

MUERTE DE CRISTO Y PLENITUD HUMANA

La contradicción como espacio de la pregunta y la paradoja como espacio para la respuesta

La muerte, ¿contradicción o paradoja?

El hombre es aquel ser que se levanta sobre el mundo reconociendo que posee un espacio y un tiempo propios. Un tiempo y un espacio que demarcan su identidad solo en cuanto provocaciones a la libertad que le habita y que debe ejercitarse para configurar ese espacio de forma que sea propiamente suyo.

Así pues el hombre se encuentra entregado a la existencia con una vocación que le constituye, la de hacerse, más allá de cuál sea su elección en este sentido. Ahora bien, esta estructura le hace consciente de que su identidad existe en sí teniendo que llegar a ser en diálogo con la propia libertad. Parecería pues que la plenitud de lo humano la reconocería el hombre en aquel punto focal que dialoga silencioso con su libertad y que se acerca tangencialmente dándole una forma en la que el hombre se va reconociendo y alcanzando.

Por otra parte, y a partir de un determinado momento, el hombre comprende, tal y como afirma Grasso, que la existencia no es sino una “experiencia de la finitud que se va profundizando cada día más hasta desembocar en la finitud total que es la muerte”¹. Las elecciones ciertamente reducen el espacio de realización propia pero de esta manera lo hacen espacio propio, es decir, construyen una verdadera identidad. Esta queda constituida finalmente al ser demarcada por el tiempo que se agota. He aquí el precio de la identidad: el hombre es así este tiempo y este espacio concreto, esta forma de su autodeterminación frente a ellos². Por eso aparece como un acontecimiento coextensivo al fluir del tiempo del hombre ya que domina cada uno de los momentos de su existencia³. La muerte en esta perspectiva parece definir la forma humana del tiempo, y por eso ser una dimensión fundante de su ser.

El hombre así queda marcado por la muerte en una doble dirección. Ella le regala un límite que define su espacio y su tiempo otorgándole la tarea de su identificación y así su identidad⁴ y, por otra parte, le amenaza con ese mismo límite haciéndole

¹ D. Grasso, «Reflexiones sobre la cruz en un mundo secularizado», en: VV.AA., *Teología de la cruz*, Salamanca 1979, 90.

² “Hemos vivido todos sin esta noticia de la muerte, jugando, inocentes, sin cuidado de nosotros. De repente -o aparentemente despacio [...] hemos sido lanzados a la corriente de la vida tal y como el hombre, y no el niño, sabe que es. [...] Se ha despertado la posibilidad de la libertad solo una vez que el tiempo, o sea, la muerte, ha venido sobre nosotros y nos ha nacido, nos ha creado hombres” (M. García-Baró, *La filosofía como sábado*, Madrid 2016, 31).

³ “La muerte no es simplemente el último acto de una existencia, sino una perspectiva, un sentimiento de anticipación que hace de la muerte no un mero punto final de una existencia sino un evento coextensivo a toda la existencia, que concierne a todo el hombre en todas sus dimensiones” (L. Manicardi, *Memoria del límite. La condizione umana nella società postmortale*, Milano 2011, 70).

⁴ “La muerte no es un mero dato de la fatalidad humana. Es ante todo una obra, nuestra obra” (L. Bourdin, *Decir la muerte. Palabras para vivirla*, Barcelona 2001, 13).

consciente de la absoluta relatividad de la identidad que le solicita desde dentro. Podríamos decir que el hombre, entonces, es constituido y destituido en este acontecimiento que es la muerte⁵, acontecimiento que se presenta como compañero de camino permanente.

Esta es la paradoja que el hombre porta en su existencia y que puede vivirse como contrariedad que mina el deseo de la vida, hasta agotar su esperanza dando al que es por identidad un hombre mortal la forma de un muerto que pervive (imagen viva de los habitantes del *Sheol*) o, por el contrario, como provocación que exagera este deseo de vida en una angustiada e inacabada búsqueda de sí que se convierte en un desmedido afán por absorber vida generando identidades parasitarias y violentas. Ninguna de estas formas parece ofrecer pues plenitud a la concreta existencia del hombre.

Paradigmas fundamentales de la relación del hombre con la muerte

Hay, sin embargo, dos formas matizadas de esta conformación del deseo de identidad que corresponden a las dos experiencias fundamentales de asentarse en el mundo, de las que el budismo y el judeocristianismo son sus formas esenciales.

En el budismo la extinción del deseo hace que cada momento se presente como vida en sí, sin futuro ni pasado, sin muerte ni nacimiento, de forma que lo que podríamos llamar el ser de la realidad se manifestaría como inmortal. No hay muerte pues en esta extinción del deseo se ha eliminado la identidad personal. Ahora bien el precio que se paga es el definir la identidad personal como un error parasitario del ser verdadero. En el judeocristianismo, por el contrario, el deseo aparece como verdadero hogar de la identidad que debe aceptar que la libertad a la que es llamado no basta para consumir la vida, pues esta pide ser consumada por una diálogo pregujado en las relaciones con las demás criaturas y nunca consumado del todo en la relación histórica con ellas. El hombre se revela así como idéntico con la forma que encuentra en su historia y no como un error del ser, pero al precio de un anhelo que no se curaría nunca y que tiende a configurar una identidad agónica. En el primer caso la plenitud se dice como *nirvana*, inmortalidad del ser sin deseo ni identidad personal, en una fusión del todo, en el segundo esta plenitud se dice como *resurrección*, que consistiría en una relación eterna otorgada en respuesta al grito agónico del deseo. Si de la primera es imagen el Buda silencioso sin un rostro personal definido, del segundo es imagen el Jesús galileo que grita al morir (Mt 27, 50; Mc 15, 37) o que muere con las palabras *Tengo sed* en su boca (Jn 19, 28).

Pero el hombre para alcanzar a definirse quizá no deba correr demasiado de prisa hacia estados que no son propios de lo que más propiamente le define que es su vida histórica. Dejemos pues el *nirvana* y la *resurrección* por ahora y centrémonos en este estar aquí del hombre, en este tiempo y lugar propios, en acción y pasión, ya que es en

⁵ “La muerte es [...] el acto más trascendental de la vida, vivido humanamente, implica la última decisión personal de la vida, no por lo que tiene la muerte de acontecimiento pasivo procedente de la vida biológica, sino por la acción libre del alma [...] En este caso la muerte lleva consigo la total posesión de sí mismo por parte de la persona [...] Pero es a la vez...” el acontecimiento de la más radical despotenciación del hombre. La muerte es acción y pasión en uno” (K. Rahner, *Sentido teológico de la muerte*, Barcelona 2010, 34-35). Más adelante dirá: “La muerte se nos presenta desde el punto de vista de su análisis fenomenológico, como la convergencia de acción y fatalidad, como término y consumación, como muerte obrada y padecida, como plenitud y vacío” (46-47).

sus actividades y en sus pasividades donde debe definirse a sí mismo y así encontrar su identidad, aunque esta fuera dada.

¿En qué consiste pues la consumación de lo humano?, ¿dónde encuentra el hombre su plenitud? ¿Se consuma entregándose y consumiéndose en un océano que le destituye de su identidad propia o se consuma en una identidad que desespera buscando lo que necesita, anhela y no puede darse? Sea como fuere es en torno a la muerte donde la pregunta por la identidad y la plenitud de lo humano toman forma ya que es en ella donde acción y pasión se reúnen, y a partir de la cual el ser acontece como existencia histórica concreta⁶. Es frente a ella donde las respuestas se sostienen o se hacen vanas.

La muerte en nuestras manos. El hombre mortal o idólatra

Necesidad de la muerte y salidas en falso

La anterior reflexión nos lleva a la conclusión de que la eliminación de la muerte del espacio de la vida personal o social conlleva una desubicación de la identidad y, por tanto, una deformación de la misma. Podría decirse que dicha eliminación, cuando se da, y parece ser esta nuestra situación cultural⁷, no es sino una respuesta en falso, una represión que trabajará en negativo la identificación de lo humano y su comprensión.

Veamos ahora cómo nuestra cultura afronta el trabajo sobre la muerte. Si es innegable que el tema de la muerte se ha convertido en centro de las reflexiones antropológicas a partir del desarrollo de la fenomenología heideggeriana por un lado y del impacto de las masacres del siglo XX por otro, paradójicamente el hombre de nuestra cultura está envuelto por una especie de velo que nubla su conciencia y que exilia a esta realidad del marco de su autocomprensión. Ya no estamos, ni de lejos, ante aquel hombre pre-ilustrado que tenía a la muerte como compañera de viaje, como maestra, sino ante un hombre que no quiere viajar más allá de aquellas posibilidades que le definan como inmortal aquí y ahora, sin darse cuenta, por lo demás, de que quizá no sea tan buena idea ya que, como afirmaba Lou Salomé, “si no se muriese de vejez moriría uno de nostalgia”.

