QUAESTIONES DISPUTATAE

bajo la dirección de
KARL RAHNER Y HEINRICH SCHLIER

Redacción teológica
HERBERT VORGRIMLER

Coordinación editorial internacional
ROBERT SCHERER

SENTIDO TEOLÓGICO DE LA MUERTE

«Quaestiones disputatae» es una serie internacional editada en lengua alemana, española, francesa, holandesa, inglesa, italiana y portuguesa

Registro de patente y marcas: Editiones Herder, Basel

KARL RAHNER

SENTIDO TEOLÓGICO DE LA MUERTE

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1965

Versión castellana de DANIEL RUIZ BUENO, de la obra de KARL RAHNER S.I.,
Zur Theologie des Todes, Verlag Herder KG, Friburgo de Brisgovia 1958

NIHIL OBSTAT: El censor, DR. JOAQUÍN BLÁZQUEZ

IMPRIMASE: Madrid, 30 de abril de 1964
† JOSÉ MARÍA, Obispo, Vicario Capitular

© *Verlag Herder KG, Friburgo de Brisgovia (Alemania) 1958*
© *Editorial Herder S. A., Barcelona (España) 1965*

N.º REGISTRO: 5467-64

ES PROPIEDAD DEPÓSITO LEGAL: B. 8625-1965 PRINTED IN SPAIN

GRAFESA - Torres Amat, 9 - Barcelona

ÍNDICE

Págs.

Introducción 7

I. La muerte como hecho que afecta al hombre entero. 15
1. Universalidad de la muerte 16
2. La muerte como separación del alma y del cuerpo 18
3. La muerte como término del estado de viador. 29

II. La muerte como consecuencia del pecado . . . 36
1. La exención de la muerte en Adán 38
2. La muerte como culpa y como fenómeno natural. 39
3. Noción más exacta de la muerte natural, como condición de la posibilidad de ser acontecimiento de salud o de perdición 43
4. La muerte como castigo del pecado original . 52
5. La muerte como pecado mortal personal . . . 56
6. La muerte y el demonio 57

III. La muerte como manifestación del conmorir con Cristo 63
1. La muerte de Cristo 64
2. La muerte del cristiano como conmorir en Cristo 75
3. La visibilidad sacramental de la unidad de la muerte de Cristo y la muerte del cristiano . . 81
4. Excurso sobre el martirio 88

INTRODUCCIÓN

Al proponernos hacer algunas reflexiones sobre la teología de la muerte, son inevitables algunas observaciones previas, a fin de que el tema no sea mal entendido, desde su planteamiento, en su fin y limitación.

La fe y la teología están, sin duda alguna, estrechamente unidas, pero no son una misma cosa. La fe es la adhesión del hombre entero a la palabra de Dios que oye como tal de boca de la Iglesia. La teología es un esfuerzo metódicamente conducido para lograr una inte*ligencia refleja de lo que se ha oído y fielmente recibido* como palabra de Dios. Ahora bien, la palabra de Dios sólo se recibe fielmente si de alguna manera es entendida. De ahí que la fe no se dé nunca sin alguna especie de teología, ni ésta sin fe, puesto que presupone la audición de la palabra de Dios. Sin embargo, la medida y extensión de la inteligencia refleja, lograda gracias al trabajo científico metódico, de la palabra de Dios oída y creída puede ser muy varia, y puede estar también garantizada en su exactitud en grado vario por la Iglesia. De ahí que la fe y la teología no sean *una misma* cosa.

De ahí surge, desde el primer momento, en un estudio sobre un objeto de la fe y de la teología, una dificultad

de método. El teólogo católico se propone hablar, por ejemplo, justamente de la muerte. ¿Tendrá que limitarse a decir sobre ella, con la máxima pureza, lo que es proposición expresa de fe, inmediatamente aprehensible en la predicación de la Iglesia y en la Escritura? En este caso, el teólogo sólo diría lo que él mismo ha «oído» real e inmediatamente. ¿O podrá también intentar dar a su oyente una visión sobre su ulterior trabajo teológico? En este trabajo, que no tiene la garantía inmediata de logro, que es patrimonio de la Escritura y del magisterio de la Iglesia, el teólogo intenta entender mejor lo que él mismo ha oído. Se trata, pues, de aquel ulterior trabajo teológico que empieza después de establecer lo que la Iglesia dice sobre el objeto de la fe, a fin de penetrar en una inteligencia más exacta de lo oído inmediatamente en la fe, combinando las proposiciones particulares, confrontándolas con otras ideas y dándoles mayor precisión conceptual. Dada la inseparabilidad que, en principio, se da entre el objeto de fe y la teología, estas dos posibilidades de trabajo sólo relativa y parcialmente pueden disociarse. Sin embargo, no son absolutamente idénticas y están, por ende, a nuestra elección.

Nos damos perfectamente cuenta de que ya el tema primero, la exposición, hecha con la máxima objetividad, de lo que las fuentes de la fe dicen inmediata y expresamente sobre la muerte, sería suficiente; sin embargo, queremos intentar la segunda empresa, en cuanto lo permiten las estrecheces del marco de este estudio. Intentamos, pues, dar una teología, en sentido propio, de la muerte. Y ello, sobre todo, porque justamente en nuestro tema se puede lograr de este modo una inteligencia de lo que la fe nos dice sobre la muerte, superior a la que acaso resultara de un sencillo informe

sobre la sola doctrina expresa de fe acerca de ella.

Supuesta esta elección, hagamos aún, por prevención, algunas indicaciones acerca del método de esta empresa. El teólogo católico parte, en sus reflexiones, de las doctrinas de la Iglesia, tal como son propuestas a los fieles y, por tanto, al teólogo mismo por el magisterio de la misma Iglesia en la predicación ordinaria o extraordinaria como objeto de la revelación en la Escritura y en la tradición. El teólogo ha de empezar por establecer esa doctrina del magisterio de la Iglesia, lo cual es naturalmente para él tarea esencial y, en ciertas circunstancias, según el objeto, tarea también difícil. Pero, una vez fijada, esa doctrina ha de ser simplemente aceptada por él como supuesto inequívoco de su ulterior trabajo. Lo mismo poco más o menos que para el físico teórico el resultado del experimento, la doctrina de la Iglesia es para el teólogo un hecho sobre el que le es lícito reflexionar, no una opción que pueda discutir.

La manera como el teólogo establece esta base de su trabajo y justifica su punto de partida, es naturalmente cuestión que no podemos tratar aquí más despacio. Pero si no queremos poner de antemano en peligro lo que se diga acerca de la teología de la muerte, es indispensable recordar este fundamental punto de partida de todo trabajo teológico católico, punto de partida que es igualmente supuesto para la teología bíblica católica.

Dada esta situación, se comprende también, naturalmente, que la teología «teorética» sobre un determinado conjunto de cuestiones pueda contener mucho de oscuro, inacabado y problemático, aun cuando el punto de partida, es decir, los datos expresos de la doctrina de la Iglesia, en su formulación magisterial, sea tal vez

relativamente sencillo y claro. La cosa se agrava aún por el hecho de que tal teología «teorética» sobre los datos de la doctrina de la Iglesia no es posible sin el concurso expreso o tácito, consciente o inconsciente de métodos, conceptos, teorías y teoremas extrateológicos y, consiguientemente, metafísicos. Así se verá precisamente en nuestra cuestión. No puede, pues, sorprender que, en largos trechos, lo que aquí va a decirse sea más bien un inventario de cuestiones teológicas que de respuestas; y aun el inventario resultará sólo parcial.

Todavía nos queda algo que decir por vía de introducción. La muerte es lo más trágico de la vida humana. No en balde designa la Escritura la situación del hombre diciendo que está sentado en las tinieblas y sombra de la muerte (Lc 1, 79). La experiencia de la historia, que es la nuestra, ha hecho que esas sombras se abatieran también terriblemente sobre nosotros. De ahí que pueda tal vez parecer empeño irritante querer describir esa muerte, con todo pormenor, de manera al parecer existencialmente desinteresada, con un complicado aparato de conceptos metafísicos y fórmulas teológicas, y hablar de ella como si fuera la cosa más inocente del mundo o un tema adecuado para explayarse a su gusto los especulativos de la filosofía y la teología. Esta impresión es inevitable. Mas, si no queremos sufrir la muerte en torno a nosotros y en nosotros pasivamente, con inerte resignación; si debemos y queremos más bien enfrentarnos con el destino de la muerte como hombres que no sólo somos materia, sino también espíritu, y esperarla con corazón alerta y ojos abiertos; si hemos de saber como cristianos que, con palabras de Ignacio de Antioquía, «es bueno para mí morir en Jesucristo» (*ad Rom* 6, 1), entonces puede ser también importante

y buena una teología de la muerte, que no se espanta del sobrio trabajo de los conceptos, aun cuando aparentemente convierta la experiencia estremecedora de la muerte real en un espectro fantasmal de ideas y teologúmenos.

Empezamos así inmediatamente el tema que nos hemos propuesto. Tenemos, pues, de una parte, que preguntarnos una y otra vez qué nos dice, con certeza y claridad, la fe cristiana acerca de la muerte. Pero la simple exposición de la doctrina de fe no implica en modo alguno que lo que se cita como proposiciones de fe sobre la muerte sea todo lo que de hecho está contenido en la revelación y alimenta la conciencia cristiana sobre ella. De hecho, puede ser que la revelación encierre mayor riqueza. Pero, en todo caso, lo que se presenta de modo más inequívoco para el estado inmediato de la conciencia cristiana es la predicación expresa de la fe. Y, a la inversa, lo que nosotros diremos pertenece a este estado inmediato de la predicación de fe con la garantía de la autoridad del magisterio de la Iglesia. A ello puede luego, por otra parte, añadirse en cada caso lo que antes, en una comparación, hemos llamado teología «teorética». Nuestro procedimiento metódico es, consiguientemente, siempre el mismo: exponemos brevemente, por su orden, los datos fijos de la doctrina de fe de la Iglesia sobre la muerte y, en cada uno de esos datos, tratamos de avanzar, por lo menos, un trozo más hacia la ulterior problemática y especulación teológica que resulta de cada dato o puede enlazarse con él.

Este procedimiento tiene la ventaja de que las proposiciones de la doctrina de fe se expresan, por lo menos hasta cierta medida, de modo suficientemente extenso y claro. Y tiene la desventaja, y de ello nos da-

mos bien cuenta, de que así no puede construirse una teoría de la muerte realmente sistemática, un todo claramente definido, equilibrado y amplio de esta teología. Efectivamente, la doctrina expresa de la Iglesia no está impulsada por una necesidad sistemática. En el modo como la enuncia y en la intensidad con que la acentúa, etc., dentro de cada momento de la revelación, depende de circunstancias históricas, pues hay efectivamente una evolución en la enunciación expresa de lo revelado por Dios. Al tomar, pues, nosotros por hilo conductor de nuestras reflexiones la doctrina expresa de la fe sobre la muerte, no es fácil surja un todo sistemático de una teología sobre ella. Hasta cierto punto, sólo podemos intentar, en avances parciales, penetrar en un terreno oscuramente conocido, pero no tomarlo de modo uniforme cartográficamente. Pero querer ofrecer aquí más sería temerario. Es sencillamente imposible por razón del objeto mismo y de sus posibilidades. Además, de intentar de antemano una exposición sistemática de la teología de la muerte, sería inevitable relegar demasiado a segundo término la enseñanza expresa de la Iglesia y poner en el primer plano teoremas teológicos privados, de modo más indebido de lo que ya de suyo tiene que suceder y efectivamente sucede, de su fundamentación inmediata.

No por eso, sin embargo, nuestro trabajo deja de tener cierta división objetiva. Se hallan, en efecto, evidentemente, entre las proposiciones de la doctrina de la Iglesia sobre la muerte, unas que convienen a toda muerte humana, y otras que cualifican la muerte de manera que no todos mueren así. La Escritura conoce, por ejemplo, la muerte del pecador, la muerte que es expresión y consecuencia de la perdición culpable del hombre, y conoce, a su vez, un conmorir con Cristo

en que la muerte no queda reducida únicamente a su carácter de castigo del pecado. Hay, pues, evidentemente, enunciados de carácter dogmático sobre la muerte que se refieren a ella en cuanto es acontecimiento común a todos y anterior a la constitución existencial del hombre, es decir, a su situación en el plan de la salud y vida sobrenatural. Y hay enunciados que tienen en cuenta según la situación en que se encuentre respecto a Dios el hombre que muere y, por consiguiente, dan una visión clara de las diferentes posibilidades de la muerte. De ahí se sigue la primera división *grosso modo* de nuestras reflexiones. Hemos de considerar primeramente aquellos enunciados sobre la muerte, existencialmente neutrales, que la caracterizan como acontecer común a todos (I). Seguidamente consideraremos la muerte en cuanto es precisamente hecho decisivo del hombre pecador, en que halla su expresión plena y su castigo la perdición del hombre por el pecado (II). Y, finalmente, tenemos que considerar la muerte en cuanto en ella culmina la aplicación de la salud fundada en la muerte de Cristo (III).

I

LA MUERTE COMO HECHO QUE AFECTA AL HOMBRE ENTERO

Respecto al tema de nuestra primera consideración, el curso de nuestro razonamiento resulta de la siguiente reflexión. La muerte es un hecho que, en un sentido que ahora precisamente vamos a definir, afecta al hombre entero. Ahora bien, el hombre es una unidad de naturaleza y persona, es decir, un ser que posee, por una parte, una subsistencia, previa al libre albedrío personal, que sigue sus propias leyes determinadas y tiene, por tanto, su propia evolución necesaria; y, por otra parte, ese ser dispone libremente sobre sí mismo y, por tanto, es definitivamente lo que él determina hacerse dentro del ámbito de su libertad. La muerte, consiguientemente, ha de tener un aspecto natural y otro personal. El primer aspecto está visto por la doctrina de la Iglesia, con el lema muerte, como la separación del alma y del cuerpo; el aspecto personal se expresa diciendo que con la muerte termina definitivamente el estado de viador del hombre. Si a estas dos consideraciones anteponemos unas breves palabras sobre la universalidad de la muerte, tenemos trazada la marcha de nuestras primeras reflexiones: la universalidad de la muerte (1), la muerte como separación del alma y del cuerpo (2), la muerte como consumación de la formación personal del hombre (3).

1. Universalidad de la muerte

Pertenece en primer lugar a lo que la fe nos dice sobre la muerte la afirmación de su universalidad. Hay una cuestión particular de que podemos prescindir aquí: la cuestión de los hombres que vivirán aún al fin del mundo y en el momento del segundo advenimiento de Cristo. Estos hombres, según san Pablo, no pasarán propiamente por la muerte, sino que serán inmediatamente transfigurados en el cuerpo definitivamente glorificado (1 Cor 15, 51; 1 Thes 4, 14 ss). Aparte ésos, es proposición de fe que todos los hombres están bajo la ley de la muerte y que de hecho todos mueren.

La proposición, a primera vista, parece proceder de una experiencia inductiva. Sin embargo, por su fuente, que es la palabra revelada de Dios, por su extensión, que no es realmente evidente, a todo el futuro humano imaginable, y, sobre todo, por su motivación, que recibe de esa revelación divina, la proposición de la fe tiene un carácter totalmente distinto que el de la otra proposición, en apariencia la misma, procedente de la empiria humana. Lo que la fe dice sobre la universalidad de la muerte no tiene nada que ver con el oscuro problema de la necesidad de la muerte, fundada puramente en motivos biológicos, pues esta universalidad de la muerte de que nos habla la revelación no tiene a la postre su fundamento en la necesidad biológica, sino en lo personal del espíritu humano y en su relación con Dios. El hombre muere porque es pecador. Y, a la inversa: por el hecho de que todo hombre muere, recibe la universalidad de la caída del hombre su más dura expresión en la experiencia humana. La muerte, biológicamente vista, podrá parecer un «desorden» o ser el

término necesario de todo ser viviente que, como tal, tiene una dirección histórica y, consiguientemente, un fin. La discusión biológica sobre la causa de la muerte, de la edad fisiológica de morir, está muy lejos de haber terminado, y podrá terminar de manera muy diversa. Pero no afecta en absoluto a la proposición de fe sobre la inevitable universalidad de la muerte ni a su fundamento. Si realmente no se sabe por qué muere toda vida pluricelular y particularmente el hombre, el motivo que da la fe, es decir, la catástrofe moral de la humanidad en el primer padre, es el único motivo de la, en definitiva, indiscutible universalidad de la muerte. Esta universalidad tiene entonces en su razón teológica la certidumbre de que, aun en lo futuro, la muerte seguirá siendo una de las necesarias potencias del existir humano. La muerte no será jamás eliminada. Pero también pudiera darse una motivación «natural» de la muerte, ora por vía química, ora de modo propiamente biológico en el más estricto sentido. Comoquiera que fuere, siempre se podrá decir, para justificar la fe en la causa de la universalidad de la muerte, que estas causas «naturales», por don extraordinario de Dios, no se hubieran podido realizar en el estado paradisíaco del hombre. El desencadenamiento, por tanto, de las causas naturales de la muerte puede reducirse siempre a una causa que radica en la historia moral y espiritual del hombre. La muerte, pues, tiene su verdadera y última causa en esta historia espiritual del hombre, si bien la ejecución se deba a causas naturales.

La muerte es universal. En esta universalidad se manifiesta la caída del hombre, por el pecado, en la muerte. Toda la vida humana está dominada por la muerte. Ahora, cómo todo ello influya concretamente en la vida del hombre, qué importancia positiva y negativa tenga para

la vida entera del hombre la finitud humana que en la muerte se expresa, es tema que aquí no podemos tratar despacio.

2. La muerte como separación del alma y del cuerpo

Lo que la fe nos dice acerca de la universalidad de la muerte es una consideración puramente externa a la misma que se refiere a la extensión de este acontecimiento de la vida del hombre, si bien la razón de la universalidad de la muerte entra ya en el campo de lo interno de la misma en el orden actual. Hay una nueva proposición de la doctrina cristiana que se refiere algo más a la naturaleza de la muerte humana, aunque la considera todavía en lo que coincide la muerte del hombre con la de todos los demás seres orgánicos, prescindiendo, de por sí, de lo que a ella pueda añadirle el carácter personal del hombre. Hablamos de aquella descripción de la muerte, tradicional en la predicación cristiana, que la presenta como la separación del alma y del cuerpo. Es verdad que los textos de la Sagrada Escritura que se aducen en favor de esta definición, analizados con una exégesis rigurosamente científica, no la enseñan de un modo explícito. Del Antiguo Testamento, que evidentemente nos enseña la pervivencia del hombre después de la muerte, se cita el texto del Eclesiastés (12, 7) que nos dice que después de la muerte el espíritu vuelve a Dios y el cuerpo a la tierra de la cual fue formado; sin embargo, el verdadero sentido de esta frase sólo indica expresamente que en la muerte Dios retira su influjo vivificante y el hombre baja al sepulcro. Explícitamente, ni afirma ni niega la separación del

alma espiritual individual de su cuerpo. El verbo griego ἀναλῦσαι y el sustantivo verbal ἀνάλυσις, empleados por san Pablo, se han aducido como un argumento más en favor de la descripción de la muerte como separación del alma y del cuerpo, debido a una versión inexacta del original; el texto no habla en realidad de «desatar» y «desvinculación», sino de «partir» y «partida» (cf. Phil 1, 23; 2 Tim 4, 6).

Pero, aunque no se contenga explícitamente en la Escritura, la descripción de la muerte como separación del alma y del cuerpo se encuentra en la predicación ordinaria de la Iglesia desde la época patrística más remota hasta en los textos de catecismo modernos, como, por ejemplo, el del cardenal Gasparri. Por esto ha de ser considerada como una descripción clásica de la muerte, desde el punto de vista teológico.

Esta descripción afirma algo esencial sobre la muerte. En primer lugar, señala un hecho indiscutible: entre el alma, principio vital espiritual del hombre, y lo que solemos llamar cuerpo, la muerte establece una relación distinta de la que tenían en el hombre viviente. El alma deja de informar el cuerpo: deja, en este sentido, de ser la forma del cuerpo, como realidad definida frente al resto del mundo, la cual sigue sus propias leyes, independientes e íntimas; y el cuerpo como tal deja de vivir. En este sentido podemos y debemos decir que el alma se separa del cuerpo. Además, es una verdad de fe y una verdad metafísicamente cierta que el alma personal y espiritual, al dejar de informar a su cuerpo, no perece, sino que conserva su vida espiritual, si bien con un modo de existir completamente nuevo para ella. La descripción de la muerte como separación del alma y del cuerpo expresa de una manera clara esta pervivencia del alma. La palabra «separación», en

efecto, incluye la persistencia de lo separado. Este doble aspecto de la muerte justifica esencialmente la descripción tradicional mentada como definición de la misma.

Sin embargo, como teólogos, hemos de confesar que esta descripción no es una definición en el sentido estricto de la palabra, sino una simple descripción y, por lo tanto, deja amplio margen a importantes matizaciones.

No es una definición en el sentido estricto de la palabra, desde el punto de vista teológico y metafísico, pues mantiene una universalidad tal que la hace igualmente aplicable a la muerte del hombre y a la de los demás seres materiales vivientes. Puede tenerse como una descripción suficiente del término de la vida humana y animal desde el punto de vista biológico. Pero tiene el inconveniente de que no se fija en lo que pudiera diferenciar la muerte del hombre como tal, como ser completo y personal. Porque, como veremos después, la muerte afecta al hombre todo, como compuesto personal de alma y cuerpo, y, por consiguiente, afecta a cada una de sus partes. En la muerte acontece algo definitivo para la libre personalidad humana, y esta definitividad no hay que entenderla como un elemento accidental de la muerte humana, sino como un momento interno de la muerte misma. Ahora bien, la definición de la muerte como separación del alma y del cuerpo prescinde de este elemento decisivamente característico de la muerte humana.

El sentido difuso de esta descripción se manifiesta, además, en los problemas a que da pie su simple enunciado. Si la muerte es la separación del alma y del cuerpo, ¿cómo acontece esta separación? ¿El alma se separa o es separada del cuerpo? O, dicho de otro modo: dada la naturaleza espiritual del alma, la separación esencial a la muerte, ¿es el resultado de la dinámica tendencia

del alma hacia su propia perfección o bien, al contrario, es una imposición violenta contra la tendencia natural del alma a estar unida con el cuerpo?

Si tenemos presente que el alma es la forma sustancial del cuerpo, hemos de admitir que tiene una relación con el mundo material. Mas este mundo material forma una unidad, una totalidad. Desde el punto de vista de la metafísica escolástica de la materia prima y del concepto, muy análogo, de individuo material y partiendo de una cosmología o filosofía especulativa de la naturaleza, la totalidad del mundo forma una unidad que no es la mera suma conceptual de cosas particulares ni una unidad colectiva de seres individuales que se relacionan como objetos y sujetos de mutua interacción. Es evidente que no podemos aquí profundizar en esta materia y desarrollar ampliamente esta unidad del mundo, ontológicamente real, en su esencia transempírica. Pero, si el alma es la forma substancial del cuerpo y éste forma parte de aquella unidad, a la que hemos llamado totalidad del mundo corpóreo, ciertamente el alma tiene, a través de su cuerpo, una relación real con la totalidad del universo material. Esto supuesto, podemos plantear el siguiente problema: ¿pierde el alma, por su separación del cuerpo en el momento de la muerte, toda su relación con el mundo material? Si la respuesta es afirmativa, la muerte convertiría al alma en un ser acósmico, trascendente al mundo. Pero puede suponerse como real la contradictoria de nuestro interrogante. Entonces el alma, que había sido durante la vida terrena la forma del cuerpo, en cuanto éste es una parte del universo material, por la muerte deja de estar limitada en su relación con el mundo por la parcialidad material de su cuerpo y empieza a abrirse a una nueva relación con el mundo en cuanto totalidad,

empieza a abrirse de una manera más profunda y universal a cierta relación pancósmica con el mundo. En otras palabras, supuesto que el alma continúa teniendo alguna relación con el mundo material, cuando por otra parte deja de informar un cuerpo concreto, entra por ello justamente en mayor cercanía y más íntima relación con el fondo de unidad del mundo, fondo muy difícil de aprehender, pero muy real, en el cual todas las cosas se hallan trabadas y en que, aun antes de su mutua interacción, se comunican. Esta pregunta, así presentada, es casi insólita en teología y en una antropología metafísica escolástica [1]. En ello influye una mentalidad excesivamente neoplatónica, según la cual la separación del alma y del cuerpo importa una separación de aquélla del mundo: la oposición entre materia y espíritu importa, en esta mentalidad, una relación directamente proporcionada entre acercamiento a Dios y alejamiento de la materia: cuanto más el alma se acerca a Dios, más se aparta de la materia. Pero si prescindimos de esta mentalidad neoplatónica, vieja de unos dos mil años, la última posibilidad propuesta por nosotros parece más aceptable y se desvanecen las dificultades que se oponen a que podamos adherirnos a ella.

