

«¿DÓNDE QUEDA, OH MUERTE, TU VICTORIA?» Reflexiones teológicas sobre la realidad de la muerte

La preocupación por la muerte es una de las más antiguas aportaciones culturales de la humanidad, como lo muestran las diversas formas de sepelio, atestiguadas ya entre 70.000 y 50.000 años a.C., y que luego, en el paleolítico superior, parecen haberse generalizado. El hombre es el único ser viviente que entierra a sus muertos, ya que, a diferencia de los demás seres vivientes, es el único que sabe lo que es la muerte y es consciente de su carácter inevitable. Esta conciencia hace de la muerte algo amenazador y desagradable, que requiere la correspondiente superación, lo cual halla su expresión en las prácticas culturales del sepelio.

En todo esto ya desde el principio juegan un papel central las representaciones religiosas; pues, como escribe el historiador francés André Leroi-Gourhan, «el hecho de enterrar a un muerto significa con toda certeza un firme indicio de ideas sobre la continuación de la vida más allá de la muerte evidente». Se requieren, pues, desde la más primitiva historia de la humanidad, convicciones religiosas y casi todas las religiones atribuyen al problema de la muerte una gran importancia. Hemos de contar, por tanto, con una íntima relación entre la formación de convicciones religiosas y el enfrentamiento del hombre con su propia mortalidad.

“Tod, wo ist dein Sieg?” Theologische Überlegungen zur Wirklichkeit des Todes, Geist und Leben 82 (2009) 105-121

Una nueva comprensión de la muerte

Con el paso del tiempo también la filosofía se interesó por el tema de la muerte. Pues una respuesta a la pregunta “¿Qué es el hombre?” –en torno a la cual giran, según Kant, todos los problemas esenciales de la filosofía– no se puede dar sin incluir el enigmático problema de la muerte. Especialmente acu-

cientes son los conceptos metafísicos del sentido de la muerte, sobre todo el desarrollado por Platón. En el centro está la idea de la inmortalidad del hombre, filosóficamente posibilitada por una concepción dualista del hombre, que lo divide en un cuerpo mortal y un alma inmortal, capaz de vivir aun separada del cuerpo. En la muerte, el alma se separa del cuerpo y de este modo le es posible la contemplación definitiva y sin obstáculos

culos de las ideas eternas, en lo cual halla el hombre la plenitud de sentido de su ser. La muerte es, por tanto, la condición indispensable para que el alma sea libre para alcanzar su destino, con lo cual la muerte misma cobra sentido. Este concepto filosófico de un alma inmortal lo asumirá luego la tradición cristiana para hacer plausible y apoyar con argumentos filosóficos la esperanza religiosa de una vida después de la muerte.

Si hoy se debe hablar de una concepción distinta de la muerte, se debe, en primer lugar, al rechazo de la división del hombre en cuerpo y alma. En el pensamiento postmetafísico sólo cabe entender al hombre como totalidad. Con esto cae también, obviamente, el sentido metafísico de la muerte. Como consecuencia se sigue, según Walter Schulz, por una parte, un cientifismo; y, por otra, una actitud de indiferencia frente a la muerte. En otras palabras: la muerte se toma como un evento natural que puede ser investigado por medios científicos y se puede explicar por causas internas del organismo humano. No se tematiza ya el “después”, sino el suceso y es explicado biológicamente. A esta actitud cientifista respecto a la muerte, corresponde una actitud de indiferencia hacia las cuestiones metafísicas, que en esta perspectiva parecen más un problema imposible de verificar que de resolver, de modo que se relega al espacio de la privacidad personal.

Debido a este cambio de pers-

pectiva, la relación existencial con la muerte pierde importancia. En las circunstancias cotidianas de la vida moderna esto se traduce en la clara tendencia a ocultar la muerte y el morir. Se los destierra de la conciencia y se relegan a instituciones especializadas. A diferencia de generaciones anteriores, el morir y la muerte no tienen ya lugar en la realidad de la vida diaria. Pasan desapercibidos y ni tan sólo tiene lugar la confrontación existencial. Con razón constata el sociólogo Zygmunt Bauman que «la muerte es *lo otro* de la vida moderna».

