los científicos y las representaciones del ciudadano no iniciado en las ciencias naturales, tanto más claros aparecen nuestros límites.

Algo parecido podríamos decir, según mi opinión, del macrocosmos. Pues cuanto más amplio es el conocimiento que los astrofísicos tienen del universo, que, además de su realidad tridimensional, posee una cuarta dimensión, la temporal (y quizás otras), tanto más inimaginable nos resulta esta realidad espacio-temporal, indefinida y al mismo tiempo finita, según Einstein, con sus sistemas astrales en

⁴ Una introducción a la investigación más reciente, que todos pueden entender, se encuentra en H. Fritzsch, *Quarks. Urstoff unserer Welt* (Munich-Zurich 1981).

constante proceso de expansión y con los recientemente descubiertos objetos extraños, los *pulsares* y *quasares*. Al igual que sucede con el fascinante mundo de las partículas subatómicas elementales, el no menos fascinante universo físico difícilmente puede ser descrito por medio de los conceptos de que disponemos, y, en definitiva, sólo podemos aproximarnos a su realidad a través del lenguaje de los símbolos, de las cifras, las metáforas, los modelos y, ante todo, mediante las fórmulas matemáticas.

Verdaderamente, ¿cómo voy a poder yo representarme los procesos increíblemente pequeños que investiga la física de las partículas elementales, con un orden de magnitudes de hasta 10^{-15} cm = 1 milbillonésima parte de cm = 1 partido por 1.000 billones de cm, y con unas velocidades de 10^{-22} = 1 partido por 10.000 trillones sec? Ahí, en efecto, palabras como «parte» y «extensión espacial» pierden su significado común. Y ¿cómo voy a poder yo «representarme» el inmenso mundo investigado por la astrofísica, en el que unos astronautas, en caso de que consiguieran llegar hasta el centro de nuestra propia galaxia y retornar a la tierra, encontrarían a la vuelta, manteniéndose ellos en relativa juventud, una humanidad que entretanto habría envejecido unos 60.000 años? No; no hay apenas posibilidad de que el hombre penetre algún día en las «profundidades del universo» (o siquiera en las de la propia galaxia), como probablemente tampoco de que el descubrimiento de una «fórmula universal» en el campo subatómico —como pretende al menos el químico fisicista y premio Nobel Ilya Prigogine— le proporcione la clave de solución de todos los variadísimos fenómenos físicos y con ello, como Friedrich Dürrenmatt teme en su obra *Físicos*, el saber todopoderoso⁵.

⁵ I. Prigogine e I. Stengers, *Dialog mit der Natur. Neue Wege wissenschaftlichen Denkens* (Munich-Zurich 1980): «Es una historia dramática. De hecho hubo momentos en que este ambicioso programa pareció estar a punto de alcanzar su perfección. Uno de estos momentos fue, por ejemplo, la formulación del modelo atómico de Bohr, que reducía la materia a simples sistemas de planetas compuestos de electrones y protones. Otro momento de gran expectación estuvo ligado con el intento de Einstein de condensar todas las leyes de la física en una única "teoría unifi-

En el campo de la microfísica como de la macrofísica, pues, los límites de mi conocimiento son manifiestos, pero no es menos claro el *puesto periférico del hombre* en la totalidad del cosmos. Pues ¿qué son mis años de vida en comparación con la edad de la humanidad? Y ¿qué son a su vez los 100.000 años de vida de la humanidad en comparación de los 13.000 o más millones de años de este cosmos? Y esta tierra, por su parte, ¿no es una mota de polvo en comparación con toda la galaxia, que abarca aproximadamente 100.000 millones de estrellas individuales, una de las cuales es el sol? Y nuestra galaxia, ¿no es asimismo una mota de polvo en comparación con esos grupos de galaxias («nebulosas»), cada una de las cuales encierra 10.000 galaxias, de modo que el número total de las galaxias observables se acerca a los 100 millones? Así, pues, cuanto más me paro a pensar sobre los asombrosos resultados de la astrofísica y cuantas más veces miro al cielo en una noche clara, como han hecho siempre los hombres, ¿cómo no voy a preguntarme —con toda modestia, como quedó dicho— qué signifi-

cada del campo". Este sueño de gigantes, hoy, se ha desvanecido. Donde quiera que miremos, encontramos evolución, diversificación e inestabilidad. Y esto, curiosamente, vale en todos los campos, en el campo de las partículas elementales, en la biología y en la astrofísica, que nos presenta un universo en expansión y unas estrellas en desarrollo, que culmina en la formación de los agujeros negros» (p. 10).

El resultado más importante de la discusión sobre la inestabilidad y la irreversibilidad de los procesos («la común flecha del tiempo») Prigogine lo ve en el hecho de que el futuro no está dado de antemano, contenido en el presente, y de que por eso en las ciencias naturales ha llegado ya (incluso teóricamente) «el fin del ideal clásico de la omnisciencia»: «De modo que las ciencias naturales, en el campo macroscópico como en el microscópico, se han liberado de una concepción de la realidad objetiva que creía tener que negar lo nuevo y lo múltiple en nombre de una ley universal inmutable. Se han desembarazado de una fascinación que nos presentaba la racionalidad como algo cerrado y el conocimiento como algo clausurable. De modo que ahora están abiertas a lo inesperado, que ellas mismas ya no explican como resultado de un conocimiento imperfecto o de un control insuficiente. Se han abierto a un diálogo con la naturaleza, cuyo contenido no puede ser agotado por una omnimoda racionalidad. Hemos venido a parar en un diálogo con un mundo abierto, en la construcción del cual jugamos nosotros mismos un importante papel» (p. 284).

fica todo esto? ¿Adónde va el todo? ¿Adónde va la humanidad? ¿Adónde voy yo mismo?

