

MUERTE Y TEÍSMO HUMANISTA

DR. J. IGNACIO GONZÁLEZ FAUS
Instituto de Teología Fundamental
Sant Cugat del Valles

"Esperando su postrera derrota, osar admitir un salto ontológico cualitativo en el ser del hombre implica, con otras palabras, reconocer la posibilidad de la trascendencia en sentido estricto" (J. L. Ruiz de la Peña).

No quisiera que estas líneas, escritas sin tiempo y a todo correr, fueran el "obligado" homenaje rutinario al amigo perdido. Con el paso del tiempo cambia nuestra sensibilidad ante los que parecen "haberse ido". Y en lugar de ser ellos los que se nos han marchado, los que han desaparecido, o los que hemos perdido porque se quedaron en la cuneta de nuestro camino cotidiano, pasan a ser sencillamente los que ya han llegado, los que "nos han precedido" como decía la antigua liturgia romana. Claro que recuerdo a Juan Luis, en alguna de nuestras conversaciones en Salamanca, o en la universidad de verano de El Escorial, o cuando le leía, o intercambiábamos alguna nota escrita... Pero ninguno de esos recuerdos me da la sensación de que él ahora no esté. Mas bien la sensación de que soy yo el que todavía no está donde él, el que aún no ha llegado.

Esta es la razón por la que me ha nacido escoger para este evocación el tema de la muerte. El título de mi aportación parodia el de una obra suya clásica (*Muerte y marxismo humanista*), que es uno de tantos libros suyos de confrontación¹. A él pertenecen todas las palabras de

¹ J. L. Ruiz de la Peña, *Muerte y marxismo humanista* (Salamanca 1978).

Juan Luis que luego iré citando. Lo que ahora me interesa de esa obra no es tanto su diálogo con el marxismo (ni con el inhumano ni con el humanista) sino esa impactante sugerencia que realiza el texto citado en la entrada de este artículo, y que relaciona las tres palabras más misteriosas que tiene todo el lenguaje: Dios, el hombre y la muerte. La muerte como derrota, el ser del hombre como "salto cualitativo" y la Trascendencia en sentido estricto.

No es difícil descubrir en el texto del libro que esa relación la vivía Juan Luis en dos niveles: la relación de Dios con el hombre y de Dios con la muerte. De los cuales sacaba su afán apologético unas consideraciones válidas para los hombres ante la muerte. Vamos a verlo por pasos.

I. DIOS Y EL HOMBRE

1. *Valor absoluto*

Su fe en el Dios de Jesús la enmarcaba Juan Luis en su profundo aprecio por el ser humano, y en la constatación ambiental y cultural de que ese ser humano busca con razón su propia justificación absoluta, su propio valor sin fecha de caducidad. Esta es una especie de contradicción-marco que envuelve todas las otras contradicciones humanas: pues nuestros pecados, nuestras idolatrías, nuestros cansancios y nuestros ánimos, nuestros profundos pesimismo y nuestros insensatos optimismos, todo parece brotar de la extraña raíz de ese ser que se percibe *absoluto* y *mortal*, o que se quiere absoluto y se sabe mortal.

Por eso la fe en Dios era, para Juan Luis, profundamente humanista, y su talante polémico con nada se irritaba tanto como con muchas modernas devaluaciones del hombre y muchos antihumanismos, que lo mismo pueden brotar del horror por las mil realizaciones monstruosas del ser humano, que del afeo por rehuir las sobrecogedoras responsabilidades de lo que ser hombre significa. Su fe en Dios era profundamente humanista porque "sólo cuando Dios avala con su absolutez la cotización del hombre, deja este de ser cosa, magnitud manipulable, para alzarse ante mí como lo que soy: 'imagen de Dios'. O lo que es lo mismo: valor absoluto"².

² Cf. *Muerte y marxismo humanista*, 199.

2. *No jugar a ser Dios*

La incoherencia hiriente de todas esas cosmovisiones que devalúan al hombre suele estar en que sus defensores solo devalúan *a los demás* hombres. Casi sin querer, el dinamismo de la propia absolutez les impide devaluarse a sí mismos con la misma frialdad con que se permiten devaluar a los demás.