Presencia de la muerte en la vida

A esta tendencia social de descartar la muerte parece contraponerse el hecho de que la filosofía se ocupe de la muerte después del fin de la metafísica, cuando cabe decir que «filosofar sobre la muerte después de 1830 significa filosofar sobre su presencia en la vida» (M. Theunissen). Se tematiza la muerte como el horizonte ante el cual se mueve la vida; se trata de la cuestión de qué efectos tiene para *la vida* de una persona el hecho de tener que vivirla de cara a la muerte inevitable. Contemplo mi vida en relación con la muerte -el final de mi *vida*.

Pero incluso así se trata de una represión de la muerte, pues sólo se tienen en cuenta ciertos aspectos del fenómeno muerte (su inevitabilidad, la limitación de la vida)

y las consecuencias para la forma de vida de cara a la mortalidad. De tal filosofía de la muerte debe decirse que “disuelve la muerte en la vida”. Con esto no resuelve el fenómeno de la muerte, que sigue siendo extraña al hombre y como tal no puede disolverse en la vida.

La posición de Martin Heidegger resulta paradigmática para una filosofía de la muerte que se limita a reflexionar sobre su presencia en la vida. Según su análisis de la existencia (*Dasein*) humana en *Ser y tiempo* «el final implícito en la muerte no significa *haber llegado al fin* del ser, sino un *ser hacia el fin* de este ser. La muerte es una manera de ser que asume el ser en cuanto es». Como tal, el ser humano es un existencial “ser para la muerte”. Sólo el ser libre *para* la muerte da sentido al ser e impulsa la existencia a su fin. En esto se descubre el sentido de la temporalidad del ser y de la “preocupación” a que da lugar. En el curso hacia la muerte estriba el ser y su sentido, su posibilidad de llegar a ser “completo”.

A diferencia de Heidegger, Emmanuel Lévinas se fija sobre todo en la muerte del otro, lo que le permite objetar: «En Heidegger la muerte es un acontecimiento de la libertad, mientras que a nosotros nos parece que, en el dolor, el sujeto ha llegado al límite de lo posible. Se halla atado, superado y en cierto modo pasivo». Pero esto se manifiesta en primer lugar en la muerte del otro. De ahí que sólo se pueda medir la trascendencia de la

muerte cuando ésta hace que uno se haga responsable del otro. Yo soy responsable del otro, en cuanto él es mortal. La muerte del otro es la primera muerte. Me remite a hacerme responsable del otro, que yo mismo debo asumir de modo intransferible. Pues la muerte del otro me confronta de manera indeclinable con su inseguridad. También en Lévinas se trata de la presencia de la muerte en la vida, pero no como en Heidegger en la perspectiva del “poder ser totalmente” (realizarse plenamente), sino de cara a la constitución del ser responsable del otro.

El fenómeno de la muerte

¿Dónde introducir una interpretación teológica de la muerte, frente a este cambio de concepción de la muerte y en la relación práctica con ella? ¿Se da todavía, después del derrumbe de su sentido metafísico, algún acceso intelectual a la teología de la muerte? Como orientación sirva la distinción formulada por el filósofo Michael Theunissen: «Sólo los paganos creen en su inmortalidad; los cristianos creen en la resurrección y por consiguiente en la muerte». Esto, a primera vista, puede parecer irritante, pues ¿no creen los cristianos en la vida, cuando creen en Dios, fuente de toda vida? En todo caso, esta distinción de Theunissen expresa que una concepción cristiana de la muerte debe distinguirse básicamente de una atribución metafísi-

ca de sentido a la muerte mediante la idea de la inmortalidad. Pero, ¿qué significa entonces creer en la muerte? Para responder hemos de examinar con más precisión el fenómeno de la muerte.