Y me lo pregunto con todo realismo, sabiéndome inserto en la gran historia del cosmos, historia tan sublime como infinitamente cruel, repleta de catástrofes por las que los hombres se ven tan a menudo afectados: terremotos y hambres, inundaciones y erupciones volcánicas. También en esta perspectiva, cuanto más me paro a pensar sobre esta historia global de las catástrofes de la humanidad, ¿no he de preguntarme una vez más, con una mezcla de asombro y espanto, qué significa todo esto? ¿Adónde va el todo? ¿Adónde va la humanidad? ¿Adónde voy yo mismo?

Confianza o desconfianza

La respuesta de la fe cristiana resulta a estas alturas, así lo espero, inequívoca: hombre y mundo están destinados a su consumación, la cual les vendrá de Dios mismo. Y en la vida del mundo futuro: únicamente desde ahí cobran un *sentido* último la vida del hombre y la historia de la humanidad. Todo hombre, incluido el científico de la naturaleza y el médico, se encuentra ahí ante una *alternativa existencial*. Dicho en pocas palabras:

O bien digo *no* a un fundamento y meta primordial de la vida humana, del proceso del mundo, y entonces las consecuencias son incalculables. En efecto, como dice Jacques Monod, ateo, premio Nobel de biología, evocando con razón el «Sísifo» de Camus: «Cuando (el hombre) acoge este mensaje (negativo) con todo su significado, tiene que despertar por fin de su sueño milenar y reconocer su total desamparo, su exilio radical. En ese momento sabe que, como un gitano, tiene su puesto en la periferia del universo, el cual es sordo para su música e indiferente ante sus esperanzas, sufrimientos o delitos»⁶.

O bien digo *sí* a un fundamento y meta primordial de la vida humana, del proceso total del mundo, y entonces

⁶ J. Monod, *Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie* (Munich ⁵1973) 211. Trad. española: *El azar y la necesidad* (Barcelona ²1981).

puedo presuponer confiadamente, ya que no demostrar la racionalidad básica de toda la historia del mundo y del hombre. En este caso se habría respondido a la pregunta de Manfred Eigen, otro premio Nobel de biología: «El conocimiento de las interconexiones sigue sin proporcionar una respuesta a la pregunta formulada por Leibniz: "Por qué existe algo y no más bien nada?"»⁷. Con la referencia confiada a una realidad último-primera quedaría respondida tanto esta como la otra pregunta: «¿Para qué existe algo, para qué el mundo, para qué yo mismo?»

Con semejante respuesta, evidentemente, no se trata de mezclar el saber científico y la confesión religiosa, sino al contrario. No es el caso de intentar, partiendo de unos impulsos ético-religiosos (por otra parte muy laudables), asignar de antemano al proceso evolutivo una dirección hacia un determinado estadio final «omega», dándole con ello un sentido, como Pierre Teilhard de Chardin, hombre benemérito de la nueva comprensión entre la teología y la ciencia natural, creyó poder probar con argumentos científico-naturales. La respuesta a la pregunta por el sentido último *no* la puede dar *la ciencia natural*, sino únicamente una *confianza* (del todo razonable).

Que tengamos que aceptar una realidad basados en la confianza, ¿es para un espíritu científico una *exigencia intelectual intolerable*? ¿Puede acaso sustraerse a tal confianza (o desconfianza) incluso quien está habituado a atenerse a lo verificable científicamente, esto es, al mundo exterior u objetivo aprehensible empíricamente? ¿Acaso se ha probado alguna vez de forma filosófica estricta la existencia de un *mundo exterior* objetivo independiente de mi propia vivencia, probado —decimos— en contra de la postura del «sol-opsista» filosófico, para quien «únicamente» existe el «sí mismo», el yo, y para quien todos los objetos del mundo exterior y hasta los otros yos no son más que contenidos de conciencia, proyecciones somniformes? La historia de la crítica moderna del conocimiento desde Descartes, Hume y Kant hasta Popper y Lorenz ha puesto en claro,

⁷ M. Eigen y R. Winkler, *Das Spiel. Naturgesetze steuern den Zufall* (Munich 1975) 190s.

me parece, que la existencia en general de una realidad independiente de nuestra conciencia puede solamente aceptarse en un acto de confianza. En consecuencia, estando así las cosas respecto a la realidad de nuestro mundo, a cuya evidencia y palpabilidad tan de buen grado recurre el hombre actual en la discusión del problema de Dios, muy bien cabe afirmar que la existencia de una realidad distinta pero no separada de nuestro mundo, la realidad de *Dios*, no debe ser descartada como pura proyección por el mero hecho de que también ella se acepta sobre la base de una confianza. Pues no se acepta en virtud de un sentimiento irracional, como tampoco en virtud de una demostración racional, sino en virtud de una *confianza* del todo *razonable*, que sin embargo, tratándose de la realidad de Dios, reviste de suyo un carácter radical: es una confianza en Dios en el estricto sentido del término o, en otras palabras, la fe en Dios, que es lo que en definitiva se nos reclama cuando en concreto nos preguntamos por el principio y fin de todas las cosas.

El proceso evolutivo como tal, visto desde el ángulo de las ciencias naturales, ni incluye ni excluye un primer principio (un Alfa) y un último sentido o meta (una Omega). Pero también al científico natural y al médico, como al historiador y al sociólogo, y sin que ellos puedan evitarlo, se les plantea en un determinado momento el interrogante existencial del principio y del sentido-meta de todo el proceso. Se trata entonces de una decisión de confianza o desconfianza, de una decisión de fe: si uno quiere aceptar una definitiva sinrazón y absurdidad, como hace Jacques Monod, o un primer fundamento y sentido de todo en la línea de Manfred Eigen, o sea, un Dios creador y consumidor del proceso universal, como propone la predicación cristiana.

