

KARL RAHNER Y EL SENTIDO TEOLOGICO DE LA MUERTE

Por E. LAJE, S. I. (San Miguel)

En su libro *Sentido teológico de la muerte*¹, K. Rahner nos ofrece algunas reflexiones sobre la teología de la muerte, que presenta en tres capítulos: I. La muerte como hecho que afecta al hombre entero; II. La muerte como consecuencia del pecado; y III. La muerte como manifestación del conmorir con Cristo, con un excursus final sobre el martirio. Expondremos primero lo que nos parece más original en el pensamiento de Rahner y luego algunas reflexiones que éste nos ha suscitado.

I. EL PENSAMIENTO DE KARL RAHNER

Relación pancósmica del alma después de la muerte

Como forma sustancial del cuerpo el alma tiene una relación con el mundo material que forma una unidad, una totalidad. Ahora bien ¿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 (pp. 21-22).

Según esto el alma por la muerte no se convertiría en *acósmica*, sino en *pancósmica* (p. 24). La razón fundamental para esta afirmación es que el alma en cuanto esencialmente la forma sustancial del cuerpo está ordenada a informar la realidad material del cuerpo. Exis-

¹ K. Rahner, *Sentido teológico de la muerte*, Herder, Barcelona-Buenos Aires, 1965, 128 págs.

te, por tanto, entre alma y cuerpo una relación trascendental, identificada con el alma misma en su ordenación al cuerpo y que permanece aún después de la separación del alma y del cuerpo (p. 23).

Esta relación pancósmica del espíritu humano con el mundo, que siempre tiene y a la que se abre en la muerte, no es una información substancial del mundo en su implicación en el tiempo y el espacio, ni tampoco una omnipresencia del alma en la totalidad del cosmos (p. 24). Pero podría 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, 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 (p. 25).

El purgatorio, en cuanto significa el castigo después de la muerte de los pecados veniales, parece suponer, como condición de su posibilidad, cierta corporeidad del hombre, aunque de naturaleza esencialmente distinta después de la muerte, porque el pecado venial sólo es posible, según la metafísica tomista, en un ser material, es decir, en un ser que por razón de su materialidad es capaz de actos que no significan una disposición total de la persona sobre la totalidad de su existencia (p. 27).

Por otra parte, si la muerte fuera solamente 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 (p. 28).

A su vez, la resurrección no ha de entenderse como pérdida de la clara abertura al mundo como todo, lograda por la muerte. El cuerpo glorificado se convertirá en expresión de la pancosmicidad permanente de la persona glorificada (p. 28).

La muerte como acontecimiento de salud o perdición

Con la muerte termina para el hombre su estado de viador. La decisión tomada y actuada en su vida corporal hacia Dios o en contra de Dios pasa a ser totalmente definitiva (p. 29).

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 es el fruto de una decisión personal (pp. 32-33).

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 (p. 34).

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 (p. 43).

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. 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 (p. 46).

En este carácter oculto y en la unidad de los dos aspectos activo y pasivo 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 fe formada (p. 47).

La muerte de Cristo

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, 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? (p. 65).

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 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 aún 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 convierte, sin eliminar su oscuridad, en aparición de la aceptación de la voluntad del Padre, que es la negación del pecado (pp. 69-70).

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 ascunción 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 (p. 70).

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 sustancial 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 sustancial. 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 (pp. 72-73).

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 (p. 74).

El martirio

La muerte es la desaparición del actor y de su acción de los ojos de los espectadores, camino del misterio del juicio de Dios. Ahora bien, esta muerte velada, ¿puede hacerse manifiesta aún aquí y para nosotros como la verdadera muerte de la libre libertad y de la fe real?

¿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 (p. 104).

Esta manifestación y revelación de la muerte cristiana existe. Es el martirio del creyente (p. 105).

En la muerte violenta y que, no obstante, podía ser evitada y se acepta libremente, 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 (p. 106).

Pero 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 (p. 109).