Pero acerquémonos a los dos movimientos de los que se nutre nuestra posición cultural en el mundo en relación a la muerte. Podríamos decir que ambos son formas ‘cismáticas’ de las concepciones anteriormente expuestas.

La primera viene de lejos, y se nutre de los desarrollos de la modernidad sociopolítica y los desarrollos técnicos dentro de ella. Frustrada por los desastres del s. XX, ha sido renovado por la revolución tecnológica, que ha producido la conciencia de

⁶ “Así pues de la muerte brota la pregunta por el sentido, sobre lo que es verdaderamente central y esencial en la vida. Poco importa que la respuesta que el cristiano y el no cristiano encuentren desde este punto de partida sea diferente, lo importante es que la premisa de la aventura de la conciencia y de la *paideía*, de la formación humana, sea la misma: la conciencia de la mortalidad” (L. Manicardi, *Memoria del limite...*, Milano 2011, 28).

⁷ Cf. L. Manicardi, *Memoria del limite...*, 30-47: «La società postmortale». “Se observan actualmente algunos cambios en nuestras relaciones con la muerte: volvemos a hablar de ella, con la sensación, eso sí, de que la vivimos mal. Nos preguntamos, entre otras cosas, si las personas mueren como debe -o puede- morir un hombre, si una vida que no tolera ya la muerte ha de tenerse por auténtica vida humana. Comenzamos también a intuir que, olvidada, la muerte ha dejado en nuestra existencia un vacío que corre parejo con una sorda inquietud [...] Es menester, por tanto, reanudar el contacto con la muerte y hablar de ellas sin ambages” (L. Bourdin, *Decir la muerte...*, 12-13).

que es posible una identidad auto-engendrada, una superación de la muerte. Tal conciencia se alimenta de un desarrollo y absolutización de la técnica en la que parece olvidarse nuestra natividad constituyente, nuestro origen fuera de nosotros mismos, nuestra finitud... Si bien el hombre debe afrontar de continuo la muerte concreta esta se experimenta, hoy por hoy, como una realidad no constitutiva, como un error de nuestro ser que debería y podría subsanarse, como el último enemigo a vencer. No es una de sus consecuencias menores la percepción del morir, que ha pasado inconscientemente de ser una señal de nuestra propia finitud a considerarse como ‘negligencia’ médica o de cualquier otro tipo que, por tanto, debería y podría haberse evitado.

No cabe duda de que el hombre con su acción política y técnica ha incrementado su libertad y su espacio personal de vida, pero este desarrollo ha traído como efecto secundario una obsesión cultural por la superación de todo límite. El hombre así ha aprendido a hacer (¡y de qué manera!), pero ha olvidado cómo se padece, como si esta dimensión no le fuera propia⁸. Es aquí donde se sitúan todas las propuestas de inteligencia artificial y superación de lo humano mortal por el humano ciborg. Como afirma Remi Brague, desde el siglo XIX “la idea de que las máquinas están llamadas a suceder al hombre, incluso a domesticarlo” ya no nos abandona⁹.

Este es el cisma surgido del judeocristianismo que se nutre de una comprensión del hombre como ser de deseo y libertad que solo se consume en un encuentro personal con lo eterno del que es marca la herida natalicia que lo define como dado a sí por otro con la esperanza de que otro lo consume. Los desarrollos político-tecnológicos de la Ilustración habrían separado esta concepción relacional de la finitud humana de su marco teológico interpretativo dejando al hombre con el anhelo, totalitario políticamente y solo tecnológicamente auto-regulado, de alcanzar una “patria histórica de la identidad”. Este movimiento hacia el futuro deviene fácilmente en una frustración generalizada¹⁰ o en una carrera que se acelera a cada instante y que poco a poco difumina el sentido de cada momento y el valor de cada cosa¹¹.

En segundo lugar está lo que parecería un cisma de la comprensión budista, aunque no esté históricamente relacionado con él como su causa inmediata. Se trata de la recuperación de epicureísmo por la posmodernidad. En este caso la muerte se aleja, se la somete a una reducción a su presencia final con la que no coincidiríamos nunca. La vida debe dejar de lado su condición mortal para concentrarse en su condición vital presente y entregarse a ella en una coincidencia de la vida consigo misma buscando el éxtasis en lo concreto de cada momento. Se pretendería pues una especie de nirvana histórico donde el yo se olvide de sí mismo, de su proyecto, incluso de su vida para envolverse en el placer que puede llegar a ofrecer la realidad en cada momento. Se llega a despreciar

⁸ D. Sölle, *Mística de la muerte*, Bilbao 2009, 37-41: «La superación de los límites». Más adelante afirma la misma autora: “Mientras no *tengamos* para con el mundo y para con nosotros mismos otro gesto que el del ganador y el hacedor (la interpretación imperial de la vida) no puede darse ninguna debilidad que contenga un mensaje para nosotros y, por tanto, la enfermedad y la muerte son absurdas, no apuntan a nada y no son benéficas en ningún sentido. Son únicamente enemigas” (84).

⁹ Cf. *Lo propio del hombre. Una legitimidad amenazada*, Madrid 2014, 37-39.

¹⁰ “Si no quiere mentir, la mentalidad de hoy con su voluntad absoluta de futuro tiene que reconocer que está crucificada por la muerte” (K. Rahner, «Muerte de Jesús y revelación cristiana», en: VV.AA., *Teología de la cruz*, Salamanca 1979, 109).

¹¹ “Una sociedad gobernada por la historia de la supervivencia -dirá Byung-Chul Han- es una sociedad de *zombies*, que no son capaces de vivir ni de morir” (*Topología de la violencia*, Barcelona 2016, 38-39).

la esperanza misma que habría que desprogramar de nuestro ser por alejarnos del momento, único lugar de la vida real¹². Sin embargo, esto no es posible y, en el planteamiento mismo, aparece una regresión a un estado de fusión prenatal que no asume el mundo como lugar de realización, de futuro, de distancia y de muerte, esto en el mejor de los casos, pues, puede ser una simple protección burguesa de la propia existencia indiferente e insolidaria¹³. De esta forma, antes o después, la *apatía gozosa* que se busca tiende a convertirse en una *depresión angustiada*, irresoluble por este camino.

Más allá de la idolatría de una vida sin muerte

Si la primera forma de situar la muerte que la define como una especie de enfermedad sería una forma secularizada de las idolatrías políticas ‘imperiales’ donde se cree poder controlar la vida en todas sus formas; la segunda, que negaría la existencia de la misma muerte, sustituiría secularmente a las idolatrías ‘fusionales’ de la diosa naturaleza donde el hombre cree poder abrazarse al seno de la realidad hasta volver al estado de placidez e inconsciencia fetal o del juego infantil. Se trata pues de ídolos ya conocidos aunque en formas renovadas, ídolos que despojan al hombre de sí mismo haciéndole creer que le ofrecen la vida plena para después despojarle por entero de la esencia de la misma. Hay que decir, por otra parte, que este despojo de la humanidad que producen dichos ídolos supone siempre, en primer lugar, la eliminación del otro, que identifico como recordatorio de mi muerte, enemigo que me cerca estrechando mi espacio con su diferencia y con su necesidad de un espacio propio que no dejamos de considerar como nuestro o a nuestro servicio¹⁴.

Lucidez nietzschiana y vivencia franciscana

Quizá deberíamos escuchar con atención el grito que dirige Nietzsche a través del loco que busca a Dios para encontrarse a sí mismo y solo encuentra un abismo sin fondo. Frente a él se manifiesta la presunción del hombre que quiere ponerse en su lugar

¹² Cf. A. Comte-Sponville, «El laberinto: desesperanza y felicidad», en *El mito de Ícaro. Tratado de la desesperanza y la felicidad*, Madrid 2001, 7-26.

¹³ “La sociedad postmortal, radicalmente individualista, deviene también ahistórica y apolítica y, a la larga, indiferente y cínica. La postmortalidad se convierte en post-moralidad” (L. Manicardi, *Memoria del límite...*, 77). “Reprimir la muerte hace que las personas modernas muestren insensibilidad, apatía, infantilismo. Como consecuencia de esa represión surgen actitudes de intentar disfrutar compulsivamente de los placeres y neurosis obsesionadas por un fanático rendimiento” (J. Moltmann, *La venida de Dios. Escatología cristiana*, Salamanca 2004, 88).