La muerte es ante todo un *fenómeno natural* que afecta a toda vida, no sólo la humana. Bajo este punto de vista se la puede describir y entender como el agotamiento de ciertos procesos químico-biológicos y la disolución de los fundamentos científicos apreciables del sistema vital. Como tal, la muerte tiene también su lado bueno: la defunción de sistemas vitales deja espacio a nuevos sistemas equivalentes. La muerte impide el envejecimiento excesivo de una población, sirve a su regeneración y ayuda así a asegurar su permanencia. Cabe decir por tanto que la muerte está al servicio de la vida, pues la continuación de ésta sólo puede asegurarse si se renueva continuamente.

Esta perspectiva de las ciencias naturales, no basta sin embargo para el hombre. Al conocer lo inevitable de la muerte, sobre todo de su propia muerte, se ve en relación existencial con ella. La muerte como final de su vida forma parte de su realidad vital y debe incluirse en el proceso de su vida. El hombre debe integrar de alguna manera la muerte en su propia autocomprensión. La muerte no es por tanto un mero hecho biológico para él, como para los demás seres vivientes, sino que para él es un desafío existencial y una tarea in-

eludible. No puede evitarla por más que la reprima, pues esto no significaría más que el intento de librarse de esta tarea, dejando de percibirla, lo cual no es más que un proceso contradictorio que no conduce a ninguna parte, ya que la muerte pertenece de manera inseparable a la esencia del hombre y éste en consecuencia ha de responder a este desafío.

En una perspectiva existencial, la muerte aparece ante todo como algo impensable. Theodor W. Adorno lo formula así: «Los intentos del lenguaje de expresar la muerte son vanos hasta en el campo de la lógica; ¿quién sería el sujeto de quien se predicara que está muerto, ahora, aquí?» El estado de muerte sobrepasa nuestras posibilidades lingüísticas y de pensamiento y se convierte en algo oscuro e impenetrable y por tanto totalmente extraño.

Añádase a esto que la muerte acostumbra a llegar demasiado temprano. Pues «ninguna vida humana que trata abierta y libremente con los objetos, logra realizar lo que está en potencia en el espíritu de cada hombre; esto y la muerte se excluyen mutuamente». La perspectiva del Antiguo Testamento, según la cual los patriarcas Abraham e Isaac murieron “ancianos y colmados de años” [Gn 25, 8; 35, 29], parece de otro mundo. La vida es siempre demasiado corta para poder saciar todas las esperanzas y deseos, intereses e inclinaciones presentes u ocultas en un hombre y sus tendencias espiritua-

les. Incluso los hombres que desean la muerte -ya sea por ser enfermos incurables, por haberse agotado su energía vital o por sentirse solos- mantienen en lo más profundo de su ser esas esperanzas y nostalgias no cumplidas, aunque a veces hayan sido enterradas total o parcialmente.

En la muerte, el hombre es privado de sí mismo, ha llegado al término de sus posibilidades. En esto consiste la violencia y la aparición absurda de la muerte, en que trunca sin más el ser del hombre. Este aspecto central aparece demasiado brevemente en la teología de Karl Rahner, en beneficio de la concepción heideggeriana que ve en la muerte sobre todo un acto de la libertad humana. Claro que Rahner sabe también que la muerte es una ruptura, destrucción, suceso imprevisible que alcanza al hombre desde fuera, bocado de las parcas, ladrón de noche, vacío y desfallecimiento. Pero visto en una unidad dialéctica, la muerte es a la vez un final activado desde dentro, un dirigirse activamente hacia el fin y tomar la persona total posesión de sí, plenitud de la realización personal. Resulta sin embargo poco convincente reunir ambas cosas en una unidad, aunque sea dialéctica. Además, la idea de la muerte como acto del hombre que se completa a sí mismo, podría no corresponder a la experiencia de la mayoría de los hombres. Rahner corre además el peligro de caer en una pista teológicamente resbaladiza. Pues, en una perspectiva teológica, no es la

muerte la que fundamenta la totalidad del ser, sino Dios quien posibilita y garantiza en su fidelidad la identidad supratemporal del hombre, aun más allá de la muerte.