Es más. Pueden aducirse argumentos positivos, tanto de orden filosófico, como de orden teológico, que acrediten la posibilidad de la segunda hipótesis. Aquí sólo podemos indicarlos brevemente. La doctrina escolástica clásica concibe al alma como forma substancial del cuerpo, de suerte que el ser forma substancial del cuerpo

1. La cuestión planteada acerca de la reinformación del alma con su cuerpo resucitado, en la respuesta dada por algunos escolásticos, tiene cierto parecido con el pensamiento del autor: según ellos, la identidad del cuerpo resucitado con el anteriormente informado por el alma humana proviene de que, sea cual fuere la materia prima informada, la identidad de forma substancial la convierte en el cuerpo numéricamente idéntico al de la vida temporal (nota del editor).

no es para el alma un accidente ni un acto accidental de la misma, sino un acto substancial del alma; mejor dicho, el alma misma es esencialmente la forma substancial del cuerpo. Su propio ser substancial está ordenado a informar la realidad material del cuerpo. No hay distinción real, por consiguiente, entre el alma y la forma substancial del cuerpo humano. Así, lógicamente, la relación existente entre alma y cuerpo es llamada trascendental en la metafísica estrictamente tomista, es decir, una relación identificada con el alma misma en su ordenación al cuerpo, relación que, por tanto, permanece aún después de la separación del alma y el cuerpo. Si se tiene presente esta doctrina y la relativa indiferencia de la materia prima hacia una u otra forma substancial, se verá claramente el fundamento de la sentencia que defendemos.

En el campo puramente filosófico se está abriendo paso, hoy en día, una concepción que podría servirnos de comparación. Se trata del concepto de entelequia y de su relación con los cuerpos infrahumanos. Según esta concepción, las entelequias tienen con lo material una relación que llega hasta el fondo metaempírico del mismo. No son únicamente un principio ordenador posterior de una materia inorgánica cabal y de su conexión química y maquinal. Son algo muy parecido o quizá coincidente con las formas substanciales escolásticas. Parece ser que las entelequias de la vida infrahumana tienen, por lo menos en parte, carácter supraindividual. Según esto, la muerte en los vivientes infrahumanos no puede considerarse simplemente como la cesación de la entelequia, sino más bien como el término de un influjo entelequial dentro de un punto determinado del espacio y del tiempo; pero las potencias entelequiales seguirían orientadas al mundo y en el

mundo. De ser esto así, se podría sospechar algo análogo respecto de la relación del alma con el mundo, si bien su naturaleza esencialmente individual impone diferenciaciones considerables. El alma espiritual es también entelequia, pero su sentido trasciende la noción de entelequia de lo material. Aunque las palabras no signifiquen exactamente lo que quisiéramos decir, podemos afirmar que el alma, por la muerte, no se convierte en acósmica sino en pancósmica.

Naturalmente, esta relación pancósmica del espíritu humano con el mundo, que siempre tiene y a la que se abre en la muerte, no ha de interpretarse en el sentido de que por ella el mundo sea cuerpo del alma, como lo era antes de la muerte su propio cuerpo. No se trata de una información substancial del mundo en su implicación en el tiempo y el espacio. Esa información es el concepto metafisicoescolástico de la relación entre cuerpo y alma. Ni tampoco se trata, naturalmente, de una omnipresencia del alma en la totalidad del cosmos. El alma, en efecto, abandona su lugar determinado en tiempo y espacio *dentro* de este mundo y de la relación de las cosas particulares entre sí, y por eso no puede pensarse en una repentina ubicuidad en esta dimensión.

Sin embargo, conviene recordar que ya en vida el cuerpo animado es un sistema abierto al mundo. No es tan fácil dentro de la filosofía natural hacer terminar el cuerpo del hombre en su propia piel. Recordemos también que, por su relación substancial con el cuerpo, el alma espiritual ha estado siempre abierta en principio a la totalidad del mundo. No es, consiguientemente, *una mónada cerrada y sin ventanas, sino que ha estado* siempre en comunión con el universo. Con estos supuestos, no se rechazará de antemano, como inimaginable,

esa relación pancósmica del espíritu, por muy difícil que sea su definición ontológica, dentro de nuestro aparato tradicional de conceptos ontológicos y por muy poco adiestrados que estén nuestros esquemas de pensar figurado frente a tal objeto. Esta relación cósmica del alma no podría en ningún caso exagerarse hasta equipararla con la relación entre el alma y su propio cuerpo; pero acaso pueda significar que el alma, al abandonar en la muerte su forma corporal limitada y abrirse al todo, concurre de alguna manera a determinar el universo y lo determinaría precisamente como fondo de la vida personal de los otros en cuanto seres corporeoespirituales. Los datos mismos de la doctrina de la fe nos aseguran ya que la calidad moral de cada hombre, al consumar su carrera, codetermina la conducta de Dios para con el mundo y todos los otros particulares. Pero no sería este solo el modo como el alma, hecha pancósmica por la muerte, entraría como factor en el mundo, sino por una influencia inmediata realizada dentro del mundo por la persona particular, en razón de su relación real y ontológica con él, a la que se ha abierto con la muerte.

Las razones teológicas en pro de la interpretación aquí propuesta de la muerte como separación del alma y del cuerpo, sólo pueden ser aquí brevemente indicadas. En una doctrina biblicoteológica y metafísica profunda de los ángeles se vería en primer lugar claro que también a éstos, con anterioridad a su decisión y propia determinación existencial y espiritual, y con anterioridad también a influencias particulares de causalidad eficiente sobre cosas particulares del mundo, les *conviene permanentemente (aunque en distinta dirección)* una relación con el todo del mundo en razón de la naturaleza angélica y de la concreta naturaleza del

mundo. Los ángeles no obran sobre el mundo acá y acullá, como si se movieran por esporádicos impulsos. No. A pesar de su incorporeidad o, por mejor decir, a causa de su incorporeidad misma, los ángeles pertenecen de modo duradero y permanente al mundo por razón de su propia esencial estructura. Son realmente principios (ἀρχαί, κύριοι, κυριότητες, ἐξουσίαι, στοιχεῖα τοῦ κόσμου, κοσμοκράτορες, δυνάμεις: Col 1, 16; 2, 10; 2, 15; 1 Petr 3, 22; Eph 1, 22; 3, 10; 6, 12; Iud 6; 1 Cor 8, 5; 2 Petr 2, 10; Gal 4, 3 9; Col 2, 8 20; Apoc 14, 10) del mundo, razones primeras del mundo, y lo son allí donde las cosas pasan naturalmente y como deben pasar. Y por esta relación suya esencial con el mundo, obran los ángeles sobre él. Existe, pues, desde el punto de vista teológico, esa relación pancósmica y natural de seres espirituales y personales. Luego no puede rechazarse a priori, como algo inimaginable en ningún otro terreno, que el principio espiritual y personal del hombre posea tal relación ontológicamente real con el mundo. Esa relación no se suprime por la muerte, sino que por ella justamente se consuma en una relación abierta, que abarca a la totalidad del universo y no está determinada por la forma corporal individual.

La doctrina del purgatorio nos enseña que, después de la muerte, se da una maduración del hombre por medio de castigos temporales del pecado, si bien en la dirección de la definitiva resolución del hombre en esta vida. Se sufre, pues, en el purgatorio un contrachoque del mundo sobre la actitud moral del hombre no enteramente recta. Esta doctrina del purgatorio, tal como aquí la interpretamos sin entrar en las razones de esta interpretación [2], se puede entender y explicar más fácilmente suponiendo que la liberación del alma por la muerte no significa una evasión pura y simple del mundo. El alma, aun después de abandonar y por el hecho de abandonar su forma corporal, experimenta más descubierta y agudamente la armonía o desarmonía de su propia determinación moral libremente obrada, con la recta estructura objetiva del mundo. Y, a la inversa, contribuye a determinar esta estructura.

Recordemos además que, según la doctrina de la Iglesia, el purgatorio significa el castigo, después de la muerte, de los pecados veniales. Ahora bien, para una metafísica tomista del hombre, el pecado venial sólo es posible en un ser material, es decir, en un ser que, por razón de su materialidad, falla siempre hasta cierto grado de la determinación personal, un ser que es capaz de actos que no significan una disposición total de la persona sobre la totalidad de su existencia: Mas si el pecado venial (naturalmente, sólo en su posibilidad) es consecuencia de la corporeidad, ¿no es entonces obvio que el sufrimiento de las consecuencias del pecado venial supone igualmente, como condición de su posibilidad, cierta corporeidad del hombre, aunque de naturaleza ahora esencialmente distinta, después de la muerte? Además, la resurrección de la carne al fin del mundo es dogma de fe. La muerte, por razones que pronto vamos a tratar, no ha de entenderse como mero «sufrir» ateleológico del hombre, como una fatalidad destructora que le viene de fuera. La muerte es también la realización del fin a que el hombre aspira positivamente, aun cuando la muerte concreta realiza ese fin de den-

2. Cf., sobre este tema, las ideas que apunto en mis ensayos *Bemerkungen zur theologie des Ablasses*, en *Schriften zur Theologie* II (Einsiedeln 1955) p. 185-210, especialmente p. 204 ss (traducción castellana: Taurus, Madrid 1961); *Schuld und Schuldvergebung als Grenzgebiet zwischen Theologie und Psychotherapie* (ibid., p. 279-297); *Beichtprobleme*, en *Schriften zur Theologie* III (Einsiedeln 1956) p. 227-245, especialmente p. 240 ss (trad. castellana: Taurus, Madrid 1962).

tro de manera que puede tener y de hecho tiene carácter de castigo. Ahora bien, si la muerte, como término y fin positivamente querido, fuera sólo una total liberación y simple evasión del mundo, no se vería bien cómo la resurrección del cuerpo pudiera ser un momento positivo, deseado por el alma misma, en la perfección del hombre y de su mismo principio espiritual y personal. Por otra parte, esta recuperación de la forma corporal en la resurrección no ha de entenderse, naturalmente, como pérdida de la clara abertura al mundo como todo, lograda en la muerte; y por ahí pudiera, a la inversa, llegarse a una inteligencia fundamental de las cualidades del cuerpo glorificado después de la resurrección, tal como se nos indican en los documentos de la revelación (1 Cor 15). El cuerpo glorificado de que habla la revelación parece significar no sólo que el cuerpo recibe una plasticidad perfecta para el espíritu del hombre sobrenaturalmente consumado y divinizado por la gracia, sino también que forma corporal y cerrazón a todo lo limitado por el espacio no son ya la misma cosa. La corporeidad, más bien, que hace aparecer concretamente el espíritu, sigue abierta, a pesar de su concretez, a la libre y expedita relación con todo. El cuerpo glorificado parece convertirse así en *expresión* de la pancosmicidad permanente de la persona glorificada.

En gracia de la brevedad, no podemos tocar aquí otras razones teológicas en favor de la tesis que restringe o modifica la concepción de la muerte como separación del alma y del cuerpo. Sobre una de ellas volveremos luego, al tratar del efecto redentor de la muerte de Cristo para el mundo.

Hemos sido acaso demasiado extensos en el desenvolvimiento de las aporías que presenta la descripción de la muerte como separación del alma y del cuerpo. Aquí cortamos decididamente y volvemos a la enumeración de aquellas proposiciones sobre la muerte que son inmediatamente asibles en la tradición de la fe.

3. La muerte como término del estado de viador

Hay otra tercera proposición de fe sobre la muerte que la considera aun en un aspecto formal. En ella se considera al hombre no como naturaleza, sino como persona. Nos dice la fe que con la muerte termina definitivamente para el hombre, según la terminología teológica, su estado de viador. Con la muerte, el hombre, aun como persona espiritual y moral, adquiere carácter y consumación definitivos. La decisión tomada y actuada en su vida corporal hacia Dios o en contra de Dios pasa a ser totalmente definitiva (Dz 457, 464, 493*a*, 530*s*, 693; Ioh 9, 4; Lc 16, 26; 2 Cor 5, 10).

Mas esta afirmación de la fe no excluye todo perfeccionamiento del hombre después de su muerte, ni supone una concepción rígida, meramente estática, de la vida ultraterrena del hombre cabe a Dios. Ya la doctrina del purgatorio, de la resurrección venidera del cuerpo y de la futura consumación del cosmos entero, supone una «ulterior evolución» del hombre en orden a su perfección en todos los aspectos. Claro está además que, aun después de la consumación universal, la vida eterna del espíritu glorificado en comunidad inmediata con el Dios infinito, no puede concebirse sino como una actividad del espíritu finito dentro de la vida de Dios. Pero lo que la fe nos dice acerca de la definitiva terminación del estado de viador por la muerte, significa (aparte la perduración de la existencia personal consciente del hombre) que la decisión moral fun-

damental tomada libremente por el hombre durante su vida corporal y terrena, se hace absolutamente definitiva en la muerte.

Esta doctrina de la fe quiere decir que hay que tomar radicalmente en serio la presente vida. La vida es realmente histórica, es decir, única e irrepetible. Tiene una significación inderogable e inanulable. Está tensa entre un verdadero principio y un verdadero fin. Es decir, la vida empieza, pero este comienzo no es sólo el resultado de una precedente constelación de realidad que puede resolverse nuevamente hacia atrás. Empieza por la creación, y termina de modo que el estado libremente logrado no es a su vez algo provisional, repetible en principio, algo que puede seguir variando hacia lo indeterminado y aun hacia lo contrario. No hay retorno eterno de todas las cosas; sólo hay historia señera. No hay emigración de las almas, en la que cada vida sólo sería ensayo provisional, revisible hasta sus mínimos pormenores y que, mejor o peor, podría repetirse una y otra vez. El hombre no forma parte del incesante vaivén de la naturaleza, ni entra en el ciclo que, por lo menos en apariencia, se reitera sin cesar. Es más bien a la inversa: justamente porque el hombre es una historia esencialmente señera, tiene también a la postre la naturaleza infrahumana una historia, un comienzo por la creación y un término definitivo en la transfiguración de la creación entera ante Dios. La historia universal y la historia particular de cada uno, es decir, el tiempo en sus cambios y mutaciones, es un reflejo de lo eterno y de su eterna y, no obstante, viva infinitud. Pero el tiempo no es reflejo de lo eterno porque, eternamente inacabado, se vaya prosiguiendo y reproduciendo indefinidamente en una sucesión de momentos, de los que cada uno sea igualmente importante y, por ser revisible en

principio, también igualmente indiferente. No. El tiempo es un proceso único. Por la libre acción creadora de Dios es puesto en su principio, y de esta acción creadora sigue dependiendo en todo su curso. Pero, supuesta esa dependencia, el tiempo camina, de manera inequívoca, aunque oculta para nosotros los temporales, hacia un punto final perfectamente determinado, definitivo e irrevocable. En ese punto final, la realidad creada en su totalidad participará, según su naturaleza, de la eternidad de Dios, de un modo que nosotros no podemos imaginar más precisamente. La eternidad de Dios no es simplemente existencia sin principio y sin fin, sino plenitud de realidad en la absoluta unidad y totalidad, no desmenuzada en una sucesión.

La vida terrena de cada uno de los hombres está incorporada en la temporalidad, cuyo concepto cristiano importa una auténtica historicidad, una temporalidad finita y contingente del cosmos, que camina hacia su consumación. La temporalidad histórica de la vida humana sigue claramente su curso entre su punto de partida y el punto de la muerte biológica. Es precisamente con esta muerte biológica que el hombre llega, en principio, a su constitución definitiva. No por lo que tiene esta muerte biológica de fenómeno físico. Ni porque la muerte represente para el hombre, en manera alguna, el término de su existir ni un mero tránsito de una forma de existir a otra, la cual conserve con la anterior forma de existir como fondo esencial común la temporalidad inconclusa. No. Para el hombre, la muerte es el principio de la eternidad, en cuanto puede hablarse de principio en lo eterno. El universo todo entero, la totalidad de la realidad creada, tiende lentamente a su propio estado definitivo en y por las personas corporeo-espirituales, cuyo cuerpo forma parte de él y es en par-

te él mismo. Esta tendencia se va realizando justamente a través de la muerte de estas personas. Si bien esta consumación del universo, a la par que la de cada uno de los hombres, al mismo tiempo que madura desde dentro, supone a la vez una rotura y término desde fuera, en velada unidad dialéctica. Esta intervención desde fuera es, para el universo, la venida de Cristo a juzgar al mundo, que es imposible calcular, pues su día y su hora es desconocida para todos.

A la doctrina de fe sobre la muerte como fin del estado de viador del hombre, cuando tratamos de profundizar en ella, va aneja una cuestión acerca de la cual los teólogos católicos no están plenamente concordes y que, por otra parte, es importantísima, pues de ella dependería en gran manera la exacta comprensión de la naturaleza de la muerte. Esta cuestión podría formularse de la siguiente manera: el hecho de que el hombre, que libremente adoptó una conducta buena o mala, adquiera su ser definitivo por la muerte, ¿es un momento interno de la misma muerte? Porque puede pensarse en abstracto que este carácter definitivo del ser humano hubiera sido ligado a la muerte por un decreto libre, aunque sapientísimo, de Dios, y que muerte y carácter definitivo del hombre no estuvieran, por consiguiente, intrínsecamente unidos. La cuestión puede ser planteada de otra forma, más clara y más concreta. Puede pensarse que la muerte exija por sí misma el juicio, en cuanto en ella y por ella el hombre ha operado su propia definitividad ante Dios. Pero también puede concebirse que el juicio siga a la muerte no por vinculación intrínseca, sino porque Dios así lo ha dispuesto. En esta segunda suposición el carácter definitivo de la actitud personal humana sería un efecto de este juicio, distinto de la muerte, y de la bienaventuranza o condenación definitiva dada por Dios en este juicio. No estaría esencialmente vinculado con la muerte como tal.

Hay otra cuestión teológica, que tiene tanta relación con la que nos ocupa, que podemos decir que objetivamente se identifica con ella. Sabemos que los condenados son definitivamente reprobados por Dios. Pero podemos preguntarnos: la reprobación definitiva de un condenado por Dios en el juicio particular, ¿es definitiva porque el hombre mismo ha dado un carácter definitivo en la muerte a su alejamiento de Dios, o bien el condenado definitivamente no quiere ni puede volver a Dios porque Dios lo ha reprobado definitivamente? Siguiendo una opinión que puede encontrarse ya en san Juan Damasceno y cuyo más importante defensor es santo Tomás, nosotros creemos que es la decisión libre del hombre la que le constituye en estado de reprobación y que, por consiguiente, el carácter definitivo del ser humano fruto de una decisión personal vital es un momento interno de la muerte, la cual viene a ser, por tanto, una acción espiritual y personal del hombre mismo. Esta tesis puede defenderse con unas razones teológicas que no podemos exponer en su totalidad en este momento.

Santo Tomás la deduce de un análisis de la psicología de los espíritus separados de los cuerpos. Sin embargo, aun cuando no pudiera demostrarse estrictamente en un análisis metafísico del término de una persona espiritual, la tesis tendría sus razones que la abonan. Dado que la muerte es por naturaleza la consumación de la vida temporal de la persona humana, no se aviene con la idea de un acontecimiento que, aun siendo un hecho evidentemente pasivo, sólo pasivamente se acepte: con la idea de un hecho biológico al que el hombre se enfrenta impersonalmente, de un modo siempre in-

consciente y extrínseco. En el acto mismo de la muerte ha de poder intervenir lo que hace al hombre precisamente hombre.

El hombre es espíritu y materia, persona y naturaleza; tiene libertad y al mismo tiempo un dinamismo vital independiente del libre albedrío. En la esencia misma del hombre hay una verdadera dialéctica, aneja a esta composición plural y antitética de realidades. Lo más lógico es esperar que esta complejidad se refleje en la muerte. La muerte es el término de todo el hombre, es decir, el todo humano llega en cierto modo al final de aquella temporalidad que es característica de la vida humana y termina justamente en la muerte. Este término ha de afectar al todo humano, al cuerpo y al alma del hombre. Al alma, naturalmente, no en el sentido de que deje de existir. 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. El término del hombre, como persona espiritual que decide libremente de su propia suerte, ha de ser consumación activa desde dentro, situarse activamente en su perfección o imperfección, dar el postrer testimonio, que resulta y como resume en general toda su propia vida. En este caso la muerte lleva consigo la total posesión de sí mismo por parte de la persona. Importa la realización definitiva del sentido de sí mismo y la libre decisión de la realidad personal. Pero la muerte del hombre, como término de su vida biológica, es a la vez, de manera indisoluble y que afecta al hombre entero, rotura desde fuera, destrucción, siega de las parcas, acontecimiento que imprevisiblemente alcanza al hombre desde fuera. Así, la «propia muerte», desde dentro, por la acción de la persona misma, es a

par el acontecimiento de la más radical despotenciación del hombre. La muerte es acción y pasión en uno. Ahora bien, dada la unidad substancial del hombre, si es que realmente se la toma en serio, no es posible repartir simplemente estos dos aspectos de la muerte única entre el alma y el cuerpo, y disolver así la verdadera naturaleza de la muerte humana. Sólo más adelante podremos mostrar lo que significa concretamente para el hombre esta unidad dialéctica y ontológica de acción y pasión, de propia consumación activa desde dentro y determinación pasiva desde fuera, que entran ambas, sencillamente, en el fenómeno de la muerte.

II

LA MUERTE COMO CONSECUENCIA DEL PECADO

El hombre es la extraña y, no obstante, íntima unidad de materia y espíritu personal libre. Su muerte es la unidad de término y consumación. Éste ha sido el resultado más importante de nuestra primera reflexión. Es decir, el hombre termina su vida temporal por la separación del alma y del cuerpo y en el momento de esta separación se cumple también la consumación personal del hombre desde dentro: en la muerte el resultado de la vida humana adquiere carácter definitivo. Las fuentes de la revelación caracterizan a la muerte como separación del alma y del cuerpo en cuanto término de la vida corruptiblemente corporal, término que irrumpe desde fuera; las mismas fuentes nos hablan de la muerte como fin del estado de viador en cuanto significa consumación personal. Una reflexión profunda acerca de la descripción de la muerte como separación del alma y del cuerpo nos ha dado por resultado que esta separación no ha de entenderse como una completa evasión del mundo por parte de la realidad espiritual del hombre. Por la muerte el hombre empieza una nueva relación con el mundo en el sentido de que su realidad espiritual no está ya limitada por el espacio y el tiempo de su cuerpo humano. Si bien no lo subrayamos acaso

con suficiente claridad, de esta manera se pone de manifiesto la íntima unidad y compatibilidad de los dos enunciados fundamentales de la fe acerca de la muerte. Si aún en la muerte y después de la muerte permanece una interna relación del espíritu humano con la materia corporal y hasta adquiere en ella una nueva perfección, se comprende más fácilmente que el resultado total de la vida humana, la cual se realizó en la íntima comunión de lo espiritual y material en el hombre, permanezca en la muerte y vuelva a manifestarse después, en la resurrección de la carne, en una concreta corporeidad. Tal fue aproximadamente el resultado de la primera parte de nuestras reflexiones.

Prosigamos ahora avanzando metódicamente. Pero para ello queremos partir, una vez más, de un enunciado que pertenezca a la fe predicada por la Iglesia y no de una idea fundamental filosófica, de la cual podamos lógicamente deducir ulteriores puntos de vista acerca de la naturaleza de la muerte. En las páginas anteriores hemos hablado de lo que nos enseña la fe acerca de la universalidad de la muerte, acerca de la muerte como separación del alma y del cuerpo y acerca de la misma como término de la peregrinación del hombre sobre la tierra. La fe nos dice ahora, en un cuarto enunciado, que la muerte es consecuencia del pecado. Tenemos pues que considerar esta verdad: nuestra muerte como dependiente del pecado de Adán, como muerte del hombre pecador, reo por lo menos del pecado original.

La fe nos enseña, pues, de un modo inmediato que la muerte tal como la sufre de hecho el hombre en la presente economía de la salvación, concreta y universalmente está en conexión causal con el pecado, primordialmente con el pecado cometido por el cabeza y padre primero de todo el género humano, en cuanto tal.

Según testimonio de la Escritura, el primer hombre fue creado por Dios con la posibilidad de no morir. El hombre actual muere precisamente porque el primer hombre, padre y cabeza del género humano, que se apartó voluntariamente de Dios, perdió la justicia original y con ella la posibilidad de no morir. La justicia original era aquella íntima unión con Dios por la gracia, que transformaba la naturaleza espiritual humana y penetraba hasta la misma corporeidad. La muerte concreta de todo hombre, en la presente economía de la salvación, es en cierta manera expresión visible de aquella desavenencia entre Dios y el hombre, acontecida al comienzo de la historia moral y espiritual de la humanidad y que llega a afectar el fondo mismo del ser del hombre. Por haber perdido éste aquella vida divina que le unía con Dios en la justicia original, queda afectado aún en lo que constituye su misma vida terrena. La mortalidad es la manifestación de la enemistad del hombre con Dios.

Expongamos ahora este enunciado de la fe y reflexionemos sobre él procurando entrar en su más hondo sentido y en su amplia problemática, paso a paso, lenta y pacientemente.