Y aquí parece haber para Juan Luis algo seriamente preocupante: los antihumanismos juegan a ser Dios: la devaluación del hombre les abre el espacio para la revaluación de la propia individualidad. Por eso avisaba Juan Luis: "sólo tomar en serio a Dios le ahorra al hombre el error de jugar a ser Dios"³.

Cuando en la carta a los romanos habla san Pablo de los caminos errados de nuestra humanidad, y dice en aquel contexto que todo hombre tiene un conocimiento mínimo de Dios, puede eso ser traducido hoy del siguiente modo: "la experiencia de que *yo no soy* Dios, la alteridad de lo real con respecto al propio yo, es la forma mínima de experiencia de Dios que puede hacer todo hombre, sea teísta o no"⁴. Y esa experiencia y ese conocimiento mínimo ineludible es lo que luego contradicen muchas conductas humanas que, poniendo a los hombres al nivel de las monedas, devalúan todas las otras para revaluar la propia. Así argumenta Pablo, quien ve en ese jugar a ser Dios una inversión de la relación mas radical del hombre, de la que luego se sigue la puesta del revés de todas las situaciones y relaciones humanas (cf. Rom 1,18-32).

3. *Nadie extraño*

Contra esos antihumanismos, un teísmo humanista implicaba para Juan Luis no una afirmación del hombre abstracto, sino del hombre *concreto*, de *todos* los hombres concretos. La abstracción suele ser pecado de muchos humanismos que luego niegan la condición o la calidad de humano a todo aquello que les desborda y que les es extraño. El problema hoy tan actual de la alteridad y del respeto a las diferencias, "la cuestión del otro", surge porque la alteridad parece contradecir directamente la

³ *Ibid.*, 200.

⁴ Remito a mi comentario a la carta a los romanos en *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre* (Santander ²1991) 206.

pretensión de absolutez que de algún modo constituye a todo hombre y que Juan Luis reconocía.

La afirmación de Dios tiene aquí el gran peligro de convertirse en una excusa para negar a los demás —y así ha ocurrido demasiadas veces en la historia humana—, a menos que Dios sea sólo la fuente trascendente (y la única fuente) de la absolutez humana⁵, y la absolutez del hombre deje de ser una excusa para disponer de Dios. Jesús fue casi inmisericorde con lo que hoy llamamos fariseísmo (y que es una forma no inhabitual de religiosidad) precisamente porque el fariseísmo, de manera ya inconsciente, se permite apelar a Dios para condenar a los demás y ponerse por encima de ellos. Así el fariseísmo constituye la negación mas radical del Dios de Jesucristo, como también percibió nítidamente el antiguo-fariseo que habla sido Saulo de Tarso (cf. Rom 2,1-29): "porque Aquel que con más razón podía serle ajeno y otro, se le ha mostrado fontalmente como su mas propio 'tú', ya nadie puede serle (al hombre) ajeno y otro, sino solidario y prójimo"⁶. Ya no hay judíos o gentiles, ni cristianos o paganos.

El difícil problema de la alteridad sólo puede resolverse en una forma de renuncia a la propia absolutez porque reconoce a esta únicamente como recibida y no como posesión natural propia. Después de estas reflexiones, releamos un párrafo algo más largo de Juan Luis que, por otro lado, pienso que necesita ser completado, pero que no por ello pierde su capacidad fundamentadora y expresiva:

Dios, según el cristianismo, no es el 'absolutamente otro'; el extraño o ajeno al hombre, de igual modo que no puede decirse del hombre a quien amo (o a quien odio) que me sea absolutamente *otro*; él es *mío* en un sentido muy verdadero... El *tú* no es un *yo*, pero tampoco es el *otro*; es una parte real del *yo* en la comunión del *nosotros*. El *yo* no se afirma negando al *tú* amado (u odiado) sino abrazándolo (o rechazándolo) en la simbiosis de una existencia compartida *dialogalmente*. Si no fuese por esta relación a Dios, que creándole lo elige como su interlocutor, el valor del hombre se depreciaría como la moneda carente de respaldo. Su contingencia desautoriza toda pretensión de absolutez. Si el hombre fuese solo en sí y para sí, su valor no rebasaría la tasación de cualquier bien precedero:

⁵ "Imagen de Dios" la llamaba Juan Luis en el texto antes citado.