En el abismal carácter de extrañeza de la muerte se fundamenta su carácter enigmático. Pues la muerte es ante todo algo inherente al hombre; no se la puede suprimir, sino que debe ser asumida de modo irremplazable por él como propia. Pero siendo esencial le es a la vez extraño. Este “a la vez” es lo que la hace enigmática. Sigue siendo en último término un enigma abismal; pues, aunque la podamos describir y explicar como un hecho biológico, esto equivale a no decir nada respecto a su significación existencial.

La facticidad meramente biológica no logra iluminar la oscuridad existencial de la muerte. Y si se dice que más allá de lo científicamente explicable no cabe pregunta alguna con sentido, tal información resulta contradictoria en sí misma; pues contiene una afirmación ligada a una pretensión de verdad sobre algo que escapa de lo explicable científicamente. Tal reduccionismo de la ciencia no es por tanto una afirmación científica, sino metafísica, y por cierto mala metafísica, ya que sólo percibe de manera unidimensional el fenómeno en cuestión, aquí el de la muerte, y no enfoca su peculiaridad específica.

Hacer justicia al fenómeno de la muerte significa por tanto dejar

“como impensable el hecho peculiar que representa”. Sólo se toma en serio realmente la muerte sin descartarla cuando se la considera y propone en su peculiar e incomparable realidad, con todo su carácter de algo ajeno y oscuro. Niegan la muerte no sólo aquellos que se glorían de su segura inmortalidad. También los que se escurren de ella, los que quieren convencernos que es un hecho como cualquier otro.

La frase, en principio irritante: “los cristianos creen en la muerte” pretende expresar precisamente que la fe cristiana está muy lejos de minimizarla. La toma en serio con toda su dureza e incordio; el lenguaje teológico cristiano es sencillamente irreconciliable con la inocuidad. En el centro de la fe cristiana hallamos la convicción de que Dios mismo, en Jesús de Nazaret, se ha expuesto sin contemplaciones a la realidad de la muerte. Según el Nuevo Testamento, Jesús, de cara a su próxima muerte, se llena de angustia y suda sangre (Lc 22, 44). Aquí se echa de ver todo el peso humano de la cruz. A diferencia de Sócrates, Jesús no se enfrenta a su muerte con ánimo sereno y confiado; la muerte le representa una exigencia existencial, que quiere aceptar y sufrir. Una teología de la muerte debe reflejarlo.

La muerte en perspectiva teológica

En los manuales tradicionales

de teología, encontramos ante todo tres proposiciones sobre la muerte. En primer lugar se la entiende como separación del alma y el cuerpo; en segundo lugar, como fin del estado de peregrinación; y en tercer lugar, como consecuencia del pecado.

La comprensión de la muerte como *separación del alma y el cuerpo* proviene de la filosofía griega y de ella la tomó el cristianismo. Pero esta concepción, valedora durante largo tiempo en la iglesia y la teología, resultó problemática a medida que la división metafísica dualista del hombre en cuerpo mortal y alma inmortal, perdía su fuerza de convicción. Esto permitió sin embargo agudizar la vista y ver que esta concepción suponía un empobrecimiento, marginación, en cierto modo incluso una negación, de la muerte. Pues si una parte del hombre, su alma inmortal, puede seguir viviendo aun después de su separación del cuerpo, no es alcanzada en sí misma por la muerte. Este concepto no toma en serio la muerte como una fuerza radical negativa, gracias a la cual el hombre se toma a sí mismo como un todo.

Como *final del estado de peregrinación*, significa que con la muerte se alcanza el fin definitivo de todas las posibilidades. El hombre ya no tendrá la posibilidad de convertirse en otro, distinto del que ha sido en su vida. Se acentúa por tanto el valor irreparable y definitivo y se subraya al mismo tiempo su responsabilidad. Pues con la lle-

gada de la muerte ya no puede cambiar nada más.