II. REFLEXIONES SOBRE EL PENSAMIENTO DE RAHNER

Relación pancósmica del alma después de la muerte

La hipótesis de que el alma por la muerte no se convertiría en acósmica sino en pancósmica abriéndose al todo y concurriendo de alguna manera a determinar el universo, podría ser el punto de partida para una reflexión que ilumine con una luz nueva algunas verdades de fe, como por ejemplo, las dimensiones cósmicas del pecado original, y su transmisión a toda la humanidad.

Suponiendo que, dados los dones sobrenaturales y preternaturales que había recibido, el alma de Adán podría haberse encontrado, aún unida al cuerpo, en esa dimensión pancósmica abierta al todo y con la posibilidad de concurrir de alguna manera a determinar el universo, se comprende más fácilmente que una decisión suya haya podido afectar no sólo a los hombres sino también a todo el cosmos.

En el supuesto de una lenta evolución del cosmos hacia las dispo-

siciones necesarias para recibir al espíritu humano creado por Dios, y en el de una lenta evolución en la que el espíritu del hombre va dominando y espiritualizando cada vez más su corporeidad, podríamos concebir el don preternatural de la integridad como un salto en el tiempo realizado por intervención divina, en virtud del cual, el hombre se encontrase, sin haber pasado por todos los estadios de la evolución, en el término de ésta. El hombre se habría encontrado así, a pesar de su corporeidad; en la situación de poder poner actos que significasen una disposición total de la persona sobre la totalidad de su existencia, y en la capacidad también de poner actos que fuesen una determinación, un principio interno del mundo entero. En esta situación, el hombre habría sido como el corazón del mundo, como el centro más íntimo de todo el cosmos. ¿No podría haber sido esta la situación del paraíso terrenal, o mejor dicho, la situación en que habría consistido el paraíso terrenal?

Sería así más comprensible la tentación de Adán y su pretensión a una autonomía moral al sentirse en la posibilidad de concurrir en cierta manera a la determinación del mundo. Se entendería mejor el que haya podido ver en Dios a un presunto rival y se haya rebelado contra El, consumando por un acto totalmente libre y en plena disposición de sí mismo esa completa *aversio a Deo et conversio ad creaturam* que fue el pecado original.

La consecuencia del pecado fue no sólo la pérdida de la gracia sino también la pérdida de los dones preternaturales. Esto habría significado no sólo la necesidad de morir, sino también un retroceso en el tiempo, de manera que el espíritu del hombre se encontrase en la necesidad de esperar hasta la muerte para poder abrirse al cosmos, y en la necesidad de una lenta evolución para ir logrando paso a paso el dominio y la espiritualización de su corporeidad.

Por el don preternatural de la integridad Dios habría situado al hombre en el término de todo el proceso de evolución. Por el pecado, el hombre se habría colocado a sí mismo en el comienzo.

Por otra parte, si el pecado de Adán afectó así a toda la realidad creada en su centro más íntimo, se comprende mejor que haya causado una situación de pecado en todos los espíritus que por su corporeidad pertenecen al mundo y que en su vida espiritual personal siempre tienen que ver con esa profundidad última del mundo.

Situación de pecado, no por que la pérdida de los dones preternaturales y de la gracia hayan dejado al hombre en una situación que no le sea congénita como espíritu encarnado, sino porque debería haber sido de otra manera. Como dice Rahner, "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 ordenado 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" (pp. 41-42).

La muerte como acontecimiento de salud o perdición

No nos parece tan claro que la posibilidad de que la muerte concreta pueda ser acontecimiento de salvación o de perdición, se funde en el carácter oculto de la muerte. Nos parece que esa posibilidad se daría lo mismo aún sin ese carácter oculto, siempre que se siguiera dando la posibilidad de una libre elección por Dios o contra Dios.

Esta posibilidad se dará siempre que, por la imperfección de nuestro conocimiento, un mal se nos pueda presentar como bien, y, por consiguiente, como el término de una posible opción.