Tal voto de confianza, que sin duda trasciende el horizonte de mi experiencia, no sólo puede ser exigido, sino que también —esto cuando menos habrá quedado claro de estas lecciones— debe ser legitimado con total e íntegra honradez intelectual. Pues no se trata aquí de uno de esos «misterios» que los teólogos y hombres de Iglesia, a raíz de aporías inventadas por ellos mismos, han creado y han tenido luego que declarar tales misterios. No; aquí se trata,

más allá de todas las categorías y representaciones, del verdadero, único y omnipresente *gran misterio de la realidad*: ese singular «*mysterium stricte dictum, tremendum et fascinans*» (misterio en sentido estricto, tremendo y fascinante) que no cabe concebir en ningún concepto, ni expresar en ningún enunciado, ni fijar en ninguna definición; que abarca toda nuestra realidad sin identificarse con ella, que es immanente a nuestra realidad sin desvanecerse en ella. ¡Se trata del mismo Dios, el indecible, incomprensible, insondable Dios! Sólo en la medida en que tienen que ver con este gran Alfa y Omega, pueden el fin y el centro y —más que nada— el principio del mundo y del hombre merecer la consideración de misterio, de objeto de la «mística». Y así también mi decisión, puesto que al tomarla llego a tocar este único misterio, jamás será una decisión de la pura razón, sino la decisión de mi yo todo, de toda mi persona. Una aventura de fe, análoga a la del amor.

¿Es más fácil para los creyentes?

Albert Camus, a quien cita Monod, describe en el último capítulo de *L'Homme revolté* las dos experiencias fundamentales y decisivas del hombre: el mal y la muerte. La rebelión, se dice allí, choca «continuamente con el mal, y es únicamente de ahí de donde puede tomar nuevos ímpetus». El hombre debe «en la creación poner en orden todo lo que pueda ser ordenado». Y a pesar de todo «siempre morirán niños injustamente, incluso en la sociedad perfecta»: «Por máximos esfuerzos que haga, el hombre sólo puede proponerse aminorar cuantitativamente el dolor del mundo. Pero el sufrimiento y la injusticia permanecerán y, por limitados que sean, nunca dejarán de ser un escándalo. El “porqué” de Dimitri Karamazov seguirá resonando»⁸. No cabe duda: «Ante la muerte, el hombre desde su interior clama justicia», escribe Camus, y no todo el mundo muere tan sereno, tan erguido como Mersault, el héroe de su novela *El ex-*

⁸ A. Camus, *L'Homme revolté* (París 1951); versión alemana: *Der Mensch in der Revolte* (Hamburgo 1953; edición de bolsillo, Reinbek 1972) 245.

tranjero, que incluso en su celda de condenado a muerte no admite ningún consuelo de parte del creyente en Dios⁹.

Mersault se vuelve airado contra el sacerdote que le visita para hablar con él de su muerte inminente, de sus pecados y de la justicia de Dios: «El parece tan seguro, ¿verdad? Y, sin embargo, ni una sola de sus certezas vale un pelo de mujer. No está seguro siquiera de su vida, pues vive como un muerto. Parece como si estuviera ahí con las manos vacías. Pero yo estoy seguro de mí mismo, seguro de todas las cosas, más seguro que él, seguro de mi vida y de mi muerte, que me espera. Sí, sólo me quedaría esto. Pero tendría al menos esta verdad, como ella me tendría a mí... Durante toda esta absurda vida que he llevado me sopla de lo profundo de mi futuro un hálito oscuro a través de los años que aún no han llegado, y este hálito iguala en su camino todo lo que se me ha propuesto en los años más verdaderos que he vivido»¹⁰.

La figura de este Mersault no debemos quitárnosla tan rápidamente de la cabeza. Es un hombre que rechaza el consuelo religioso no por motivos estúpidos o híbridos, sino por un sentimiento de la propia dignidad, por un barrunto de la propia identidad. Se demuestra aquí una certeza de sí mismo en el horizonte de la absurdidad, de la que no hay lamentos, que es aceptada con toda lucidez. Después de todo lo dicho en estas lecciones sobre la esperanza en una vida más allá de la muerte, sobre la confianza probada, realista, lejos de toda ilusión, al final nos encontramos confrontados otra vez con la pregunta elemental: Yo, como creyente en Dios, ¿no me lo hago demasiado fácil con mi esperanza en un sentido definitivo, en una consumación final? ¿Demasiado fácil, porque de otra manera sería incapaz de soportar la vida en toda su dureza, brutalidad y caos? Una desapasionada autoevaluación del hombre, ¿no da como resultado que debemos por principio vivir sin esperanza de consuelo? Más aún, la dignidad y el orgullo del hombre, ¿no reside en mantenerse lejos de toda actitud hí-

⁹ A. Camus, *L'Étranger* (París 1953); versión española: *El extranjero* (Madrid 1982).

¹⁰ *Loc. cit.*, 120.

brida y negarse al consuelo de la religión, que nunca pasa de ser una vana esperanza? ¿No es más honrado, aunque resulte más duro y cruel, sepultar definitivamente como ilusiones las esperanzas religiosas? ¿No ha sido esto formulado de manera ejemplar para nuestro tiempo por Sigmund Freud en *El futuro de una ilusión*, demostrando que el hombre puede vivir sin el consuelo de las ilusiones religiosas, que puede sin ellas soportar la dureza de la vida, sobrellevar la cruel realidad? «De seguro que el hombre se encontrará entonces en una situación difícil, tendrá que reconocer su desvalimiento, su insignificancia en el engranaje del mundo, ya no será el centro de la creación, ya no será objeto de tierna solicitud de una benévola providencia. Se hallará en la misma situación que un niño que ha abandonado la casa paterna, en la que encontraba tanto calor y bienestar. Pero ¿no es verdad que el infantilismo está destinado a ser superado? El hombre no puede ser niño eternamente, debe salir finalmente a la "vida hostil". He aquí lo que podríamos llamar "la educación para la realidad"»¹¹.