Finalmente, la muerte se entiende como *consecuencia del pecado*. Esto se retrotrae a Pablo, quien caracteriza la muerte como “salario del pecado” (Rm 6, 23), lo cual recibe un significado especial en concordancia con la doctrina del pecado original. Así, el Concilio de Trento definió como dogma obligatorio de fe, que “Adán, el primer hombre, al saltarse el mandamiento divino en el paraíso, se ha acarreado la muerte. Esta se ha transmitido luego a su descendencia, o sea a todo el género humano”. De este modo se hablaba claramente, en la tradición eclesiástico-teológica, de la muerte natural. Así, ya el año 418, el sínodo de Cartago enseña, bajo el influjo de Agustín, que Adán no había sido creado mortal; ni tan sólo debía morir, si no hubiera pecado. Aun el Vaticano II parte de la idea de que el hombre, sin el pecado original, se hubiera visto libre de la muerte corporal.

Esto es sin embargo irreconciliable con una imagen del mundo ilustrada por las ciencias. Esta perspectiva puede afinar la vista de cara a la relación propiamente teológica entre pecado y muerte. Pues el pecado consiste en que el hombre se aparta de Dios, rompiendo así la amistad con su creador. Con ello cambia también la relación entre el hombre y su muerte. Como pecador, al apartarse de Dios, permanece cerrado en sí mismo; se fía plenamente de sus fuerzas y posi-

bilidades. Pero estas posibilidades humanas acaban precisamente con la muerte, de manera que el hombre se ve inevitablemente entregado sin esperanza a la muerte que le sobreviene.

En este sentido, cabe entender la muerte como consecuencia del pecado: por su separación de Dios y su fuerza creadora, el hombre otorga a la muerte una fuerza absoluta e ilimitada sobre sí, entregándosele sin ninguna perspectiva de esperanza. No es que el deber morir, como tal, la muerte biológica, sea una consecuencia del pecado; lo es más bien el cambio de relación con la muerte, debido a la cual el hombre se entrega a la muerte como el poder definitivo y decisivo sobre él.

Ruptura de todas las relaciones

Este concepto de la muerte la comprende como pérdida de relación por la separación del hombre respecto a Dios. La muerte aparece en efecto lisa y llanamente como falta de relaciones, *ruptura de todas las relaciones* que posibilitan y mantienen la vida. Pues la vida sólo puede desarrollarse como realidad de relación en diversas dimensiones. El hombre está en relación con otros hombres; forma parte de un pueblo determinado, con su cultura y tradición, con su entramado de relaciones sociales y económicas. La vida huma-

na se desenvuelve además en una relación con la naturaleza, por más que esto venga siempre condicionado social y culturalmente. Incluso los procesos físico-químicos que forman la base biológica de cada existencia individual, no son más que una forma específica de estar en relación con la naturaleza. Visto teológicamente, el hombre está final e ineludiblemente en relación con Dios como el misterioso fundamento de toda vida, que abraza y sostiene también esta vida.

Todas estas relaciones se interrumpen con la muerte. Lo oscuro y ajeno de la muerte consiste en que arranca al hombre de todas estas relaciones que han posibilitado y sostenido su vida. Con su ruptura, el hombre se ve privado de sí mismo, no tiene ya nada en su mano, todas sus posibilidades se han agotado.

La consideración de la muerte como ruptura de todas las relaciones responde al concepto de muerte del AT. Inicialmente Israel no conocía ninguna perspectiva de esperanza más allá de la muerte. Se suponía que el hombre, después de su muerte, sobrevivía como sombra en el *sheol*, en el mundo de los muertos. Estas sombras estaban separadas de toda vida: “el varón muere y queda inerte, ¿adónde va el hombre cuando expira? ... Sus hijos se enriquecen sin que él se entere, se arruinan sin que él lo advierta.” (Jb 14, 10,21). Los muertos están separados también de Yahvé, el Dios de la vida, y que-

dan arrancados de su mano (Sal 88, 6). Se entiende, por tanto, el *sheol* como el lugar de la pérdida total de relaciones. El *sheol* es desolador; una existencia sombría, sin relación con la familia, ni con el propio pueblo, ni con Yahvé, el Dios de la vida, ya no es vida. Y así, el *sheol*, para el hombre del AT, no tiene la menor perspectiva de esperanza, sino que le llena de temor y terror. La comprensión de la muerte como simple pérdida y ruptura de todas las relaciones, es el concepto de muerte presuntamente más antiguo y originario que hallamos en la biblia.