La voluntad da su consentimiento necesario aunque libremente, solamente frente al *bonum undequaque bonum* cuando éste se le presenta con toda evidencia. La voluntad en este caso lo elige libremente aunque necesariamente (libertad de espontaneidad), no por un determinismo interno sino porque el contrario del *bonum undequaque bonum* sería el *malum undequaque malum* que por ser tal es nada y, por consiguiente, no puede ser el objeto de una elección². Pero mientras se dé la posibilidad de un conocimiento imperfecto de Dios, se dará la posibilidad de pecar. Este conocimiento imperfecto no depende de la oscuridad de la muerte en el sentido en que la presenta Rahner, sino simplemente de la limitación de nuestro conocimiento humano.

Mientras el hombre se encuentre en el estado de viador será posible una *aversio a Deo et conversio ad creaturam*, como también una *conversio ad Deum et aversio a creatura*.

La muerte es el salario del pecado. Dios restablece por ella el dominio sobre la vida del hombre que la inobediencia quiso quitarle. La muerte es así un acto de dominio que Dios ejerce sobre el hombre. Dios recupera lo que le pertenece y que el hombre había pretendido quitarle con su pretensión de autonomía moral³.

Por eso, la aceptación voluntaria de la muerte como reconocimiento del dominio de Dios sobre la propia vida y como castigo merecido por el abuso de esa vida, tiene un valor de satisfacción. El hombre se apartó de Dios abusando de su vida, queriendo vivirla de una manera autónoma. Por eso, la renuncia al pecado, la renuncia a disponer de la propia vida independientemente de Dios, tiene su máxima expresión en

² Cfr. E. Laje, *Libertad, impecabilidad y mérito en la obediencia de Cristo*, Ciencia y Fe, 17 (1961), pp. 53-56.

³ "La muerte en el pensamiento de Dios, debe corregir la ilusión de independencia que fue el principio de la falta; debe enseñar al hombre la verdadera ciencia del bien y del mal, es decir, que si la vida está en la obediencia a Dios, la desobediencia engendra la muerte" (Galtier, *Obéissant jusqu'à la mort*, Rev. d'ascét. et de myst., 1 [1920], 142).

la aceptación de la muerte, pues en la muerte Dios retoma su dominio sobre la vida de una manera definitiva.

La aceptación voluntaria de la muerte, es la aceptación del dominio de Dios sobre la propia vida. Es la renuncia definitiva al pecado y a la posibilidad de pecar. Es la elección definitiva de Dios. Por eso, en esta aceptación se realiza plenamente la *conversio ad Deum* y la *aversio a creatura*, es decir, el proceso inverso al pecado.

Es la posibilidad de esta *conversio* definitiva en uno u otro sentido, lo que hace de la muerte un acontecimiento de salud o perdición.

La muerte de Cristo y el martirio

Cristo, según Rahner, satisfizo por el pecado sufriendo la *oscuridad* propia de la muerte humana. El mártir, en cambio, sufre una muerte que se revela a sí misma, una muerte que aparece como cristiana.

Nos inclinamos a pensar con Sto. Tomás que la muerte de Cristo tuvo la transparencia de la muerte del mártir porque fue un martirio⁴.

La redención fue esencialmente la destrucción del pecado. Destrucción que debía realizarse en el interior del hombre, en el reducto íntimo de su voluntad libre. Por eso, dado que el pecado consistió en una desobediencia y en una falta de amor, la destrucción del pecado fue una obediencia y un acto de amor. Adán prefirió la disposición libre de su vida a la voluntad de Dios. Cristo, nuevo Adán, prefirió la voluntad de Dios a su vida.

Obediente hasta la muerte significa que la muerte de Jesús es un martirio, un padecer persecución por la justicia, y no una obra penal en la que se cumple la justicia vindicativa. Como dice San Anselmo, "non ergo coegit Deus Christum mori, in quo nullum fuit peccatum; sed ipse sponte sustinuit mortem, non per oboedientiam deserendi vitam, sed propter oboedientiam servandi iustitiam, in qua tam fortiter perseveravit, ut inde mortem incurreret"⁵.

⁴ Cfr. E. Laje, *La voluntad del Padre en la soteriología de Sto. Tomás*, Ciencia y Fe, 20 (1964), pp. 21-33.

⁵ *Cur Deus Homo*, I, 9.