⁶ Cf. *Muerte y marxismo humanista*, 201.

el hombre-objeto es una mercancía barata, una función fácilmente reemplazable⁷.

Las compleciones a que acabo de aludir irían en un doble sentido:

a) El trato no solo con *escritos* de increyentes sino con *personas* no creyentes permite ver que lo que dice ahí Juan Luis puede ser vivido "anónimamente" aún sin la referencia expresa a Dios. Los escritos y las argumentaciones teóricas no llegan a reflejar lo más valioso de muchas vidas: su personal debatirse en la vida y en la no-vida, su lucha admirable por lidiar con nuestra falta de datos, la trayectoria de apuesta creyente que está debajo de muchas amistades y muchos compromisos. Hay personas admirables que, aún sin fe religiosa, siguen creyendo que el hombre es un valor que no puede ser depreciado, y que el yo se afirma "dialogando".

Alguien podrá decir que se trata de una fe "sin fundamento", explicable porque ha nacido en un "clima" cristiano, pero que, a la larga, no se sostendrá. Y quizás eso es lo que parece estar ocurriendo en nuestro país con los hijos de muchos antiguos militantes ateos. Pero quizás ahora es mejor subrayar que se trata de una *verdadera fe* y que —como luego veremos— todas las respuestas a las cuestiones humanas últimas y decisivas son respuestas creyentes, opcionales.

b) Dada además la necesaria bipolaridad de todo lenguaje sobre Dios, quizá sería mejor decir que Dios es —a la vez— un Tú absoluto que convierte al hombre en interlocutor de Dios y que fundamenta la absoluta dignidad del hombre; pero es también "el absolutamente Otro". Pienso que sólo esto impedirá que la experiencia de Dios como un "tu" acabe convirtiéndose en la inevitable tentación religiosa de manipular a Dios.

En cualquier caso, y prescindiendo de estas matizaciones de detalle, podemos resumir afirmando que, para Juan Luis, Dios aparece como:

- la Fuente del valor absoluto del hombre,
- la Razón decisiva para que el hombre no juegue a "ser como Dios",
- y el Fundamento de la no-alteridad última de cualquier hombre respecto de mí: de que ningún hombre me es ajeno.

Pero si son así las cosas, resulta claro también que la muerte aparece como el supremo desmentido de ese "teísmo humanista". Un mentís que no hace más que coronar otras muchas desautorizaciones que la realidad

⁷ Cf. *Muerte y marxismo humanista*, 198-199.

pronuncia sobre ese valor absoluto del hombre. La muerte demuestra lo relativo del hombre. La lucha contra el señorío de la muerte es lo que lleva al hombre a la necesidad de afirmarse desesperadamente "como Dios" (cf. Heb 2,14.15). Y la muerte acaba siendo la que me convierte a los hombres en ajenos, e impide verlos como "solidarios y prójimos". La muerte no es un problema sólo para el marxismo humanista sino también para el teísmo humanista. Esto es lo que habría que examinar ahora, en nuestra relectura de la obra citada de Juan Luis.

II. DIOS Y LA MUERTE DEL HOMBRE

1. *Muerte y pregunta humana*

El desgarró más profundo del ser humano se da entre el dinamismo autoafirmativo que lo constituye como viviente y como individuo, y la dinámica negativa y nihilista que introduce en él la muerte. Las formulaciones de Juan Luis son aquí particularmente lúcidas: "la conciencia traumática de la propia mortalidad es, en resumidas cuentas, conciencia de la propia individualidad que pide ser justificada racionalmente" ⁸. Eso es el hombre: una conciencia de individualidad que, por eso mismo y porque individualidad implica autoafirmación, reclama justificación racional.