También desde una perspectiva teológica, la ruptura de todas las relaciones es el fin definitivo del hombre total; en la muerte se ve privado de todas sus relaciones, con lo que es arrebatado a sí mismo y llega al término de todas sus posibilidades. No puede incurrir la teología en un ligero triunfalismo respecto a la muerte. La muerte, también para los creyentes, significa un duro desafío existencial en toda regla.

Morir con Cristo

Pero, al margen de esto, una teología de la muerte debe establecer una diferencia. Que el hombre llegue en la muerte al final de todas sus posibilidades, no significa necesariamente que con ello se hayan agotado también todas las posibilidades de Dios. La esperanza, unida a la fe, se apoya en que Dios,

también en la muerte, continúa deseoso de relación. La fe ve la “diferencia fundamental” (Gerhard Ebeling) entre Dios, el Creador, y su criatura, el hombre, precisamente en que las posibilidades creadoras de Dios no terminan ni siquiera con la muerte. Aunque el hombre, por tanto, venga privado de sí mismo en la muerte, sin conservar nada, puede sin embargo esperar que Dios le mantenga en su mano (cf. Sal 73, 23). La fe cristiana ve el fundamento decisivo en la muerte y resurrección de Jesucristo. Es, por tanto, esencial para una teología cristiana de la muerte, desarrollar la perspectiva de un “morir con Cristo”, con lo que el desafío existencial de la muerte cobra una nueva forma.

Por la fe y el bautismo el hombre se une a Jesucristo. Esta asociación abarca toda su vida, y explícitamente su muerte. Si vivimos, vivimos para el Señor; si morimos, morimos para el Señor; en la vida y en la muerte somos del Señor (Rm 14, 8). Cristo está junto al hombre aun en la muerte, no le abandona; el hombre pertenece, también ahora, a Cristo, debido a que el mismo Cristo ha asumido la muerte y Dios la ha vencido con su resurrección. Así, Cristo puede hacer que todos los hombres participen de su propio destino de muerte, para que participen asimismo del destino de su resurrección. Por esto Pablo entiende el bautismo cristiano como recepción de un hombre en el destino de la muerte de Jesucristo (Rm 6, 3s).

Del mismo modo que el hombre queda así unido a Cristo en su muerte, así queda Cristo unido a él en su propio fallecimiento y muerte. En la muerte y resurrección de Jesús, la fe reconoce la prueba del amor incondicional de Dios a todos los hombres. Que Dios en ello va hasta el extremo, se ve en que ha llevado este amor hasta las últimas consecuencias, o sea hasta el abismo de la muerte. Así puede Pablo decir: «Dios nos demostró su amor en que, siendo aún pecadores, el Mesías murió por nosotros» (Rm 5,8). Ya que el hombre, pecador, apartado de Dios, se entregó a sí mismo irremediablemente a la muerte, convirtiéndola en una fuerza decisiva sobre él y su vida, Dios se ha sometido a sí mismo, en Jesucristo, al poder de la muerte, para mostrar claramente que el amor de Dios es capaz de alcanzar al hombre incluso perdido y sin salida por la muerte.

Esto transforma la misma muerte. Ciertamente sigue siendo oscura y amenazadora, abismal y ajena. Pero cuando el hombre puede estar cierto de que su amistad con Cristo se ha mantenido aun con la muerte, y Cristo, a quien Dios ha resucitado de la muerte, comparte con él su destino, no se ve ya entregado sin esperanza a la muerte; el poder de la muerte, al parecer absoluto, comienza a resquebrajarse. Esto permite al hombre aceptar tranquilo su muerte. Puede esperar encontrar de nuevo de otra manera, en la muerte, este amor que se le ha mostrado en el acon-

tecer de Cristo, de modo que también para él, como lo esperaba Pablo para sí, “morir sea ganancia” (Flp 1, 21). Podrá moverse en la oscuridad de la muerte, inquieto y tenso, pero también confiado en lo que va a encontrar: que el amor de Dios, en su poder salvador definitivo, se le mostrará como el misterio de la muerte.