A pesar de todo, ¿puede el descubrimiento de la «gran indiferencia» del mundo, la vida y la historia (así «El extranjero»), puede el pathos de la lucidez y la falta de ilusión (así Freud y Monod) hacer enmudecer el grito de Dimitri Karamazov a la vista del sufrimiento de tantos inocentes, del que el propio Camus se preguntó el «¿porqué»? Este porqué, este interrogante, como una y otra vez he tratado de poner de relieve, hace surgir del nudo de conflictos de nuestra tierra la pregunta por un sentido último y una realización definitiva y alienta todas las imágenes de la esperanza, las pinturas de la nostalgia, las visiones de la plenitud. Pero la esperanza no deja de ser frágil ilusión ni el consuelo vana promesa, si la una y el otro no van acompañados de una ilustración realista del hombre sobre sí mismo, sobre sus ilusiones de productividad y disponibilidad. A la sospecha de ilusión de Freud y de todos los críticos de la religión yo he tratado de contraponer la función de denuncia de la religión misma, naturalmente una religión

¹¹ S. Freud, *Die Zukunft einer Illusion* (1927), en *Studienausgabe* (Francfort 1974) IX, 182.

depurada, responsable. Es decir: sólo aquél que a raíz de la fe en Dios, tal como se ha revelado en la cruz y la resurrección de Jesucristo, ha perdido las ilusiones sobre sí mismo, puede ponerse en seguimiento del Nazareno, para hacer que la tierra no degenera en infierno, sino que aquí y ahora se haga visible en parte el inminente reino de Dios. Esta esperanza está al abrigo tanto de la sospecha de proyección como de la sospecha de pseudo-consuelo. ¡No se trata de una huida hacia adelante, sino —contra la duda y la desesperación que amenazan sin cesar— de obras nacidas de la esperanza! Con la mirada puesta en la consumación futura contribuyo a la lucha contra los poderes del adversario, conocidos ya por Ernst Bloch, contra el «mal», mencionado también por Camus, en suma, contra los poderes de la injusticia, la falta de libertad y la miseria: ¡la lucha por una justicia mayor, por una mayor vida!

No; quien toma esto en serio no lo tiene «más fácil». Quien en los conflictos de esta tierra, en los que él mismo se halla inmerso, mantiene y practica la esperanza en la vida eterna de Dios, más allá de la exagerada estimación de sí mismo y de la desesperación resignada, no ha escogido de antemano la parte más fácil. Y quien de esta manera no sólo permanece fiel a su esperanza en una vida en Dios, sino que en la muerte se entrega con fe confiada a este su Dios como a su Señor y Juez, sabe mucho de la seriedad y responsabilidad de su decisión, que nada tiene que ver con baratas ilusiones y prematuros consuelos. Si, pues, toda fe en la vida eterna que queda sin consecuencias prácticas no escapa a la sospecha de ilusión y pseudo-consuelo, tanto más urgente es ahora responder a esta pregunta: ¿Qué cambiaría, si...?

Qué cambiaría si...

Sí: ¿qué cambiaría si realmente se diese tal consumación en la vida eterna? Con la mirada puesta en los esbozos filosóficos contemporáneos, como hemos solido hacer en estas lecciones, podríamos decir:

Si se diera una consumación en la vida eterna,

entonces estaría fundamentada mi esperanza de que los «más antiguos, intensos y apremiantes deseos de la humanidad», en contra del temor ateo de Sigmund Freud, no son ilusiones, sino que finalmente se cumplen;

entonces el pensamiento de que la muerte es lo absolutamente último, pensamiento que Theodor Adorno considera impensable en su *Dialéctica negativa*, sería efectivamente impensable, porque no es verdad;

entonces ya ahora me sería posible una tras-cendencia liberadora, un trascender del «hombre unidimensional» hacia una dimensión realmente distinta, una alternativa real, como propugna Herbert Marcuse (aunque, por supuesto, básicamente distinta de la propugnada por Marcuse);

entonces el mismo sufrimiento inevitable, que según los representantes de la teoría crítica no puede ser eliminado racionalmente, el infortunio y el dolor, la vejez y la muerte del individuo, e incluso el *ésjaton* amenazante del aburrimiento en un mundo muerto, totalmente administrado, ya no sería lo definitivo, sino que remitirían a algo enteramente distinto;

entonces la esperanza de Max Horkheimer y otros muchos hombres en la justicia cumplida, el sentido absoluto y la verdad eterna no sería algo irreal, sino algo últimamente realizable, infinitamente realizable;

entonces el anhelo infinito del hombre, que según Ernst Bloch es un ser inquieto, inacabado, insatisfecho, sempiterno caminante, que cada vez exige más, sabe más, busca más, que constantemente alarga sus brazos hacia lo distinto y lo nuevo, tendría sin embargo sentido y no desembocaría finalmente en el vacío; entonces también el gran «quizás» del Rabelais moribundo, que para Ernst Bloch es la última toma de postura posible, se resolvería definitivamente, apuntando no sólo a algo indeterminado, incierto, sino a una realidad completamente nueva, distinta.

Asimismo, si la esperanza en un Dios en el cielo es legí-

tima, entonces también es posible, respecto a esta tierra, entender, fundamentar y motivar:

por qué el hombre debe hacerse responsable de esta tierra, que él no ha creado, y de la *naturaleza*, que ciertamente no es mero objeto de fervor romántico-religioso, sino el fundamento de su vida, con el que debe conducirse razonablemente;

por qué nosotros debemos preocuparnos no sólo de nuestra generación, sino también de las *generaciones futuras*; por qué también las generaciones siguientes se interesan por una tierra habitada, por unos recursos naturales no dilapidados en armamento, por unas deudas financieras soportables;

por qué así todo «crecimiento» económico no significa automáticamente «desarrollo» o «progreso»; por qué, en consecuencia, hay que preguntarse en todo momento no sólo por el cuánto, sino también por el qué de la producción y el consumo, por *cualidad* del crecimiento, por el *fin* del desarrollo y del progreso.