1. La exención de la muerte en Adán

Al afirmar que la muerte es consecuencia del pecado del primer hombre, decimos implícitamente que éste, antes de su caída, no estaba en la necesidad de morir. Pero cuando la fe nos enseña esto no nos dice que el hombre paradisíaco, de no haber pecado, hubiera prolongado indefinidamente su vida terrena. *Podemos decir* sin ningún reparo que es evidente que el hombre habría terminado su vida temporal. Hubiera ciertamente permanecido en su forma corporal, pero su vida hubiera llegado a un punto de consumación y plena madurez desde dentro. En otras palabras: Adán, sin sufrir la separación del alma y el cuerpo, hubiera pasado a aquella consumación de su vida personal abierta al mundo, que nosotros esperamos ahora como milagro escatológico de la resurrección del cuerpo, efecto de la redención que sólo se nos aplicará al final del mundo. Este término del hombre paradisíaco hubiera sido pura, clara y activa consumación del hombre entero desde dentro, sin pasar por la muerte propiamente dicha. De los dos elementos anteriormente estudiados de la muerte, su carácter de término de la vida humana y separación del alma y el cuerpo, sólo el primero habría tenido aplicación para él. En este sentido podríamos decir que su término no hubiera sido un despojo de la concreta corporeidad, venido de fuera. Hubiera sido, si se nos permite una expresión analógica, una muerte sin muerte, un término como pura decisión personal. Estas consideraciones tienen importancia, no sólo para el estudio del destino, de hecho irreal, del hombre paradisíaco, sino que nos hacen caer en la cuenta de que no todos los elementos de la muerte humana son consecuencia del pecado original de la misma manera y en la misma medida.

2. La muerte como culpa y como fenómeno natural

El hombre paradisíaco, pues, aun en el supuesto de que no hubiera pecado e incurrido en la enemistad de Dios, hubiera terminado su vida terrena. Por otra parte, incluso después de la culpa, eso que experimentamos como nuestra muerte, nos trae el estado definitivo y la

consumación de la vida terrena. De todo lo cual cabe deducir que la muerte no es igualmente en todos sus elementos efecto de la culpa, carente de sentido, del hombre. En la primera parte hemos indicado de pasada que lo que la fe nos dice sobre el origen histórico de la muerte como castigo de la culpa del hombre no prejuzga para nada la discusión acerca de la posibilidad de demostrar que la muerte sea consecuencia natural de la naturaleza del hombre, anterior a nuestra empiria. Si la muerte es consecuencia de la naturaleza humana, tiene que llevar en sí, como todo hecho natural, un sentido y fondo positivo. Y, de hecho, es también doctrina de la fe que la muerte, vista en sí misma, es también un hecho natural, es decir, que se deriva de la naturaleza corporeoespiritual del hombre. Ya al hablar de la universalidad de la muerte, dijimos que podíamos dejar pendiente la cuestión de si la ciencia natural, puramente humana, o la antropología metafísica pueden o no demostrar que la muerte sea un fenómeno natural. Esta demostración no es en realidad tan fácil como pudiera tal vez parecer en razón de la composición material del cuerpo y de la unión del alma y cuerpo. Mas, en todo caso, aun cuando la prueba sea posible, la teología católica mantiene contra la protestante y jansenista, por razones teológicas, que la muerte es un hecho natural. O, digámoslo más cautamente, que la muerte que nosotros concretamente sufrimos tiene una razón de ser natural. Pasando otras por alto, la razón teológica decisiva es que la muerte no puede ser sólo consecuencia, expresión y castigo del pecado. Como luego hemos de exponer largamente, la muerte ha de ser también un morir con Cristo, una correalización y aplicación de su muerte redentora. Ahora bien, si la muerte puede ser también esto, es decir, lo contrario del pecado y no pue-

de ser una y otra cosa en el sentido de una paradoxia de teología dialéctica en que pecado y gracia, desesperación y consuelo, juicio y perdón sean siempre en definitiva y necesariamente lo mismo, la muerte ha de tener una esencia natural propia. Así, por una parte, podrá ser ambas cosas, y, por otra parte, será lo uno o lo otro según el modo con que el hombre, como persona, realice esta empresa parte esencial de su naturaleza. Y como esta ejecución personal es un momento interno de la muerte misma, sólo así se convierte en lo que, en conjunto, lleva el nombre de «muerte». La muerte es algo que acontece a cada hombre y en que se decide su salvación o condenación; pero ha de tener algo común y, como si dijéramos, neutral, que permita decir en sentido verdadero, siquiera no agote todo el hecho de la muerte, que todos los hombres mueren la misma muerte. Así, objetivamente, queda velado qué muerte muere en realidad cada hombre, si la muerte de Adán o la muerte de Cristo. Desde este punto de vista, la teología misma reclama una ontología de la muerte, por más que, por la razón indicada, la muerte concretamente experimentada no puede ingenuamente y de antemano identificarse con la esencia natural postulada de la muerte. Mas, aun prescindiendo en la muerte concreta del modo como se sufre, radicalmente distinto y que entra, no obstante, en la muerte misma, el fenómeno restante: el término de la vida terrena y el abandono de la forma corporal concreta, no es simplemente idéntico con la esencia natural de la muerte. Se da el fenómeno de la muerte natural, pero este fenómeno no se inserta simplemente y sin roces en la concreta constitución del hombre del orden sobrenatural. El hombre del orden concreto, lo mismo si vive en gracia que si no, vive en un orden en que la muerte no debiera existir. El hombre está orde-

nado a la gracia y a la participación sobrenatural de la vida de Dios, y en esta ordenación se da en cada hombre un existencial real y ontológico que repugna a la muerte. En este sentido, lo mismo si de ello se puede tener conciencia por simple reflexión como si no, el hombre concreto no puede sufrir la muerte como algo sobreentendido, a que su naturaleza estuviera de suyo ordenada. Y eso, no obstante ser la muerte parte esencial de su naturaleza, y con anterioridad a la actitud en que el hombre la acepte, como fin íntegra e íntimamente deseado. Así, la doctrina católica de un elemento natural esencial en la muerte no significa, para la muerte concreta que cada hombre sufre, una interpretación neutral de la muerte como mero proceso natural. La muerte quedaría así neutralizada y perdería toda importancia para la existencia espiritual y sobrenatural, como suelen objetar los teólogos protestantes contra esta tesis.

A esto se añade que la muerte es concretamente un hecho de salud o perdición, que afecta al hombre entero, no sólo porque históricamente este «hecho natural» fue producido por el pecado de Adán, sino porque en el hombre concreto la muerte importa siempre una aceptación definitiva del propio pecado o de la propia incorporación por la fe al destino del Señor. La muerte, como ya hemos dicho, aun en el hombre sin la gracia, es algo que no debiera ser. Aun en el hombre pecador subsiste, efectivamente, como elemento existencial óntico y real, la ordenación a la gracia y a la vida eterna, y con ello va aneja una dinámica de la perfección del hombre entero, que tiende a una mutación gloriosa, sin abandono de la forma corporal. Por donde, en la presente economía, la muerte es contradicción a la constitución total del hombre, siempre que, por no incorporarse ella misma a la muerte de Cristo, no se convierta en camino para llegar al culmen de la gracia transfigurante de Cristo. Ahora bien, de todo esto se sigue que la muerte no puede ser nunca mero proceso natural, aunque tiene que ser también proceso natural. De otro modo no podría ser acontecimiento de salud y perdición y, no obstante, una sola en todos los hombres.

3. Noción más exacta de la muerte natural, como condición de la posibilidad de ser acontecimiento de salud o de perdición

Si ahora nos preguntamos qué es en la esencia natural de la muerte lo que hace que este ser natural se transforme en acontecimiento de salud o perdición en lo que tiene de acción del hombre, podemos responder que esta transformación radica en el carácter oculto de la muerte. Esto requiere una aclaración, para la que echaremos mano de algo ya dicho en la parte precedente. La muerte se presenta para la simple experiencia como el final del hombre entero. No en el sentido de que deje de existir pura y simplemente o que sólo quede de él lo que nuestro conocimiento empírico percibe como el cadáver, de suerte que el alma también dejara absolutamente de existir. Tal interpretación de la experiencia de la muerte partiría del supuesto de que todo lo que deja de ser objeto de nuestros sentidos deja absolutamente de existir. Tal suposición es lógicamente falsa y, en nuestro caso, inaceptable totalmente por múltiples motivos. Prescindiendo de otras razones, que aquí no pueden ni deben ser expuestas, la supervivencia del alma se apoya en que el alma, principio espiritual, simple y personal del hombre, por motivos ontológicos y

éticos, tiene que seguir y puede seguir subsistiendo. Pero la muerte se presenta como término de nuestra experiencia en el sentido primeramente de que el todo del hombre llega a la conclusión de aquella temporalidad que es característica de la vida humana. Lo cual ha de aplicarse también, por lo menos hasta cierto punto, al alma. Porque por una parte la muerte aparece como fenómeno de todo el hombre, de un hombre que la experiencia nos presenta siempre como uno, y no como fenómeno de sólo su cuerpo. Y, por otra parte, no tenemos derecho, por lo menos existencialmente, a separar del alma este término del tiempo y esta consumación por el hecho de que ella sobrevive a la muerte. Ahora bien, hablando muy en general, el concepto de término es concepto variable y meramente analógico. Según la constitución óntica que a los distintos seres conviene de acuerdo con su capacidad de ser, ese concepto tiene y ha de tener un carácter completamente distinto en los distintos grados del ser y del acontecer. Sería, por tanto, ontológicamente falso y equivocado aplicar, sin crítica, el concepto de término que corresponde a un grado de ser, al término de seres de otra categoría óntica. No es posible dar aquí una ontología de este concepto en su variabilidad analógica. Y aun habría que mostrar claramente la categoría óntica específicamente humana partiendo de una antropología metafísica. De todo ello resultaría lo peculiar del término humano, es decir, lo peculiar de la muerte del hombre. En síntesis diríamos que, visto desde el hombre mismo, el término del hombre es un complejo de elementos, que convergen en la unidad inderogable e irreductible de la oposición dialéctica ontológica y real, de que hablábamos antes. Por ser el hombre espíritu y materia, estos dos elementos opuestos tienen su parte en el término humano. El término del hombre como persona espiritual es activa consumación desde dentro, importa la posibilidad de ponerse a sí mismo activamente en la perfección, la toma de posesión definitiva de la propia persona, la siega del resultado de toda una vida, resultado bueno o malo generalmente según la misma vida. Y la muerte del hombre, como término de un viviente material biológico, es, a la vez, de manera indisoluble y que afecta a todo el hombre, rotura venida desde fuera, destrucción de su composición esencial, acontecimiento que le puede llegar al hombre inopinadamente, de fuera, sin que se le garantice que esta muerte le llegará en el momento en que ha terminado su vida en su interior. La muerte, como acontecimiento biológico, es para el hombre siega de la parca, ladrón en la noche, despojo y reducción del hombre a la impotencia: es justamente fin.

La descripción del fenómeno de la muerte nos lleva por de pronto a la aceptación de estos elementos contradictorios, inmediatamente dependientes de la intrínseca constitución del hombre: término lleno y vacío, activo y pasivo, plena determinación de sí mismo y caída en el poder ajeno. La supresión o reducción de uno u otro lado de la muerte sería fruto del error naturalista o espiritualista. El error naturalista rebaja la muerte del hombre, ser espiritual, al nivel de la muerte de un animal. El error espiritualista sustrae a la personalidad del hombre, que es un ser natural, a toda influencia de la muerte: en su error afirma que ésta atañe al cuerpo, sin que represente nada para el alma.

Este análisis del fenómeno de la muerte hace abstracción de la supervivencia o desaparición del hombre *después de la muerte. Nosotros damos por supuesto* de antemano que el hombre como ser espiritual sigue existiendo después de la muerte. Pero este análisis del fenó-

meno de la muerte puede llevarnos a la siguiente cuestión: ¿puede deducirse del mismo análisis fenomenológico *cómo* permanece el hombre después de la muerte? Con este *cómo* preguntamos por la suerte futura, que sigue inmediatamente después de la muerte al hombre. Y aquí nos encontramos de nuevo con la irreductible unidad dialéctica del hombre, proyectada en el fenómeno de la muerte: nos encontramos ante lo que podríamos llamar «el carácter oculto» de la muerte. Nunca podrá decir el hombre, que ve la muerte de otro hombre, desde dentro de su experiencia humana, si la muerte fue para aquél realmente la verdadera consumación o únicamente el término del mismo. Frente al carácter definitivo que toma en la muerte la decisión moral del hombre, nunca podrá decir un espectador si esta caída de las apariencias y esta entrada en la luz de lo auténtico y de la pura verdad que se da en la muerte no han sido de hecho para el protagonista la aparición de la suma y definitiva maldad y por ende de su radical nulidad moral. En una palabra: nunca se puede decir si la consumación de la vida, lograda en la muerte, no ha sido la consolidación del vacío y nulidad, hasta entonces velados, del hombre. O la inversa: si el vacío que muestra la muerte no es sólo la corteza que esconde una verdadera plenitud; si este vacío no es tal más que en apariencia, una apariencia que nos engaña a los aún no muertos. La muerte de un hombre es para los que permanecen todavía en el mundo, y la contemplan desde su experiencia intramundana, realmente oculta. Este carácter oculto de la muerte brota de la dialéctica ontológica de la unidad de espíritu y materia en la esencia del hombre y, en este sentido, el carácter oculto de la muerte es un rasgo fundamental de su esencia natural. 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, según se atienda a su aspecto de extinción biológica o a la consciente actitud humana espiritual. Parece significar sombra fantasmal, ser espectral, destrucción de la persona, pérdida y ruina de sí mismo, por una parte, y posesión plena y decisiva de sí mismo, ser en sí y por sí *(per se)* de la persona, por otra. Uno y otro aspecto pertenecen al fenómeno de la muerte. Ahora bien, en estos supuestos y dado que la empiria humana sólo capta la parte externa del fenómeno muerte, no se puede propiamente decir nunca, en forma existencialmente unívoca, partiendo de los datos ofrecidos por la experiencia en la muerte de un semejante, si la definitiva llegada que acontece en la muerte y que ha de entrar en ella como término de una persona espiritual, es para quien la vive la experiencia de una postrera nulidad del valor de su vida temporal; si la suprema decisión por la cual el hombre dispone totalmente de sí es el total abandono de sí en orden a la eternidad.

El carácter oculto inderogable de la muerte del prójimo nace, pues, de la unidad de los dos aspectos de la misma. Y en este carácter oculto y la unidad, que le da origen, se basa el fundamento natural, que posibilita el hecho de que la muerte concreta pueda ser acontecimiento de salvación o de perdición, fruto de pecado o de la fe formada.

El carácter oculto de la muerte, con su presupuesto de separación de alma y cuerpo, puede ser castigo y hasta expresión del pecado. La consumación velada del hombre privado de la justicia original acontece contra aquel elemento existencial sobrenatural permanente, que de suyo tiende siempre y dondequiera a una consuma-

ción del hombre desde dentro abierta, palpable y experimentable, con inclusión de su misma corporeidad. La comparación entre la muerte en la economía actual y la terminación de la vida humana en una economía sin pecado nos ayudará a esclarecer nuestro pensamiento.

Antes hemos dicho que, usando esta palabra en un sentido analógico, también Adán habría tenido cierta muerte, es decir, un término de su vida temporal y terrena. Su existencia terrena hubiera adquirido también carácter y consumación definitivos en un momento determinado de su existir. Si ponemos en parangón esta consumación del hombre paradisíaco con el término del hombre caído en Adán, podemos formular ahora de manera conceptualmente más exacta que antes en qué consiste la diferencia entre ambas. La muerte de Adán no hubiera tenido carácter oculto. Su término habría sido la permanencia y consumación de la realidad obrada personalmente en la vida. La muerte se habría experimentado sin velo alguno y de una manera palpable. En cambio, el hombre en la economía actual de la salvación vive su decisión definitiva, su muerte como acción, dentro del término vacío de la muerte como pasión y de este modo la muerte como acción queda velada en la muerte como pasión. Así adquiere expresión sensible la carencia de la justicia original. La muerte es, por consiguiente, castigo del pecado.

Además, la muerte puede ser no sólo castigo del pecado sino también culminación del pecado mismo, «pecado mortal» en el más propio sentido de la palabra. Puede ser culminación del pecado por su relación con la vida precedente, «pecado mortal» por la falta de aceptación de las leyes intrínsecas de la muerte. Efectivamente, el hombre, si obra rectamente, sólo puede recibir

de Dios la definitiva y concreta interpretación de esta situación velada, de este carácter oculto de la muerte. Sólo Dios puede *revelarle* el último sentido de la muerte. El hombre, ante el carácter velado de la muerte, sólo puede y debe vivir la concreta situación existencial de la misma, en lo que tiene de acción consciente suya, con una disposición de espíritu que sea la culminación de aquella actitud adventicia (preludio de la fe) en que se entrega a sí mismo y su realidad, en incondicional abertura, a disposición del Dios incomprensible. El hombre no puede presumir saber por sí mismo y en su totalidad lo que la soberana libertad de Dios dispone sobre él en esta muerte velada y, por lo tanto, no comprensible totalmente para él en su sentido inequívoco. Estas exigencias internas de la disposición espiritual humana ante la muerte hacen comprensible la posibilidad de que la muerte sea pecado mortal. Ya hemos dicho que, por razones teológicas, la muerte humana, como término de un ser personal y libre, no puede ser entendida únicamente como término destructor que viene de fuera, pasivamente sufrido, sino que implica una actitud humana interior, es una acción del hombre desde dentro.

La muerte no puede, naturalmente, ser eso si se la concibe como un acontecimiento de punto final en la vida. La muerte ha de concebirse, según lo mostraría absolutamente una ontología del término de una persona espiritual, como el término consumador que se opera y realiza por la acción total de la vida misma. En este sentido, la muerte tiene una presencia axiológica en la totalidad de la vida humana. El hombre opera su muerte como consumación por la acción de su vida, y así la muerte está presente en esa acción y, consiguientemente, en toda acción libre en que el hombre dispone

de la totalidad de su persona. Y así, en esas acciones de la vida, expresa y conscientemente, o implícita y tácitamente, la muerte puede ser pecado mortal.

Tratemos ahora por lo menos brevemente de indicar cómo el hombre puede hacer pecado mortal el hecho de su muerte. Naturalmente, sólo se trata de cómo puede entender y realizar más o menos expresamente su muerte con espíritu de pecado. Y eso, nótese bien, en su vida entera, y no al final de ella. No tratamos, en cambio, de mostrar cómo en todo pecado mortal va también implícita e inexpresada una inteligencia falsa y pecadora de la muerte. Ya hemos dicho que la muerte, por razón de su carácter oculto, sólo puede obrarse rectamente cuando se opera en la acción en que el hombre, en incondicional abertura, se entrega a sí mismo y su realidad a disposición del Dios incomprensible, porque en la muerte velada el hombre no puede disponer claramente de sí mismo. A la inversa, podemos decir que el pecado mortal consiste en querer la autonomía de la muerte. El hombre no acepta ya la abertura de la muerte hacia Dios que radica en su carácter oculto, y no se entrega ya, por esa aceptación, a disposición de Dios, ligada de hecho con la gracia y el elemento existencial sobrenatural. En definitiva, no se acepta la muerte como castigo del pecado original ni como participación en la muerte redentora de Cristo. Más concretamente, la inteligencia pecadora de la muerte en la acción de la vida puede referirse expresa y directamente o a la abertura de la muerte humana como fenómeno natural como tal, o a las partes del hombre que constituyen el elemento esencial del mismo y cuya peculiar dialéctica ontológica llega justamente en la muerte a su más alta tensión final. En el primer caso, el hombre niega expresa y existencialmente la radical problematicidad y discutibilidad de la

muerte como realidad oculta. Esto a su vez puede hacerse de doble manera: el carácter oscuro de la muerte que pone en tela de juicio el ser entero del hombre, se concibe como oscuridad absoluta, porque el hombre de por sí no tiene posibilidad alguna de arrancar ese velo a la muerte y tampoco quiere recibirla de otra parte. O bien el hombre niega la oscura problematicidad de la muerte e intenta por sí mismo, en una inteligencia existencial de su propio ser, interpretar positivamente el sentido definitivo de su muerte. Este intento pecador de una interpretación autónoma de la muerte lleva necesariamente al segundo caso. Esa interpretación autónoma de la muerte niega la oscuridad de la misma, e impugna la dialéctica de las partes constitutivas del ser del hombre que la funda, en favor de una de ellas. Consiguientemente, en este segundo caso, hay dos posibilidades de inteligencia pecadora de la muerte. Primero, una «espiritual»: por la muerte, la pura espiritualidad del hombre se liberaría de la materialidad y corporeidad que la constriñen. La muerte, ya desde solo el hombre, sería una espiritualización. Cómo se entienda luego esta espiritualidad, no tenemos por qué averiguarlo más despacio en el presente contexto. Puede entenderse como de algún modo aún individual o como universal, como sujeto moral que no puede ser atacado por la muerte, como pura subjetividad lograda por la muerte y pura perseidad personal, como sujeto que penetra la nulidad y el engaño de la individualidad espacio-temporal y la elimina en la muerte; puede entenderse como se quiera. Siempre se considera la materialidad del hombre como simplemente eliminada en la muerte y se cree que la espiritualidad llega a su puro fondo propio, independiente de lo material. El morir sería siempre y necesariamente, como desmaterialización, ya

de suyo una redención, frente a la cual la vida corporal sería la verdadera muerte. La muerte sería sólo la ocasión en que la persona espiritual acredita su intangibilidad, pues la muerte no la toca ni la pone propiamente en cuestión o tela de juicio.

O *bien, y éste es el segundo modo de interpretación* autónoma de la muerte, ésta se considera como puramente biológica, como proceso sobreentendido de la naturaleza, y sería un artificio de la naturaleza para tener más vida, una entrada en la vida universal de la naturaleza. La muerte sólo sería amargamente sentida cuando el hombre le opone su egoísmo pseudoespiritual por su individual forma biológica, en lugar de arrojarse rendidamente al ciclo eterno de la vida biológica. La muerte en sí misma sería la vuelta a la universal naturaleza material, eternamente viviente, y querer guardar la propia forma individual sería petrificación y, por tanto, verdadera muerte.

En esta actitud frente a la muerte se concede primacía a lo material sobre lo espiritual. Luego, según la más precisa manera como se entiende lo material, se precisa también más la relación con la muerte. No hay *por qué entrar aquí más a fondo en este punto.* Tampoco podemos exponer aquí más despacio cómo estos modos concretos de pecado mortal pueden realizarse implícitamente en todo pecado grave.

4. La muerte como castigo del pecado original

Acabamos de decir que la muerte es castigo del pecado. Esta proposición ha de aclararse aún con más precisión, y hay por lo menos que indicar los problemas teológicos que de ella resultan. Hemos dicho también

que la muerte que el hombre sufre después de Adán es una muerte velada, y ahí radica la posibilidad de que sea un acontecimiento de salud o de perdición; tinieblas que revelan la muerte eterna o aquella oscuridad, única en que es posible la fe por la que el hombre *se apropia la salud obrada por Cristo.* Para entender esto, hay que tener presente lo siguiente: la oscuridad de la muerte es por de pronto un momento suyo que *va anejo con ella como hecho natural. Resulta inme*diatamente de la naturaleza del hombre, de su constitución esencial como ente a la vez espiritual y corporal.

La muerte, decimos, ha de aparecer como castigo del pecado. Ahora bien, este castigo no puede evidentemente consistir solamente en la carencia de un bien, que lo es ciertamente y como tal puede ser conocido, pero cuya carencia no es existencialmente sentida como verdadera pérdida. Y no sería sentida como pérdida, por tratarse de un don «sobrenatural» que en una naturaleza pura no podría sentirse existencialmente como bien apetecible. Tal sería el caso de la exención de la muerte por parte de Adán, bien de que ahora careceremos por el pecado. Sin embargo, aun tratándose de don indebido y sobrenatural, si la muerte ha de aparecer como castigo del pecado, ha de subsistir aún una «necesidad» que nos haga sentir la carencia de la exención de la *muerte que se dio en Adán, como dirigida contra la di*námica del hombre concreto, y esto es lo que da a la muerte carácter de castigo del pecado. Ahora bien, así acontece de hecho[1]. El hombre, después de la caída de Adán, no es nunca naturaleza pura, que tras la pérdida de la vocación sobrenatural a la participación

1. Cf. mis ensayos *Über das Verhältnis von Natur und Gnade*, en *Schriften zur Theologie* 1 (Einsiedeln 1954), p. 323-345 (trad. castellana: Taurus, Madrid 1961) y *Über das Verhältnis des Naturgesetzes zur übernatürlichen Gnadenordnung*, en «Orientierung» 20 (1956), p. 8-11.

de la vida de Dios puede entenderse y encerrarse absolutamente en sí misma. El hombre, después del pecado, sigue teniendo esta vocación como deber y tarea, como determinación real de su esencia, como elemento existencial sobrenatural. Y comoquiera que el don de la inmortalidad paradisíaca era connatural secuela de la gracia sobrenatural, en este elemento existencial sobrenatural sigue aún contenida la tendencia a aquella consumación del hombre que hubiera sido su término como pura y experimentable maduración del hombre mismo desde dentro. Luego, si el hombre que posee todavía este elemento existencial sobrenatural muere la muerte velada, la muerte de la rotura desde fuera y de la total impotencia, muere una muerte que, aun ahora, no debiera propiamente ser. Además, aun cuando no la puede interpretar así claramente, el hombre experimenta una muerte cuya oscuridad es expresión, consecuencia y castigo de la perdición que le viene y adviene del pecado de Adán.