En este contexto "el misterio de la muerte es el misterio de la persona en su más crítico trance" ⁹. Ese trance tan crítico solo conoce una respuesta adecuada en la fe. De ahí que Juan Luis continúe: "y el misterio de la persona es el misterio de una trascendencia cuya inimaginable vecindad nos ha sido revelada en la vida muerte y resurrección de uno de nosotros: Jesús de Nazaret" ¹⁰.

En los tiempos de la militancia antifranquista, el cristiano se encontraba frecuentemente con que esa misma fundamentación era desautorizada como egoísta e interesada, por muchos militantes marxistas: "el creyente obra bien no por amor al bien, sino porque espera encontrar ahí su propia realización plena". Prescindamos ahora de si aquella desautorización no

⁸ Cf. *Muerte y marxismo humanista*, 194.

⁹ *Ibid.*, 209.

¹⁰ *Ibid.*

era también profundamente interesada, por cuanto la afirmación creyente parecía dejar sin fundamento muchos compromisos por una definitividad enferma de caducidad (y de una caducidad que ha sido bien demostrada por la evolución del posfranquismo en España). Hoy —quizás como reacción— aquella desautorización ya no tiene vigencia porque ahora ningún egoísmo y ningún interés, pequeño ni grande, parecen rechazables en nuestra cultura postmoderna. Pero tenga o no tenga vigencia, Juan Luis ofrece una magnífica respuesta a aquella objeción en la dialéctica misma de desinterés y realización que parece constituir al amor: "el amor es tan gratuito como gratificante, sin que la gratificación corrompa la gratuidad" ¹¹.

Exactamente: la muerte entraña una sorprendente pregunta sobre si ella es alienación (absoluta) o entrega (absoluta). Sólo el amor puede aclarar la respuesta a esa pregunta. Pero, en su constitución antinómica, la muerte recapitula esa misma antinomia que también se da en infinidad de renunciaciones cotidianas de la vida humana: si la renuncia es solo renuncia, desvaloriza la absolutez del hombre; si resulta que es entrega "personaliza" al ser humano. Pero la entrega *absoluta* solo es tal si es entrega a un "tú" absoluto. (Habría que volver a repetir que la respuesta dada puede ser vivida también desde una actitud de fe no explícita, porque tiene en el hombre una estructura "anónima" que reclama planificación. Y subrayar que el cristianismo no es la contrarréplica a esa estructura sino su asunción plenificante. Pero todo eso es secundario en este momento).

2. Muerte y valor del hombre

La consecuencia del apartado anterior la formula también Juan Luis con la lucidez intelectual que le caracterizó: "Si la muerte aniquila el 'valor irrepetible' ¿no es empresa vana sostener ese valor, obstinarse en adscribir significación a lo —desde siempre y para siempre— herido de muerte"? ¹² Es aquí donde al hombre se le plantea inevitablemente la pregunta de la fe, y donde esa pregunta no puede ser rechazada (incluso aunque no se le encuentre respuesta). Es aquí donde —como dice un título feliz de Carlos Dfáz—. "Preguntar por Dios es razonable". Y es aquí

¹¹ Cf. *Muerte y marxismo humanista*, 295.

¹² *Ibid.*, 157-158.

donde aquel que afirme a Dios es llevado a una pregunta todavía mas audaz, que deja lejos toda afirmación meramente delata de Dios: "¿Sería Dios fiel al hombre si permitiese a la muerte quebrar para siempre el diálogo?"¹³.

La respuesta del profundo creyente que fue Juan Luis a esa cuestión, ya la conocemos. Pero aquí importaba solo dejar constancia de la pertinencia de la pregunta.