En suma

¿Qué significa creer en una consumación en la vida eterna por obra del Dios que se ha manifestado en Jesús de Nazaret?

Creer en la vida eterna significa que yo me fío con confianza razonable, fe ilustrada y esperanza probada de lo siguiente: de que un día seré plenamente comprendido, liberado de la culpa y definitivamente aceptado y ahora puedo vivir sin angustia, y de que mi enmarañada y ambivalente existencia, como en general la ambigua historia de la humanidad, adquirirán una transparencia definitiva y la pregunta por el sentido de la historia recibirá también definitiva respuesta. De modo que no tengo que limitarme a creer con Marx en el reino de la libertad aquí en la tierra o, con Nietzsche, en el eterno retorno de lo mismo. Tampoco necesito, con Jacob Burckhardt, contemplar la historia en una

actitud estoico-epicúrea desde la distancia de un escéptico pesimista. Y mucho menos necesito, con Oswald Spengler, deplorar desde el ángulo de la crítica de la cultura tanto la decadencia de Occidente como la de nuestra propia existencia.

No; creyendo en la vida eterna, puedo trabajar con tanto sosiego como realismo por un futuro mejor, por una sociedad mejor, incluso por una Iglesia mejor, en paz, libertad y justicia, sin caer en el terror de los violentos «benefactores del pueblo», y al mismo tiempo saber, fuera de toda ilusión, que todo eso puede perseguirlo siempre el hombre, pero nunca realizarlo plenamente.

Creyendo en la vida eterna, sé que este mundo no es lo definitivo, que la situación no permanecerá así eternamente, que todo lo existente —incluidas las instituciones y autoridades religiosas y políticas— tiene carácter transitorio, que la división en clases y razas, pobres y ricos, dominadores y dominados es provisional, que el mundo, en fin, está sometido a la transitoriedad y al cambio.

Creyendo en la vida eterna, me es posible en todo momento dar sentido a mi vida y a la de los demás. La incensante evolución del cosmos adquiere sentido partiendo de la esperanza de que sólo en la gloria de Dios se alcanzará la verdadera plenitud del individuo y de la sociedad humana, más aún, la liberación y glorificación de la creación, cubierta ahora por las sombras de la transitoriedad. Sólo entonces los conflictos y dolores de la naturaleza serán superados y sus anhelos saciados. Sí, «toda alegría quiere eternidad, profunda, profunda eternidad»: aquí y sólo aquí, pues, es verdaderamente «absorbida» (*aufgehoben*) la canción del *Zarathustra* de Nietzsche. Yo sé, según las enseñanzas del apóstol Pablo, que también la naturaleza participará en la gloria de Dios: «Pues la ansiosa espera de la creación anhela vivamente la revelación de los hijos (e hijas) de Dios. La creación, en efecto, fue sometida a la vanidad..., en la esperanza de ser liberada de la servidumbre de la corrupción para participar en la gloriosa libertad de los hijos de Dios. Pues sabemos que la creación entera gime hasta el presente y sufre dolores de parto. Y no sólo ella: también nosotros, que poseemos las primicias del Espíritu, nosotros

mismos gemimos en nuestro interior anhelando la adopción filial, el rescate de nuestro cuerpo»¹².

Creando en el Dios que se ha manifestado en Jesús de Nazaret, debo dar por sentado que no puede haber verdadera plenitud y verdadera felicidad de la humanidad, si de ellas no participan no sólo los de la última generación, sino todos los hombres, incluidos los que han sufrido, llorando y sangrando en el pasado. No un reino humano, sólo el *reino de Dios* es el reino de la plenitud: el reino de la salvación definitiva, de la justicia cumplida, de la libertad perfecta, de la verdad inequívoca, de la paz universal, del amor infinito, de la alegría desbordante, en suma, de la vida eterna.

Vida eterna, esto es, liberación sin nueva esclavitud. Mi sufrimiento, el sufrimiento del hombre, está superado; ha acontecido la muerte de la muerte: entonces podrá cantarse «una nueva canción, una mejor canción» (Heine). La historia ha alcanzado su meta, la humanización del hombre se ha cerrado. El Estado y el derecho, como también la ciencia, el arte y hasta la teología, se han vuelto realmente superfluos, como Marx esperaba. Esta es la auténtica trascendencia (Bloch), la realmente «otra dimensión» (Marcuse), la verdadera «vida alternativa»:

Ya no imperará el «tú debes», la moral, sino el «tú eres», el ser.

Ya no será la relación distanciada, la religión la que determine la relación Dios-hombre, sino la manifiesta unificación de Dios y el hombre, soñada por la mística.

Ya no tendrá vigencia el reinado de Cristo del tiempo intermedio bajo el signo de la cruz, de la fe, de la Iglesia, sino directa y exclusivamente, para dicha de una nueva humanidad, el *reinado de Dios*. Sí; Dios mismo reinará en su reino, al que también Jesucristo, el Hijo, está subordinado y ordenado, según aquella otra gran palabra de Pablo: «Y cuando el universo le quede sometido, entonces también el Hijo se

¹² Rom 8, 19-23.

someterá al que se lo sometió, y Dios lo será todo en todo»¹³.

Dios todo en todo: Yo puedo abandonarme a la esperanza de que en el *ésjaton*, en lo último, en el reino de Dios, será superado el extrañamiento de Creador y criatura, hombre y naturaleza, logos y cosmos, como también la división en más acá y más allá, arriba y abajo, sujeto y objeto. Entonces Dios estará no sólo *en todo*, como ahora, sino verdaderamente *todo en todo*, transformándolo todo en sí mismo y dando a todos parte en su vida eterna en ilimitada, infinita plenitud. «Pues —como dice Pablo en la carta a los Romanos— de él y por él y para él son todas las cosas. ¡A él la gloria por los siglos!»¹⁴.