¹⁴ Como bien han mostrado los textos bíblicos, son el extranjero y el hermano aquellos que sienten el hombre como los que le amenazan de muerte de manera inmediata. Reflexionando sobre esta idea en otro contexto afirma Byung-Chul Han: “Tanto la violencia como el poder son estrategias para neutralizar la *inquietante otredad*, la *sediciosa libertad del otro*” (*Topología de...*, 103) (los subrayados son nuestros). De igual forma, estos textos bíblicos que muestran el conflicto humano nos invitan a reconocer la diferencia del otro como espacio de la verdad propia, de la comunión. “La no-identidad es el modo en el que se elabora la comunión” (M. de Certeau, *Mai senza l'altro. Viaggio nella differenza*, Magnano 2007, 18; puede verse todo el apartado: «Non-identità e comunione», 16-19); o igualmente F. Boyer, «‘Depuis la sang d'Abel...’. Fraternité, violence et transcendance», en: P. Bovati - R. Meynet, dir., ‘Ouvrir les Écritures’. *Mélanges offerts à P. Beauchamp*. Paris 199, --- - ---.

como absoluto sosteniéndose a sí mismo o con el hombre que estúpidamente se ríe en la placidez de su vida, sin darse cuenta ambos de que vivimos siempre en una caída al abismo, a la noche, a la nada que nos define y que debe ser afrontada para definirnos. El hombre necesario, el super-hombre no podrá ser -a no ser bajo el signo de la locura- el que intente poner suelo bajo sus pies violentando a la realidad para someterla a un absoluto que le dé seguridad, aunque desde luego tampoco el hombre-Peter Pan empeñado en construir un mundo en las periferias de la verdadera vida, en la vida infantil que todavía no ha nacido a la verdadera humanidad.

Quizá este superhombre que buscaba Nietzsche esté representado por quien haga de la muerte un lugar de acción y pasión, quien acoja este abismo como lugar propio, como lugar amigo donde alcanzar a comprenderse y realizarse, donde poder sostenerse sin sostenimiento propio, donde poder alcanzarse al perderse, donde llegar a la vida en el mismo acontecimiento del morir... Quizá nadie como los místicos de la noche oscura o las nadas y, en otro sentido, San Francisco hayan alcanzado esta talla de lo humano. Este último, en los días en que la muerte y él se iban haciendo uno, añadía al *Cántico de las criaturas*, al que había ido dando cuerpo a lo largo de su vida, la estrofa sobre la *hermana muerte*¹⁵. He aquí uno de los hitos expresivos de la conciencia cristiana de la muerte ya que, como afirma Rahner, “en la antropología cristiana no se puede concebir ninguna autorrealización definitiva de la libertad que pueda acontecer o independientemente de la muerte en cualquier lugar durante la vida (...) o solamente después de la muerte”¹⁶. ¿Qué había acontecido para que muerte y alabanza se reconciliaran? Antes de responder debemos detenernos desarrollando la reflexión cristológica que haga comprender lo acontecido en Francisco.

La predicación del Kerigma sometida al juego de lo audible.

Conocemos ya el marco de lo audible de la muerte para el hombre de nuestros días. El oyente de la palabra muerte somos, de facto, el hombre totalitario y el hombre fusional, ambos inconscientes de la mortalidad propia que por diversos caminos llegan a un estado de depresión existencial o acedia. Ni la violencia que busca someter la muerte, ni la indiferencia hacia ella que intenta expulsarla del espacio de la propia vida pueden arrancarnos de su presencia que actuara oculta desde el exilio al en el que la implanta su represión. Podríamos decir que esta es la *sabiduría del mundo*, aquella que el mundo conoce porque es su propia obra, una sabiduría que debe ser sometida a una paradoja que la redima.

Un mesianismo de la vida sin muerte

Demos ahora un paso más en nuestro camino de identificar la muerte de Cristo y la plenitud de lo humano. El cristiano es invitado a unirse a la muerte de Cristo para encontrar en ella la verdadera vida, la vida en su forma plena. Ahora bien, su reacción primera será someterse solo a un Cristo sin muerte. Veamos al menos sumariamente cómo se produce este encuentro frustrado de Cristo con el hombre sometido a esta sabiduría del mundo que no acepta la muerte como propia.

¹⁵ Cf. E. Leclerc, *El Cántico de las criaturas*, Oñate 1988, 215-233: «El sol y la cruz», en donde desarrolla una bella y profunda comparación entre San Francisco y Nietzsche.

¹⁶ «Muerte de Jesús y definitividad de la revelación cristiana», en: VV.AA., *Teología de la cruz...*, 106.

Al comienzo del capítulo 6 del evangelio de Juan nos encontramos con una fórmula que será contradicha pocos versículos más adelante y que nos servirá para explicitar cómo en el interior mismo de la predicación cristiana que invita a una comunión con Cristo que acoja su muerte como espacio de vida se introducirá esta sabiduría del mundo, con la consiguiente desactivación de la salvación, de la plenitud ofrecida.

Pues bien, en el versículo 2 se dice que “muchos le seguían”. En este momento el seguimiento de Cristo se realiza bajo la atracción de los milagros como referencia básica. Estos son percibidos, en un primer momento, bajo la ficción de una vida que podría huir de la muerte bajo la *técnica* del Mesías de Dios. Es decir los milagros se comprenden como instrumentos técnicos que resuelven la vida y no como signos marco para afrontarla. Se trata de la ficción que hemos visto manifestarse en el desarrollo de la Ilustración donde el estado o la técnica serían referencias mesiánicas de lucha contra la muerte en todas sus formas. Jesús, sin embargo dejará bien claro que no es esta su pretensión. “Me buscáis porque os he dado de comer”, comentará en el versículo 26, quejándose de esta interpretación errada.

En el otro sentido comentado la acogida de Jesús, su compañía, se convertirá en los discípulos en una especie de hogar fusional que reusa a enfrentarse con lo indomeñable de la vida. El texto que ilustra más claramente esta posición es el de la transfiguración de Jesús, donde los discípulos buscan permanecer en un espacio de gozo y luminosidad arrancándose de las fuerzas dramáticas y oscuras de la historia. Así afirman por boca de Pedro: “qué bien se está aquí, hagamos tres tiendas” (Mc 9, 5). El narrador subraya la ingenuidad o torpeza de Pedro al comentar “no sabía lo que decía” (v. 6), mostrando, de esta manera, que sus palabras están vacías de sentido, que reflejan un sinsentido que se percibirá mejor cuando Jesús se queje de su falta de fe (y quizá de su intento de huida) frente al endemoniado que se encuentran al bajar y frente al que Jesús invita al ayuno (v. 29), a la aceptación de la misma muerte para salvarle¹⁷.

Volvamos al evangelio de Juan. Esta percepción de la vida de Cristo sin muerte se convierte en un seguimiento que busca apoderarse de él para convertirlo en rey. Sin embargo, Jesús da un paso atrás, se separa de esta perspectiva para invitar a los discípulos en la perícopa siguiente a afrontar la muerte sin miedo (vs. 16-21).

Al final del capítulo, en contraste con el seguimiento multitudinario del inicio, se afirma, después de una discusión sobre la posibilidad de alimentarse de la vida de Cristo ya en una perspectiva eucarística cristiana de su propia muerte, que “muchos dejaron de seguirle” (v. 66)¹⁸.

Juan va a configurar su evangelio mostrando cómo la hora de cumplimiento de la historia y de la humanidad verdadera que él debe realizar es la de la misma muerte. “Está cumplido” (19, 30), dice Jesús al morir manifestando que su vida alcanza a consumir su misión y así su identidad en esta muerte. Es de subrayar que esta frase aparece precedida por la que afirma la necesidad de pasar por la sed (19, 29), por la distancia con uno mismo, por la misma muerte, tal y como advierten los evangelios sinópticos al presentar la misión de Jesús afrontando desde el inicio la tentación del desierto, es decir la falta de fundamento vital, la propia existencia mortal.

¹⁷ Esta identificación entre ayuno y muerte la realizan tanto Mateo como Lucas en la primera tentación al inicio de su ministerio de Jesús (Mt 4, 1-4; Lc 4, 1-4).

¹⁸ Si se nos permitiera un juego ‘cabalístico’, apuntaríamos que aparece aquí el número de la Bestia (Jn 6, 66), que se alimenta de la negación de la muerte matando para sobrevivir.