Para mayor precisión de lo que decimos, hay que plantear aún esta cuestión: ¿significa la muerte como castigo del pecado una intervención hasta cierto punto nueva de Dios que impondría propiamente ese castigo sin que tenga una conexión interna y esencial con el pecado, o es la muerte la expresión esencial del pecado, que fluyera de la naturaleza del pecado mismo? Con otras palabras: la muerte puede ser castigo porque es consecuencia y manifestación del pecado en el cuerpo del hombre o, a la inversa, es expresión y manifestación del pecado porque es castigo. Sólo brevemente podemos responder a la cuestión propuesta. Una interpretación más precisa del estado original de gracia, en que entraba también la inmortalidad paradisíaca, y entraba justamente como connatural secuela de la divinización del hombre paradisíaco por la gracia, esa interpretación, fundada en santo Tomás, tendría que decidir la cuestión en el sentido de que la muerte primariamente es expresión e imagen en que se manifiesta la esencia del pecado en la corporeidad del hombre y por eso, y en ese sentido, secundariamente, también castigo del pecado. La muerte es la expresión de que la realidad terrena no está ya informada por la gracia o no lo ha vuelto a estar totalmente. La gracia ha de empezar, digámoslo así, de modo tan primitivo la obra de transformación o configuración de la realidad terrena, que no puede de antemano arrumbar la muerte ni superarla con una pura consumación gloriosa del hombre. Y, comoquiera que esta relación entre la gracia y la realidad terrena que alcanza su expresión y culminación en la oscuridad de la muerte, no debiera propiamente darse, entró en el mundo sólo por el pecado original y repugna al elemento existencial sobrenatural del hombre, de ahí que la muerte es también castigo de la culpa de origen. Castigo como consecuencia y expresión connatural de la situación que introdujo la culpa original. La muerte es la visibilidad de la culpa.

Por aquí puede también entenderse la conexión entre la muerte y la concupiscencia, otra manifestación, ésta, y otro castigo de la culpa por la que originariamente se alejó el hombre de Dios. La concupiscencia, como secuela de la culpa original, no es otra cosa que la resistencia de la naturaleza a la persona dotada de gracia, o, por lo menos, del elemento existencial sobrenatural. La concupiscencia significa que la vida divina tropieza en la realidad terrena del hombre con un obstáculo que le impide, a esta vida divina, configurar e informar de manera pura y acabada todas las realidades del hombre hasta su corporeidad y los movimientos

de ella. Así se comprende fácilmente que la necesidad de morir, es decir, la imposibilidad de configurar y expresar inmediata y palpablemente la consumación del hombre por la gracia, aun en la consumación del cuerpo del hombre, no es otra cosa que la más aguda y precisa expresión de la concupiscencia fruto del pecado original. La muerte es la culminación de la concupiscencia y la concupiscencia es la aparición de la presencia permanente de la muerte como oscurecimiento de la consumación de la vida entera del hombre.

5. La muerte como pecado mortal personal

El fenómeno externamente perceptible, que en la vida cotidiana llamamos muerte, es siempre de la misma calidad; pero, justamente tras esta máscara que cubre a la muerte, el núcleo del hecho puede ser completamente distinto en el justo y en el pecador a pesar y por razón de esta máscara. La muerte, efectivamente, no es sólo acontecimiento pasivamente sufrido. En este aspecto alcanza por modo igual a todos, justos y pecadores. La muerte es también, como término de la vida y consumación de la misma realizada activamente a lo largo de toda la existencia humana, decisión activa del hombre y, consiguientemente, es distinta en justos y pecadores.

En este sentido podemos afirmar que la muerte no es solamente expresión y manifestación de aquel alejamiento de Dios que arrastró a toda la descendencia de Adán. Si consideramos cuidadosamente lo que el Nuevo Testamento nos dice de ella (Rom 1, 32; 7, 9 10; 8, 13; 9, 16; 7, 5; 8, 2; Iac 1, 15; lo mismo en Ioh), habrá más bien que decir que para el Nuevo Testamento la

muerte tiene también una relación de efecto con los pecados personales graves no perdonados. La muerte y el pecado según la doctrina neotestamentaria tienen un estrecho parentesco. El pecado personal, así como el pecado original, encuentra en la muerte una plasmación interna y esencial en la muerte, que en la muerte del impío representa como la aparición del efecto pleno del pecado en la realidad total, aun corporal, del hombre. Sin embargo, dado que siempre la muerte está en relación por lo menos con el pecado original, ninguna contradicción se contiene en el hecho de que también los justos y santos, sobre quienes no pesa pecado alguno grave, también mueren, si bien con una muerte existencial distinta.

La doctrina bíblica formulada por san Pablo de que existe una conexión entre la ley sin gracia de Dios y la muerte se enlaza con esta doctrina de la muerte vinculada a los pecados personales, cuya secuela y manifestación externa representa. De hecho, aunque contra su intención interna y originaria, la ley de Dios sin la gracia se convierte en dinámica del pecado (1 Cor 15, 56); y así se comprende cómo la mera ley, al producir la protesta pecadora del hombre contra ella, engendra la muerte. Cuando san Pablo habla de que la ley opera la muerte, no sólo se refiere a la muerte del alma, sino que comprende también el término corporal del hombre en la manera especial como nosotros pasamos por él (2 Cor 3, 6; Rom 7, 5 10 13).

6. La muerte y el demonio

Otro punto sobre el que hay que llamar la atención dentro de los problemas referentes a la muerte y el

pecado, es la relación entre la muerte del pecado y el demonio, atestiguada por la Biblia (Hebr 2, 14; Ioh 8, 44; Sap 2, 24; Gen 3, 1; Dz 788). La muerte es consecuencia del pecado. De ahí que aparezca también en la Escritura como expresión de la esfera del poder del demonio como príncipe de este mundo. El imperio de la muerte, dominio del demonio, se funda, por de pronto, como enseña la Biblia, en que el pecado de Adán que trajo la muerte al mundo tuvo por ocasión la tentación del demonio. Pero esta indicación no ofrece una comprensión adecuada de la relación entre la muerte y el demonio. Dos cuestiones en particular pueden plantearse. La primera, si ya la muerte del mundo infrahumano es expresión de la caída de los ángeles y su repercusión en la creación. Pero esta cuestión tiene que quedar abierta. El presupuesto para su solución sería la expresión de la más universal relación fundamental de los espíritus al mundo material y de un posible efecto de la glorificación de todo el universo de los ángeles sobre la creación material. Ahora bien, esta exposición no puede darse por supuesta ni ser aquí ofrecida. La otra cuestión es si la relación entre la muerte y el demonio sólo fue fundada por el hecho histórico señero de la tentación del hombre por la serpiente que precipitó a Adán en el pecado y trajo la muerte al mundo, o existe una relación inmediata entre la muerte de cada hombre, por lo menos en cuanto es muerte de pecado, y el poder demónico del diablo. La relación inmediata puede sin duda admitirse, si de una parte es cierto que también los pecados de cada uno hallan en la muerte su expresión vengadora, y si puede, de otra parte, suponerse que todo pecado grave está de algún modo relacionado con una tentación demónica del hombre que peca. Pero todavía podemos

ver de modo más fundamental esta relación entre la muerte y el demonio. Recordemos para ello lo que ya rozamos brevemente en el apartado primero, a saber, que los ángeles, por su misma esencia, a pesar y por razón justamente de su pura espiritualidad, tienen en principio una relación esencial con el mundo material. Los ángeles no influyen sólo esporádicamente y por propia decisión en este u otro punto y momento del mundo. Esta fundamental relación, de naturaleza esencial, entre los ángeles y el mundo no está ligada al cuerpo y por eso es pancósmica. Si esta relación se admite, podemos muy bien decir que el ángel quiere la perfección del mundo, pues en ella aparece y se expresa su propia perfección. Así pues, en cuanto la muerte no significa sólo fin y término, sino también consumación y perfección, el ángel tiene que querer la muerte en el mundo, y en la realización de su propio ser se da un principio dinámico que empuja al mundo hacia esa consumación en la muerte. Mientras el ángel estuvo en gracia, y en la medida en que lo estuvo, su esencia agraciada sólo se hubiera podido y querido expresar, como agraciada, en el mundo, en aquella pura consumación que habría convenido al término paradisíaco del hombre exento de la muerte. En un orden en que el ángel hubiera guardado en todo momento la gracia, el mundo hubiera estado también por encima de la muerte. Ahora bien, el ángel caído quiere la perfección de su naturaleza en orgullosa autonomía sin la gracia. Consiguientemente, también la perfección del mundo la quiere, *eo ipso*, sin la gracia. Y en cuanto la muerte es simplemente la consumación final del mundo (del espíritu material-espiritual) que sólo por la gracia puede ser levantada a pura consumación sin velo alguno, el ángel caído tiene que querer simplemente

la muerte. En ella se expresa la voluntad diabólica de una perfección de su ser y del mundo sin la gracia. Esta expresión de la propia esencia del ángel realizada en la libertad del pecado, sólo es posible como realidad *del hombre, ser espiritualmente libre* y dotado de la gracia, por el asentimiento del mismo hombre, en que él mismo quiere su perfección autónoma sin la gracia. En este sentido, la voluntad del ángel caído que busca su perfección y la expresión universal de ella sin la gracia, es ya *eo ipso* tentación a aspirar el hombre a esa misma consumación autónoma sin la gracia y, con ello, tentación para la muerte, siempre y donde quiera que tal determinación humana se tomare. Ahora bien, en cuanto la relación del ángel al mundo es en general dominio, «imperio», lo mismo ha de decirse de la muerte. En ésta se manifiesta el imperio de los démones, en cuanto, como des-graciados, privados de la gracia de Dios, son señores y principios del mundo. El diablo, según Hebr 2, 14, es el que tiene el imperio de la muerte.

La muerte es el fenómeno más universal. Todo el mundo encuentra natural y da por sobreentendido que hay que morir. Y, sin embargo, en todo hombre vive una secreta protesta contra la muerte y un inextinguible horror ante ella. Una antropología metafísica no puede explicar este hecho. Si la metafísica reconoce que el hombre, como ser espiritual, es inmortal, no se ve ya claro por qué teme tanto la muerte, a no ser que el temor a la muerte en el hombre se degrade a una mera expresión del instinto de la propia conservación vital y corporal, con lo que se falsificaría el problema de la angustia o temor de la muerte. Ahora bien, aquí entra la teología y el dogma. El hombre tiene razón en temer la muerte. El hombre no debiera morir, porque

aun ahora tiene en sí mismo como realidad o como exigencia debida aquella vitalidad de la vida divina que, de poderse expresar pura y sin velo en este mundo terreno, habría de antemano superado a la muerte.

Que el hombre muera y no sólo se perfeccione, es consecuencia del pecado cometido al comienzo mismo de la historia de la humanidad y también de aquellos pecados con que el hombre hace suyo el pecado del primer padre. Esta consecuencia no es sólo un castigo que Dios impone y que irrumpe sobre el hombre desde fuera, sin conexión íntima y objetiva con el crimen que se castiga. Naturalmente, también la muerte, como pasión y rotura desde fuera, como ladrón nocturno (cosa que es también siempre) está bajo la libre disposición de Dios, y lleva así también consigo el carácter de juicio *inicial de Dios sobre el hombre. Pero en la muerte* aparece más bien el pecado. Lo vacío, lo irremediable, lo fluyente y diluido, lo inesencial, la indisoluble compenetración de la suprema acción y del más bajo arrastramiento, todas estas propiedades de la muerte que de hecho morimos, no son sino manifestaciones del pecado que, en una dimensión más alta y escondida, tiene análogamente esas mismas propiedades. Ahora bien, la criatura que pertenece a Dios se estremece desde el centro de su ser y retrocede ante el misterio último del vacío, de la fatalidad y de la nada, ante el mis*terio de la maldad. Y como, lo mismo si es santa que* pecadora, está siempre, mientras vive, impulsada por el poder de la vida divina, esa criatura siente un secreto horror, que ella no puede de sí explicarse, ante la muerte, como violenta irrupción a la superficie de la existencia visible de aquella muerte que es la sola verdadera. Si realmente se quisiera disimular este horror existencialmente, tergiversándolo dentro de la acción de la vida,

ora por fuga a la superficialidad, ora por fuga a la desesperación, o en trágico heroísmo, esa fuga sobre todo convertiría a la muerte en aquello que en ella le infunde al hombre fugitivo inconfesado horror: en comienzo de la muerte eterna. Esta muerte y la actitud del hombre ante ella, que entra efectivamente en su propia naturaleza, no puede ser eliminada ni extinguida, sino permanentemente transfigurada, y ello sólo se logra cuando a la luz y por la gracia de Jesucristo, muerto y resucitado, se ve y se sufre como lo que también puede ser: como las tinieblas de aquella noche de la cruz en que la eterna vida penetró, muriendo, en lo más bajo del mundo, para vivificarlo. Pero de ello hemos de hablar en el apartado que sigue.

III

LA MUERTE COMO MANIFESTACIÓN DEL CONMORIR CON CRISTO

La muerte es también — decíamos en el último apartado — un fenómeno natural, es decir, posee propiedades que de sí convienen a la constitución esencial del hombre como ser compuesto de espíritu y materia. La razón, sin embargo, por que postulábamos ese núcleo esencial natural en la muerte no era tanto y en primer término la idea de que el hombre evidente y naturalmente muere, por ley de su esencia misma; la razón es más bien la evidencia teológica de que si la muerte no tuviera esta parte natural y, como si dijéramos, neutral, no podría ser acontecimiento tanto de salud como de perdición.

Pero la muerte no es sólo manifestación del pecado. La muerte es también manifestación de nuestro conmorir con Cristo, la culminación de la apropiación, por parte nuestra, de su muerte redentora. Cómo pueda ser esto la muerte, lo vamos a exponer seguidamente. La división de nuestro razonamiento va a ser muy sencilla. Hablaremos primeramente de la muerte misma de Cristo, como hecho que transforma la muerte para el que cree y ama en algo completamente distinto de lo que sería y es para el que no «muere en el Señor». Luego trataremos de la muerte del cristiano en gracia como de

muerte «en el Señor», y finalmente nos preguntaremos cómo ese proceso de aplicación de la virtud redentora de la muerte de Cristo en nuestra muerte, recibe su visibilidad sacramental en los sacramentos de Cristo.

I. La muerte de Cristo

Por la encarnación en el seno de la Virgen y, por ende, la asumpción de la naturaleza humana, el Verbo de Dios se hizo del todo semejante a nosotros. Al hacerse del todo semejante a nosotros, como dice la carta a los Hebreos, menos en el pecado, también se hace semejante a nosotros en la muerte y precisamente en ella. Cristo muere en sentido esencial nuestra propia muerte, la muerte de nuestra raza caída en Adán. Lo cual no quiere decir, evidentemente, que la muerte de Cristo sea simplemente y en todos sus aspectos existenciales igual que la nuestra. Pero la semejanza entre la muerte de Cristo y la del hombre caído no se reduce a una mera apariencia externa. Cuando la Escritura y el símbolo de la fe nos enseñan que Cristo murió afirman mucho más de lo que la sola empiria sensible puede decir acerca de aquel acontecimiento, que se dio bajo Poncio Pilato. Es interesante observar, por ejemplo, que la Escritura liga la muerte de Cristo con su bajada a los infiernos. El descender a los infiernos es considerado por la Escritura del Antiguo y Nuevo Testamento, por lo menos dada la situación de las almas entonces, como parte esencial de la muerte de todos los hombres. La misma Escritura (Act 2, 24 31) considera el descenso de Cristo a los infiernos como momento de la muerte de Cristo y no sólo como hecho de salud después de su muerte. De ahí se deduce que la fe en la muerte de

Cristo tiene por objeto algo más que el mero acontecimiento comprobable inmediatamente por la empiria y por la historia: la fe neotestamentaria en la muerte de Cristo es realmente una fe en la semejanza esencial de la muerte del Señor con la nuestra.

Pero ya hemos visto que nuestra muerte es un proceso que ofrece muchos estratos: acción y pasión, abandono de la forma corporal y apertura a una nueva relación del espíritu con el cosmos, término de una historia biológica y consumación de la vida personal desde dentro. Y si la muerte de Jesús es esencialmente igual que la nuestra, aun cuando la Escritura no acentuara propia y precisamente todas estas dimensiones en ella, hay que esperar de antemano que muestre también esta pluralidad de estratos. La importancia de esta comprobación radica en el valor redentor de la muerte de Cristo. Pero, entre los distintos elementos de la muerte, ¿cuál es el propiamente cargado con la verdadera significación redentora? No se puede determinar apriorísticamente en cuál de las distintas dimensiones de la muerte se funda la significación salvadora de la muerte de Jesús. Por lo menos metódicamente puede suponerse que el acto redentor de Cristo no sea uno u otro de los momentos de su muerte, sino el acontecimiento todo entero, con sus múltiples estratos, considerado como un todo.

La doctrina teológica de la redención, que ensambla y sintetiza los elementos de la revelación divina sobre la misma, en su aspecto puramente científico fue elaborada ya en la temprana edad media y desde entonces apenas ha sufrido cambios esenciales. Esta doctrina teológica, cuya parte positiva está completamente de acuerdo con la Escritura, da la impresión de no haber captado en sus conceptos toda la realidad expresada en la misma. Por esto no nos deja plenamente satisfechos.

En la doctrina sobre la redención se hace hincapié exclusivamente en el aspecto de satisfacción de los actos libres de la voluntad de Cristo. Las acciones de la naturaleza humana de Jesús, aun cuando de suyo son esencialmente finitas como acciones de la naturaleza humana, espiritual y libre, por razón de la persona divina, cuya dignidad es infinita, tienen valor infinito. Este valor infinito de las acciones de Cristo hace posible, en la presente economía, la redención de la humanidad caída, la cual estaba en la imposibilidad de satisfacer por sus pecados. Pues el pecado de la criatura libre significa una ofensa infinita de la majestad de Dios, que no puede ser reparada por la satisfacción de una pura criatura. En efecto: mientras la magnitud de una injuria y ofensa se determina y mide por la dignidad del ofendido, la importancia moral de una satisfacción se mide por la dignidad del que satisface, no por la del ofendido: el pecado de la criatura tendrá siempre un valor negativo infinito, mientras que sus actos satisfactorios siempre tendrán un valor positivo meramente finito. Si Dios sólo está dispuesto a perdonar la culpa al hombre y a devolverle la gracia de la vida divina a condición de que se le satisfaga plenamente por el pecado, como ofensa infinita, únicamente el Verbo hecho hombre puede, en su naturaleza humana y por razón de la dignidad de su persona divina, prestar por nosotros esa plena satisfacción. La voluntad redentora de Dios y su deseo de devolver al hombre la gracia, a pesar de la exigencia de una satisfacción condigna, es obra pura de bondad y misericordia divinas. Pues es Dios quien envía al Verbo humanado al mundo, antes de que él pueda prestarle la satisfacción de los pecados del hombre.

Ahora bien, la obra de Cristo, a la cual Dios liga

la devolución de la gracia al hombre, es la libre aceptación de la muerte. Pero, en la doctrina teológica común sobre la satisfacción redentora de Cristo, el vínculo que une la obediencia de Jesús frente a la muerte con su eficiencia redentora es fruto únicamente de una libre disposición de Dios. Pero, dado que cualquier otra acción moral de Cristo en su naturaleza humana tiene también un valor infinito, por razón de la dignidad de la persona divina, según la doctrina común hubiera sido indiferente que Dios exigiera y aceptara otra acción moral de Cristo, como satisfacción por los pecados.

Indudablemente, lo que esta explicación teológica de la redención nos enseña positivamente es exacto. Su núcleo responde a las enseñanzas de la Escritura, que considera la obediencia, el amor y la libre aceptación de la muerte de Cristo como su acción redentora. Pero hay algo en esta explicación teológica que nos hace sospechar que no ha expresado adecuadamente toda la realidad redentora de la muerte de Cristo. No señala una razón interna al hecho de que hayamos sido redimidos precisamente por la muerte de Cristo y no por alguna otra de las acciones del Señor, que tenían también un valor infinito. La apelación a un libre decreto de la voluntad divina, que determine sea la muerte y no otra acción de Cristo el acto redentor, es quizá una forma apresurada y extrinsecista de resolver la cuestión. Ciertamente la Escritura subraya el aspecto de acto de obediencia, de humillación y de amor de la muerte de Cristo. Pero recalca con la misma, si no con mayor energía, que Cristo nos redimió por su muerte. Todo lo que la Escritura nos dice de la muerte de Cristo no puede ser satisfactoriamente explicado remitiéndonos a un decreto divino que escogiera la muerte de Cristo entre otros mil actos, de por sí exactamente idóneos, en

los cuales hubiera podido realizarse con la misma plenitud el amor y la obediencia redentores de Cristo. La muerte como tal parece tener cualidades peculiares, que le convienen precisamente a ella y que tienen una razón definitiva de redención. Así, la Sagrada Escritura nos habla de que hemos sido redimidos por la sangre de Cristo, liberados y rescatados por el cuerpo del Señor. Recalca que la acción redentora fue un sacrificio cruento, en sentido ritual, que supone necesariamente la muerte de la víctima. Habla de una transformación y reconciliación de la creación entera por la muerte de Cristo, idea que tiene honda resonancia esclarecedora en la tradición. Y en la formulación de esta idea se pone de relieve una vinculación de la muerte misma de Cristo con un efecto inmediato de reconciliación y transformación del universo, que difícilmente puede conciliarse con un concepto de que la muerte hubiera sido para Cristo redentor como cualquier otra acción moral.

La doctrina teológica común sobre la redención, como satisfacción, deja sin solucionar la cuestión de por qué hemos sido redimidos precisamente por la muerte de Cristo. No es que sea discutible en su fondo positivo. Pero puede y debe ser complementada, haciendo valer para la solución de esta cuestión momentos que se hallan en la muerte como tal, en contraste con cualquier otro acontecimiento de la vida y del obrar humano. Otro aspecto de la deficiencia de esta doctrina de la redención está en que, para ella, la acción redentora de Cristo está más bien en la paciencia y obediencia con que Cristo acepta el dolor o la causa de la muerte, que en la muerte de Cristo en sí misma. Por lo menos así lo hace suponer la consideración subyacente en esta formulación teológica de que la muerte es, como tal, puro acontecer pasivo distinto de la acción del hombre. Pero

con esta concepción no parece hacerse plenamente justicia a las manifestaciones de la Escritura.

El complemento positivo de la explicación, dada por la teología de la satisfacción, sobre la significación redentora de la muerte de Cristo, sólo puede ser aquí ofrecido mediante escasísimas indicaciones. Para ello aprovecharemos principalmente la evidencia ya lograda sobre la esencia de la muerte. Cristo se hizo de la raza de Adán caído, tomó la carne del pecado y entró en la existencia humana en cuanto ésta sólo llega a su consumación pasando por la muerte con toda su oscuridad. Cristo tomó, pues, sobre sí la muerte, que, en el orden concreto, es expresión y visibilidad de la creación, caída en los ángeles y en el hombre. Y aun cuando él no tuvo propiamente la virtud de la fe, no por eso dejó de experimentar en sí mismo la oscuridad propia de la muerte humana, la impotencia de la personal consumación en el vacío del término corporal. Cristo no dio una satisfacción cualquiera por el pecado. No. Operó y sufrió precisa y concretamente la muerte que es la aparición, la expresión y manifestación visible del pecado en el mundo. Esto lo hizo con absoluta libertad y como acción y manifestación de la gracia que, como vida divinizante de su humanidad, le conviene necesariamente por razón de su persona divina. Ahora bien, por este hecho, la muerte, por lo menos y de pronto para él mismo, se convirtió en algo completamente distinto de lo que sería o hubiera sido en un hombre en que no se dan la pura libertad exenta de toda flaqueza concupiscente, y la vida de la gracia como derecho propio. Justamente por su carácter velado, la muerte de Cristo se hace expresión y corporeidad de su obediencia y amor, de la libre entrega a Dios de todo su ser creado. Lo que era aparición del pecado, se con-

vierte, sin eliminar su oscuridad, en aparición de la aceptación de la voluntad del Padre, que es la negación del pecado. Qué significa más precisamente esta voluntad, acaso sea oportuno tratarlo cuando hablemos de la muerte del cristiano como culminación de la aplicación y apropiación personal de la redención de Cristo. Porque lo que allí hemos de decir se aplica, con las necesarias variaciones, a Cristo mismo en su muerte humana como pasión y acción. A la verdad, con una diferencia esencial: Él lo hace con la gracia que le conviene de derecho por razón de su persona divina, mientras la gracia con que nosotros pasamos la muerte es gracia suya. Lo cual no quita la interna semejanza de su muerte y la nuestra, pues también la suya es obediencia y amor.