Dios todo en todo: Nadie podría expresarlo mejor, me parece, que el vidente del Apocalipsis, en las últimas páginas del Nuevo Testamento. Allí, presentadas en extraordinaria forma poética (entramado de liturgia cósmica, júbilo nupcial y plácida felicidad), se encuentran unas frases de promesa y esperanza, con las que quisiera concluir estas lecciones sobre la vida eterna: «Vi entonces un cielo nuevo y una tierra nueva, porque el primer cielo y la primera tierra habían desaparecido y el mar (lugar del caos) no existía ya. Y vi bajar del cielo, de junto a Dios, la nueva Jerusalén, ataviada como una novia que se adorna para su esposo. Y oí una voz potente que decía desde el trono: Esta es la morada de Dios con los hombres; él habitará con ellos y ellos serán su pueblo; Dios en persona estará con ellos y será su Dios. Y enjugará las lágrimas de sus ojos, ya no habrá muerte ni luto, ni llanto ni dolor, pues lo de antes ha pasado»¹⁵. De modo que no sólo habrá vida en la luz del Eterno, sino que la luz del Eterno será nuestra vida y su reinado nuestro reinado: «Lo verán cara a cara y llevarán su nombre en la frente. Noche no habrá más, ni necesitarán luz de lámpara o de sol, porque el Señor Dios irradiará luz sobre ellos y serán reyes por los siglos de los siglos»¹⁶.

¹³ 1 Cor 15, 28.

¹⁴ Rom 11, 36.

¹⁵ Ap 21, 1-4.

¹⁶ Ap 22, 4s.

- Abe, M. 106
 Adler, G. 108
 Adoratskij, V. 297
 Adorno, Th. W. 12, 70, 83, 123, 375
 Agustín 131, 219, 229, 236, 344, 352
 Ahlbrecht, A. 232
 Albert, H. 137s
 Alberto Magno 131
 Alejandro Magno 203
 Alsup, J. E. 172
 Althaus, P. 186, 232, 233
 Altner, G. 325
 Ambrosio 237
 Angel Silesio 223
 Antíoco IV Epifanes 147s
 Apolonio de Tiana 203
 Ariès, Ph. 263
 Aristóteles 131, 233, 298
 Auer, A. 275
 Augusto, emp. 203
 Averroes 131
 Bachmann, I. 335
 Bacon, F. 272
 Bacon de Verulamio 50
 Bahr, H. E. 305
 Bähr, H. W. 226
 Barth, K. 234, 254, 288, 344
 Battelle, Ph. 278
 Bauer, B. 297
 Bayle, P. 55, 131
 Beckmann, D. 251
 Beckmann, M. 13
 Ben-Chorin, Sch. 183
 Benedicto XII 219
 Benz, E. 99
 Berger, P. L. 63, 138
 Bertholet, A. 98
 Besant, A. 109
 Bieder, W. 211
 Binding, K. 273
 Blank, J. 157
 Blavatsky, H. P. 109
 Bloch, E. 12, 21, 22, 83-85, 123, 182, 196, 309, 322, 347, 374s, 378
 Boeckle, F. 275, 254
 Boecio 359
 Bohr, N. 365s
 Bonhoeffer, D. 254
 Bosco (El) 219
 Boscovic, R. J. 339
 Bradbury, R. 334
 Brecht, B. 51-53, 81, 123, 196, 269, 322, 332s
 Bretschneider, H. J. 44
 Breuil, H. 96
 Breuning, W. 190, 233
 Brézillon, M. 96
 Briegleb, K. 292
 Brinkmann, R. 191
 Brox, N. 211, 212
 Brummach, J. 191
 Brunner, E. 254
 Brunner-Traut, E. 98
 Buber, M. 240s
 Buda 101, 103s, 106, 115, 167
 Bultmann, R. 180, 212, 236
 Burckhardt, J. 376s
 Calvino, J. 211, 289, 344, 346
 Campenhausen, H. von: 98
 Camus, A. 217, 368, 371-374
 Čapek, M. 122
 Carmignac, J. 348
 Ching, J. 116
 Christoph, K. 250
 Cipriano 229
 Clemente de Alejandría, 211
 Comte, A. 87s
 Condorcet, A. de 26
 Confucio 167
 Constantino, emp. 168, 346
 Conze, E. 105
 Copérnico, N. 158
 Coppola, F. F. 335
 Cullmann, O. 232
 Curran, Ch. 256
 Dalton, W. J. 211, 212
 Dámaso 218
 Dammann, E. 98
 Dante, Alighieri 219, 223, 227, 334
 Darwin, Ch. 86s
 Deharbe, J. 289
 Demócrito 365
 Descartes, R. 131, 339, 369
 Dhavamony, M. 104
 Dídimo 227
 Diodoro de Tarso 227
 Ditfurth, H. von 363s
 Dölle, W. 275
 Domin, H. 202
 Dostoievski, F. M. 268, 353
 Downing, A. B. 280
 Dürrenmatt, F. 191, 332, 333, 366
 Dumoulin, H. 105
 Durero, A. 332
 Durkheim, E. 89
 Ebeling, G. 172, 359
 Eberlein, G. L. 308
 Eccles, J. 233
 Eckhart, Maestro 105
 Eibach, U. 275
 Eich, G. 335
 Eichrodt, W. 152-154
 Eid, V. 279
 Eiffel, G. 179