Entrega de sí mismo

Con esto, la provocación existencial de la muerte cobra una nueva forma, como “autoentrega” del hombre. Esto significa que uno, en la muerte, se entrega y despoja, que ya no se encierra en sí mismo. Lo decisivo es, sin embargo, que esta autodonación ocurre de cara a un Tú y no se realiza de cara al vacío, como un acto de resignación o un simple desprenderse de la propia vida. Al entender teológicamente la muerte como una entrega libre, se trata de una entrega a un Tú, no en el sentido de una sumisión, sino de confiarse sin reservas, lo cual viene posibilitado por la comunión (no interrumpida por la muerte) con Cristo, que puede capacitar al hombre a entregarse al Dios que ha salvado a Cristo de la muerte.

Este morir como acto de autodonación no puede aislarse de la vida. La comunión con y el seguimiento de Cristo no producen sus efectos de pronto en la muerte de un ser humano, sino que han de acuñar toda su vida. El criterio de-

finitivo es aquí la práctica del amor. Y el impulso radical del amor es siempre la entrega a otros. Quien ama, se desprende de sí para estar disponible para otros, sin cerrarse en sí mismo, sino sobrepasándose para ser para otros y dedicarse a ellos. Pero esta existencia amorosa para otros es siempre y al mismo tiempo entrega a Dios, pues, a través de esta entrega, el hombre coincide con el amor de Dios a todo lo creado y se manifiesta así como imagen de Dios en la creación.

Según esto, la autodonación del hombre en la muerte significa la última radicalización de una entrega practicada durante la vida. Lo que se ha realizado ya como entrega amorosa, se completa ahora en la muerte. Bien entendida, esta última entrega de sí mismo sólo puede ser una expresión y acto de amor. Así corresponde el hombre al amor de Dios, que siempre se ha adelantado a su acción y abarca toda su existencia. En la amorosa autoofrenda del moribundo como definitiva respuesta a este amor divino se cumple el sentido de su existencia, en cuanto ésta también se ha orientado a este fin con la forma de vida correspondiente. Así puede uno decir: “La muerte como entrega: ésta es la muerte llena de sentido, la muerte propiamente debida” (F.-J. Nocke).

Frente a esta perspectiva, cabe preguntar con Pablo: «¿Dónde queda, oh muerte, tu victoria? ¿Dónde queda, oh muerte, tu aguijón?» (1 Co 15,55). No se trata de un grito

de triunfo ajeno a la realidad, que minimice o pase por alto el desafío existencial y el peso de la muerte. Es, más bien, expresión de confianza y júbilo por poder aceptar con firmeza este reto existencial, sin necesidad de reconocer a la muerte como vencedora. En correspondencia, el “aguijón” de la muerte sería “la crispación del yo que hace que nuestra entrega nos espante”. Pero cuando ésta desaparece, la muerte puede perder por lo menos algo de su espanto. Esta actitud ante la muerte exige una adecuada preparación. Se plantea la cuestión de una cultura de la muerte, una *Ars moriendi*, en un mundo que siempre se escabulle de un enfrentamiento con ella.

Ars moriendi

Mediáticamente, la muerte está casi siempre presente en nuestra sociedad, pero mantenida a distancia precisamente por esta mediación. En la cotidianidad de nuestra sociedad no hay lugar para la muerte. La desaparición de un individuo no interrumpe su avance continuo. La vida de la gran ciudad hace como si nadie más hubiera de morir.