Y es aquí donde se desautoriza (y donde Juan Luis rechaza) el famoso argumento epicureista contra la gravedad de la muerte: mientras hay vida no existe la muerte; y cuando ya se ha muerto tampoco. Por lo que el miedo a la muerte es miedo a un fantasma¹⁴. Según Juan Luis "al cristianismo le está vedada tanto la negación, epicúrea de la muerte como su minimización u ocultamiento"¹⁵. Y es que, como máximo, el argumento de Epicuro valdría solo para un individualismo mas que leibniziano, en el que los hombres somos mucho mas que "mónadas", y sólo llegamos a *utilizarnos*, pero no *nos relacionamos* en el mas profundo sentido del termino¹⁶.

Pero los hombres no somos mónadas. Es demasiado profunda en el ser humano la tendencia a lo que el poeta Horacio llamó el "dimidium animae meae", y Fernando Savater califica preciosamente como "Sara mi propio amor"¹⁷. Y si los seres humanos somos así, entonces al morir "Sara"

¹³ *Ibid.*, 204.

¹⁴ O, con las palabras exactas de Epicuro, citadas por Juan Luis en p. 192: "La muerte, el mas temible de los males, es para nosotros como una nada: mientras nosotros somos ella no es, y cuando ella es no somos nosotros. Por consiguiente, no atañe ni a los vivos ni a los muertos: pues donde están aquellos ella aún no esta, y donde están estos ella ya no está".

¹⁵ Cf. *Muerte y marxismo humanista*, 203.

¹⁶ Alguien podría arguir que ni siquiera individualmente vale el argumento de Epicuro, porque la muerte no se limita a aparecer discreta y puntualmente, sino que esta presente a lo largo de toda la vida en infinitas desapropiaciones y amenazas: de modo que morir no es simplemente "no estar ya", sino que más bien vivir es "ir muriendo". Pero ahora no consideramos —ni lo hace Juan Luis—, esos aspectos individuales de la discusión.

¹⁷ "A Sara, mi propio amor" es nada menos que la dedicatoria del libro *Ética como amor propio*, que da la vuelta al título del libro. Naturalmente desde el presupuesto de que "Sara" es un verdadero nombre y no una mera cifra: una simple X que puede ser sustituida por una Y o por una Z. Porque entonces estaríamos otra vez en lo de utilizarnos y no relacionarnos.

no vale el argumento de Epicuro que pretendía que la muerte no existía cuando Sara estaba viva, y tampoco ahora porque Sara ya no está. Mas bien hay que decir que al vivir Sara existía ya la muerte como presunto cáncer o amenaza en el amor "propio" de Savater. Y al morir existe la muerte para el sujeto de ese amor.

El argumento de Epicuro queda desautorizado desde la experiencia de S. C. Levis descrita en *Una Pena en observación* (el libro que está en la base de la película de A. Hopkins *Tierras de Penumbra*), y del drama que narran libro y película. Como queda desautorizado por el dolor de S. Freud ante la posible muerte de su hija Anna, en el éxito teatral de E. Smitt: *Le visitant*. En ambas obras se hace inevitable la referencia a Dios, pero una referencia que no es apologética porque, en el primer caso, es una referencia airada y, en el segundo, Freud sigue increyente. Aunque esa referencia sí que vuelve a mostrar la razonabilidad de la pregunta por Dios, ante la verdadera (y no escamoteada) realidad de la muerte *humana*¹⁸.

3. Muerte y valor de "todos" los hombres

Y esa desautorización de la respuesta de Epicuro tiene mucho que ver con lo que decíamos hace un momento en el apartado 1.3: la referencia a todos los hombres, y la imposibilidad de la "extrañeza total" entre los hombres: "lo que apremia a la teología cuando reflexiona sobre la muerte es determinar si la causa suprema de la empresa humana es o no todo hombre"¹⁹. Porque si no es efectivamente *todo* hombre, la muerte entrañará siempre "la amenaza de convertir al ser humano en 'botín de los

¹⁸ Hemos de prescindir aquí de otra posible lectura "budista" del argumento de Epicuro (que no creo que sea la de su autor), y que no lo toma como modo de escamotear la seriedad de la muerte para desear campo abierto al deseo humano, sino al revés: como modo de liberar del deseo (por eso he hablado de Buda) al poner de relieve la inanidad última de todo deseo humano el cual es, en realidad, aspiración a la totalidad y a la superación de la parcialidad y la separación que nos caracterizan; pero una aspiración cuya inanidad revela la muerte al fundir al hombre... precisamente con la nada. Ver en este sentido el magnífico artículo de Carlos Domínguez, "Que es el deseo", en el n. 993 (septiembre 1996) de la revista *Sal Terrae* (sobre todo las dos últimas páginas, que serían un excelente complemento para no malentender las referencias que hago en este artículo sobre Dios).