La provocación de un kerigma de concentración mortal

Los evangelios muestran una extraña conciencia de Jesús de tener que pasar por la muerte para que su vida se realice, para que alcance la altura propia de la misión que le habita. Nos inclinaríamos a afirmar que esto no tiene que ver solo con la necesidad que la terminología clásica ha expresado con el término expiación, sino con la necesidad de hacer realidad una humanidad verdadera, cumplida en el espacio finito, interpretado radicalmente como *creación*, dada a sí no solo en el nacimiento sino, de manera paradójica, en la muerte.

Esta es la sabiduría que salva, esta la que se expresa en un Kerigma reducido demasiadas veces a un mensaje de moralidad humanista o de compañía pacificadora, y así desnaturalizado. Ni el “pasó haciendo el bien”, ni el “venid conmigo a descansar” abarcan un Kerigma que contradice la sabiduría de un mundo que niega la muerte. Este afirma que solo apurando el cáliz, un cáliz de soledad y muerte, se encuentra la vida. Hasta que el amor de Cristo no se identifica con su muerte en cruz, hasta que la filiación de Cristo no asume la distancia radical con el Padre no hay acontecimiento salvífico ni, por tanto, kerigma cristiano, es decir, no hay verdad última en la expresión *salvados en la muerte y resurrección de Cristo*¹⁹.

Así pues, el cristianismo ofrece una respuesta al problema de la vida del hombre que no sería en primer lugar su muerte, sino la ocultación ingenua de la misma, su intento de reducirla en un movimiento de expansión de la libertad de acción y dominio que lo abarca todo, o en la ficción de poder abarcarlo, termina por des-identificarnos a nosotros mismos. Como afirma Manicardi “no es la muerte la que amenaza la *libertad*, sino su eliminación”²⁰. Ya comentamos cómo el ejercicio de la libertad supone una auto-limitación que da forma a la identidad propia y, por tanto, real y cumplida. Pero, más aún, es su ejercicio en la muerte el que puede definir, como veremos en el siguiente apartado la forma última de lo humano, su forma cumplida, que no es otra que la forma filial, la forma de criatura eternizada en la filiación.

Así pues frente a un Kerigma cristiano que atraería a la sabiduría del mundo al obviar la muerte concentrándose en la vida de Jesús desligándola de la ultimidad de su forma mortal, vamos a centrarnos ahora en el anuncio último de la fe cristiana que afirma que en la muerte de Cristo la humanidad es redimida y que debe comprenderse en primer lugar como su humanidad individual propia. Nos centraremos en la muerte aun a sabiendas de que solo su compleción con la resurrección le da pleno sentido. La razón es que buscamos la plenitud de la forma humana en el espacio de su *propia* acción y, por tanto, sin correr demasiado y antes de tiempo a la resurrección para definir la plenitud, la identidad propia desde la acción de otro, en este caso de Dios.

La mediación mesiánica de la muerte de Jesús

Queríamos centrarnos en una pequeña fenomenología a-categorial de la muerte de Jesús, que volviera a la precedencia del acontecimiento sobre las categorías de

¹⁹ “La entrada en la kénosis o la progresiva vacuidad del Hijo ante el sentido o el sinsentido de su propia vida señala que parecía convenir aquí una vez más que el Hijo, llevado hasta el extremo esta humanidad que es también la nuestra, perdiese pie en cierto modo para que solo así se asegurase -y nos asegurase también a nosotros- de que todo suelo sobre el que apoyarse no hallará verdadero fundamento más que en Dios Padre y nunca en el hombre” (E. Falque, *Pasar Getsemaní...*, 103-104).

²⁰ L. Manicardi, *Memoria del limite...*, 80.

interpretación del mismo²¹. El título del apartado quiere apuntar al cómo este acontecimiento humano es vivido por Jesús de tal forma que se constituye en salvífico desde dentro del mismo acontecimiento y no en una intervención sobrenatural que terminaría por hacer insignificante la encarnación como lugar salvífico para la creación y la historia.

Creación y salvación como designio único. La muerte que consume el nacimiento.

Adelantemos la tesis de fondo que sostendrá nuestra argumentación: *la finitud y así la misma muerte creada por Dios, por tanto buena, debe pasar para consumarse por la finitud creada por el hombre, tránsito donde puede perder su posición originaria en el designio de Dios y pasar de ser de instrumento de gracia a convertirse en instrumento de desgracia*²².

La finitud se impone a lo humano dramáticamente, como disolución de la construcción de la propia identidad con la imposición inmediata de la muerte o la conciencia de su inevitabilidad. Sin embargo, esa realidad propia que constituye nuestro ser mortal, a saber, la falta de fundamento en sí del hombre, ya nos es conocida de forma atemática con anterioridad de forma no trágica sino agradadora. Se trata de la experiencia de la dependencia filial o discipular: en el nacimiento y la relación con aquellos que han nutrido una vida que en ninguna de sus dimensiones surge solo y simplemente de nosotros mismos, reconocemos que somos por ellos a la vez que reconocemos el incremento de vida que producen su diferencia y su relación con nosotros. Así pues es el nacimiento lo que nos recuerda de continuo que no somos por nosotros mismos, que somos dependientes. Ahora bien, en el encuentro con la muerte futura la idea de nacimiento se hace igualmente problemática y por eso la huida y el rechazo de la muerte coinciden habitualmente con la negación de las referencias natalicias y de las dependencias relacionales, en una concentración ficticia sobre uno mismo y el mundo auto-creado. En cualquier caso, en ellas el hombre podría experimentar la muerte, su limitación constitutiva o su no ser nada de por sí o desde sí, no como espacio de anulación, sino como espacio vacío de sí destinado a ser colmado por la presencia del otro. Esta conciencia tiende a romperse sin embargo con la

²¹ Somos conscientes de que esto no es del todo posible, ya que todo acontecer es humanamente vivido y, por eso, recibido en un marco interpretativo, lo que significa que ya en el mismo Jesús hay que contar con determinadas categorías marco que sin embargo deberían ser definidas por el conjunto de su vida al igual que, por ejemplo, los títulos cristológicos. Sin embargo, creemos que este debe ser continuamente sometido a la prueba de la carne, obligando a toda interpretación categorial a una comprenderse desde el misterio inaferrable de lo real, que demasiadas veces parece ser disuelto en la teoría que lo expresa.

²² Parecería esta una afirmación demasiado alejada de la perspectiva tradicional teniendo en cuenta la explicitud de Sab 1, 13 que afirma taxativamente que “Dios no creo la muerte”. Sin embargo, como afirma A. G. Wright, “el autor no está hablando de la muerte física, sino de la muerte espiritual, la separación eterna de Dios” (en: «Sabiduría», en: R. Brown et alii (ed.), *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo. Antiguo Testamento*, Estella 2005, 786). Analizando el tratamiento del tema en la antropología teológica contemporánea afirma J. L. Ruiz de la Peña: “El pecado, ya personal ya original, incluye la muerte como pena inmanente. No la muerte física, con su neutra y ambigua facticidad, sino la muerte catastrófica del ser personal, que no quiere morir porque siente un apetito innato de inmortalidad y que, por consiguiente, no puede reprimir la angustia que le invade ante su inminencia” (en: *El hombre y la muerte*, Burgos 1971, 377).

inadecuación interrelacional que antes o después aparece, y de igual forma con la misma muerte del otro que me dio la vida de una u otra manera²³.

En cualquier caso, nacer significa acoger la muerte en sentido estricto, entrar en una relación constitutiva de dependencia que debe acogerse y no puede dominarse nunca del todo: somos dados y sostenidos. El nacimiento es así la pasividad primera que debe apropiarse en cuanto tal en cada relación. Ahora bien, el golpe que produce la falta de adecuación entre mis necesidades y la presencia de los otros y del mundo, y la imposición de la pérdida de mi ser en cuanto mío, en cuanto dominable y existente por mi propia acción... abre un abismo que llama a un nuevo y verdadero nacimiento esta vez en una pasividad activa, en una entrega a un fundamento que se habría dejado ver en la experiencia vivida y que podría definirse como nacimiento a una filiación y a una esponsalidad radical²⁴.

En ambas experiencias el hombre se confía al otro sin más dominio que el de la confianza y es en ellas donde acontece su más profundo sostenimiento. Así pues es en esta limitación consentida, en la aceptación del espacio muerto que halla en sí mismo y al que solo puede llenar de vida el otro, donde el hombre puede ir acogiendo su verdadera plenitud. La plenitud no sería entonces contraria ni contradictoria con el límite, sino más bien complementaria, eso sí, al precio de pasar por la agonía de la aceptación del propio vacío en la confianza del amor, al precio de la humildad asumida de la carne.