Sólo sobre un punto hay que llamar ya aquí la atención. El hombre, de modo absolutamente general, va muriendo su muerte, en cuanto es acción personal suya, a lo largo de toda su vida. Siendo esto así, se comprende mejor cómo la vida y la muerte de Cristo, aun en su sentido redentor, constituyen una unidad. La vida de Cristo nos redime en cuanto la muerte está axiológicamente presente en toda ella. Por otra parte, toda acción moral del hombre como disposición de la totalidad de la persona, sólo en la muerte llega definitivamente a su fin interno, que es justamente esa disposición. De ahí se comprende también que, supuesta la asunción de la carne del pecado y, consiguientemente, de la muerte, nunca se podrá propiamente decir que Cristo nos hubiera podido también redimir por otra cualquiera acción moral que Dios hubiera aceptado como rescate nuestro.

De ahí que se pueda decir con la misma verdad que la obediencia de Cristo es nuestra redención, porque es muerte, y que su muerte obra nuestra salud porque es obediencia.

Con esto no hemos hecho más que iniciar la consideración de la muerte de Cristo estudiada en sí misma. Para ahondar más en ella e intentar explicar por qué su muerte tiene sentido redentor para nosotros desde el punto de vista de la teología de la muerte, podemos echar mano de la hipótesis antes propuesta sobre la nueva relación con el cosmos adquirida por el alma al separarse del cuerpo mortal. Si no es lícito aplicar a la muerte de Cristo esta hipótesis de antropología metafísica de la muerte, hemos de decir que por la muerte de Cristo se abrió de un modo nuevo para el mundo entero aquella realidad espiritual que Él poseía desde el principio y actuaba en su vida, cuya consumación llegaría por la muerte. De todas formas, es evidente la formulación escriturística de una influencia de la muerte de Cristo en el cosmos. Podríamos relacionar esta afirmación escriturística con la hipótesis antes mencionada, para conseguir una mayor inteligencia del dato revelado.

Acaso podamos aprovechar en pro de esta idea la reflexión acerca de uno de los artículos de la fe: la doctrina del descenso de Cristo a los infiernos. Ya anteriormente hemos dicho que, en su contexto bíblico, la bajada de Cristo a los infiernos no se funda sólo en una acción soteriológica en favor de los hombres que se salvaron antes de su venida pero no gozaban todavía de la visión de Dios por no haber muerto todavía el Redentor. La *descensio ad inferos* es la expresión bíblica de la identidad esencial de la muerte de Cristo con las restantes muertes humanas y, por ende, un momento interno de la muerte del Señor. Cierto que en la teología contemporánea, como resultado de una

consideración veterotestamentaria, se ve la permanencia en el Hades en su lado negativo, es decir, como carencia del cuerpo escatológico glorificado. Pero es evidente que, por consideraciones de principio, podemos también ver en la permanencia en el Hades un aspecto positivo, aunque en la doctrina de fe esté relativamente implícito. ¿Cuál es este elemento positivo de la morada en el Hades? Recordemos ante todo la idea de «profundidad», de «mundo inferior» que subyace en la representación del Hades. Esta idea sugiere e incluye en cierto modo el sentido de «lo interior», de «fondo», de «lo esencial», de «lo radicalmente uno».

Según eso, cabe sospechar que con la idea de Hades en general iba unida, por lo menos implícitamente, la de que el hombre que baja al Hades entra de algún modo en la capa más profunda de la realidad del mundo, en el fondo que une radicalmente a todo. Así pues, al confesar en el artículo quinto del credo el descenso de Cristo a los infiernos, acaso podamos juntar, por lo menos implícitamente, la otra idea a que llegamos en la interpretación general de la descripción de la muerte como separación del alma y del cuerpo y que hemos aplicado a la muerte de Cristo. La realidad humana espiritual de Cristo adquiere por la muerte una relación abierta, real y ontológica con el todo del mundo en su unidad, una unidad que subyace a su diversidad en el tiempo y el espacio. Esta relación no se le comunica a Cristo por el cuerpo que en la muerte se ha separado del alma, pero tampoco es anulada por el hecho de tomar nuevamente el cuerpo glorificado. Siendo esto así, se comprende quizá por qué su muerte no sólo tiene para nosotros significación salvadora. El mundo, en cuanto se concibe como la resultante de todas las cosas particulares que influyen en el hombre, es condición y

supuesto previo de la posibilidad de decisión para las personas espirituales. Pero recordemos la unión substancial del alma con la realidad material, una unión que llega hasta lo más profundo de la misma realidad, y veremos que no lo es sólo en ese sentido. El mundo es también ese supuesto y condición previa en cuanto pertenece a este tiempo aquella dimensión ya no de unidad espacial, por la que las almas se comunican en virtud o razón de la unidad substancial. Y esa relación no la pierden en la muerte, sino que en la muerte se abren justamente a ella. La propiedad concreta de esta dimensión es por ello un elemento existencial antecedente para todo obrar personal, y ella determina las posibilidades del obrar personal. Y estas posibilidades están codeterminadas por la naturaleza de aquella real unidad radical en que todas las cosas de este mundo se comunican. Ahora bien, la realidad de Cristo fue consumada por la muerte y en ésta se incorporó a esta unidad del mundo. Así se convirtió en una determinación, en un principio interno del mundo entero y, consiguientemente, en un elemento existencial previo de toda vida personal. Esto quiere decir concretamente que el mundo como todo y como espacio del obrar personal de los hombres se ha hecho otro del que sería si Cristo no hubiera muerto. Quiere decir, consiguientemente, que se han abierto posibilidades para el obrar personal de los otros hombres, de naturaleza real ontológica, que no se hubieran dado sin la muerte del Señor, por la que su realidad humana y la gracia definitivamente ratificada con libertad humana precisamente por esta muerte, se convirtió en determinación del mundo entero.

No hemos de identificar el mundo con el puñado de datos primitivos y superficiales que nos suministra la diaria experiencia de los sentidos. Si pudiéramos com-

probar mejor la profundidad, misterio y plenitud de realidad espiritual que es el mundo y cómo cada uno vive de la totalidad de este mundo que se ahonda hasta lo inmenso, seguramente no nos parecería tan extraño el pensamiento de que este ser al que llamamos Cristo en su vida y en su muerte pertenezca a la más íntima realidad del mundo. Cristo se derramó, digámoslo así, sobre el mundo entero en el momento que por la muerte se quebró el vaso de su cuerpo y se convirtió, aun en su humanidad, en lo que ya era realmente por su dignidad: en el corazón del mundo, en el centro íntimo de toda realidad creada. Así comprenderíamos mejor este hecho radical: queramos o no, digamos sí o no, en nuestra vida espiritual personal siempre tenemos que ver con esta profundidad última del mundo que Cristo tomó al bajar por la muerte a lo más hondo del mismo. La muerte de Cristo ha creado una situación de salud de todos los espíritus que por su corporeidad pertenecen al mundo.

Para reforzar este ensayo de interpretación de la muerte de Cristo, acaso podamos referirnos a un teologúmeno que es ciertamente muy discutido en la teología católica, pero que es aún defendido por teólogos importantes. Tal es la doctrina de la causalidad instrumental física de la humanidad de Cristo para la gracia de todos los hombres después de Cristo. La humanidad de Cristo no tendría sólo, por su acción en la vida y en la muerte, una causalidad juridicomoral respecto de la gracia concedida a los hombres, sino que estaría además en relación inmediata, aunque sólo instrumental, con la gracia operada por Dios en el hombre. En este caso, la teoría por nosotros propuesta no quiere decir otra cosa. Sólo que nuestra tesis, por la teoría de la relación alcanzada en la muerte por el alma respecto a la

totalidad del mundo en su unidad, explicaría mejor cómo la humanidad de Cristo puede entrar, por su operación, en relación con todos los hombres.

2. La muerte del cristiano como conmorir en Cristo

El cristiano en gracia de Dios muere muerte distinta que el pecador. Lo cual no significa solamente que el estado definitivo de la otra vida alcanzado en la muerte es distinto en uno y otro caso. La muerte misma del hombre en gracia y del hombre en pecado es en sí misma de distinta naturaleza. Naturalmente, esta verdad ha estado siempre de alguna manera incluida en la predicación ordinaria de la fe. La reflexión teológica, en cambio, dista mucho de haberla hecho objeto expreso suyo en la medida necesaria. Sin embargo, está tan claramente atestiguada en el NT que podemos calificarla de doctrina de fe. La reflexión teológica escolástica, siguiendo al concilio tridentino (Dz 792), sólo ha dicho hasta ahora, sobre la muerte del hombre justificado o en gracia de Dios, que su muerte no tiene ya carácter de castigo del pecado. Como la concupiscencia, sólo tendría ya carácter de mera consecuencia del pecado, no de pena, sino de penalidad, que Dios no quita, para prueba y purificación de los elegidos. Pero aquí tendremos que prescindir de muchas cosas. En primer lugar, el concepto de *poenalitas* en oposición a *poena* y de una consecuencia del pecado en oposición a castigo, sigue siendo oscuro. No se ve claro, efectivamente, en qué sentido, conforme a esta distinción conceptual, la muerte misma del hombre en gracia es otra que en el pecador. Es decir, en esta concepción no se ve cómo se dis-

tinga la muerte de uno y otro, si no es por una consideración externa, puramente jurídica, de esta muerte por parte de Dios. Prescindamos también de que en esta doctrina, la muerte sólo se considera en relación con el pecado original, presente aún o borrado en el bautismo, pero no en relación con los pecados personales. ¿Es también la muerte sólo *poenalitas* en el pecador bautizado? Prescindamos, en fin, de que en este enunciado la muerte se mira sólo como un acontecimiento o suceso, no como una acción. Ésta, sin embargo, hace la muerte misma, la muerte como tal, intimamente distinta en el justo y el pecador. Pero, en todo caso, esta tesis escolástica sólo negativamente califica la muerte del hombre en gracia. Qué sea la muerte en sí misma, como muerte del hombre justificado por la gracia, no se ve claramente en esta conceptualidad, siquiera pueda ésta tomarse como signo de que la teología escolástica tuvo hasta cierto punto conciencia de la diversidad de la muerte en el pecador y el hombre justificado.

Pero el Nuevo Testamento dice más sobre la muerte del cristiano. Hay un «morir en el Señor» (Apoc 14, 3; 1 Thes 4, 16; 1 Cor 15, 18), un morir que no es verdadera muerte. «Porque todo el que vive y cree en mí, no muere eternamente», dice Cristo (Ioh 11, 26). Hay un conmorir con Cristo que da la vida (2 Tim 2, 11; Rom 6, 8). Según el Nuevo Testamento, la aceptación en principio de la muerte de Cristo empieza ya por la fe y el bautismo y, consiguientemente, el morir con Cristo y la adquisición de la nueva vida domina ya ahora ocultamente nuestra vida terrena (Rom 6, 6 11 s; 7, 4-6; 8, 2 6-12, etcétera). Es punto que ahora no podemos tratar despacio. Estas afirmaciones del Nuevo Testamento suponen que la muerte real ha de entenderse como una magnitud axiológica que domina nuestra vida entera, y también

como una acción, so pena de que el morir «durante» la vida cristiana por la fe y la justicia no quede volatilizado en una imagen ética idealista, sin conexión alguna con la muerte real.

Mas, aun prescindiendo de esto, de las afirmaciones del Nuevo Testamento, hay que concluir que el morir real, aun considerado como proceso final de la vida humana, determinado, naturalmente, por la vida, es en el hombre justificado un conmorir en Cristo. Ahora bien, esto quiere decir que la muerte misma ha de considerarse en el hombre en gracia como un hecho de salud. Los que mueren en la fe no son sólo «muertos en Cristo» porque vivieron en Cristo, sino también porque su morir mismo fue en Cristo. Más aún, podemos decir que la muerte es la culminación de la recepción y operación de la salud. Basta recordar que la muerte como acción del hombre es el acontecimiento que concentra en la consumación única toda la acción personal de la vida del hombre. Recordemos también que en la muerte acontece «pragmáticamente», como decía Eutiquio en 582, lo que «místicamente» había acontecido en el bautismo y Eucaristía, puntos culminantes sacramentales de la existencia cristiana: la aplicación justamente de la muerte del Señor. Lo que aquí acontece «sacramentalmente» se cumple «realmente» en la propia muerte: la participación en la muerte del Señor. Con lo dicho hasta aquí sólo hemos señalado el hecho, pero nada hemos dicho acerca del «cómo». Ahora bien, ¿puede decirse algo más sobre ello? Vamos a intentarlo. Volvamos una vez más por un momento a la muerte de Cristo. Lo peculiar de su muerte no consistió tanto en que murió, en un sentido general y vago, con amor, rendimiento y obediencia, a la manera como en sentido corriente se sufren o cumplen otros

acontecimientos con espíritu recto y debidas disposiciones. Lo propio de la muerte de Cristo radica más bien, evidentemente, en que la muerte, que es manifestación del pecado, en Él fue aparición de la gracia. El vacío del hombre se hizo plenitud de Dios, cosa que de suyo y originariamente no era. La muerte se hizo vida. Más aún, la condenación visible se hizo comienzo visible del reino de Dios. Y todo esto, no sólo en el sentido de que la muerte de Cristo operaba estas cosas y era objetivamente causa de ellas con causalidad moral. El sentido es otro: lo que de suyo sólo podía ser aparición del pecado, en Cristo fue comprendido en la acción de su propia gracia y convertido así en algo totalmente otro de lo que parecía ser.

La muerte no puede pasarse o experimentarse, de suyo, más que como la visibilidad del vacío y de lo irremediable del pecado, como la oscuridad de las tinieblas eternas, justamente porque el orden sobrenatural es el orden real y en él no tenía que darse la muerte. Cristo mismo, de suyo, tampoco podría pasar por la muerte sino como abandono de Dios. Ahora bien, que esa muerte entre en la aceptación obediente del Hijo, y, sin quitarle el terror del abandono divino, se transforme en algo completamente distinto: en la llegada de Dios en medio de este vacío y abandono, y en la manifestación del rendimiento y obediencia del hombre entero al Dios santo en medio de su aparente abandono y alejamiento, tal es justamente la maravilla, el milagro de la muerte de Cristo. Por el hecho de morir Cristo, la gracia justificante de Dios muestra y afirma una cualidad que hasta ahora no había mostrado y permanecía oculta para nosotros, y es que cuando el pecado colmó su medida, la gracia fue más poderosa. La gracia puede aún superar al pecado. Y por el hecho

de haber muerto Cristo y haber penetrado así en lo más íntimo del mundo, esa gracia se ha hecho nuestra. Lo que Él hizo en su muerte y lo que su muerte fue, consiste en que su muerte como acción ayudó a la gracia a ofrendar a Dios el «cuerpo» del pecado, que es la muerte, y convertirla así en cuerpo de la gracia. La consecuencia es que ahora también nosotros, por su gracia, podemos pertenecer a Dios y a Cristo en la muerte, aunque esta muerte, de suyo, es alejamiento de Dios.

Por aquí se comprende lo que el cristiano hace, por la gracia de Cristo, en su muerte, en un morir que él actúa a lo largo de toda la vida: el cristiano siente su vida, al diluírsele en el vacío e impotencia de la muerte, como un alejamiento de Dios, como la amargura de la culpa —de la culpa propia y de la humanidad—, y, sin embargo, cree en la misericordia de Dios, y espera su vida dentro de Dios, y ama a este lejano Dios. Ahora bien, esta fe, esperanza y caridad no son un simple estado de ánimo que acompaña la realidad brutal de la muerte, y que sólo dura mientras el hombre no ha muerto realmente. Esto sería reducirlas a ser una conciencia de impotencia frente a la realidad que se llama muerte. No. Por estar informados por la gracia, esa fe, esperanza y caridad son la verdadera realidad que transforma la muerte, siquiera, para que subsista la fe, la transforme de manera que la muerte sigue experimentándose y gustándose como paga del pecado. La triada de fe, esperanza y caridad hace de la muerte misma la más alta hazaña justamente de ese creer, esperar y amar, a una muerte que parece ser la absoluta oscuridad, desesperanza y frío «de muerte». La fe, esperanza y caridad son las tres fundamentales potencias del existir cristiano, justamente con la gracia, cuya realización personal representan. Ahora bien, en la

medida en que la fe, la esperanza y la caridad penetran en la muerte, adquieren el modo de existir propio de la vida cristiana en el presente eón: el modo de la rendida *obediencia: de entre oscuridad, esperanza contra toda* esperanza, amor a un Dios que parece ser el señor y pura justicia que nos repele. Y en cuanto estos tres actos fundamentales son momentos en la muerte del hombre mismo, se transforma la muerte misma. La espantosa caída en las manos de Dios que parece ser siempre la muerte como aparición del pecado, es en realidad el grito del Señor mismo: «En tus manos encomiendo mi espíritu.»

Con esto, naturalmente, no hemos dicho todo lo que debiera decirse de la muerte del cristiano. Nada hemos dicho de la muerte del cristiano en cuanto es una entrada en el fondo del mundo transfigurado ya por la muerte de Cristo. La muerte del cristiano correspondería así a la parte o aspecto positivo de la bajada de Cristo a los infiernos. Tampoco hemos podido decir nada sobre la actitud del cristiano frente a la muerte en su vida, en cuanto esta actitud puede, desde luego, distinguirse de la presencia de la muerte misma actuada ya constantemente en la vida. Tendríamos que haber hablado de la vigilancia del cristiano, del recuerdo de los novísimos, de la espera del Señor, de la alegría de que esté ya cerca, del gemir de la creación por su redención; no hubiera estado de más una palabra sobre la posible *transfiguración del propio cuerpo que se iniciaría ya en* esta vida y, por la vida ascética, se acercaría lentamente al ideal paradisíaco de la exención de la concupiscencia. Y sobre otras cosas más. Pero estos temas nos hubieran llevado demasiado lejos: el primero al terreno de la escatología particular y universal, y el segundo a la doctrina general sobre la conducta cristiana.

3. La visibilidad sacramental de la unidad de la muerte de Cristo y la muerte del cristiano

El encuentro del hombre con Cristo, la aplicación al hombre de su redención, de su vida, muerte y gloria, no se cumple solamente en los sacramentos. Se da también siempre que el hombre, por la gracia, corresponde libremente a la gracia. Sin embargo, este personal encuentro de Dios y el hombre en Cristo, puede adquirir carácter visible, oficial y social, una como corporeidad en la Iglesia por medio de los signos y ritos visibles, instituidos por Cristo con este carácter de visibilidad. Estos signos se llaman sacramentos. Siempre que el hombre por la fe y la caridad se abre a su acción, los sacramentos obran en él, por virtud de Cristo y como acciones de Cristo, lo que representan visiblemente: la gracia de Cristo en la particularidad y sentido que se manifiesta en cada rito sacramental. Su visibilidad no cubre toda la vida de gracia del cristiano, pues ésta se extiende más y está de suyo llamada a transformar la vida entera del hombre. Ahora bien, de *ahí cabe de antemano esperar que los sacramentos* darán visibilidad y corporeidad a aquellos encuentros de Dios y el hombre en Cristo, que son fundamentales y decisivos. Los sacramentos serán la visibilidad de la aplicación de la salud y la gracia en la vida del cristiano. Ahora bien, entre estos decisivos encuentros hay sin duda que poner la apropiación de la muerte de Cristo que transforma nuestra muerte; y esta apropiación no es un hecho que se da en un punto del fin de nuestra vida —en su punto final—, sino un proceso que domina y atraviesa todo nuestro existir de cristianos. Siendo esto así, es de esperar de antemano que

esta apropiación de la muerte de Cristo tenga también una visibilidad sacramental en la Iglesia como sociedad pública, y ello a lo largo de toda nuestra vida. Y así es en efecto. Todos los sacramentos, por su naturaleza misma, reciben su virtud y eficacia de la muerte redentora de Cristo. Todos, consiguientemente, nos ponen en unión con ella. Todos, como dicen los padres, han brotado del costado abierto del Redentor. Mas, aparte eso, hay sobre todo tres sacramentos que, por su forma inmediatamente perceptible, por el sentido que en ella se expresa y por el testimonio de la Escritura, nos hacen participar en la muerte de Cristo y hacen, consiguientemente, de nuestra muerte una participación en la muerte del Señor: el bautismo, la eucaristía y la extremaunción.

El bautismo, según expresión de Pablo (Rom 6, 3), nos inmerge en la muerte de Cristo. Por el bautismo, que es imagen de su muerte, somos sepultados juntamente con Cristo para la muerte (Rom 6, 4). Somos configurados a la muerte de Cristo (Phil 3, 10). La inmersión bautismal simboliza una sepultura. En este sentido, Pablo ve principalmente el efecto del bautismo en cuanto asimilación, de naturaleza sacramental, a la muerte de Cristo, en que el hombre por el bautismo muere al pecado, para caminar en la novedad de una vida santa, «matando» los deseos terrenos contrarios a Dios. Sin embargo, esta mística muerte bautismal tiene indudablemente, según él, una interna relación real con la muerte real del cristiano y no sólo con el morir al pecado durante la vida. Cuando Pablo dice que por el bautismo hemos sido sepultados juntamente con Cristo para la muerte, aquí «muerte», en cuanto es suya (de Cristo), sólo puede entenderse de la muerte real. Luego así ha de entenderse también en cuanto es nuestra. Con

otras palabras: Aquí se enuncia una igualdad entre nosotros y Cristo en la muerte real, y esta igualdad la crea el bautismo. Desde este punto de vista, el morir al pecado que Pablo acentúa como efecto de la asimilación a la muerte de Cristo por el bautismo, no es sólo un uso figurado de la idea de la muerte. Se trata justamente de la participación en la muerte de Cristo por nuestra muerte real, una participación que se realiza constantemente de nuevo a lo largo de la vida y que llega a su consumación en la muerte real del cristiano.

Por la vida en gracia, el cristiano entra durante toda la vida en su propia muerte como un conmorir con Cristo, y esta muerte real, presente en toda la vida como muerte cristiana de salud, comienza en el bautismo. El bautismo es el principio, sacramentalmente visible, de aquella muerte que no es culminación del pecado, sino culminación de la aplicación de la redención que supera al pecado. El bautismo es el comienzo de la muerte cristiana, porque es el comienzo de la vida de la gracia, en cuya virtud la muerte puede ser cristiana. Más aún, la vida misma de la gracia es el morir cristiano, si es cierto que la muerte del hombre es la acción de su vida. «Mira, dice Eutiquio, en el santo bautismo morimos místicamente (hoy diríamos sacramentalmente); luego, en el martirio o sin martirio, morimos en realidad de verdad. Nuestra muerte mística no es distinta de la pragmática, aunque sólo en la pragmática se consuma» *(de Paschate*, 5; PG 86 bis, 2397).

Por el bautismo somos crucificados con Cristo y, por lo que llamamos nuestra muerte, se consuma la muerte de cruz que es la vida cristiana. Como comienzo de la vida cristiana, el bautismo es también el comienzo sacramental del morir del cristiano. El que niega y anula en su vida la virtud y obligación del bautismo, se ase-

meja al mal ladrón, que está clavado en la cruz junto al Señor. Mas no por eso deja de estar clavado junto a Él. Ahora bien, esto se ha hecho visible, porque estamos bautizados.

Sólo podemos aquí indicar que, puesto que la muerte está presente en toda la vida, a par de esta comunidad de muerte con el Señor, creada por el bautismo, se da también una comunidad de pasión o sufrimiento. Porque lo que llamamos sufrir no es más que la *prolixitas mortis*, como Gregorio Magno llama a la vida que por el dolor va caminando a la muerte. Por eso, desde el bautismo, la comunidad de sufrimiento es la ejecución realista de la comunidad de muerte en la vida. Ambas, pues, se fundan en el bautismo.

El misterio sagrado de la eucaristía es el segundo de los sacramentos que hacen visible y ahondan una y otra vez esta comunidad de dolor y muerte con el Señor por la gracia, *a lo largo de toda la vida del cristiano*. La eucaristía es la celebración constantemente renovada de la muerte del Señor, la representación de esa muerte en el espacio y en la hora de nuestra vida. En ella, siguiendo el mandato de Jesús, anunciamos su muerte, que es nuestra muerte y nuestra vida, hasta que venga. Y cuando Él viniere no se hará ya visible en signos rituales, sino en el resplandor de su gloria, que en su muerte, por la victoria de su vida, quede absorbida nuestra muerte. Lo que en este misterio hacemos en la celebración sacramental de la muerte de Cristo, y lo que en este misterio recibimos es la gracia que en su muerte se hizo nuestra.

En este misterio anunciamos su muerte. Siendo esto así, este sacramento ha de operar también en nosotros su muerte, dado que los sacramentos obran en nosotros lo que simbólicamente significan. El misterio de

la cruz se nos aproxima espacial y temporalmente en este sacrificio y sacramento, pasa a nuestra vida, nos atrae a sí, nos somete a sus leyes inescrutables y nos comunica su propia virtud y fuerza. Por eso es ineludible que quien en el culto toma parte en este misterio y en él anuncia la muerte del Señor, tenga que anunciarla también en su vida. Este anuncio es la experiencia de la muerte del Señor en la realidad de la propia vida.

