

la Pasión no tiene valor ontológico (de 'remedio'), sino particularmente ejemplar; y que hay que evitar todo juridicismo en nuestra redención (mérito, satisfacción, etc.), ya que es totalmente gratuita.

Consecuencia clara del primero: Cristo no es constituido Cabeza nuestra hasta después de la Resurrección (o *en* ella). Por esto, el A. tuvo que postular una considerable imperfección en Cristo: gracia, conocimiento, etc., poniendo en peligro la eficacia y por eso quizá la existencia de la Unión Hipostática. Con respecto al segundo punto, una observación y un problema serio. Por un lado, ¿acaso no queda más claramente resaltada la omnipotencia divina si Dios contara con auténticas causas segundas? El problema serio versa sobre la no-satisfacción por Cristo.

Al escribir su libro *La resurrección de Jesús, misterio de Salvación* (Barcelona, 1960), el P. F.-X. Durwell se quejaba de la exégesis 'tradicional' de Rom 4,25 (Cristo, «el cual fue entregado por nuestros pecados y resucitado para nuestra justificación») que decía: «livré pour l'expiation de nos péchés, resuscité pour être le modèle de notre justification». En vez de buscar una comprensión unitaria de la Pascua de Jesús, Richard hace una inversión de este planteamiento unilateral 'tradicional' (cf. p. 292). Lo hace desafortunadamente, en un libro tan bien hecho desde muchos puntos de vista, con una lectura parcial de numerosos textos de la Escritura.

PAUL O'CALLAGHAN

Helmut THIELICKE, *Vivir con la muerte*, Barcelona, Herder, 1984, 279 pp., 14 x 21,5.

Se publica ahora la traducción de X. Moll de la obra de Thielicke *Leben mit dem Tod* publicada en Tubinga en 1980. Se trata de un estudio, en última instancia teológico luterano, sobre la muerte, entendida no tanto como punto final de la existencia, sino como característica que marca toda la existencia humana. Se trata de entender nuestra vida de aquí desde la frontera de la muerte para ver cómo el hombre, al comprenderse a sí mismo como un *moriturus*, sobrepasa continuamente las categorías de lo biológico y, en consecuencia, para ver cómo la muerte no puede ser comprendida sólo como suceso natural (cfr. p. 251). «Si aquí no hubiese ningún indicio de que la muerte es algo más y distinto de un simple punto final de nuestra existencia física y psíquica, si nuestra vida no nos diese motivo para reconocer que trasciende a sí misma, entonces la vida eterna *después* de la muerte y el mensaje de la *resurrección* de los muertos a lo sumo podría fundarse en afirmaciones de haber visto espíritus o en ciertas convenciones de la vida religiosa que sólo se podrían tomar a ciegas y sin discusión» (p. 251). En este planteamiento de Thielicke aparece ya clara la dificultad fundamental de la obra. Lo que nunca queda claro es la gratuidad del orden sobrenatural y la inmortalidad natural del alma.

De este modo, Thielicke va a pretender mostrar cómo la vida finita, limitada por la muerte, es comprendida por el pensamiento contemporáneo, para interpretar después, desde la luz del misterio pascual, ese conocimiento en sus puntos de trascendencia y como punto de enlace con el mensaje de la resurrección (cfr. p. 252). Se trata, pues, de interpretar la incomprensibilidad de la muerte y la represión del conocimiento de esa incomprensibilidad, característicos del pensamiento secular contemporáneo, a la luz de la revelación. Ahora bien, si es verdad que en cierta medida la muerte repugna a la naturaleza humana, también lo es que la muerte era posible en el estado puro de naturaleza. Tener en cuenta esto es necesario para entender rectamente la gratuidad del orden sobrenatural y, en concreto, de la resurrección.

De modo consecuente con su planteamiento, el método de Thielicke es fenomenológico y hermenéutico. El *background* filosófico del autor viene dado fundamentalmente por Kierkegaard y Heidegger. Hay un continuo rechazo de los planteamientos ontológicos, lo cual, como se verá, limita intrínsecamente el pensamiento de este autor y, en esa medida, lo falsea.