¹⁹ Cf. *Muerte y marxismo humanista*, 209.

supervivientes' (Sartre)"²⁰. Sólo los supervivientes se apropiarán y disfrutarán de lo que conquistaron los héroes y los mártires. Y una vez establecido *temporalmente* esa especie de "darwinismo sociohistórico", de unos a costa de otros, será prácticamente imposible evitar que se establezca también *espacialmente*, es decir, como algo que acaece no sólo entre diversas épocas históricas, sino al interior de una misma hora histórica. Los hombres serán así no ya botín "de los supervivientes", sino botín de los triunfadores.

Esa parece ser la ley que marca toda la historia humana, y que hoy vuelve a rebrotar con llamativo vigor cuando ya creíamos haberla superado al menos en la conciencia del hombre. En este contexto se recupera el verdadero sentido del primer atisbo bíblico del mas allá: no meramente la victoria sobre la muerte, sino esa victoria como victoria *sobre la injusticia*. Juan Luis, como es lógico, no se cansa aquí de citar a la segunda generación de la Escuela de Frankfurt (aquel anhelo de M. Horkheimer de que "el verdugo no triunfe sobre la víctima", que hoy parece sustituido por el anhelo de nuestros políticos pragmáticos de que la víctima no pueda acabar denunciando al verdugo). Y se vuelve patético al encararse, en este contexto, con el héroe rojo de E. Bloch: "al mártir rojo de Bloch no se le hace justicia con coronas de flores y minutos de silencio el día de su aniversario; *o hay victoria sobre la muerte o no hay victoria sobre la injusticia...* O hay justicia *para todos* o no hay justicia, *ni tiene por que haberla*"²¹

4. Muerte y sentido global

Si esta es la naturaleza de la muerte *humana*, se comprende que su amenaza no afecta sólo a la materialidad de la vida, sino al mismo sentido de ésta. Como escribí en otra ocasión comentando a T. Adorno, la falta de sentido de la muerte acaba convirtiéndose en falta de sentido de la vida²². Juan Luis hace suya una frase del polaco L. Kolakowski: "el conocimiento de la muerte vuelve imposible el sentimiento de la finalidad

²⁰ *Ibid.*, 204.

²¹ *Muerte y marxismo humanista*, 205 (el primer subrayado es mío, los otros de Juan Luis).

²² *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre*, o. c., 140-141.

de la vida" ²³. Sentimiento de finalidad que no debe referirse solo a la vida individual, sino a la aventura vital de todo el género humano: a la historia. Así lo expresa también Juan Luis, citando esta vez a E. Bloch: "el *anti-summum bonum*, o la vacuidad de todas las cosas... constituiría no el último capítulo de la historia sino su negación; sería no su finalidad, sino su salida sobre el caos" ²⁴.

Y bien: desaparecida la oferta cristiana (no como opción individual, pero sí como creadora de cultura en la Europa moderna) da la sensación como si esa "salida hacia el caos" se estuviera convirtiendo en la única respuesta a la pregunta kantiana sobre lo "que podemos esperar". Respuesta única que explica la aparición de mil ofertas extrañas de salvación que pueden no valer como redentoras, pero sí que valen *como síntomas*. Al margen de la trayectoria de Ruiz de la Peña, Lluís Duch ha hecho notar que mientras el hombre primitivo podía aspirar a morir "saciado de la vida", el hombre moderno solo parecer sentirse "cansado de la vida". De ahí que solo capta una parte mínima, y siempre provisional, de la oferta espiritual de la vida. Y concluye:

Por eso la muerte le resulta un acontecimiento sin sentido. Y dado que la muerte no tiene sentido tampoco lo tiene la vida civilizada como tal: con su misma progresividad, la vida confiere a la muerte una impronta de falta de sentido ²⁵.