Ahora bien toda fundamentación en lo humano, también la relacional, se quiebra al contacto con la muerte biológica. En ella nuestro amor (filial, esponsal, amical) se revela frustrante en relación a los amados. Por eso la pregunta de fondo es si este espacio muerto de nosotros mismos en su versión radical, preanunciada pero en alguna medida invisibilizada por estas mismas relaciones, es un lugar configurable por la identidad del hombre.

Fenomenología de la muerte en Jesús

Aquí se sitúa la muerte de Jesús que va a crear una filiación que la vivencia humana de la muerte ha frustrado. Jesús ha tenido que soportar, como todo hombre, la inadecuación, el conflicto de unas relaciones humanas que no terminan de integrar y sostener el misterio del otro y sostenerlo como verdadera gracia²⁵. Finalmente ha experimentado la distancia entre la paternidad divina de Dios y su filiación terrena de forma que ha quedado sometido con todos a la “contradicción”, como dirá el autor de la carta a los hebreos (12, 3). Ahora bien, esta tensión se ha desarrollado en él no como

²³ Esta es la lógica con la que Olegario González de Cardedal da inicio a la reflexión sobre la muerte que realiza unida a la pérdida de su madre en *Sobre la muerte*, Salamanca 2012. Allí comenta: “Mientras un ser humano tiene madre viva, no cree que la muerte tenga poder último sobre él, porque la raíz de la vida lo sostiene. Más cuando la madre muere, el fundamento mismo de nuestra realidad se conmueve. Y si el fundamento primero se deshace, ¿quedará fundamento último?” (15).

²⁴ En su reflexión filosófico-teológica sobre lo humano, Emmanuel Falque ha desarrollado este itinerario procesual que ha terminado reuniendo en su *Triduum philosophique*, Paris 2015: de la muerte (*Le passeur de Gethsémani. Angoisse, souffrance et mort: lecture existentielle et phénoménologie*, 1999) al nacimiento (*Métamorphose de la finitude : Essai philosophique sur la naissance et la résurrection*, 2004) y de estos a la esponsalidad (*Les noces de l'agneau : Essai philosophique sur le corps et l'eucharistie*, 2011).

²⁵ Cf. M. de Certeau, *Mai senza l'altro...*, 39-61: «Il tempo dei conflitti».

resentimiento ante el misterio paradójico de la vida, queriendo constituirse en padre de sí mismo, no como envidia ante los otros queriendo apropiarse de su ser, sino como lugar de nuevo nacimiento, como lugar de apropiación definitiva de la filiación en el trance doloroso que supone beber el cáliz de la humanidad hasta el final (Lc 22, 42) a través del consentimiento a su ser mortal. Un consentimiento que se consuma por una parte en la apertura a la acción indomeñable y última de Dios sobre él y, por otra, en el ofrecimiento de un rostro al que acoger y sostener (Mateo 26, 38) y de un cuerpo hospitalario para con todos (Lucas 23, 34). La muerte así vivida se convierte, como había sido sellada con anterioridad en la cena de despedida, en espacio de futuro donde el hombre se define como hijo y como hermano.

En esta perspectiva su cuerpo agónico, sintetizado en el grito final de la cruz con el que Marcos culmina la vida de Jesús, no es sino la figura final de la filiación consentida, es decir, de la recepción originaria de su ser que no puede aferrarse a nada que no sea lo otro, lo no creatural y, por tanto, solo puede ser vivida en una sed en un grito que se ahoga en su propia espiración que le autodefine como receptividad vacía de sí²⁶. En este mismo grito se hace igualmente figura final de la fraternidad anhelada, es decir, de la apertura máxima a los otros en sentido pasivo (su necesidad de ellos) y en sentido activo (su ser para ellos), algo que no puede cumplirse solo desde sí pero que necesita la ofrenda de su vacío, de su entrega incondicional²⁷.

Por tanto, es en espiración agónica pero consentida en acción de gracias, en esta actuación sobre la propia e inevitable pasividad, donde el hombre se alcanza a sí mismo en un movimiento que la paternidad divina había suscitado y en el que se expresará, como ha subrayado san Pablo en la carta a los Romanos (8, 18-27). La resurrección no será pues sino el reverso de la pasión donde la unidad paterno-filial de Dios se dice en el abismo de la finitud²⁸. El hombre aparece entonces definido por un misterio de soledad última que adquiere su forma plena en la filiación y fraternidad.

²⁶ En este sentido, citando a J.-N. Aletti, afirma Gerard Rossé concluyendo su estudio sobre el grito de Jesús en la cruz que “gritando al mismo tiempo su derelicción y su dependencia, expresa su identidad de Hijo, que consiste en recibir todo de Dios, la vida, el ser y la propia identidad de Hijo [...] Si existe una cosa que el Hijo no se puede dar a sí mismo, sino solo recibir, es su identidad de Hijo: entregándose totalmente a Dios, como el suplicante del salmo 22, Jesús no ha sino nunca tan Hijo como en el momento en que piensa que Dios no lo ve más así: cuando no puede ni siquiera encontrar seguridad y consolación en su ser Hijo” (*Maledetto l’appeso al legno. Lo scandalo della croce in Paolo e in Marco*, Roma 2006, 104-105).

²⁷ Esta idea de la relación entre acogida de la muerte y compasión es especialmente subrayada por Sölle: “La ascensión de la finitud de la vida y del carácter efímero del yo nos vincula a todos los otros seres, convierte finalmente a los poseedores y utilizadores en hermanos” (D. Sölle, *Mística de la muerte...*, 72). En sentido opuesto, en una honda reflexión sobre muerte y pecado a propósito del salmo 22, subraya Paul Beauchamp: “Pecar es creer en el poder de la muerte [...] Porque creemos que la muerte nos roba a nosotros mismos, robamos a los demás su propio ser, de forma que el pecado causa siempre un daño a los demás” (*Los salmos noche y día*, Madrid 1980, 243).

²⁸ “La perseverancia en la doxología es el testimonio dado voluntariamente a Dios en su misterio, en el seno de la oscuridad y del dolor. Creo que es legítimo calificar a esta forma de «muerte» con la expresión bíblica de sacrificio de comunión, distinta de la otra, inoperante en este caso, de «sacrificio por el pecado»; se designa entonces a la muerte que el hombre acepta infringirse a sí mismo, cuando en el seno de la prueba o de la tentación persevera en la doxología y renuncia a la satisfacción inmediata y posesiva de su deseo. El término de sacrificio me parece aquí legítimo, ya que se da efectivamente un proceso de «muerte» con vistas a una relación más profunda con Dios y consigo mismo” (G. Lafont, *Dios, el tiempo...*, 218-219).

Fenomenología de la muerte por asesinato en Jesús

Pero la muerte de Jesús no se manifiesta solo como agonía de la no complementariedad, de la distancia nunca superada de la soledad por uno mismo, del yo que anhela a los otros y a Dios y solo puede vaciarse para cumplirse, sino igualmente como angustia ante una aniquilación de la identidad a la que se roba el espacio físico y simbólico, a la que el otro niega su valor de existencia en su desmesura identitaria. No se trata así de lo que podríamos llamar muerte ‘natural’, sino de aquella muerte inaugurada con el asesinato de Abel²⁹.

Jesús como tantos otros en la historia (Lc 11, 51), tal y como de inicio sospechó Caín, va a sentir la presión del hombre que, desgajado de la confianza fundamental, necesita asegurar su identidad frente a su muerte a través de formas, ideas totalitarias o de una apropiación voraz de todo lo que aparece en su espacio. La complementariedad siempre insuficiente cede el paso a la envidia y a la codicia, la serenidad que otorgaría la aceptación confiada del nacimiento de manos del otro y apertura a la comunión con él se transforma en orgullo que niega la dependencia y se autoafirma con desprecio y violencia sobre los otros. No puede el hombre vencer del todo este movimiento que encuentra en sí y queda sometido a él de forma activa o pasiva. Reproduciéndolo o sufriendolo. Todo hombre se muestra así como amenaza mortal del otro y a la vez como víctima potencial de él, como apunta la historia de Caín (Gn 4, 8.13-14).

Solo los pequeños espacios de amistad y amor parecen apaciguar este sentimiento, aunque incluso en ellos no desaparece del todo el miedo. En este conflicto interior a la existencia nace Jesús sufriendo el peso de la carne humana desgarrada en sí. Sin embargo, su vida se configura en una relación de servicio sponsal con todos en la que el otro no es sino espacio de su preocupación y, de esta forma, su identidad no es tanto buscada a costa del otro sino en la suscitación de su mismo ser. La vida de Jesús aparece entonces como un movimiento de vaciamiento de sí que resulta ser creativo y que define su propia identidad. Entregar la vida, perderla confiadamente, no es sino definirla en su forma más lograda. “La muerte de Cristo no es así *solamente* «suya»; *ella revela* «lo suyo»: «*su ser en el mundo más propio*» que, en el evangelio de Marcos, va de «Jesús, Cristo al «Hijo de Dios» (Mc 1, 1)»³⁰.