- Eigen, M. 369s
 Einstein, A. 242, 336, 339, 365s
 Eliade, M. 94s, 98, 121
 Empédocles 86, 108, 203
 Engelke, E. 286s
 Engels, F. 55s, 293, 296s, 324
 Epicuro 269
 Eser, A. 275
 Eusebio 168
 Faraday, M. 339
 Feiner, J. 190, 232
 Feuerbach, L. 11, 26, 53, 54-65, 68, 77, 122, 135, 154, 165, 243, 292-294, 300, 322
 Filón 352
 Fiore, C. 33
 Fletscher, J. 280
 Flew, A. 115, 233
 Flöhl, R. 44
 Fohrer, G. 155-157, 159
 Frazer, J. G. 88, 92, 96
 Freud, S. 11, 54, 65-68, 117, 135, 154, 262, 326, 373, 375
 Fried, E. 267
 Friedman, M. 336
 Frisch, M. 19-23, 24, 47-49, 51, 191s, 265, 272, 353
 Fritzsche, H. 365
 Fuchs, W. 263
 Furt, P. 292
 Galen, C. A. von 273
 Galilei, G. 333
 Gardavsky, V. 322
 Gilbert, W. 339
 Gilkey, L. 285-286
 Glasenapp, H. von 98, 108
 Gluck, Ch. W. 209
 Gnilka, J. 229
 Goethe, J. W. von 109, 179, 248, 253, 298
 Gogh, V. van 41
 Graf, Th. 318
 Gregorio Magno 229
 Gregorio de Nisa 227, 237
 Greinacher, N. 287
 Greshake, G. 158, 232, 235
 Grimm, J. 167
 Gründel, J. 256
 Grünewald, M. 167
 Gschwind, K. 211
 Günter, G. 98
 Gumnior, H. 323
 Haag, H. 225, 226
 Haas, A. M. 99
 Häring, B. 254
 Häring, H. 226, 325, 353s
 Hallesby, O. 217
 Hampe, J. Ch. 32-34
 Harenberg, W. 228
 Harnack, A. von 213
 Hartmann, E. von 64s
 Hecht, W. 333
 Heckmann, O. 338
 Hegel, G. W. F. 55s, 87s, 286, 292, 295, 327
 Heidegger, M. 12, 71-73, 77, 78, 101, 117, 143, 196
 Heiler, F. 104, 351
 Heimann, H. 275
 Heine, H. 292s, 297, 321, 236-329, 331, 353, 378
 Heintzeler, W. 234
 Heisenberg, W. 340s
 Hengstenberg, H. E. 254
 Heracles 203
 Herder, J. G. 109
 Hertz, A. 254
 Hess, M. 294
 Heuss, Th. 94
 Hick, J. 35, 91s, 99, 114, 115, 363
 Hipócrates 233, 256
 Hipólito 114
 Hitler, A. 226, 262, 273, 344
 Hoche, A. 273
 Hoffmann, P. 172
 Hofmeier, J. 263
 Hofstetter, V. 311
 Horkheimer, M. 12, 67, 123, 196, 323, 375
 Hours, P. 96
 Hubble, E. P. 336
 Huber, J. 305
 Hume, D. 131, 369
 Hungs, F. J. 140
 Huonder, Q. 69
 Huxley, A. 334
 Illich, I. 250
 Ireneo 114
 Jaspers, K. 12, 75-78, 143, 196
 Jean Paul 205
 Jerónimo, 227, 237
 Juan Crisóstomo 219
 Jüngel, E. 269, 284
 Jung, C. G. 318
 Käsemann, E. 349s, 360s
 Kannengiesser, Ch. 172
 Kant, I. 109, 131s, 254s, 369
 Kaschnitz, M. L. 201s, 243s, 321, 353, 356
 Kasper, W. 181
 Kautzky, R. 264
 Keller, G. 53s
 Kellermann, U. 149

- Kierkegaard, S. 71, 143
 Knaut, H. 36
 Korff, W. 254
 Kraus, G. 344
 Krüger, H. 52s
 Kruschev, N. 297
 Kübler-Ross, E. 28s,
 34, 39, 270
 Kuschel, K.-J. 199
- Lametrie, J. O. de 56
 Landsburg, A. 33
 Lang, A. 90
 Lang, B. 140
 Lapide, P. 184
 Lasch, Ch. 314
 Lauha, A. 140
 Lavater, J. K. 109
 Le Fort, G. von, 281s
 Lehmann, P. L. 254
 Leibniz, G. W. 87,
 131, 339, 369
 Lem, S. 334
 Lemaître, G. 336
 Lenin, W. I. 181, 297
 Leone, S. 262
 Leonhard, W. 297
 Leroi-Gourhan, A.
 96
 Lessing, G. E. 109,
 165s
 Leucipo 365
 Levitt, Z. 35
 Lichtenberg, G. Ch.
 109
 Lieber, H.-J. 292
 Löhrer, M. 190
 Löser, W. 181
 Lohfink, G. 206, 232
 Lohfink, N. 140, 143
 Lorenz, K. 364, 369
 Luckmann, T. 63
 Lucrecio 87
 Lübke, H. 300, 329
 Luis II de Baviera 293
 Lutero, M. 26, 142,
 211, 230, 284, 344
 Lutero, P. 26
- Mahoma 167
 Mailer, N. 217
 Malinowski, B. 97
 Mann, G. 94
 Mannheim, K. 63
 Marco Aurelio, emp.
 283
 Marcos de Aretusa
 215
 Marcuse, H. 301-304,
 331, 375, 378
 Marti, K. 198, 321
 Marx, K. 11, 26, 55,
 66, 68, 117, 231,
 292-301, 322s, 376,
 378
 Mast, C. 307, 313
 Mayer, H. 80
 Mayer-Scheu, J. 264
 McCormick, R. 256
 McCoy, M. C. 287
 Mensching, G. 98
 Metz, J. B. 214
 Michaelis, W. 168
 Mieth, D. 191, 256
 Miguel Angel 343
 Mildnerberger, M.
 310, 308
 Milton, J. 223
 Mitscherlich, A. 249,
 263
 Mitscherlich, M. 263
 Moeller, M. L. 305
 Moltmann, J. 239s,
 290, 347
 Monod, J. 368, 371,
 373
 Monteverdi, C. 209
 Moody, R. A. 29-31,
 34, 38, 41, 43, 45,
 46s
 Müller, A. 287
 Müller, K. 315, 318
 Münzer, Th. 346
- Nakamura, H. 105,
 106
- Narr, X. J. 93
 Needham, J. 95
 Nerrlich, P. 56
 Neuner, J. 99
 Newton, I. 336, 339
 Nicolás de Cusa: 105
 Nietzsche, F. 11, 61,
 117-121, 123, 323,
 326, 349, 376s
 Nishida, K. 105
 Nocke, F. J. 189, 233
- Oberman, H. A. 220
 Offenbach, J. 209
 Olivetti, M. M. 69
 Orígenes 114, 227,
 229, 237, 344s
 Orwell, G. 334
 Otón I., emp. 215
 Ottaviani, A. 221
 Oyen, H. van 254
- Pablo VI 221
 Panikkar, R. 99
 Pannenberg, W. 187,
 188, 233
 Pascal, B. 69
 Peccei, A. 247
 Perrin, N. 172
 Pesch, R. 172
 Piper, H.-Ch. 287
 Piper, I. 287
 Pío V, 220
 Pío XI, 221
 Pío XII, 221
 Pitágoras 108
 Platón 22, 28, 69,
 108, 130s, 229, 233
 Plotino 108
 Poe, E. A. 332
 Pohier, J. 180, 232,
 256
 Pompadour, J. A. de
 141
 Popper, K. 137, 238s,
 339, 369
 Prigogine, I. 366s
 Pross, H. 313