La obra se compone de cuatro capítulos. El primero de ellos, *Vista de conjunto del problema* (pp. 13-53), tiene carácter introductorio. Tras exponer cómo el planteamiento de Epicuro nos sigue dejando indefensos ante la muerte, puesto que ni no ser ni me es pensable (cfr. pp. 18-19), y subrayar cómo la muerte cuestiona el sentido de la vida del hombre, entendido éste como fin en sí mismo, pasa a enfatizar la cualidad personal de la muerte humana, apoyándose en la tradición de Rilke y Heidegger. La muerte no es un puro cesar biológico en cuanto que termina con una existencia personal irreplicable. «Que la existencia humana sea persona significa que se le ha encargado de tomar posesión responsable de su destino y que puede ganar o perder ese destino ofrecido, y aun finalmente, que para esto tiene a su disposición su tiempo, en el que se toma aquella decisión irreversible. La irrevocabilidad estriba en que su plazo de tiempo no puede volver atrás, es un tiempo 'dirigido'» (pp. 30-31). Como más adelante afirma Thielicke, no es el conocimiento de la muerte el que funda el conocimiento de la irrepitibilidad de la persona, sino al revés. La irrepitibilidad de la persona y la orientación de la temporalidad se funda en la relación con Dios. La irrepitibilidad personal se muestra en la muerte sólo si ésta es entendida como acontecimiento de nuestra historia con Dios (cfr. pp. 194-95). Una vez más, el planteamiento del autor es exclusivamente fenomenológico. Si se quiere fundar correctamente la noción de persona, o de dignidad humana, ha de haber un recurso a la metafísica.

En segundo lugar, describe Thielicke fenomenológicamente cómo aparece nuestro conocimiento de la muerte en el caer en la cuenta de que somos temporales y del carácter específico de esa temporalidad dirigida. Nos percatamos de nuestra temporalidad en cuanto que contamos con la limitación del período de tiempo a nuestra disposición y en cuanto que caemos en la cuenta de la irreversibilidad de ese tiempo. De este modo, el conocimiento de la muerte no aparece por un pensamiento en torno a

la hora suprema, sino por el pensamiento en el *ahora* que pasa. El futuro de nuestro fin califica el momento presente. La muerte se hace presente en toda la vida (cfr. pp. 32-35). La conciencia de nuestro destino mortal acompaña constantemente todo el tiempo de nuestra vida. La muerte no es sólo el morir, es una sombra que acompaña toda nuestra existencia. Sólo podemos vivir en el presente como momento cualificado en cuanto que sabemos que no volverá (cfr. p. 37). Ahora bien, este conocimiento se ve en la vida ordinaria continuamente reprimido. Analiza a continuación Thielicke los síntomas de esa represión en la vida colectiva e individual (cfr. pp. 40-53). Es sin duda cierta esta observación de Thielicke. Pero debería ser completada afirmando que la temporalidad aparece ya en la sucesividad de los actos y que la temporalidad se inscribe en la corporalidad. La visión de Thielicke, en la medida en que parte exclusivamente de un análisis de la conciencia humana, parece suponer que el hombre es su autoconciencia. Y esto es falso. El hombre no es un ángel.

En el segundo capítulo, *La muerte como natural y como innatural* (pp. 54-93), el autor trata de mostrar la imposibilidad de comprender la muerte humana como un proceso natural biológico. No cabe reducir la muerte a una regularidad biológica o metafísica, entendiendo la muerte como naturaleza y orden, como expresión de la caducidad natural (cfr. pp. 54-55). Este es quizá el punto más valioso de la obra. La muerte humana no puede entenderse sólo como una regularidad biológica. En la muerte hay algo que repugna a la naturaleza humana, como ya señalara Santo Tomás. Pero no se puede olvidar que también la naturaleza humana, por su carácter biológico, posibilita la muerte. Desde este punto de vista la muerte no es antinatural. «La muerte es en cierto modo algo según la naturaleza, pero en otro sentido es también contra la naturaleza» (*De Malo* 5,5 ad 17). «La necesidad de morir proviene en el hombre en parte de la naturaleza y en parte del pecado» (*In III Sent.* 16, 1, 1).