Ahora bien, si queremos mostrar cómo la muerte de Jesús revela la identidad humana y cómo lo hace en la radicalidad de la muerte, habremos de fijarnos en su forma de atravesar la prueba de su asesinato. En la cruz Jesús atraviesa el abismo de la desidentificación vital, social. Parece romperse todo diálogo posible donde identificarse como existencia al servicio de los otros. Nada de esto parece ser posible al negarle toda relación en el tormento deshumanizador de la cruz.

Sin embargo, Jesús va a actuar esta pasión sufrida con anterioridad marcando su cuerpo expulsado como cuerpo sin represalias, como cuerpo de hospitalidad reconciliadora, haciendo que donde solo aparece la ruptura de la relación se manifieste silenciosamente la posibilidad de volver al encuentro. En este sentido Jesús define el martirio no solo como testimonio de fe, sino como ofrenda de reconciliación, define su asesinato como ofrenda de amistad sobreabundante, como sacrificio de comunión sponsal donde su identidad humana pro-existente configurada ya en su ministerio

²⁹ Cf. F. García, *La humanidad re-encontrada en Cristo*, Salamanca 2006, 80-93.

³⁰ E. Falque, *Pasar Getsemaní. Angustia sufrimiento y muerte. Lectura existencial y fenomenológica*, Salamanca 2013, 121.

queda identificada total y definitivamente con su cuerpo histórico. La resurrección mostrará cómo en esta muerte la humanidad puede encontrar siempre la vida eterna como acogimiento, reconciliación en Jesús (2 Corintios 5, 19), como relación acogedora y permanente que nos arranca de la soledad que nos habíamos auto-impuesto en el pecado por miedo a la muerte.

Después de este pequeño itinerario fenomenológico, podemos observar cómo la muerte de Cristo aparece como espacio de una nueva creación de lo humano. La muerte pasa de ser instrumento del pecado a ser medio de salvación. Pasa de ser vivida como desgracia a manifestarse como el lugar de la gracia no a través de un decreto forense, sino desde dentro de su más profunda esencia vivida por Cristo en fe y amor. He aquí el fundamento del título cristológico de *primogénito* de la nueva humanidad. Pablo dirá en el capítulo 6 de la carta a los Romanos que Cristo “murió al pecado de una vez para siempre”, justamente al vivir la muerte como acontecimiento de su filiación crucificó “en ella al hombre viejo”, al hombre que había sido engañado en ella. Es la conformación con la muerte de Cristo lo que hace alcanzar a esta vida mortal su plenitud, su identidad propia sin negar o subestimar ninguno de sus aspectos, especialmente la muerte³¹. Una conformación que revela la posibilidad de interpretar la muerte como gracia de encuentro y vida³².

En el contexto de nuestra reflexión, podemos decir que la humanidad queda identificada y redefinida en Cristo en ese preciso lugar donde se hacía contradicción, en la muerte y por tanto es en la contemplación de su acogimiento en Cristo lo que nos libra de la desesperación y el desaliento (Heb 12, 3)³³.

La aparición de la nueva humanidad en la muerte de Jesús: la paradoja salvífica

Jesús crucificado como nuevo Adán y el Espíritu que inspira la expiración

Toda nuestra anterior reflexión apuntaba cómo Jesús antes de ser definido como salvador y para poder serlo debe aparecer como hombre salvado en el espacio de la misma muerte. Esta lo configura en una relación consigo mismo, con los otros y con el mundo donde la identidad que no se alcanza solo con la acción de dominio sobre la realidad, sino que se confirma en una pasividad que asume la finitud en un dinamismo

³¹ “El Hijo ante su muerte inaugura así ya, en cierto modo y con anterioridad a todas las perspectivas fenomenológicas posteriores, ese nuevo tipo de temporalidad escatológica según el cual el *cuándo* del fin importa menos que el *cómo*, menos el ahora del día y la hora que el abandono de sí en ese día y a esa hora” (E. Falque, *Pasar Getsemaní...*, 88).

³² Reflexionando sobre esta conformación con Cristo dice González de Cardedal: “La muerte puede aparecer así como *condición y principio de vida*” (*Sobre la muerte...*, 111) (los subrayados son nuestros).

³³ Quizá sea este el valor permanente de la teoría de la satisfacción de san Anselmo en su búsqueda de las ‘razones necesarias de la encarnación’, al percibir que la acción del hombre inserta una deformación de la creación que debe ser resuelta en el mismo lugar donde se origina. “La cruz -dice Kasper- no es solo la consecuencia de la conducta terrena de Jesús, sin el objetivo de la encarnación; no es un apéndice, sino lo que da sentido al acontecimiento de Cristo y es la meta final de todo lo demás” (*El Dios de Jesucristo*, Salamanca 1986, 220). Este lugar creemos que no es otro que la muerte: Si los hombres estaban sometidos a la esclavitud (a la frustración, al pecado) por miedo a la muerte (Hb 2, 15), por su ascensión en Cristo nació la libertad y la vida filial para ellos.

de fe y amor, de reconocimiento de su engendramiento por los otros y, así, por Dios mismo, y en una realización para los otros que define finalmente la identidad humana como identidad filial y fraterna.

En este sentido Jesús crea un espacio humano verdaderamente nuevo y definitivo consumándolo en la misma muerte a través de la fe y el amor. En él el hombre se encuentra con la forma de identidad no solo no frustrada en la muerte, sino realizada en ella. Consumación de lo humano en la muerte y salvación de lo humano, así pues, coinciden, como manifiesta el título de Jesús como *primogénito de entre los muertos*, que traduciríamos en esta lógica como *primogénito de entre los mortales*. Es en este sentido en el que el Apocalipsis afirma que es Cristo “el primero y el último”, el que tiene “las llaves del abismo” (1, 17-18). Pudiendo entender abismo como símbolo de esa inconsistencia que habita al hombre y que ha hecho fracasar su vida al quedar presa del miedo al no ser.

La identidad lograda, pues, se adquiere al precio de un nuevo nacimiento a la muerte, en una nueva relación con la finitud. Y esto, como bien ha expresado san Juan en el desarrollo del encuentro de Nicodemo con Jesús, es posible por la contemplación de Cristo alzado en la cruz (3, 4-15).

En compañía de Cristo, guiado por él, el hombre debe viajar de la muerte al nacimiento y del nacimiento a la muerte para alcanzar la confianza raíz que define toda vida humana como vida filial. La expiración que constituye todas las cosas (“Todo pasa”) debe arraigarse en esa inspiración fundamental que las define como existentes, dadas a sí mismas, queridas... hasta que la acción de gracias por la existencia que nos sorprende a nosotros mismos envuelva el miedo a la propia expiración³⁴. Esta posición ha quedado inscrita en el mundo por Cristo en la cena de despedida al identificarse con el pan que se parte y el vino que se derrama en el interior de una bendición que envuelve todo el gesto³⁵. La creación aquí queda consumada en cuanto que la lógica del don que la constituía queda explicitada y asumida como sobreabundante sobre la muerte. Es en esta muerte así vivida donde se puede recibir aliento definitivo en el que sostenerse. Pablo ha percibido esto, incluso cuando desde el pecado la creación parezca entregada por Dios mismo a la corrupción (Rom 8, 20-21), intuyendo desde la filiación de Cristo la verdad fundamental que la habita, que somos creados en el Hijo para participar de su misma vida (Ef 1, 3-6; Col 1, 15-20)³⁶.

³⁴ “Eso es lo radicalmente admirable: que quienes no tenemos fundamento en nosotros mismos, ni para ponernos en el ser, ni para mantenernos en el ser, ni para erradicarnos del ser, sin embargo existamos [...] ¿Cómo es posible que la vida se haya convertido en una evidencia y la muerte en un enigma? [...] Consentir a la muerte es consentir a la gratuidad de la existencia, aceptar entrar por la puerta angosta de la propia imposibilidad para ser, para perdurar, para prolongar destino. A quien se le ha dado poder experimentar el vivir como una gracia, puede pensar que y, sobre todo, puede esperar realizar el morir también como gracia” (O. González de Cardedal, *Sobre la muerte...*, 27).