Mayor que la caída de los socialismos nominales, mayor que la devaluación de lo revolucionario (reducido ahora al anuncio televisivo de un dentífrico), el derrumbe de la fe en el progreso, típica y matriz de la Modernidad, constituye para el joven de hoy una especie de trauma parecido al de los japoneses de 1945 cuando, después de la derrota y las bombas atómicas, el emperador reconoció públicamente que él no era un dios. Esto explica quizá el extraño carácter conservador de buena parte de esa juventud y sus ansias de seguridad, como única alternativa a la salida hacia el caos. Y, volviendo a nuestro tema, esto hace comprensible el último punto de este comentario, que ahora desarrollaré brevemente.

Resumamos antes:

²³ Citado en *Muerte y marxismo humanista*, 173.

²⁴ Citado en *Muerte y marxismo humanista*, 47.

²⁵ L. Duch, *Religión y mundo moderno* (Madrid 1995) 246.

- Si el hombre muere no tiene justificación.
- Si el hombre muere no tiene valor.
- La verdad de la muerte impulsará siempre al hombre a buscar su propio valer exclusivizándose él mismo y excluyendo a los demás.
- Si todo muere todo es nada.

Según Juan Luis, estos cuatro escollos son insalvables para cualquier humanismo que no apueste por la fidelidad de Dios, reconvirtiendo como Jesús el agujón de la muerte en sacramento de ese "salto cualitativo" hacia la vida con Dios.

III. LOS HOMBRES ANTE LA MUERTE

He utilizado antes el calificativo de "apologético" para caracterizar el talante de Juan Luis. Es un calificativo que hoy no goza de buena prensa, y por eso se hace necesario clarificarlo ahora. La teología de Juan Luis no pretende "refutar" a nadie, pero sí que brega para *dejar socialmente abierto el camino* a la opción creyente. Para que no se pretenda cerrar ese camino a base de meras anécdotas pintorescas o astracanescas que, además de garantizar la venta, actúan como carnaza fácil. En este sentido, creo que le definen bien estas palabras de la obra que estoy comentando:

Antes que el ateísmo *confesante* ¿no sería más *racional* en el ateo, o la sospecha de que todo es sin sentido, o la "añoranza de lo totalmente Otro"?²⁶

Aquí me parece estar todo Juan Luis: en la convicción de que la pretensión de buscar un camino medio a esa alternativa no pasa de ser un empeño por "salvar jirones de forzados optimismos, aunque para ello tenga que cerrar los ojos a la más espectacular de las evidencias"²⁷.

En este sentido, y aunque Juan Luis no lo cite en el libro que hemos comentado, es imposible no pensar como interlocutor en el librito *Que es ser agnóstico* de E. Tierno Galván. No ya por el marxismo del viejo profesor, ni tampoco porque su obra sea de 1975 y la de Ruiz de la Peña del 78, sino sobre todo, -visto desde hoy-, porque los sucesores de

²⁶ *Muerte y marxismo humanista*, 202 (subrayados míos).

²⁷ *Ibid.*, 201.

Tierno Galván parecen haber desmentido cruelmente la propuesta-síntesis del maestro, que hablaba de *una perfecta instalación en la finitud, que vuelve superflua del todo la mera pregunta por Dios, pero que no renuncia a la "utopía" de la finitud y por eso no puede ser confundida simplemente con la "buena vida"*. Como he comentado en otro lugar, después del admirable ex-alcalde de Madrid hemos ido asistiendo a una expresa renuncia a la utopía de la finitud (demasiado cara y demasiado imposible), que ya ni siquiera pregunta por esa utopía, y que no deja mas forma a la "perfecta instalación en la finitud" que "la buena vida". La "utopía de la finitud" (si es que todavía se apela alguna vez a ella) ya no es objetivo de la lucha humana, sino mera arma que a veces resulta útil para golpear con ella al adversario político. En el sentido que le dio a la palabra Tierno Galván (aquél que ya ni siquiera pregunta), el agnóstico sobre Dios ha sido el padre del agnóstico sobre "la utopía de la finitud".