Si es verdad que por este sacramento Cristo quiere tomar diariamente nueva figura, tiene que tomar la figura de crucificado. Luego habrá que considerar como efecto de este sacramento todo aquello que la Escritura conoce como comunidad de pasión y muerte con Cristo. La enumeración es bella: hemos de padecer con Él para ser con Él glorificados (Rom 8, 17). Por la participación en su pasión, hemos de configurarnos a su muerte (Phil 3, 10). Él ha *de ser glorificado sobre nuestro* cuerpo en vida y en muerte (Phil 1, 20). Por amor de Jesús, somos constantemente entregados al poder de *la muerte (2 Cor 4, 10 s). En Él, que fue crucificado en* flaqueza, somos también nosotros flacos (2 Cor 13, 4). Es una gracia no sólo creer en Cristo, sino también sufrir por Él (*Phil 1, 29*). Sólo si con Él morimos, viviremos también con Él (2 Tim 2, 11). Participamos de su muerte, porque diariamente celebramos y recibimos el sacramento de su muerte.

El bautismo y la eucaristía, por su misma visibilidad sacramental, indican la muerte de Cristo y, por ende, también la nuestra. La extremaunción, el tercer sacramento de que vamos a hablar brevemente, la indica más bien por la situación en que es administrada: la enfermedad corporal del hombre. No es posible entrar aquí en la teología de la enfermedad. Para la Escritura y la

fé, la enfermedad no es sólo un proceso biológico. Como camino para la muerte, como peligro de muerte, es además la manifestación del poder del pecado y del demonio, y de aquella debilidad del hombre que, ética y corporalmente, es expresión y peligro del pecado. La enfermedad es, por tanto, en sentido eminente, una situación de crisis entre salud y perdición, y lo es justamente en un momento en que el hombre, por razón de la enfermedad misma, está en peligro de no resolver rectamente esa situación. Así casi de antemano era de esperar que también esta situación de salud y la gracia divina necesaria para su resolución, tomaría una visibilidad sacramental. Y asi es en efecto.

El capítulo quinto de la epístola de Santiago nos atestigua el poder del presbítero de la comunidad de ungir con óleo al enfermo y orar sobre él. Como efecto de esta acción sacramental se nombra la «salud», la resolución cristiana de esta situación crítica, sea porque al enfermo se le restituya la salud corporal, sea porque acepte la enfermedad mortal con espíritu cristiano y, por ende, sufra la muerte como cristiano. Todo hombre tiene finalmente que morir un día y en la enfermedad de muerte tiene que recibir este sacramento, que se convierte así en el sacramento de la situación de muerte. En este caso, el sacramento de la extremaunción recibe el carácter de la consagración sacramental de la muerte. Es el hecho visible de que el cristiano, fortalecido por la unción del Señor, sufre por la virtud de su gracia la última prueba de su vida y consuma su última acción: la muerte en comunión con el Señor. Con esto podemos decir que si bien estos tres sacramentos no se caracterizan sólo, en su plena esencia, por la referencia a la muerte del cristiano, tienen sin embargo una relación esencial con ella. El bautismo funda por vez primera la posibilidad del morir cristiano. La eucaristía es la fuerza constantemente ofrecida al cristiano para conformar más y más su vida a semejanza de la muerte de Cristo, hasta que madure en aquella consumación desde dentro que se hace definitiva y se salva en la muerte. La extremaunción es la consagración del fin de esta vida dentro de la muerte de Cristo. Estos tres sacramentos señalan y consagran el comienzo, medio y fin de la vida cristiana como apropiación de la muerte de Cristo.

Hemos hablado mucho de la muerte y hemos dicho poco sobre ella. ¿Quién puede decir mucho de los misterios de la existencia humana, sobre todo cuando entran en los misterios de Dios mismo? Sin embargo, el hombre ha de acordarse de la muerte, no sólo porque su vida camina necesariamente a ella, sino porque es un misterio de Cristo Señor. Desde que Cristo murió por la salud del mundo, y la vida y la gloria de Dios entraron definitivamente, por la muerte de Cristo crucificado, en el mundo, no hay en el mundo suceso más decisivo que esta muerte. Comparado con ella, todo otro acontecimiento mundano es accesorio y sin importancia. Ahora bien, al cristiano se le llama y se le da la gracia para morir con Cristo y, con ello, este diario y trivial suceso que llamamos la muerte de un hombre y al que cada uno de nosotros corremos apresurados, queda levantado a los misterios de Dios. Para entender este misterio y para celebrarlo en la liturgia de nuestra vida, no tenemos más que mirar a la muerte de Cristo crucificado y escuchar y repetir las palabras que sobre la cruz pronunció y que expresan lo más bajo y lo más alto de su muerte: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» «Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu.» A derecha e izquierda del Señor crucifi-

cado colgaban — ¡símbolo espantoso! — otros dos moribundos. Dos hombres que blasfemaban de la muerte porque no la comprendían. Porque ¿quién puede comprenderla? Uno de ellos miró a la muerte de Cristo, y lo que vio fue bastante para comprender su propia muerte. Porque cuando uno dice a Cristo muriente: «Señor, acuérdate de mí cuando estuvieres en tu reino», ha comprendido, y comprendido rectamente, la muerte. Ahora bien, el Hijo del hombre, que compartía nuestro destino mortal y lo redimía para la vida, dijo a este moribundo: «Hoy estarás conmigo en el paraíso.» Y esto nos lo dice también a nosotros. Mas, para que el anuncio de la bienaventuranza de nuestra muerte no nos quite aquel temor santo en que debemos justamente realizar la bienaventuranza de nuestra muerte, no dijo nada al otro ladrón. Las tinieblas y mortal silencio que se cernieron sobre esta muerte nos advierten que la muerte puede ser también la aurora de la eterna muerte. Con este temor y temblor hemos de oir la buena nueva de la muerte que es vida, la buena nueva de la venida del Señor, que es aquella vida que no sabe de muerte, aunque venga a nosotros, esa vida, en la muerte. Esta realidad está aún velada en la sobria humillación de lo que experimentamos en el morir. Pero es la verdad que la fe sabe de la muerte.

4. Excurso sobre el martirio[1]

El martirio, tal como entendemos hoy esta idea, es la muerte por la fe o la mortal cristiana. Al hablar, pues, de la muerte, se impone hablar también, siquiera a modo de apéndice, sobre el martirio. Guardémonos, con todo, de hacer objeto de vana locuacidad o de entusiasmo barato la más alta hazaña y la extrema impotencia, la pura gracia de Cristo crucificado y el hecho terrible de que con criminal soberanía y por odio a la fe (creyendo hacer con ello un servicio a su Dios), un hombre empuja a otro hombre a su estado definitivo. Pero mientras los periódicos de la Iglesia exaltan a los mártires de la actualidad, la teología sólo se acuerda de ellos en un rincón de los lugares teológicos. Y, sin embargo, mucho habría que meditar sobre este tema que los antiguos dejaron intacto para nuestra reflexión. Porque ¿cómo iban a reflexionar, por ejemplo, sobre una astucia desconocida a los tiempos antiguos y aplicada a los mártires de hoy? Se ataca con poder tan destructor sobre los supuestos corporales del espíritu y de su confesión, que los mártires se presentan como débiles infelices que confiesan su propia vergüenza, y así se les arrebata ante el mundo hasta la gloria del martirio. Cierto que el evangelio dice: *Nolite praemeditari.* Sin embargo, la loa del martirio que hallamos en los padres demuestra que no tuvieron por superfluo ni por necio reflexionar sobre lo extremo de la existencia cristiana.

El martirio tiene evidentemente que ver con la muerte. Cierto que la muerte no entra en el concepto bíblico originario del *martyrein*, del *martyr*, de los *martyria* y del *martyrion*. Pero ya en el Nuevo Testamento se halla el comienzo de la evolución de la palabra que se consumará en el siglo II: el *martyr* se convierte en mártir, en el cristiano que acepta la muerte por la fe, a quien los poderes hostiles a Cristo le quitan la vida. El mártir, como testigo fiel, da un bello testimonio de su fe

1. Este excurso no entraba originariamente en el presente estudio sobre la muerte y fue comunicado oralmente. El lector perdonará que se repita en este contexto algo que de suyo se ha dicho más exactamente antes. Esta exposición ceñida de lo ya dicho, acaso tenga también sus ventajas.

en Jesucristo. Y en adelante el *martyr* es el testigo simplemente, el testigo por la *muerte*. Mas con esto, si hemos de hablar de una teología del martirio, no se resuelve la verdadera cuestión, sino que sencillamente se plantea. ¿Qué tiene que ver con la muerte el testimonio que el mártir da de Cristo? El resultado de la evolución semántica, ¿es más o menos casual, amalgama en cierto modo caprichosa de martirio y muerte, o se han encontrado en este concepto realidades que íntimamente se corresponden? El estudio de esta cuestión podemos esperar nos lleve a entender, siquiera de lejos, algo sobre el martirio cristiano.

La conexión que buscamos, el común origen de estas realidades de testimonio y muerte, que junta a ambas en unidad, puede imaginarse de los modos más diversos. Y tampoco puede decirse que no se dieran las relaciones que aparecen de pronto en el modo corriente de entender el martirio. Uno se siente tentado a decir sencillamente que quien, arriesgando su vida y sacrificando su existencia, permanece fiel a su creencia, muestra que la toma verdaderamente en serio. Su fe ha de ser de tal calidad que produce héroes hasta la muerte. A ello puede añadirse que, como lo demuestra la historia, el cristianismo fue rico en esta fidelidad a la fe hasta la muerte, más rico que cualesquiera otras creencias e ideologías. Esta riqueza de espíritu de martirio no puede explicarse puramente por las fuerzas espirituales y morales del corazón humano. Es menester espíritu de lo alto, espíritu santo de Dios, de gracia y fortaleza. De ahí que los innumerables ejércitos de los que han muerto por su fe en Cristo son a su vez una prueba del origen divino del cristianismo. Puede finalmente añadirse que Jesucristo, el testigo fiel por excelencia, pasó por la muerte, y, pues el discípulo no puede ser más que el

maestro, el cristiano ha de hallar natural seguir las huellas sangrientas de su Maestro y compartir el destino del Verbo humanado hasta la muerte. Todo esto es verdadero y exacto. El que ha comprendido realmente lo que con estas palabras tradicionales se quiere decir, probablemente lo ha entendido todo, porque en ese caso su fe, su amor y su fidelidad han comprendido en realidad más que lo que las palabras dicen expresamente. Mas, para entender lo que así se dice, hemos de preguntar como si nada hubiéramos entendido. Tenemos que seguir preguntando.

El martirio tiene que ver con la muerte. Hay, pues, que saber qué es la muerte, si queremos entender el martirio. Ahora bien, el misterio de la muerte se traslada así al misterio del martirio, y esto lo convierte en un secreto. Sólo temblando podemos acercarnos a él. Porque lo incomprensible y cerrado de la muerte se vela una vez más a la necia inteligencia de cada día por el hecho mismo de acontecer cada día, y el necio piensa que lo que cada día acontece tiene que ser cosa clara.

Si el misterio de la muerte se mira en la perspectiva del término del animal, sólo se logra desfigurarlo. La muerte se concibe entonces como un fenómeno biológico que, en cierto modo, sólo tiene aún que ver con el hombre como tal, en cuanto el animal que biológicamente termina es un hombre, que es efectivamente algo más que un viviente material. Pero también se pasa de largo la verdadera esencia de la muerte, como acontecer total y totalmente humano, cuando se la define sólo, tradicionalmente, como separación del alma y del cuerpo. En este caso se ve la muerte desde una consecuencia de ella, en lugar de mirarla en su propia naturaleza. Luego, artificiosamente y a posteriori, se encaja en estas palabras de separación del alma y del cuerpo lo que

constituye la particularidad precisamente de la muerte humana: la personal definitividad del término, lo totalmente humano, la indisoluble unidad de acción y pasión en la muerte, la oscuridad del resultado de la vida que en la muerte consuma la testificación de sí misma, el nacimiento de la eternidad. Esta eternidad no se engancha tras el tiempo terreno como duración prolongada, sino que nace del tiempo mismo, en cuanto fue tiempo propiamente humano, como fruto del estado definitivo de la libertad y de la decisión absoluta.

De tales calidades, y otras semejantes, de la muerte humana que aquí no podemos desarrollar sistemáticamente en su conexión interna, destaquemos por de pronto una que tiene particular importancia para nuestro propósito: la libertad de la muerte en general. La muerte es una acción. Cierto que la muerte es el sufrimiento extremo, el hecho en que lo oscuro y lo fatal disponen ineludiblemente sobre el hombre, lo arrancan a sí mismo y eso, de modo total, hasta la última profundidad de su existencia. Y, sin embargo, la muerte es a par una acción, y hasta *la* acción. La acción de una libertad. Puede el hombre estar inconsciente en el momento de terminar su vida. Puede ser sorprendido por la muerte, si por sorpresa entendemos el momento del fin en que se manifiesta la muerte que a lo largo de toda la vida estamos muriendo con miras a ese momento postrero. Pero recordemos que la muerte la vamos muriendo en la vida. Continuamente la vamos dejando atrás, continuamente nos despedimos, continuamente columbramos el término, continuamente nos desilusionamos, continuamente, a través de la realidad misma, taladramos la nulidad de las cosas, continuamente restringimos las posibilidades de vida libre por nuestras decisiones de hecho y por lo realmente vivido, hasta que finalmente

empujamos la vida, gastada, hacia el callejón de la muerte. Sentimos constantemente que nos falta el suelo, constantemente pasamos de lo presumible a lo irremediable e incomprensible. Y precisamente porque sólo así existimos de verdad humanamente, de ahí que podamos decir que nos estamos muriendo a lo largo de toda la vida y que lo que llamamos muerte es propiamente la muerte de la muerte. Sólo de parte nuestra queda por saber si esta muerte de la muerte es la muerte segunda o la aniquilación de la muerte y la victoria de la vida.

Y puesto que la muerte, biológica y existencialmente, está permanentemente presente en toda la vida del hombre, la muerte es también hazaña de su libertad. Sobre lo cual hay que decir que el hombre tiene que morir libremente la muerte. No puede siquiera evitar esta muerte que se le impone como obra de su libertad. Ahora bien, *¿cómo* la muere, cómo la entiende? Esto es ya decisión de su libertad; aquí no lleva el hombre lo que se le impone, sino lo que él elige. Lo cual quiere decir que en la acción de la existencia que muere, el hombre está en la necesidad de portarse libremente frente a la muerte. Pero se le pregunta cómo quiere hacerlo. La existencia, a dondequiera que vuelva los ojos del espíritu, ve ineludiblemente el término. Este término lo vemos a lo largo de toda la vida, acaso pálido e inexpreso. Alguien acaso pase adrede de largo y aparente no verlo, pero así justamente lo ve también. Y al aceptar libremente el término, esta existencia que mira al término, acepta también libremente el curso hacia el término. Pero la cuestión es *cómo* entiende el hombre este término, a que libremente camina, ya que no puede menos de correr libremente la carrera de su vida. ¿La corre protestando, o con amor y confianza? ¿Camina a su término como a terminación, o como a perfección y

consumación? Por lo general, el hombre no establecerá proposiciones teóricas sobre la muerte respecto de esta cuestión, pero vivirá y tácitamente realizará una libre convicción en la acción de la vida y en las acciones diarias, aun cuando expresamente no sepa que en la vida interpreta su muerte. Tenemos, pues, que preguntarnos: ¿cuál es, cristianamente, la recta interpretación de la acción de la vida, que es la muerte?

Aquí hay que dar desde luego una primera respuesta. La libertad impuesta al hombre tiene que ser una libertad libre. El hombre, llegado a conciencia personal, no tiene otro remedio que ser libre. Tal es la libertad impuesta; pero esta libertad la puede aborrecer. Puede desear no tenerla y obrar como si no la tuviera. Puede dejarse arrastrar, puede, con culpable cobardía, sentirse sólo como producto de su ambiente. Pero debería aceptar libre, no forzadamente, su libertad. Debería amarla, debería tener el valor de ser libre. Y debería tenerlo respecto a la libertad cumplida ya en el fondo, aquella en que no sólo se obra libremente sobre esto o aquello, no sólo sobre la sobrehaz de la vida, sino en que se decide libremente sobre la vida entera hasta en su postrera profundidad. El hombre, en conclusión, debería tener frente a la muerte una libertad libremente amada. Debería aceptar libremente la muerte, existir en libre libertad frente a la muerte. Cuando el hombre sólo teme la muerte con el oscuro instinto vital del animal, se esconde de ella, sólo se une inmediatamente con el miedo existencial de la vida ante el dolor, cuando no tiene el valor de renunciar con sereno ejercicio de la última renuncia, no es realmente el hombre que debiera ser. Rechaza justamente lo que le distingue del animal: la ciencia y conciencia de lo trascendente. Ahora bien, la trascendencia no ha de ser sólo pensada, sino también

realizada en esta criatura mortal que llamamos hombre, y sólo es auténtica en la forma de una ciencia y conciencia libremente admitida de la certeza de la propia muerte. Donde hay libre libertad hay amor a la muerte, hay valor para morir.

Pero esta libre libertad en el valor para morir ha de ser en segundo lugar una libertad rendida, una libertad que acepta no sólo la muerte, sino su sentido, el sentido de la existencia. El hombre no ha de correr hacia la muerte como a término finito de la existencia, sino como a término infinito. No a una muerte que es la consumación del vacío, el definitivo deshilacharse de la existencia en lo absurdo, sino a una muerte que es la definitiva consumación de la existencia. Ahora bien, esto sólo puede hacerse por la fe. Porque la eterna consumación definitiva de la muerte no puede ser comprendida como algo presente por el muriente, que libremente obra la muerte. Ésta, en efecto, como culminación de la marcha de lo perecedero, única cosa en ella perceptible, no da la consumación de la existencia, sino que parece más bien aniquilarla definitivamente. La muerte es caída, y sólo por la fe puede interpretarse como una caída en manos del Dios vivo, que llamamos Padre.

Esta interpretación afirmativa de la existencia mortal como disposición sobre la totalidad de la vida, sólo puede hacerse, como sabemos los cristianos, por la gracia de Cristo, puesto que en este orden de las tinieblas del pecado sólo por la gracia de Dios puede ser dominada la totalidad de la vida de modo moralmente recto. Por eso, podemos y debemos llamar necesariamente fe a la acción, que se realiza por la gracia de Cristo, en que el hombre, en medio de las aparentes tinieblas y absurdo de la muerte, afirma el sentido universal de la existencia. Fe, decimos, porque es el rendimento del hombre

entero al Dios incomprensible en un momento supremo indisponible e impenetrable de la existencia. Cuando así muere el hombre, libre, fiel y confiadamente, cuando se abandona todo con la libre confianza de conservarlo así todo, cuando aparentemente se siente caer en el vacío y en el abismo sin fondo, se hace algo que sólo por la gracia de Cristo puede hacerse. Aquí triunfa justamente esa gracia, aquí no muere el hombre la muerte de Adán, el pecador que quiso disponer autónomamente de su nada. Aquí, sépalo o no, el hombre muere la muerte de Cristo, puesto que sólo esta muerte nos mereció esta gracia y sólo ella liberó nuestra muerte y la introdujo en la vida de Dios.

Sentamos estas proposiciones a sabiendas de que contra ellas puede ponerse un reparo teológico. El reparo sería el siguiente: según doctrina de los teólogos, juntamente con los actos sobrenaturalmente saludables, puede haber también actos naturalmente buenos *(actus honesti)*. Recordemos que la distinción entre una naturaleza y su elevación y divinización sobrenatural por la gracia es una de las tesis constantes de la teología católica, defendida también en todo momento por el magisterio de la Iglesia. Según eso, los actos naturalmente buenos no se darían sólo en abstracto, sino también de hecho. Y se darán siempre que un hombre obre libremente, pero, por falta culpable o no de la fe, que es el principio del obrar sobrenatural, sea incapaz de actos sobrenaturalmente buenos. Sin embargo, supuesta la inculpabilidad de la falta de fe y la ausencia de todo otro motivo malo en su acción, no podrá decirse que peque nuevamente en cada uno de sus actos libres. De ahí se seguiría —así pudiera seguirse argumentando— que alguien pudiera morir su propia muerte que aceptaría con resignación moral como dispuesta por Dios, y, por

tanto, no sería una muerte pecadora. Y, sin embargo, no sería una muerte de fe propiamente dicha, puesto que *(ex supposito)* el hombre no estaría animado por la *fides ex auditu* y sólo podría realizar actos naturalmente buenos, pero no un acto de fe, que es por esencia la aceptación de un mensaje *histórico* del Dios vivo.

Frente a esta dificultad se podría en definitiva salir del paso diciendo que se trata ahí de casos límite y marginales; pero en el caso normal que se extiende mucho más allá del ámbito de la Iglesia externamente establecida (cosa que la mayoría de los teólogos no discutirán), los hombres, puestos ante la fe o la incredulidad, mueren la muerte de la fe o la de verdadera incredulidad, la muerte cristiana o la no cristiana, en modo alguno una muerte sobrenaturalmente neutral.

Pero podemos ir más adelante. La naturaleza se distingue indubitablemente del orden sobrenatural de la gracia. Sin embargo, aun en la teología actual puede discutirse que *de hecho* se den actos de sentido moral y, no obstante, sobrenaturalmente neutrales. Este problema, claro está, no puede ser tratado aquí en su conjunto. Pero no es posible dejar de hacer algunas indicaciones, ya que esta cuestión es casi inevitable al tratar de averiguar si el acto supremo del hombre, ser espiritual y moral, el acto por el que dispone totalmente de sí mismo en la muerte, puede ser realmente indiferente en orden a la salud o perdición. Siguiendo a Ripalda, se puede intentar por caminos varios exponer que en el orden efectivo de la salud no se da nunca la posibilidad de actos morales sólo naturalmente buenos. Ante todo cabe preguntar si el caso de actos sólo naturalmente buenos es compatible con la voluntad de Dios que quiere que todos los hombres se salven, aun después del pecado original. Los casos de tales actos

sólo naturalmente buenos habría que suponerlos cuando un hombre, sin culpa de su parte, no es capaz de aquella fe que es el principio y supuesto de otros actos sobrenaturales. Ahora bien, si un hombre, sin culpa suya, es incapaz de un acto sobrenatural, no se comprende bien cómo tenga Dios respecto a ese hombre una verdadera voluntad de salvarlo. Y no se diga que ese hombre no se encontrará toda su vida en esa incapacidad. Dios, es su providencia sobrenatural de salud, hará que se dé la posibilidad concreta de actos sobrenaturales aun para este hombre que, durante un período más largo de su vida, sin culpa suya, ha estado alejado de la fe. Porque ¿cómo se consibe concretamente esta posibilidad que al cabo se le ofrece una vez, y de modo que su cumplimiento suene a verosímil y, sin embargo, no es una posibilidad que se dé siempre y por ello no le fue dado al hombre durante algún tiempo? Por ejemplo, en el caso de un gentil que, dado el ambiente pagano que le rodea, apenas puede imaginarse llegue a tener que tomar posición frente al mensaje histórico revelado que se le anuncie. Ahora bien, la universal voluntad salvadora de Dios no puede razonablemente ligarse a condiciones que sólo por la providencia de Dios quedan irrealizadas, y ser a la vez voluntad seria.

Tampoco puede apelarse aquí a la suerte de los niños muertos sin bautizar. Primero, porque eso no resuelve el problema, sino que lo agudiza. Además, un adulto corre muy distinto riesgo en su salvación que un niño. En la cuestión de los niños muertos antes del uso de la razón se indica que respecto a ellos no puede hacerse valer la misma voluntad salvadora de Dios. Pero lo mismo podría decirse a la inversa. Y, finalmente, no está realmente resuelto de manera cierta que estos niños estén inequívocamente excluidos de la salud sobrenatural. Recordemos, además, que la libre posibilidad de salvación por la gracia no significa, en su concepto, que esta salud sea ofrecida a pocos. Esto se supone fácilmente. La gracia no es gracia de pocos, si de verdad se ofrece seriamente de modo que sólo por la culpa personal se pierde realmente. Dejando aparte más de un interrogante, así sucede en la opinión que aquí ponemos en tela de juicio: Dios instituye un orden de salud sobrenatural, hace de este orden obligación estricta para todos los hombres, pero lo configura de manera tal, liga su realización a tales condiciones, que la vida concreta sobrenatural resulta, en este orden, imposible para muchos, para muchísimos hombres, sin culpa suya. San Agustín parece ser más consecuente al suponer, después del pecado, sólo una voluntad particular salvadora de Dios.