Thielicke trata a continuación de mostrar cómo una definición objetiva y biológica de la muerte no da cuenta de las dimensiones esenciales y específicamente humanas de la muerte. Estas son: 1) La definición biológica de la muerte prescinde del hecho de que la muerte sea el fin de una individualidad (cfr. pp. 61-63); 2) No considera que la muerte es la caída total en la falta de relación, la pérdida de todas las relaciones en que nos experimentamos como hombres. Ahora bien, esta interrupción de relaciones sólo se convierte en pérdida de algo único si el hombre ha experimentado su propia individualidad (cfr. pp. 63-66); 3) La definición biológica de la muerte deja fuera el carácter personal de la muerte humana. El proceso del morir humano sólo se puede describir adecuadamente en primera persona diciendo 'yo muero' y no simplemente 'uno muere'. La muerte me pertenece a mí, no es un proceso objetivable (cfr. pp. 67-70); 4) La existencia humana sabe de sí misma y por tanto ha de asumirse a sí misma. Esa conciencia es un conocimiento del futuro y, por eso, también del límite mortal de nuestra vida. Esa conciencia de sí es el fundamento decisivo de que la muerte no sea un simple suceso, sino algo que el hombre debe realizar. Es decir, algo respecto de lo cual el hombre no es objeto, sino algo respecto de lo cual el hombre permanece como sujeto. Por eso, como señala Heidegger, la muerte es una posibilidad de

ser que tiene que asumir la propia existencia (cfr. pp. 70-71); 5) «Que nuestra vida, por el conocimiento de la muerte, es un anticipo existencial de 'toda la existencia', que así se le abre la posibilidad total de ser, y que le está pendiente la posibilidad extrema de la existencia, la de darse por perdido, esto es la marca específicamente humana de la relación con la muerte. Esta marca no se puede incluir en ninguna definición fisiológica de la muerte» (p. 72).

El planteamiento del autor tiene un interés indudable. Sin embargo, si es cierto que la muerte humana examinada existencialmente no puede ser descrita apropiadamente sólo como un proceso biológico (cfr. también por ejemplo el tratamiento de Santo Tomás en *De Malo*, q. 5, a. 5 sed c., 1), y este punto lo muestra Thielicke con gran acierto, de ello no se sigue que el hombre sea sujeto propiamente respecto de su propia muerte. Para Thielicke, en la medida en que se tienen en cuenta estos factores que hacen que la muerte humana no sea sólo muerte biológica, aparece la muerte humana como absurda e irrepresentable. Lo que hace a la muerte irrepresentable y absurda es la conciencia de la propia individualidad (cfr. pp. 87-90).

En el tercer capítulo, *La imagen del hombre y la comprensión de la muerte* (pp. 94-153), el autor mantiene la tesis según la cual el intento de las ideologías de desposeer a la muerte de sus cualidades más esenciales y propias se funda siempre en una comprensión dualista del hombre: se divide al hombre «en un yo propio, que sobrevive a la muerte como una substancia inmortal, y un yo impropio que, como receptáculo que es de aquella substancia, pasa, y no hay inconveniente de que pase, hasta incluso *debe pasar*» (p. 94). Con esta tesis se expone el pensamiento de Platón (cfr. pp. 94-101), Nietzsche (cfr. pp. 101-9), Hegel (cfr. pp. 124-29) y Marx (pp. 129-33). A esta serie añade un interesante estudio sobre Kolakowski (cfr. pp. 133-36), para acabar su argumentación con la peculiar interpretación de este dualismo que aparece en el *Fausto* de Goethe (cfr. pp. 137-50).