IV. CONCLUSIÓN

Naturalmente, de todo lo anterior no se sigue ya la fe (la expresión de la "añoranza de lo totalmente Otro" proviene precisamente del agnóstico Horkheimer). Solo se sigue su carácter de "buena noticia", así como su razonabilidad y, sobre todo, la razonabilidad de la pregunta por ella y de la apertura a ella. Nada más, pero también nada menos.

Como ya indique al comienzo de este artículo, una de las características de nuestro ser-hombres es precisamente que todas las cuestiones "últimas" (o primeras) solo tienen respuestas opcionales. No existe ningún punto de partida ni ningún presupuesto evidente por sí mismo, o rigurosamente demostrable desde dentro del sistema. Lo único innegable es la necesidad de esos presupuestos o puntos de partida, puesto que, sin ellos, no habría pensamiento ni acción humanos; así como que esos presupuestos o puntos de partida necesarios han de ser "postulados", no irracionalmente, pero sí más allá de la sola razón.

Que las cosas tengan *sentido*, que los hombres tengan *dignidad* y sean sujetos de ella, que sea mejor hacer el bien que el mal, que sean *profundamente inhumanos* los judíos que hoy aparecen en la prensa aplaudiendo sonrientes al colono de Husan que mató a culatazos a un niño palestino de diez años por haberle tirado una piedra a su coche... ni esas afirmaciones

ni sus contradictorias son demostrables. Pero, pese a ello, sin una toma de postura ante esas afirmaciones, todo quedaría rebajado a la mera existencia consiste de las piedras o de los cementerios. Mas aun: la misma pretensión de no responder a esas cuestiones porque sólo se puede responder a ellas "optando", ya es una forma de respuesta que tampoco puede racionalizarse adecuadamente y que, en su no responder, acabaría postulando ciegamente una opción o la otra, para no quedarse "paralítica".

Toda acción humana implica una respuesta a esas preguntas. Y la prueba de que esas respuestas son opcionales la da el hecho de que hay hombres que responden a ellas negativamente: los suicidas niegan la primera de las cuatro afirmaciones enunciadas; los talibanes o los fundamentalistas islámicos niegan la segunda; los explotadores y los fabricantes de armas niegan claramente la tercera, los colonos judíos niegan la cuarta...

En este contexto del hombre como ser "abocado a optar", y de lo que antaño llamé la "estructura creencial del ser humano"²⁸, es donde aparece que la cerrazón de todo camino y la negación de todo derecho racional a la fe, no se hace en virtud de ninguna evidencia ni de demostración alguna científica, ni filosófica, ni histórica, sino en el nombre de una nueva irracionalidad dogmática. Tampoco la aventura creyente es fruto de ningún nuevo saber esotérico, sino de una actitud que enfrentada a esos "jirones de forzados optimismos.. (que es lo único que parece dar de sí nuestra realidad), los convierte de meras experiencias de límite o de frustración, en "sacramentos" de una plenitud nueva.

Esta me parece haber sido una de las preocupaciones radicales de la teología de Juan Luis Ruiz de La Pena. Lo escribo desde la conciencia de que mi propia preocupación teológica quizás ha sido distinta, aunque hermana, de la de Juan Luis: devolver a la praxis de la jerarquía eclesial esos mínimos de credibilidad, hoy tan perdidos, que deben acompañar a esa credibilidad del anuncio que Juan Luis intentó poner de relieve. Pero lo escribo también desde la misma alegría común que expreso Francisco de Asís, cuando la muerte perseguidora ("ningún viviente escapa de su persecución") se le convirtió en "la Hermana Muerte".

²⁸ Cf. *Acceso a Jesús* (Salamanca 1995) 92-93.