Mas supongamos y hasta concedamos que hay muy pocos hombres, por lo menos entre los que han llegado al uso de razón, que no lleguen sin culpa propia a la bienaventuranza sobrenatural. Todos, absolutamente todos los hombres que han vivido a lo largo de milenios fuera de la historia oficial de la salud en el Antiguo y Nuevo Testamento, fueron un día puestos concretamente por Dios ante la posibilidad de lograr la salud sobrenatural. Ahora bien, si no se busca la escapatoria de decir que esta posibilidad no fue ofrecida concretamente por Dios a muchísimos hombres porque se hicieron previamente indignos de ella por pecados graves contra la ley natural (como si no existiera una real voluntad salvadora respecto justamente de los pecadores), habrá que intentar imaginar ese ofrecimiento de una concreta posibilidad de obrar sobrenatural de manera que se pueda de algún modo entender que se convierte en real, sin que haya que refugiarse en los milagros que,

en definitiva, por lo menos ahora, según nuestra experiencia, no se dan todos los días. La opinión que aquí impugnamos confunde, a nuestro ver, las condiciones de la salud con las condiciones de perceptibilidad y visibilidad histórica de la salud. Pero la teología católica sostiene que las condiciones para darse un sacramento y las condiciones para alcanzar la gracia que, según los caminos normales de salud, se alcanza y debe alcanzarse por el sacramento, no coinciden. Habría que mantener más claramente y desenvolver más consecuentemente esta idea. Los sacramentos y el anuncio de la fe históricamente perceptible (lo que, visto más exactamente, entra en la misma dimensión) son para *nosotros* el camino normal de salud ordenado por Dios. Dios quiere ese camino porque no solamente quiere su salud, sino también la encarnación histórica de esa salud. Luego quiere el sacramento y no sólo la gracia, quiere la Iglesia socialmente constituida y no sólo la comunión de los santos en la gracia invisible. Dios ha ligado a este modo nuestro obrar, cuando somos capaces para ello. Pero no ha ligado su gracia ni se ha ligado a sí mismo al camino que a *nosotros* nos ha señalado, puesto que no puede hacerse imposible lo que Él mismo quiere. Se puede querer o no querer la salud definitiva del hombre (en cuanto no entra en cuenta la libertad de la otra parte, sino sólo el propio hacer). Esta voluntad, como su objeto mismo en cuanto definitivo, se da *in indivisibili*. La concreción histórica de esta salud sobre este mundo complejo, pluridimensional y variable es parcial por la naturaleza misma de la cosa, y parcialmente realizable. Y en este sentido puede Dios querer muy graduadamente este mundo graduado. Puede, consiguientemente, que uno llegue al bautismo y otro no, etc. Pero deducir de ahí que rija exactamente la

misma condición respecto a la gracia de Dios para la salud última del hombre, es precipitado y, en principio, falso. Habría, pues, que demostrar que siempre y en cada caso existe una relación absolutamente fija e inequívoca entre el orden de la encarnación histórica de la salud y la salud misma. Pero esta opinión no es en el fondo católica y, en principio, está ya superada en la Iglesia, si bien las consecuencias no se han sacado aún en todo con suficiente claridad.

Naturalmente, todo esto no quiere decir que la salud misma se regale al hombre que ha llegado al uso de su libertad pasando por encima de esta libertad y, consiguientemente, por encima de su conocimiento. Cabe, pues, preguntar cómo hay que pensar concretamente la situación permanente, ofrecida a todo hombre, por la cual éste, sea cual fuere la situación histórica en que se halle y por muy expreso y consciente que sea su alejamiento del cristianismo histórico, puede llegar, con decisión libre, a un acto sobrenatural y, consiguientemente, a su salud. La respuesta puede ser muy varia, si bien aquí, por razón de las reflexiones precedentes, nos creemos obligados a dar una positiva. Digamos, por ejemplo, lo siguiente. No todo hombre es ciertamente capaz, siempre y en todas las situaciones históricas de la humanidad, de una decisión explícita creyente frente a la fe predicada y que llega a él en un acontecimiento histórico desde la revelación históricamente ocurrida. Tampoco sería suficiente una *fides late dicta*, que formalmente sólo es un conocimiento metafísico de Dios por la naturaleza. Pero el hombre que ha llegado a disponer libremente de sí mismo, es siempre capaz de una *fides virtualis*. Es decir, es capaz de una disposición interna para con Dios que moralmente es de la misma especie que la fe propiamente dicha. Luego esa disposi-

ción, elevada por la gracia interna, puede ser también un acto saludable y, si no se rechaza libremente, puede existir como tal. Ese acto es una voluntad o deseo de fe, es un abrirse «fielmente» al silencio y a la innominación de Dios y a su llamada que suena aún inarticuladamente. Es la súplica: «Habla, Señor, que tu siervo escucha.» Ese acto puede ser elevado por la gracia. ¿Por qué no habría de ser sobrenaturalmente informado y convertirse así por obra de Dios en una fuerza para la vida eterna? Sería entonces plenamente un acto sobrenaturalmente bueno y virtualmente equivalente a la fe propiamente dicha en el mensaje llegado de Dios. Aquí hay que tener siempre presente que, según la recta, aunque discutida, opinión teológica, la elevación sobrenatural de un acto significa también en la conciencia una variación esencial de dicho acto, aunque no debe significar que la conciencia reciba objetivamente nuevos contenidos. Si esto es así, se comprende aún más fácilmente por qué tal acto puede virtualmente equipararse a un verdadero acto formal y explícito de fe, que, si es juntamente caridad, tiene virtud justificante.

Lo que aquí teníamos que indicar brevemente es que, volviendo a la tesis de Ripalda, no es tan absolutamente cierto que se den *in concreto* actos buenos de orden puramente natural. Un fuerte argumento en contra es que en la hipótesis de actos buenos de orden puramente natural que se den de hecho, el orden concreto de una situación de pecado y de salud sobrenatural queda escindido en un triple orden de la realidad y no de la mera posibilidad: entre salud y perdición, aun en el caso de darse una decisión moral, se interpone una zona neutral. Siguiendo a Straub, en una opinión jamás censurada hasta ahora por el magisterio eclesiástico, podemos pensar que todo hombre, cuando se ve obligado a una decisión moral, se decide para la salud o perdición sobrenatural y, por tanto, se decide dentro del orden sobrenatural como tal.

Realmente, no hemos hecho sino indicar aquí esta tesis. Pero tampoco podía pasarse de largo por temor a que nos llevara demasiado lejos, pues no podríamos menos de tratar la cuestión de si el acto supremo del hombre, aquel en que libremente y de modo total realiza su existencia, es decir, su muerte libre, puede ser tal que no incluya la posibilidad por Dios ofrecida de pronunciar el sí al Dios de la vida sobrenatural. Nos espanta contar con que pueda el hombre, sin culpa, carecer de la última elevación de su vida, cuando ésta es de suyo tarea estrictamente obligatoria de todo hombre. Consiguientemente, no podemos sin más conceder que la muerte pueda ser un acto bueno de orden puramente natural, sin sentido de salud o perdición. Luego, quiérase o no, aclárese o no la cuestión en la teología, rómpase o no con viejas asociaciones de ideas, no hay otro remedio que preguntarse si hay o no actos buenos en orden puramente natural. Si se responde que no —y puede responderse así sin entrar en conflicto con el magisterio de la Iglesia—, queda abierta la posibilidad de entender la muerte como el acto universal de fe o de incredulidad, sin contar con la posibilidad concreta de que pueda ser menos que la decisión entre las posibilidades extremas de la existencia humana.

Podemos, pues, decir que la muerte cristiana es la libre libertad de la fe que dispone en realidad de verdad de la totalidad de la vida, al aceptar como sabia y amorosa disposición de Dios la fatalidad de la existencia que fenece.

Ahora bien, esta acción de la libertad libre y cre-

yente que acontece, puede y debe acontecer en la muerte, es una acción velada. La muerte, en efecto, puede ser también muerte de libertad forzada y, por ello, muerte de la muda desesperación, el dejarse caer en el oscuro vacío, en lugar de arrojarse en los brazos del Dios incomprensible, pero amado. Este velo y oscuridad de la calidad de la muerte que abarca en sí la calidad total de la vida consumada, no procede sólo del hecho de que todo lo que el hombre hace libremente es equívoco e injuzgable ante él mismo y sobre todo ante la mirada del mundo en torno y de la historia perceptible. Trátase más bien de que esta equivocidad de toda libertad alcanza en la muerte su punto culminante insuperable y señero. Toda otra acción deja en este mundo un trozo siquiera de su propia realidad que ofrece al actor mismo y a sus prójimos la posibilidad de juicio sobre un trozo al menos dentro de la totalidad de la acción. La muerte, empero, es la desaparición del actor y de su acción, de los ojos de los espectadores, camino del misterio del juicio único de Dios.

Ahora bien, esta muerte velada, ¿puede hacerse manifiesta aun aquí y para nosotros como la verdadera muerte de la libre libertad y de la fe real? Con esta pregunta entramos inmediatamente en nuestro verdadero tema, después de estas reflexiones aparentemente descaminadas. Preguntamos, pues, si hay una muerte que nos revele esa esencia suya velada y tenebrosa. Una muerte en que pueda verse cómo la muere el hombre; en que aparezca lo que en ella sucede. Si existe esa muerte que se revela a sí misma, una muerte que aparezca como cristiana, esa muerte sería el testimonio cristiano simplemente. Porque la acción de la vida que se consuma, la acción que integra todo lo cristiano, se mostraría también como lo que es. Tal muerte

sería la muerte más bella, dado que la suma belleza es la armonía entre la verdad interna y su manifestación. Esa muerte sería el testimonio bello por excelencia de que habla san Pablo (1 Tim 6, 13: μαρτυρεῖν τὴν καλὴν ὁμολογίαν). Una muerte así tendría que ser amada y buscada, por encima de toda angustia y terror, dado que el hombre busca la verdadera realidad y su pura manifestación. En la pura manifestación realiza y halla, efectivamente, con la máxima perfección y certeza, la verdadera realidad. Y respondemos: esta manifestación y re-velación de la muerte cristiana existe. Es el martirio del creyente.

Digamos antes todo, de la primera propiedad que hemos atribuido a la muerte, si ha de ser cristiana. Para que la muerte pueda *manifestarse* como muerte de libre libertad, ha de ser una muerte que pueda ser evitada. Una muerte que pudiera ser lisamente evitada aun en su dato vital. Ahora bien, la muerte sólo puede ser tal si es causada violentamente desde fuera y la evitación de esta causa y, consiguientemente, de la muerte entra en las posibilidades de la libre libertad del amenazado de muerte. Si la muerte puede ser evitada por una acción libre, se ve por de pronto manifiestamente cumplido un requisito que ha de tener toda muerte cristiana, aunque por lo común quede imperceptible e injuzgable: la muerte se acepta libremente. En este caso se ve patente aquel amor a la muerte que ha de tener todo cristiano, pero que no le es lícito realizar dándose a sí mismo la muerte. Aquí se cumple lo que Jesús dijo de su muerte: «Yo tengo poder de entregar mi vida.» Donde todo es aparentemente fuerza extraña, es más verdad que en ninguna otra muerte la palabra de Jesús: «Nadie me quita la vida, sino que la doy yo voluntariamente.» Y esto justamente

acontece en el martirio. El martirio es la muerte libre, y toda la violencia que lo produce, es sólo artificio secreto de Dios que crea la posibilidad de esta suprema libertad. El hombre no puede procurarse de otro modo esta libertad, ya que no le es lícito atraérsela a la fuerza sobre sí. Realmente, aunque no con esa amplitud, esa libertad la tiene en su vida, donde, por el hecho de poder escoger, se escoge la muerte; pero esa libertad se tiene como anónimamente y repartida sobre la totalidad de la vida. Mas en la muerte violenta y que, no obstante, podía ser evitada y se acepta librebremente, se concentra la libertad de toda una vida en el solo momento candente de la muerte al final; la muerte de la vida, como total y libre, pasa a la muerte de la muerte como acto de plena libertad sobre la totalidad de la vida y, por tanto, de su eterno estado definitivo. La muerte del martirio es la muerte de libre libertad. En ella se hace patente lo que, por la oscuridad natural de la muerte, queda velado en otros casos. En ella se resuelve la cuestión de la oscuridad de la muerte, a saber, si es muerte de libertad forzada o de libertad libre. Ahora bien, ¿cuándo y cómo una muerte es muerte también de la revelación de la fe? Es la segunda pregunta que teníamos que hacernos. Podría pensarse que esta pregunta es fácil de responder. El mártir va a la muerte por su fe en Cristo crucificado y resucitado. ¿Dónde, pues, podría preguntar alguien, puede manifestarse más patentemente que en el martirio el hecho de que la muerte *hic et nunc* es la muerte de la fe libre en la victoria de Jesucristo sobre la muerte? Podría, consiguientemente, darse por evidente que en el martirio se da aquella propiedad que ha de tener la buena muerte, es decir, que sea muerte de fe, y no de muda o clara desesperación.

Pero la cuestión no puede resolverse del todo tan sencillamente. Porque siempre cabe preguntar si este martirio se exime realmente de la ley universal de que todo lo que el hombre hace con libre decisión queda envuelto para él mismo y sobre todo para los demás en un problema último. El problema es si se ha hecho lo realmente bueno y, dado caso que se haya hecho lo objetivamente bueno, lo que es mandamiento de Dios y cumplimiento de la ley evangélica, ha sido bien hecho, por íntima fe y último amor y por impulso de la gracia de Dios, es decir, por motivos que nadie puede sondear, ni en sí mismo ni en los demás, de suerte que nadie está justificado ante el juicio único de Dios. ¿No entra también inevitablemente el martirio en el interrogante sin respuesta de si lo bueno está realmente bien hecho? ¿Qué queda realmente y pesa, de lo que ante nosotros acontece, si se pesa en la balanza de Dios? Por otra parte, se dan la muerte del fanático, la muerte del héroe, la muerte del sectario. Hay muchas muertes valientes y voluntarias a las que los cristianos no podemos sin más atribuir la misma dignidad y significación, por más que muy a menudo nos inclinaremos ante la grandeza, ante lo indeciblemente extraordinario que puede haber en esas muertes. Tampoco tenemos por qué negar que, en un caso particular, esa muerte, en su oculta verdad ante Dios, pueda llegar hasta Dios mismo y su vida eterna. Mas de todo esto resulta que no es tan fácil de resolver la cuestión de la calidad única y manifiesta del martirio cristiano. Y, sin embargo, de su solución depende la otra cuestión de hasta qué punto puede atribuirse a la muerte del mártir la calidad de testimonio simplemente, la cuestión de por qué la muerte por la fe es realmente una muerte de testigo en el más alto sentido.

Para poder ver esta cuestión en su debida perspectiva, tenemos que remontarnos algo más lejos. La Iglesia es santa. Y lo es hasta como históricamente visible. No sólo es santa en su esencia íntima y oculta, sino que aparece también como santa. Esta aparición histórica de la santidad de la santa Iglesia no consiste sólo en su santidad objetiva, es decir, en la verdad y santidad de su doctrina, en la santidad de la gracia de Dios que ella procura. Consiste también en la santidad «subjetiva». La Iglesia de los pobres pecadores aparece también una y otra vez como lo que realmente es por la mayor potencia de la gracia de Dios que se afinca vencedora en el mundo definitiva y escatológicamente. La Iglesia aparece como la comunidad de aquellos en que la gracia y la victoria de la gracia ha empezado ya a estar ahí, de aquellos en que la transformación del eón antiguo en la gloria del nuevo no sólo se afirma en contradicción con toda experiencia, sino que puede ya ser notada y apunta visiblemente. Y así esta santidad notable e históricamente perceptible de la Iglesia no es sólo atributo esencial suyo, sino también testimonio y motivo de credibilidad en pro de la misma Iglesia.

Esta santidad patentemente perceptible de la Iglesia se mostrará como si dijéramos difusamente en su historia, en su obra y en aquellas acciones que, en sentido intensivo, llamamos santas. Ahora bien, esta perceptibilidad, esta aparición de la gracia de Dios, real y verdaderamente vencedora y no sólo su apariencia siempre equívoca, ha de darse, debe absolutamente darse, concentrada y cierta, allí donde se da la manifestación extrema de la fe y de la caridad, en la muerte como testimonio de la fe, en el martirio. El poder de Dios no sólo tiene que hacer aquí santa a la Iglesia; tiene que hacer también que aparezca como tal. Aquí, por

tanto, ha de superarse, por obra de la gracia de Dios, la divergencia entre lo que es ante Dios y lo que es ante el mundo, entre la verdad metahistórica y la apariencia histórica, entre el hecho perceptible y la actitud íntima. Aquí tiene que *estar ahí* realmente lo que fuera aparece: el morir con Cristo en Dios. Aquí ha de resonar realmente un sí a Dios y a su palabra, no dado por solo el hombre, de suyo siempre equívoco, sino por la fuerza y virtud de Dios que triunfa en la flaqueza humana. Un sí que salga del centro más íntimo del hombre, de allí donde el hombre eterno se encuentra con su Dios, y penetra en el espacio y en la hora terrena. Un sí que sea puro sí, pura verdad de Dios. Donde externamente se muere la muerte de la fe, allí está también realmente como muerte de fe y amor en la más íntima realidad y verdad, garantizada por la vencedora gracia escatológica, que la Iglesia quiere como «sacramento» de la santidad de Dios y de su gracia. La muerte del mártir no es sólo la muerte de la libre libertad del hombre, sino también revelación de la muerte de fe.

Así, el martirio es la muerte cristiana simplemente. Lo que ha de ser absolutamente la muerte cristiana, eso es esta muerte y como tal aparece también esta muerte. Es la manifestación y revelación de la esencia de la muerte cristiana como muerte de libre fe, que en los demás casos queda oculta por la equivocidad de todo acontecer humano.

Mas con ello el martirio pertenece a la esencia de la Iglesia. No hay otro remedio sino que en la Iglesia haya de darse siempre el martirio. Porque la Iglesia, efectivamente, no sólo ha de vivir el testimonio de Cristo crucificado, sino que ha de hacer visible el testimonio vivido. No sólo ha de celebrar y representar

la muerte de Cristo en el misterio sacramental de la misa, sino que ha de vivirlo con toda verdad. La Iglesia vive la muerte de Cristo en todos los que llevan la cruz de Cristo entre las tinieblas de este mundo y tienen en sí mismos ocultamente impresos los estigmas de Cristo entre la cuotidianidad de una humanidad ordinaria. Pero la Iglesia no es sólo internamente la realidad de la gracia, sino también su «sacramento» visible. Es decir, la Iglesia ha de ser en el mundo el signo sagrado de esta realidad interna. Por modo semejante, la crucifixión de la Iglesia hasta el fin ha de hacerse una y otra vez visible en el mundo. Y la forma más clara y precisa, una revelación hasta el fin, se da en el martirio.

Así se comprende por qué la tradición, desde los tiempos más antiguos, atribuye al martirio la misma virtud justificante que al bautismo. Esta virtud no la tiene el martirio sólo porque es un acto de fe y caridad que justifica antes del sacramento, como lo hace cualquier otro acto de fe y caridad. La virtud justificante del martirio es, en cierto modo, de carácter sacramental. Él es, efectivamente, la aparición de una realidad de gracia, la visibilidad de una acción de la gracia de Dios en el hombre. Si no se puede llamar al martirio sacramento en el sentido ordinario de la palabra, ello procede de que no puede contarse entre los signos sagrados ordinarios y, por tanto, de institución normal, de Cristo. La muerte por el martirio es siempre caso extraordinario. Procede también de que en la muerte por el martirio no hace sino consumarse lo que ya quedó iniciado y presente en el signo sacramental del bautismo: el morir y quedar inmerso en la muerte de Cristo. No puede, pues, llamarse sacramento en sentido usual al martirio; pero el negarle este nombre no significa que es menos que un sacramento, sino más. Los sacramentos ordinarios tienen carácter objetivo de *opus operatum*, que obra

Dios ofreciendo objetivamente su gracia. Sin embargo, puede darse una divergencia entre la realización ritual y la aplicación subjetiva, hasta el punto de no darse en realidad lo que aparece en el signo objetivo. Es decir, puede faltar la real gratificación del hombre que aparece en el sacramento. Ahora bien, en el martirio no cabe esta mera apariencia. Cuando quiera se celebra por la sangre la muerte del mártir, allí está también realmente la gracia de Dios vencedora en lo profundo de la realidad. Casi pudiera decirse que el martirio es el único supersacramento en que no se pone óbice por parte de quien lo recibe. Aquí el sacramento válido es siempre fructuoso para la vida eterna. Si se pregunta cuál es el punto de la vida humana en que lo que aparece es absolutamente verdad y la verdad aparece absolutamente, hay que responder que ese punto es el martirio. En él se hacen uno los más varios contrarios: la acción y la pasión, lo más ordinario y lo más incomprensible, la muerte y la vida, la libertad y la violencia, lo más humano y lo más divino, el oscuro pecado del mundo y la gracia de Dios que misericordiosamente lo abraza, el culto y la realidad. Aquí y en ninguna otra parte se da esa maravillosa unidad de contrastes. Lo que aquí aparece se da también en otras partes, debe darse también en nosotros, lo debemos ser también nosotros, los redimidos y santificados, que hemos muerto con Cristo y con Él resucitamos a nueva vida. Pero aquí *aparece* lo que nosotros hemos de ser, lo que es de esperar somos, lo que nunca sabemos si realmente lo somos. Y lo que *aquí* aparece, aparece de manera que realmente está ahí. Aquí el signo lleva infaliblemente consigo lo significado y supera hasta la equivocidad y duda inherente incluso a los sacramentos, que pueden recibirse indignamente. Este sacramento

de la sangre o se recibe dignamente o no se recibe en absoluto.

Tenemos, pues, en el martirio la indisoluble unidad, garantizada por la disposición graciosa de Dios, de testimonio y cosa testificada. Aquí se realiza con absoluta validez y perfección lo mismo que se atestigua: la existencia cristiana como victoriosa gracia de Dios. El testimonio hace presente lo atestiguado, y lo atestiguado se crea la testificación que es infalible. Palabra y cosa se hacen aquí una sola realidad y son comprendidas en su indisoluble unidad. No es que, por parte del hombre, no pueda darse aquí cosa muda y palabra vacua. De parte del hombre también aquí pudiera haber demostración vacía y realidad simulada, como efectivamente se ve a veces en otras muertes voluntarias. Pero la acción de Dios con su gracia victoriosa impide esta disonancia. Dios testifica al hombre consumado, para testificarse a sí mismo en su inderogable venida en la carne.

La Iglesia y el martirio se testifican mutuamente. La Iglesia da por su palabra testimonio de la victoria escatológica de la gracia y este testimonio de la Iglesia es la interpretación más honda del martirio. El martirio es realmente lo que aparece ser: el hecho realmente universal de la fe que vence al mundo, la consumación del hombre.

El martirio atestigua a la Iglesia. El hecho de que se dé en ella esta muerte en tal número, a través de todos los tiempos, una muerte de sacrificio radical sin fanatismo, de pura grandeza sin teatralidad y por el odio de enemigos de violencia demónica; el hecho de que esta muerte sea amada por los que no aborrecen al mundo, es un testimonio en favor del origen divino de la Iglesia para todo el que es capaz de ver con la

gracia, aun antes de la más profunda interpretación del martirio que éste recibe sólo en el testimonio de la Iglesia. La Iglesia y la solitaria acción de la más individual responsabilidad, la palabra y el morir silencioso, el odio del mundo y el amor de Dios, la vida y la muerte son aquí una misma cosa. En la celebración del sacrificio de la misa, se conmemora místicamente la muerte del Señor y nuestra propia muerte en Él; en esa celebración llega la Iglesia a la más acabada realización cultual de sí misma. Pues bien, lo mismo acontece en el martirio del cristiano. En el cristiano sigue el Señor sufriendo y sigue venciendo hasta el fin de los tiempos, de modo *pragmático*, como dijo ya Eutiquio, hace aproximadamente 1500 años.

Antes de cerrar estas reflexiones, tenemos que entrar algo más a fondo en una cuestión, que hasta aquí hemos tratado muy someramente, a fin de tener primero ante los ojos el conjunto del tema. Hemos dicho que la Iglesia, como visibilidad victoriosa de la gracia escatológica de Dios en el mundo y en la historia, nos garantiza que en el martirio no se da la disonancia o divergencia entre la bondad objetiva de lo hecho y la bondad subjetiva de la acción, entre la apariencia y la realidad, entre el «sacramento» y la «gracia del sacramento». Aquí se halla — veníamos a decir — el punto de identidad entre santidad objetiva y subjetiva de la Iglesia. Ahora bien, esto es por de pronto proposición misma de fe, no de empiria. Lo cual quiere decir que, para el que la mira desde fuera, no puede sin más afirmarse esta cualidad del martirio como acontecimiento de salud inequívoco, no dialéctico. Sabe que así es, si cree y porque cree en la Iglesia santa del fin de los tiempos, en la victoria de la gracia de Dios, como acontecimiento iniciado ya aquí. Ahora bien, también

hemos dicho que el martirio es un testimonio, su existencia es una razón y un motivo para creer en la Iglesia, y no sólo un objeto, una pieza parcial de la fe en la Iglesia, que se da por supuesta. ¿No deberá, pues, llevar en sí misma, aun empíricamente, la muerte por el martirio la cualidad de testimonio de Dios, para que pueda ser testimonio que convence y motivo de credibilidad? No ha sido mucho lo que hasta aquí hemos dicho sobre esta cuestión, y hemos salido del paso señalando que el martirio en la Iglesia es un milagro de la gracia de Dios. Lo que se demuestra por el gran número de los mártires, por su paciencia, por la ausencia de fanatismo, por el odio del mundo que lo causa y demuestra así ser malo y hasta demónico, y por otras circunstancias semejantes que no tenemos por qué analizar aquí más largamente. Con ello se quiere decir que, quien mira el martirio en la Iglesia tal como él es, comprobará una clara diferencia respecto de otras muertes voluntarias que se dan también en el mundo, por una idea, por una filosofía, etc. El observador sereno puede reconocer que el martirio cristiano, aun antes de su interpretación propiamente creyente, no puede simplemente reducirse a uno de los muchos casos de «defensa de una convicción hasta la muerte», que se da también en otras partes en el mundo y en la historia. Habría que precisar más estas diferencias, cosa que aquí no podemos hacer; habría sobre todo que recordar que en el martirio cristiano se trata de la aceptación voluntaria de la muerte misma por motivo de fe, y no simplemente de cargar con una consecuencia del combate, como hace el guerrero que quiere la victoria y no la muerte. Todo ello nos haría comprender la importancia que en la teología fundamental y en la apologética tiene el martirio, y que nosotros nos contentamos

con aludir. Por lo demás, hay que tener también siempre presente que aun los más objetivos testimonios y motivos de la fe, que la preceden como base de su justificación moral y racional, son de suyo racionalmente cognoscibles, pero de hecho sólo tienen su plena eficacia en orden a la salvación para quien es ayudado de la gracia de Dios. Son motivos de credibilidad, motivos para una libre decisión; pero no quieren ni deben ser reducidos a razones de una ciencia y conocimiento que no serían ya decisión moral ni obra de una libertad abierta a la confianza.