³⁵ “La eucaristía -en la que el sacrificio es presentado bajo la forma de bendición (Mt 26, 26; Mc 14, 23) y de acción de gracias (Mt 26, 27; Mc 14, 23; Lc 22, 17-19; 1Cor 11, 24)- no representa simplemente la anticipación sacramental del sacrificio de la cruz, sino que constituye la realidad hermenéutica decisiva. Antes de ser la ofrenda de la propia vida, el sacrificio de Jesús -según la intención de Jesús transmitida en los relatos de institución eucarística. Es, sobre todo, el grato testimonio de la recepción de la propia vida” (F. Manzi G. C. Pagazzi, *Il pastore dell'essere. Fenomenologia dello sguardo del Figlio*, Assisi 2001, 122-123).

³⁶ Gislan Lafont ha percibido bien esta tensión que es la forma verdadera del tiempo humano. Afirma en este sentido: “La figura del tiempo se revela, por parte de Dios, como un juego

Por otra parte, este hombre nuevo que se realiza en Cristo se encuentra siempre en el interior de unas relaciones tensas, incompletas e inconclusas, creando en ellas un dinamismo que las redirige hacia la comunión. La expiración mortal ofrece la necesaria auto-expropiación que requiere el encuentro con el otro. De este modo la *expiración* (el vacío de sí) se convierte en un movimiento de acogimiento y pro-existencia, y por tanto de *inspiración* agraciadora. Es este dinamismo, complementario del anterior, donde el hombre descubre la identidad fraternal de su vida humana. Este dinamismo fraternal o sponsal que identifica lo humano se constituye como sacramento de la relación de lo humano y lo divino no solo como *coincidencia oppositorum* (de lo diferente) sino como atracción de gracia, que define lo más propio del verdadero Dios y del verdadero hombre como realidades que, al menos desde nuestro espacio creatural, se comprenden en destino mutuo.

La muerte como gracia cara. La salvación en la muerte

Este es el movimiento que alienta la propia humanidad, aunque herido por el pecado humano. Este es su verdadero espíritu, Espíritu por otra parte insuflado, compartido por Dios mismo (Gn 2, 7). Un Espíritu que gime por no alcanzarse en la carne al interrumpir el hombre el viaje a su plenitud (Rom 8, 23), viaje interrumpido en la negativa a acoger la muerte como lugar de encuentro con el don mismo, a acoger su no-ser-por-sí-mismo llamado a recibirse entero de Dios mismo. Esto es lo realizado por Cristo en la cruz haciendo aparecer al nuevo Adán como fuente de vida, de fecundidad y alegría eterna (1Cor 15, 45). Ahora, el Espíritu que ha encontrado su realización en la muerte de Cristo puede, desde él, alentar a los hombres vinculándolos a la misma filiación de Jesús (Jn 19, 30), y así arrancarlos del miedo a la muerte, de la vida sometida a la carne (Rom 8, 5-13); y vincular a los hombres unos con otros en un mismo cuerpo común, el cuerpo filial del Hijo donde accedan a la una fraternidad reconciliada (Mt 11, 28-30).

Ahora bien, esta identidad humana se adquiere en nuestro mundo, en el mundo del hombre, al precio de acoger la agonía de la muerte y del rechazo. No hay otro camino sino el de soportar la contradicción³⁷. En ella solo el reconocimiento de fe a través de la configuración con Cristo, es decir, el reconocimiento del crucificado como resucitado,

sumamente delicado de don y de abandono, y por parte del hombre, como dialéctica igualmente difícil de llevar entre el gozo y la prueba” (*Dios, el tiempo y el ser*, Salamanca 1996, 121).

³⁷ “La gracia colma -dice Simone Weil-, pero no puede entrar más que allí donde hay un vacío para recibirla y es ella quien hace ese vacío [...] Primero ha de producirse un desgarramiento [...] vacío: noche oscura [...] Un tiempo sin recompensa, ni natural ni sobrenatural [...] Amar la verdad significa soportar el vacío y, por consiguiente, aceptar la muerte. La verdad se haya del lado de la muerte [...] Quien por un momento soporta el vacío, o bien obtiene el plan sobrenatural o bien cae. El riesgo es terrible, y hay que recorrerlo, e incluso exponerse a un momento sin esperanza” (en: *La gravedad y la gracia*, Madrid 1994, 61-62). En el mismo sentido, pero en otra perspectiva, afirma Teilhard de Chardin: “La muerte es la encargada de practicar hasta el fondo de nosotros mismos la abertura requerida. Nos hará sufrir la disociación esperada. Nos pondrá en el estado orgánico que se requiere para que penetre en nosotros el Fuego divino. Y así su poder nefasto de descomponer y disolver se hallará puesto al servicio de la más sublime de las operaciones de la Vida [...] Señor, en todas estas horas sombrías, hazme comprender que eres Tú (y sea mi fe lo bastante grande) el que dolorosamente separa las fibras de mi ser para penetrar hasta la médula de mi sustancia exaltarme en ti” (en: *El medio divino*, Madrid 2008, 53).

el que mantiene atado el temor y el desaliento (Hb 12, 1-4)³⁸. El nacimiento mientras se produce supone en la madre acoger un vacío que le hará daño y en el hijo un espacio que le da inseguridad. El encuentro con los otros supondrá un conflicto que hará daño, pero que crea el cauce de la comunión humana. Así la identidad humana filial y fraterna queda afirmada y entregada a una consumación que llamamos resurrección que ya se acoge como espacio verdadero de vida y a la que se accede en agonía, a través del sacrificio mortal³⁹. Todo queda a la vez dicho y esperado en el grito de Cristo en la cruz, en él todo se cumple y en él toda vida queda confirmada como vida filial⁴⁰.

La muerte en el designio de Dios

Queremos terminar haciendo explícita una afirmación que hemos ido descubriendo en el ejercicio de nuestra reflexión y que nos parece especialmente importante, a saber, que la misma muerte pertenece al designio de Dios y a la consumación de la vida verdaderamente humana y no solo al espacio creado por el pecado⁴¹. Paradójicamente solo en la acogida de la muerte no queda el hombre definido como un “ser para la muerte”.

La muerte, la fe y el amor

Como hemos visto, la muerte identifica la vida al situarla en un marco que obliga a acoger y definir la identidad personal. De esta manera, la muerte por un lado se hace

³⁸ “La muerte de Jesús fue la muerte de los discípulos. Los situó al otro lado. Proyectó su deseo más allá del tiempo y del espacio a un estado que solo puede ser satisfecho por el deseo. Insertó deseo y muerte en un mismo marco de referencia. Llegaron a saber lo que es la muerte [...] Hay en esta experiencia un ensanchamiento radical del alma, una capacidad de percepción totalmente nueva. Los místicos tienen un cierto presentimiento de esto en la noche oscura del alma [...] Esta nueva capacidad [...] implica una *indigencia* que es tan inmensa como lo es ahora el alma misma. La muerte como tal no nos introduce en la presencia bienaventurada: solo prepara al alma para ella, y esta preparación es el vacío total, una desolación” (S. Moore, «La muerte como límite del deseo: un concepto clave para la soteriología», *Concilium* 176 (1982) 372-373). En la línea de nuestra reflexión nosotros continuaríamos la frase diciendo: que es el presupuesto de la verdadera alegría, de la consumación del deseo en una relación última, la vida eterna.

³⁹ *La agonía de la resurrección*, así titulaba Gesché una de sus reflexiones sobre este tema buscando qué podía aportar esa identidad, que se ha desarrollado sobre todo en oriente, de la identificación entre *Anástasis* y descenso a los infiernos.

⁴⁰ “Toda experiencia de silencio de Dios puede ahora llegar a ser un Sí al parto divino que nos genera como hijos. El crucificado [...] abre una dimensión inaudita a la existencia humana, donde todo lo negativo, sentido como abandono o pérdida de Dios, es ocasión de la emergencia de la vida futura ya en el presente, una penetración en la comunión filial con el Padre. La experiencia cristiana ¿no se refuerza justamente cuando, humanamente hablando, todo se quiebra? (Rom 5, 3-5)” (G. Rossé, *Maledetto l'apeso...*, 107-108).

⁴¹ “La muerte no es igualmente en todos sus elementos efecto de la culpa, carente de sentido, del hombre [...] si la muerte es consecuencia de la naturaleza humana, tiene que llevar en sí, como hecho natural, un sentido y fondo positivo [...] La muerte ha de tener una esencia natural propia. Así, por una parte, podrá ser ambas cosas, y, por otra parte, será lo uno y lo otros según el modo con que el hombre, como persona, realice esta empresa parte esencial de su naturaleza [...] La teología misma reclama una ontología de la muerte por más que concretamente experimentada no pueda ingenuamente y de antemano identificarse con la esencia natural postulada de la muerte” (K. Rahner, *Sentido teológico...*, 40-41).

coextensiva a todos los puntos de la misma existencia al someterlos a la limitación de una unicidad propiamente mía, en este aquí y ahora que soy. Por otra parte, esta muerte no es simplemente ese punto tangencial de mi tiempo que define los demás como partes de una entidad única, sino que se revela como signo radical de una dimensión permanente de la existencia, de un vacío interior que nos acompaña y que nos obliga a definirnos de continuo desde una complementariedad constitutiva.