- Pseudo-Dionisio 105
- Quervain, A. de 254
 Quinlan, Joseph 278
 Quinlan, Julia 278
 Quinlan, K. A. 278
- Rabelais, F. 85, 375
 Rahner, K. 238
 Ramsey, P. 254
 Ratzinger, J. 231s
 Reicke, B. 211, 214
 Reimaro, H. S. 109,
 165
 Rendtorff, T. 254
 Reynolds, F. E. 117
 Ringel, E. 319
 Ringeling, W. 254
 Ringgren, H. 98
 Rjazanov, D. 297
 Rodewald, G. 44
 Rómulo 203
 Rosenkranz, G. 99
 Rubinstein, R. L. 70
 Ruge, A. 56
 Rust, A. 93s
 Rutherford, E. 365
- Sala, G. 256
 Salomon, A. 39-41
 Samartha, S. J. 99
 Sartory, G. 220
 Sartory, Th. 220
 Sartre, J.-P. 12, 19,
 73-75, 77-80, 83,
 117, 143, 196, 216
 Sass, H.-M. 300
 Schaefer, H. 250
 Schauer, F. 217
 Scheler, M. 70
 Schelkle, K. H. 212
 Schillebeeckx, E. 181
 Schipperges, H. 252
 Schirnding, A. von 54
 Schjelderup, K. 218
 Schlechta, K. 118
 Schlingensiepen, F.
 327
 Schmidt, A. 300, 332
- Schmidt, W. 90
 Schopenhauer, A.
 101, 109
 Schtschedrin, R. 181
 Schüller, B. 256
 Schuffenhauer, W.
 56, 243
 Schulz, W. 69s
 Schwartländer, J. 69,
 275
 Schweizer, E. 206
 Seidler, E. 252
 Serapión 168
 Shakespeare, W. 35
 Shaw, G. B. 138, 140s
 Siegel, R. K. 42
 Signorelli, L. 219
 Simon, R. 256
 Smart, N. 138
 Smedt, M. de 117
 Smith, W. C. 99
 Sócrates, 130
 Sørensen, N. H. 254
 Sölle, D. 197s
 Soljenitsin, A. 217
 Spencer, H. 87
 Spengler, O. 377
 Spitta, F. 211
 Sporken, P. 280, 251
 Spranger, E. 226
 Stahr 56
 Stalin, J. W. 262, 297,
 344
 Steiner, R. 109
 Stirner, M. 297
 Strindberg, A. 20
 Ström, A. V. 98
 Stückelberger, Ch.
 311
 Suetonio 203
 Swedenborg, E. 22,
 131
- Tales 339
 Teilhard de Chardin,
 P. 369
 Teodoro de Mop-
 suestia 353
- Teresa de Avila 351
 Thielicke, H. 254
 Thies, E. 53
 Thoma, L. 241, 353
 Thomas, K. 38
 Thüsing, W. 206
 Tillich, P. 99
 Tillmann, F. 254
 Tomás de Aquino
 131, 344, 233, 355
 Topor, R. 332
 Toynbee, A. 263
 Trotzki, L. 297s
 Tylor, E. B. 87, 97
- Unschuld, P. U. 252
 Usener, H. 269
- Verne, J. 332
 Vigilio 227
 Virgilio 108, 229
 Vischer, L. 232
 Vögtle, A. 172
 Vogt, C. 25
 Voltaire 131, 141
 Vorgrimler, H. 231s
- Wagner, Richard 101
 Wagner, Rudolph 25
 Walker, D. P. 227
 Watt, W. M. 223, 355
 Waugh, E. H. 117
 Weger, K.-H. 138
 Weinberg, S. 337
 Weischedel, W. 131,
 255
 Welbon, G. R. 104
 Weldon, J. 35
 West, L. 42
 Whitehead, A. N. 101
 Wiesenhütter, E. 32,
 34, 41
 Winkler, R. 369
 Wittgenstein, L. 71
 Wolff, Ch. 131
 Wolff, K. 63
- Zaehner, R. C. 98, 99
 Zahrnt, H. 284s
 Ziegler, A. 275