Mas acaso se dude de que con este expediente de la teología fundamental corriente se haya dicho todo lo que hay que decir del martirio respecto a su función de motivo de credibilidad y carácter de testimonio.

Acaso nos aproximemos algo más a la solución si antes nos hacemos esta pregunta: ¿cómo sucede que se dé la identidad entre la bondad objetiva de la muerte y la subjetiva del modo como se acepta? Y ha de darse de manera que esa identidad no falle en ningún caso. Naturalmente, se puede y debe responder que así sucede por la gracia de Dios, que ha querido que *esta* imagen de aquella muerte por la que la gracia misma quedó vencedora para siempre, no degenere nunca en apariencia vacía. Pero podemos seguir preguntando: ¿cómo obra la gracia esta identidad de lo designado y su aparición? ¿Puede decirse aún algo sobre ello? ¿Hay algo en la esencia de la muerte que la dispone para esa aparición infalible?

No se podrá ciertamente decir que toda muerte voluntaria, sea cual fuere el modo y motivo por que se muere, sea necesariamente una muerte moralmente buena. A tal idea se opondría la doctrina que condena el suicidio como objetivamente falso. Pero ¿acaso la

muerte voluntariamente aceptada, causada por otros, sin acción propia, es siempre *ipso facto* una muerte justa? Tampoco esto puede decirse siempre. El sentimiento cristiano no tendrá nunca por simplemente equivalentes la muerte del hereje y del fanático y el martirio por la fe cristiana. El objeto material en que se realiza una intención moral no puede de antemano declararse indiferente para el resultado de dicha intención, hasta el punto de que dos actos que objetivamente se contradicen completamente no sólo se hagan de hecho con la misma intención (cosa que indudablemente puede darse), sino que lleven consigo, de suyo e ineludiblemente, la misma intención. Si la muerte voluntariamente aceptada fuera siempre y por el mero hecho moralmente buena, entonces, comoquiera que la muerte es la realización total de la existencia humana, sería siempre y en todo caso la culminación misma, como muerte, de la acción moral de la vida humana. Ahora bien, en tal hipótesis, el porqué de la muerte voluntariamente aceptada perdería toda significación moral, y eso no sólo de hecho y en muchos casos, sino por principio y en todos los casos de tal muerte. Mas esto tendría sus consecuencias para la moral en general. La intención sería independiente de toda exigencia material.

No puede, consiguientemente, canonizarse de antemano y sin examen toda muerte voluntaria. Sin embargo, esto es sólo un aspecto de la cuestión. La muerte voluntaria no es tampoco puro asunto neutral, en el orden moral, que sólo de fuera, de un determinado motivo que no tiene nada que ver con ella como tal, recibiera su significación. El hombre, en efecto, experimenta ante toda muerte voluntaria que pudo ser evitada, un respeto peculiar, único y *sui generis*. ¿Cómo y por qué se justifica ese hecho, no obstante las reservas que acabamos de hacer? Dondequiera se muere voluntariamente, allí está por de pronto presente la vida entera. Y esta presencia de la vida reunida, de todo el espíritu y de la libertad nos llena de respeto, como acaso en ningún otro momento nos lo merezca el hombre.

Además, la muerte que se niega y rechaza, la muerte impuesta de la incredulidad y de la desesperación y la muerte libremente aceptada de la fe no son simplemente la misma aun en su esencia formal.

La buena y mala libertad no son simplemente la misma actuación de la misma libertad. Su distinción trasciende la pura diferencia de direcciones y objetos, a que se aplica la libertad. La libertad como facultad está ciertamente especificada por su objeto. Pero el objeto concreto a que se aplica, además, al especificar su acto, afecta a la misma libertad: en cierto modo, ella misma es otra, según el objeto a que se aplica. Y puede ser descrita en esta *otreidad*, íntima a ella, de manera que la posibilidad de esta descripción es independiente de la perfección con que se logra captar el influjo del motivo sobre la parte subjetiva del acto. La descripción de la libertad especificada por su objeto a través del acto concreto puede ser conseguida indiferentemente a que la captación del influjo del objeto intencional o motivo en el acto subjetivo sea lograda total o parcialmente. Por otra parte, así como la diversidad moral del acto subjetivo, en su cualidad de bueno o malo moralmente, puede describirse por lo menos parcialmente desde este polo subjetivo, así también puede conocerse en ciertas circunstancias si su objeto intencional es realmente bueno o malo a través de esta cualidad. Lo cual no tiene de suyo nada de sorprendente o maravilloso. Tiene que existir, en efecto, una cierta

proporcionalidad entre la rectitud subjetiva del acto y su fondo intencional: el acto objetivamente bueno en su totalidad es reacio a ser pervertido subjetivamente. En este fundamental supuesto se apoya realmente, por ejemplo, toda la doctrina de la discreción de espíritus en san Ignacio de Loyola [2].

La diferencia intencional de los actos condiciona también una diferencia entitativa, dicho escolásticamente. Y el acto intencionalmente falso no puede entitativamente adaptarse tan bien al ser y bienestar de la aptitud entitativa y al ser del subjeto entero como el acto intencionalmente bueno. En actos sin importancia, sobre todo si son más bien de naturaleza sensible que espiritual, esto acaso se perciba poco. Así nos duele la cabeza lo mismo echando bien las cuentas que sumando mal. Pero cuando se trata de actos fundamentales y de realizaciones totales del hombre, la diferencia ha de notarse muy bien. La buena libertad es la libertad más fuerte, la libertad en que se arriesga realmente todo el hombre, la libertad suelta que florece y se derrama. La mala libertad es la libertad que desfallece, que quiere demasiado poco, que tiene miedo del puro y suelto derroche. Es libertad angustiosa, que calcula y se atiene a lo inmediato, es desconfiada y se espanta del dolor purificante. La mala libertad, en parangón con su opuesta, la libertad buena, presenta siempre en sí misma un aspecto subjetivo de merma, una potencialidad óntica y personal inferior. Esto se aplica naturalmente sobre todo a la plena libertad, que ha de realizarse en la muerte. Se aplica sobre todo a la muerte libre. De ahí que haya en la muerte una dinámica hacia el más alto y más fuerte

2. Cf. K. Rahner, *Die Ignatianische Logik der existentiellen Erkenntnis. Über einige theologische Probleme in den Wahlregeln der Exerzitien des heiligen Ignatius*, en: F. Wulf, *Ignatius von Loyola. Seine geistliche Gestalt und sein Vermächtnis*, Wurzburgo 1956, p. 345-405.

acto del hombre, hacia su más fuerte libertad. De ahí que cuando la muerte se da conforme a la totalidad de su esencia, que abarca no sólo el término biológico, sino las disposiciones personales inherentes a la consumación libre del ser racional, es una muerte buena. Y esto a pesar de que realmente puede darse la muerte mala. La acción buena y la acción mala, como actos humanos, no son sólo moralmente diferentes, sino también ontológicamente distintas. Y esta doctrina fundamental de la ética escolástica sería implícitamente negada por quien no admitiera que la muerte que se amolde plenamente a las exigencias del término del ser racional humano, sea por naturaleza buena. Y esta bondad ontológica y moral tiene irradiación externa.

La mala muerte es necesariamente una muerte no conforme con las exigencias del término de un ser racional, una muerte malograda, una muerte que no realiza plenamente las posibilidades positivas del hombre en esta trascendental encrucijada de la existencia humana. Es la caída en falso, es como una miedosa evasión de la caída dentro de la infinita libertad de Dios.

La buena y la mala muerte, cuando se trata de muerte voluntariamente admitida, no sólo se distinguen por el motivo objetivo de la misma, sino que se diferencian también por el modo como se muere. Esta distinción esencial cualitativa de suyo tiende a hacerse perceptible. Puede en un caso particular quedar la duda de si se trata de buena o mala muerte. Pero en general la bondad o malicia de la muerte tendrá sus manifestaciones externas. Así pues, cuando nos hallamos ante una muerte de la que no se huye, que se acepta como tal, que no sólo «acontece» conscientemente, sino que es objeto de la libertad misma, realmente esa muerte tiene todos los signos de una muerte buena. La muerte serena

y humilde, la muerte que se ve y se acepta en sí misma, la que no sólo «acontece» al buscar algo completamente distinto (y con tal ardor puede buscarse ese algo: la guarda del honor, la defensa tenaz de una causa, etc., que apenas se vea la muerte), la muerte que es por sí misma amada y se convierte en tema, esa muerte sólo puede ser la buena muerte. Cuando la muerte se recibe como pura aceptación de la disposición absoluta, es la buena muerte.

Acaso hayamos descrito insuficientemente la subjetividad de la muerte que sólo puede ser buena. Acaso se la puede describir mucho mejor. Pero eso no quita que sea en principio experimentable esa subjetividad de la muerte que demuestra la bondad de la misma: su tranquilidad, su paciencia, su consciente y, no obstante, serena seriedad, su desasimiento. Tampoco quita que en ciertas circunstancias esa experiencia se hace de hecho, aun cuando esta recta impresión sólo muy imperfectamente puede ser analizada.

Y todavía hay que tener presente otra cosa: en el martirio cristiano la muerte misma es tema. No se trata de perseguir tozudamente un fin, de mantener testarudamente una caprichosa consecuencia y contar para ello con la muerte. No. La muerte misma es lo que se ama. Se busca la participación en la muerte del Señor, puerta bienaventurada para la vida eterna. Indudablemente, el otro no debía matar al mártir; pero el mártir cristiano, precisamente por razón de la fe por la que muere, no siente la muerte como algo a que incita él mismo en cierto modo al otro. No tiene, pues, por qué preguntarse —como quería Kierkegaard— si por un poco de verdad tiene derecho a ello. La muerte para el mártir cristiano es aquello para lo que él está dispuesto en fuerza de su existencia entera. Cabe preguntar si hecho

parejo se da en otra parte, históricamente perceptible, en la historia real del espíritu de los hombres. Y puede sin duda contestarse que no. Lo cual no deja de ser sorprendente. Porque evidentemente la muerte es algo con que habría que hacer algo, a que tendría que dirigirse la mirada del hombre que se conoce a sí mismo, cosa que no se dará en el animal. Pero, de hecho, eso sólo lo consigue el cristianismo. El hecho se explica por la correspondencia entre lo que el cristiano ha de ser y lo que cree, una correspondencia acaso sólo de hecho, pero que efectivamente sólo en el cristiano se da. El cristiano, ya como hombre, ha de morir la muerte libre, cosa que nadie hace fuera de él (y en este «él» hay que contar, naturalmente, a todos los cristianos anónimos que, en tal acción, no apelan a nada que se oponga al cristianismo). Y el cristiano, como cristiano, cree en la muerte de Cristo como verdadera redención. Cree, pues, exactamente en lo que, en el fondo, constituye la suma de su propia existencia. La manera como se muere muestra que se admite y acepta la muerte. Y se acepta en la profundidad de la persona espiritual, en aquel fondo en que no se trata ya de ideales abstractos o frases elocuentes, sino donde se halla el hombre en su realidad misma. Ahí se acepta la muerte. Y a la vez la acepta un hombre cuyas ideas, aquellas precisamente por las que muere, afirman teóricamente lo mismo que aquí se hace. Acaso pueda decirse que lo así afirmado teórica y existencialmente en coyuntura tal que lo uno sea motivo de lo otro, no es nada específicamente cristiano, porque esa muerte puede así ser mandada y así pasarse por una ética puramente natural. Pero, por una parte, vista en conjunto la historia universal, esta unidad no se ve en ninguna otra parte. ¿Dónde, si no, se acepta la muerte como puerta de la vida sin que se convierta

en puro azar o en abismo de oculta desesperación? Y, por otra parte, la doctrina y el hecho de la buena muerte no es cosa accesoria en la religión del que murió en la cruz. Esta oculta correspondencia no se da en ninguna otra parte. No es de maravillar que, en conjunto y en una medida de suficiente amplitud histórica, esta muerte libre sólo exista en el cristianismo. Repitamos: esa muerte, por su propia aparición, demuestra ser una buena muerte, una muerte de libertad florecida y lograda, no de libertad fallida, de libertad ontológica y personalmente mermada. Esta muerte se muere mirando al cristianismo en que se cree, por causa de esa fe y en armonía perceptible de modo inmediato con la doctrina de esa fe. Esa muerte, por lo menos de hecho y con pareja extensión, no ocurre en ninguna otra parte, y este hecho tiene que tener una explicación. Y la explicación de todo ello es pura y simplemente que esta buena muerte de libertad lograda saca su fuerza de lo mismo por que muere. Es decir, esta muerte es buena porque se muere por amor de Cristo crucificado y muerto. La buena muerte se convierte en testimonio de la buena causa. Se convierte realmente en testimonio de la verdad. Puede haber una muerte en que la calidad subjetiva del morir atestigüe que se muere mejor, ante Dios y en lo profundo del hombre, de lo que puede ser la causa concreta por la que se muere en el caso en cuestión. Puede haber una desarmonía entre el lado objetivo o motivo que se propone el que muere, y el lado subjetivo, lo de hecho realizado personalmente en la muerte. Pero, por los motivos indicados, eso no puede decirse del martirio, tal como de hecho se presenta en la historia del cristianismo.

Todo esto sólo podía realmente quedar indicado. Muchas afirmaciones que hemos sentado debían haber-

se demostrado más a fondo. Sobre todo estando lejos de la muerte y no ante la fuerza inmediata del testimonio de la muerte libremente aceptada, hay que probar extensamente muchas cosas que la muerte misma diría con la mayor sencillez y tranquilidad. Y hay además que recalcar una vez más que todos los testimonios de la fe y todos los motivos de credibilidad son testimonios de credibilidad, no demostraciones que, por encima de toda libre determinación del hombre, trataran de imponerse y arrancar una adhesión al modo de pruebas matemáticas o físicas. Sin embargo, lo dicho puede acaso hacer comprender por qué la muerte tiene particular afinidad a convertirse en aquel punto en que la bondad objetiva y subjetiva no pueden divergir, por qué la muerte, en su esencia natural y personal, posee *potentia oboedientialis* para la función de testimonio de la fe, puesto que es la culminación de la acción de la fe misma, una acción que sólo por la fe puede ser adecuadamente interpretada.

Podemos representar de manera más formalizada la estructura de principio de las reflexiones que acabamos de hacer. Las esencias de las realidades y realizaciones del mundo que nos son inmediatamente accesibles por vía de experiencia pueden en abstracto ofrecérsenos —sobre todo las del hombre— en distintos casos y actuaciones. Ahora bien, como realidad «natural», física o personal, no son de suyo testimonio de que Dios entre allí en acción. Sin embargo, en concreto, pueden presentársenos en una constelación, en un modo de acontecer tal que esa misma constelación y ese modo reclamen una razón suficiente, un sentido y explicación que no puede ya hallarse en el orden puramente natural. Si se observa, por ejemplo, que de hecho en su pura realización sólo se dan donde apare-

cen ligadas con otra cosa, con ellas queda acreditada esta otra cosa. Consiguientemente, si la esencia de la muerte sólo aparece en su pureza cuando el hombre muere cristianamente, lo cristiano, que es el fin y causa por que se muere, queda por la muerte acreditado.

A decir verdad, por la estructura misma de nuestras reflexiones se ve al punto la dificultad inmanente, de carácter existencial, no teórico, que ahí se esconde: que aquí se dé la pura, luminosa y por sí misma acreditada realización de una realidad humana, sólo lo ve de hecho quien, acaso sin saberlo, congenia íntimamente con el suceso. Sólo lo ve, consiguientemente, el que ya es cristiano. ¿Cómo podría ver, por ejemplo, la muerte del mártir como la muerte pura y buena quien en el fondo no viva en una actitud que realiza íntimamente esa muerte y está dispuesto a morir del mismo modo con aceptación libre, inspirada por la fe y la esperanza? Y, sin embargo, ese hecho es un motivo de fe, porque puede en principio ser conocido «naturalmente», ya que se trata de una realidad natural, objeto de experiencia. Todo hombre que no se haya cerrado definitivamente a toda posibilidad de evolución, cosa que sólo acontece por la mala muerte, conserva la suficiente capacidad de entender para que —invitado de algún modo por el hecho mismo en cuestión— pueda llegar a una inteligencia efectiva. De ahí que, si contemplamos al hombre dinámicamente y no lo inmovilizamos estáticamente, no sea una falsa paradoja decir que sólo el creyente ha entendido perfectamente el motivo de fe y, sin embargo, el motivo de fe es razón de creer. La fe y la inteligencia plena del motivo de fe nacen juntas[3]. El dato previo que es supuesto para ello, como

3. Cuando el autor afirma que la fe y la inteligencia de los motivos de la fe nacen juntos, se coloca en el terreno de los hechos. Es doctrina

posibilidad realmente dada, aunque no todavía existencialmente aceptada, radica en la naturaleza del hombre, que jamás puede subyugar totalmente a sí ni la peor de las decisiones, y en la gracia de Dios que hace ver ya una parte, aun donde realmente no se quiere ver y se está dispuesto a reprimir y rechazar la luz que penetra.

Volvamos tras este breve excurso a la consideración del martirio. Hemos dicho que el martirio es el supremo acontecimiento personal en la vida del cristiano. De la fe procede y a la fe atestigua. En él, de manera indisoluble, y casi podríamos decir suprasacramental, constituyen una unidad la suprema acción del hombre y su voz histórica ante la Iglesia y ante el mundo.

No es de maravillar que en el curso de la historia de la Iglesia haya habido siempre cristianos que han anhelado el martirio y han pedido a Dios esta gracia máxima. No es de maravillar que los mártires hayan sido los primeros santos que ha venerado la Iglesia. Los primeros en el orden del tiempo, por puro azar de la historia, pues la primera Iglesia fue perseguida. Pero los primeros también objetivamente, porque en ninguna parte aparece tan claramente como aquí la indestructible síntesis entre cuerpo y espíritu, entre sacramento y gracia, entre Dios y el mundo, síntesis que constituye la esencia de la Iglesia, como Iglesia del fin de los tiempos. Y aparece en un acontecimiento único y concentrado como el martirio. No es de maravillar que por eso, en el proceso de canonización de los mártires, la

católica que los motivos de credibilidad *pueden* ser entendidos sin necesidad de un auxilio especial de la gracia, sólo por la luz natural de la razón. Cuál sea la inteligencia de los motivos de credibilidad, cuando *realmente* conducen a la aceptación de la fe, puede ser discutido entre los teólogos. Ciertamente, todos han de afirmar que esta inteligencia ha de ser ontológicamente sobrenatural. Pero puede discutirse la repercusión de esta sobrenaturalidad en la inteligencia misma de los motivos de credibilidad; cf. TROMP, S.I., *De Revelatione*, Roma 1945, p. 147 ss (nota del editor).

Iglesia pueda renunciar a los milagros (CIC, can. 2116, § 2). La muerte es el testimonio que da Dios en favor de este hombre. No es de maravillar que el martirio, por el número y modo como se da en la Iglesia y sólo en ella, siga siendo una prueba de la virtud y poder de la gracia divina y un argumento del origen divino de la misma Iglesia.

El hombre no muere de la misma manera en el curso de la historia. Se ha hablado con cierta razón de los estilos varios del morir. Así hay también diversos estilos de martirio que el espíritu de Dios, que gobierna la Iglesia y la historia universal, hace aparecer en ella según su beneplácito. Todavía se ha prestado poca atención a estos varios estilos de martirio en la historia de la Iglesia. Parece como si temiéramos lo que pudiera decirnos ese estremecedor estudio. ¡Qué diferencia, desde luego, entre el ansia de martirio, que se levanta hasta el cielo, de un Ignacio de Antioquía, entre el heroico espíritu y entusiasmo ante el martirio en el extremo oriente de los siglos XVI y XVII, y ese extinguirse casi sin faz y sin ojos de tantos mártires del siglo XX: martirio de la angustia y de la debilidad, martirio en que se muere antes de la muerte y en que por el refinamiento diabólico de la técnica de hoy es posible borrar al individuo y arrancarlo a sí mismo! Mas ¿acaso este martirio no es mayor participación en la muerte de Cristo que todo otro martirio de apariencia más heroica? Si la imagen del mártir ha de dibujarse según el ejemplar de Cristo, el mártir de nuestros días se asemeja más al Señor que el de tiempos anteriores. Es el mártir que yace en el suelo y se siente abatido por mortal debilidad. El mártir que parece estar abandonado de Dios. El mártir que está colgado entre malhechores verdaderos y apenas se distingue de ellos. El mártir que está

casi convencido de no serlo. El mártir que no puede realizar y, no obstante, realiza aquello para lo que no halla fuerzas en sí mismo. El mártir que es acaso condenado para toda su vida *ad metalla* y, como tal condenado, muere aparentemente pura muerte civil; unos *metalla* que no son hoy día un lugar remoto, sino que la cárcel puede coincidir con la tierra de cualquier tiranía atea.

Casi puede pensarse que sólo se comprende la vida cristiana si se comprende la muerte cristiana simplemente, que es el martirio. Casi llega uno también a imaginar que la miseria y sequedad de nuestro cristianismo puede deducirse con espanto del hecho de que haya entre nosotros tan poco valor para la vocación de mártires. Por eso es conveniente que miremos a Jesús, autor y consumador de nuestra fe, que, en lugar de la alegría que tenía delante, sin atender a la ignominia, sufrió la cruz (Hebr 12, 2). Conveniente que fortalezcamos nuestros corazones, pidiendo a Dios esta gracia, mirando a los que en realidad de verdad nos han precedido con el signo de la cruz, a los testigos antiguos y modernos de la Iglesia. Cuando nosotros no hacemos sino hablar, innumerables están hoy sufriendo por el nombre de Jesús, y sufren con fe y paciencia, desconocidos y sin gloria. Ellos expían nuestro pecado de cobarde indiferencia, de debilidad en la fe, de mediocridad ávida de goce. Ellos son el sacrificio de que vivimos. Ellos van por el camino que de pronto puede ser también para nosotros el único que lleva a la vida. Ellos experimentan lo profundo de la vocación a que fuimos llamados cuando en el bautismo fuimos inmergidos en la muerte de Cristo y cuando en el altar recibimos el cuerpo que fue por nosotros entregado a la muerte. Ellos son los verdaderos sucesores del Señor en los que Él mismo sufre y

muere, los ejemplares de la verdadera caridad, como decía ya Policarpo. ¡Ojalá hoy y aquí pudiera decirse lo que un día dijo el gran Orígenes en su iglesia: «Yo no dudo de que en esta iglesia hay un número de cristianos que sólo Dios conoce, que, por el testimonio de su conciencia, son ya mártires ante Él, y están dispuestos, apenas les fuera exigido, a derramar su sangre por Cristo. Yo no dudo de que hay entre nosotros quienes han tomado ya su cruz y le siguen» (*Hom. in Num.* 10, 2; GCSB 30, 72 1. 21-24). Δὸς αἷμα καὶ λαβὲ πνεῦμα, dice una antigua sentencia de los monjes. La sentencia es aún hoy verdadera. El espíritu y el agua de la vida eterna fluyeron del costado taladrado del Señor. Así, el espíritu de la Iglesia depende de que haya siempre en ella hombres dispuestos para el martirio. El espíritu, por su propia fuerza vencedora de la flaqueza y miseria del hombre, cuida de que la cobarde tibieza de los hombres no lo extinga en la Iglesia. Y el mismo espíritu, por su propia virtud, cuida incesantemente de que incesantemente también se dé en la Iglesia el acontecimento terrible y fecundo, aquella muerte en que se depone el bello testimonio de que el hombre es el creyente libre y, por esa acción de la total libertad de la fe fruto de la gracia, entra en la infinita libertad de Dios.