La muerte es así el lugar matricial de la identidad y de la comunión humana. Sin ella no existe ni una ni otra en la historia de la creación. Este es, creemos, su puesto propio en el diseño de la gracia. Ahora bien, para que este se realice en nosotros la muerte debe ser acogida en una pasividad confiada (la fe) y definida por la acción de gracias hacia quien se nos revela en ella dándose hacia nosotros y por la pro-existencia hacia quien se nos revela en ella solicitando nuestra vida. La función de este espacio creado es entonces suscitar la fe y el encuentro de amor en una existencia libre⁴². Si esto no se produce la muerte, como Pablo dirá de la ley, se torna en instrumento del pecado para engañar y condenar al hombre, para encerrarle en la carne y dejarle preso de una muerte que ya no da vida, sino que no lo deja nacer⁴³.

Por el contrario, cuando la muerte encuentra su propio espacio, y esto ya no puede suceder fuera del mundo en pecado que nos define, esto es, en medio de la contradicción de la carne, la muerte vuelve a mostrarse como acontecimiento de gracia, tal y como afirma la fe cristiana que ha sucedido en Cristo. Por eso puede celebrarse la muerte de Cristo, más aún, es de forma paradójica, el lugar propio del encuentro y celebración de nuestra identidad lograda⁴⁴.

La muerte y la imagen humana de Dios

Quisiéramos añadir un dato que creemos deducirse de nuestra reflexión, aunque deberá entenderse con todos los matices de la analogía teológica. Se trata de afirmar que la misma muerte como dimensión humana pertenece al hombre en cuanto imagen de Dios, es decir, que en algún sentido y con la distancia que marca la constitución

⁴² “La muerte nos entrega totalmente a Dios; nos hace pasar a él; a cambio de ello es necesario que nos entreguemos a ella con un amor y un abandono totales -puesto que, cuando llega, no nos queda más que dejarnos dominar y conducir por Dios” (*Génesis de un pensamiento*, Madrid 1966, 177).

⁴³ Hágase el ejercicio de sustituir en estas afirmaciones de J. Gnilka sobre la teología paulina de la ley, la palabra precepto por muerte: “El precepto, que estaba pensado para proteger la vida, me causó la muerte. El pecado tomó el precepto como una ocasión para engañarme y matarme (Rom 7, 9-11)” (*Teología del Nuevo Testamento*, Madrid 1998, 78). Nada extraño ya que el mismo precepto inicial (Gn 2, 16-17) marca el límite de lo humano, su constitutiva mortalidad, que debe respetarse para alcanzar la vida paradisiaca. Refiriéndose directamente a la misma muerte dice H. Schlier: “El poder que opera en el hecho de morir no es de suyo, es decir, por voluntad divina, un enemigo. También en él, como vemos en Rom 8, 38ss se puede reconocer *una criatura*. De ahí que pueda ser acogida como *una sentencia de muerte* (2Cor 1, 8ss) divina, con sentido, aunque sea un peso que hace sufrir, que no es capaz de vencer al hombre. Es más, siendo un peso, puede aparecer, si el hombre se acoge con confianza a Dios que resucita a los muertos, como un poder que libera al llamado por Pablo *hombre interior*” (*Fundamentos de una teología paulina*, Madrid 2016, 93-94).

⁴⁴ “La finitud y la vida eterna se copertenecen en un sentido profundo, no debemos separarlas. Es eso precisamente lo que nos trasmite ese viejo maestro llamado muerte. Enseña ambas cosas: a amar y a morir, enseña a ser capaz de irse, y a amar a lo que no se va sino que permanece” (D. Sölle, *Mística de la muerte...*, 87).

espacio-temporal y la relatividad en el ser que constituye al hombre, Dios mismo está constituido por un espacio de muerte, por un límite que no es sino el espacio que enmarca sus mismas relaciones trinitarias. Así es la disciplina de la donación y la diferencia lo que hace de la vida divina una eternidad viva en el amor y no una extensión interminablemente tediosa de lo conocido. Dicho desde la perspectiva creatural, la muerte en el designio de Dios no es sino la marca en negativo de la vida trinitaria que estamos llamados a participar, donde identidad y comunión no son contradictorias sino que están mutuamente implicadas. La diferencia inasumible que experimentamos en nuestra realidad histórica y que nos identifica como creación común y que nos resulta imposible de reducir a la unidad nos permite, sin embargo, si la aceptamos en el amor, el gozo de la existencia. Amor y muerte son pues realidades coextensivas.

La muerte en esta perspectiva explicita la lógica sabática de Dios mismo que expresa en la creación su misma limitación paterno-filial inmanente⁴⁵, de forma que deja espacio o funda un sobre-espacio (el del abandono) destinado a manifestar la gloria creativa de su ser. Aparece pues una limitación que no estrecha su ser, sino que lo ensancha hacia lo distinto en una complacencia que hace de la diferencia un espacio de manifestación de lo propio y da a lo distinto una gloria que no elimina su identidad sino que la lleva al éxtasis de sí misma. Así pues, para ser eternos, nosotros que somos creaturas, habremos de entrar por la puerta estrecha de la muerte.

San Francisco como icono de la nueva humanidad

Nadie como los santos expresan para el cristianismo esta nueva humanidad. Y probablemente nadie como Francisco la haya expresado en su núcleo fundamental con tanta intensidad de forma que se le ha aplicado el término *alter Christus* por la forma concreta de su vivir y su morir.

Así según la expresión de su vida, que podemos ver recogida en el *Cántico de las criaturas*, la muerte, de inicio acogida cordialmente en la dama pobreza como renuncia a la posesividad autofundante, se convierte en lugar de canto agradecido en la comunión con las demás criaturas que le ofrecen sus riquezas y que explicitan la donación de vida de Dios mismo. La muerte es acogida finalmente como pobreza máxima, acogida humildemente como desposeimiento pasivo de sí, en apertura máxima a la vida recibida y a su Origen. La muerte, preanunciada por la presencia del otro percibido inicialmente como enemigo, se acoge como espacio de perdón manifestando así el amor constitutivo del mismo Dios en el que parece ya habitar.

Ya no hay lugar para la *segunda muerte*, aquella que crea el hombre mismo con el don de la vida que Dios le da, al no aceptarlo en la humildad confiada y amante de pequeña criatura hecha a imagen del Hijo y destinada a la manifestación de la gloria del Padre en el amor compartido.

Cuando en 1945 un grupo de franciscanos, degradados por la violencia de la insensatez nazi, se dirige en un tren hacia la nada, cuando ya no parece quedar ningún rastro de humanidad ni en los victimarios ni en las víctimas, cuando todo parece perdido, la vida y su cualidad humana, en medio de la agonía mortal uno de ellos

⁴⁵ En la muerte de Jesús “se deja vislumbrar en el tiempo de la finitud la relación eterna del don infinito de sí que el Hijo vive con su Padre Dios. El camino del Hijo *hacia la alteridad*, su ‘entregarse’ a la muerte es la proyección en la economía de lo que tiene lugar en la inmanencia del misterio...” (B. Forte, *Trinidad como historia*, Salamanca 1988, 38).

comienza a entonar el *Cántico de las criaturas*, y sin saber muy bien porqué, los otros cuatro compañeros le acompañan. En él experimentan, sin comprenderlo del todo, sin poderlo expresar la gran fraternidad cósmica y el gesto de la paciencia mortal y de la amistad que “*vuelve a dar un rostro*, nos recrea. De repente *volvemos a saber que somos hombres*”⁴⁶. He aquí la plenitud de lo humano que Dios ha convertido en eterna: el rostro del crucificado como rostro del hijo y del hermano, donde la muerte desaparece como lugar de dolor y lágrimas y se muestra como lugar de acogimiento y ternura infinita, como lugar de encuentro con el amor eterno.

¿Quién encontrará este Rostro y sabrá entregarse a él para alcanzar la talla última de su humanidad?

⁴⁶ Así concluye Leclerc su comentario a *El Cántico de las criaturas* ya citado, reviviendo su propia experiencia personal en ese tren de la muerte (265) (Las cursivas son nuestras).