Esto plantea la cuestión de si no sería una tarea de la iglesia y de la teología fomentar a conciencia y directamente alguna *Ars moriendi* adecuada a los tiempos. Esto ocurrió ya en el medioevo, en un contexto histórico totalmente distinto, ante graves crisis económi-

cas y aniquiladoras epidemias de peste, y ha llevado a la formación de todo un género literario. No es fácil, sin embargo, transferir este “Arte de una buena muerte” medieval a un contexto de vida moderno, involucrado en mil aspectos problemáticos, entre los que se cuenta -y no en último término de cara al más allá consolador- con la infravaloración del mundo como valle de lágrimas y la consecuente minimización y despreocupación ante los procesos vitales de este mundo. Tal *Ars moriendi* sería pasto de la crítica contemporánea de la religión y la ideología.

Pero el concepto de la muerte como autoentrega abre, sin embargo, la perspectiva hacia otra forma de *Ars moriendi*. No empieza con el proceso del fallecimiento, sino en medio de la vida, pues la autoentrega de un hombre, que finaliza con la muerte, se ha de ir dando ya durante su vida. Podemos decir que “en la medida en que la fe capacita para la entrega de sí por amor y ésta se ejerce y lleva a cabo en la vida, crece la posibilidad de entregarse plenamente en la muerte” (F.-J. Nocke). Lo vamos a explicar en un doble aspecto.

Una entrega en la muerte, entendida cristianamente, sólo puede realizarse como un acto último e incondicional de confianza en Dios. Una *ars moriendi* cristiana tiene su centro en la formación, la práctica y el mantenimiento de una ilimitada confianza en Dios. Si una persona, en medio de las vicisitudes de la vida, se esfuerza por es-

ta actitud fundamental, cuando la muerte sea inminente y tome conciencia de la situación final, podrá crecer en él firmeza interior, seguridad y consuelo.

La confianza en Dios requerida, debe fundarse en una relación personal viva e ir creciendo sin cesar. Una base esencial es la *oración*, en la cual se habla a Dios con todos sus matices. En gratitud y plegaria, alabanza y acusación, uno se presenta a Dios y se le confía plenamente. Y ahí puede experimentar la presencia de Dios en su gran ambivalencia, como presencia protectora y consoladora; o también como silencio recriminatorio. Pues incluso como atento al hombre y cercano a él, Dios sigue siendo el *Deus semper maior*, que como tal supera las representaciones y deseos del hombre y parece escondérsele en una oscuridad impenetrable. Frente a estas experiencias, la confianza incondicional en Dios puede sin embargo hacer que el orante dirija la mirada a Jesucristo; pues aquí se muestra que es este Dios siempre mayor el que puede salvar al hombre del mayor callejón sin salida, de la experiencia del total abandono por parte de Dios (cf. Mc. 14, 33-36; 15, 34).

Esta experiencia de oración es una pieza elemental de una *ars moriendi*, pues responde a la situación del hombre ante Dios, que también

se manifestará, llevada hasta el extremo, en el lecho de muerte. Una *ars moriendi* que posibilitará al hombre una buena muerte capacitándole para mantener la confianza en Dios aun ante la oscuridad de la muerte. Y esta capacitación se puede alcanzar sobre todo en la escuela de una oración viva.

Otro elemento importante de una *ars moriendi*, que puede también lograrse y practicarse durante la vida, consiste en la experiencia: un darse por amor a otros puede fomentar el propio crecimiento personal. Cuando uno se entrega a otros por libre decisión, hace saltar la limitación del propio horizonte y supera su solipsismo. Visto así, una *ars moriendi* cristiana no es otra cosa que la práctica del seguimiento de Jesús. En él uno aprende a mirarse a sí mismo y a veces verá enriquecida su personalidad de modo sorprendente. Tal experiencia puede preparar a los hombres a su propia muerte, pues puede fortificar su esperanza. Quien al morir se pone en manos de Dios con confianza incondicional y desprendimiento de sí mismo, se verá recibido por Dios transformado en una nueva forma. Alguien que puede fallecer con tal confianza y con esta esperanza, puede mirar la muerte como fin de su existencia, ya que con ella se le da definitiva e irrevocablemente la amistad con Dios.

Tradujo y condensó: RAMON PUIG MASSANA SI.