En el cuarto capítulo, *La comprensión bíblica de la muerte* (pp. 154-226), se estudia la comprensión de la muerte personal en la Sagrada Escritura. Subraya Thielicke cómo en el concepto bíblico de la muerte se manifiesta la relación con Dios, al conocer que padecemos por la ira de Dios. «La muerte como lugar en el que se manifiesta la ira de Dios significa que la vida del hombre no puede permanecer ante Dios. La vida humana no es la vida eterna de Dios» (p. 170). La muerte es «la paga del pecado». Ello significa que, visto desde el hombre, la muerte se funda en la culpa, y, visto desde Dios, la sentencia de muerte dictada contra el hombre se llama ira. Lo que Thielicke va a tratar de hacer ahora es pensar por qué precisamente esos dos conceptos tienen que manifestarse en la muerte del hombre (cfr. p. 171).

La muerte introduce no sólo una distancia cuantitativa entre Dios y el hombre, sino una ruptura cualitativa entre dos personas. Por eso, la muerte se determina por su relación personal, por la separación del hombre de la comunidad de vida con Dios. Cómo la muerte se sitúa en esa relación personal, no es algo ante lo cual el hombre sea mero objeto, sino que la muerte es el acontecimiento que yo he *realizado*, frente al que yo



soy sujeto y que atraigo con libertad, esto es, como persona responsable. Como relación personal, en la muerte hay un mensaje de Dios que es preciso descubrir (cfr. p. 174). La terminología de Thielicke es aquí un tanto imprecisa. Esa «comunidad de vida con Dios», ¿es natural o sobrenatural? Por otra parte, no es verdad que yo realice mi muerte. Yo podré aceptarla, asumirla, prepararme para ella, etc., pero en cuanto que la muerte es *passio* y no *actio*, no puedo propiamente realizarla. En última instancia morirme es algo que me pasa, no algo que hago.

Desarrolla a continuación el autor la idea de la muerte como *anamnesis* del pecado. En la muerte, al ser originariamente sin fronteras se le muestran sus fronteras; la muerte es la frontera del originariamente sin fronteras. En la muerte aparece la oposición del único Dios eterno contra el hombre limitado que se ha erigido a sí mismo en ser sin fronteras. La muerte no es la muerte del hombre en cuanto que mamífero sino en cuanto que quiere ser Dios y debe experimentar que no es más que hombre. La muerte es *anamnesis* de que el hombre ha sido rechazado más allá de la frontera violada (cfr. pp. 175-77).

Tras exponer varias cuestiones, Thielicke afronta directamente la cuestión de la inmortalidad y la resurrección manteniendo la tesis de que la inmortalidad no puede ser concebida en absoluto como una propiedad substancial de la persona. «La victoria sobre la muerte en la comunidad con el resucitado es un acontecimiento *histórico*, no es un estado de cosas substancial e intemporal: la *zoé* es una propiedad de la vida divina a la que se me vuelve a llamar y de la que participo en la forma personal que hemos descrito de la obediencia y el amor. Esta *zoé* no es por tanto mi propiedad, sino la propiedad de Dios (p. 221). Del mismo modo que la justificación es extrínseca, la inmortalidad es extrínseca. Al igual que, dice Thielicke, no puede haber una participación real y substancial de la gracia, la inmortalidad es puro regalo absolutamente gratuito sin fundamento ontológico. «Me hundo totalmente en la muerte y no hay nada que me dé motivo de dividir ante el destino de la muerte la totalidad del hombre que proclama la Biblia en cuerpo y alma, en una parte caduca y otra imperecedera del yo. Pero me hundo en la muerte de tal manera que puedo decir: no permaneceré en ella porque Dios me ha llamado por mi nombre y por esto seré llamado de nuevo en el día de Dios, estoy bajo el amparo del resucitado» (p. 223).

Realizar una valoración de esta obra no es tarea fácil. En ella se contienen ideas y tesis valiosas e interesantes así como penetrantes análisis, como los de los capítulos segundo y tercero. Se trata sobre todo de los aspectos polémicos contra el biologismo y el falso optimismo dialéctico. La muerte no deja de ser un acontecimiento personal, que nos enfrenta con Dios y que nos sume en la angustia. Pero en el libro también se contienen serios desenfoques y faltas de apreciación. Desde el punto de vista filosófico, a las virtualidades señaladas hay que añadir la limitación intrínseca que supone el rechazo de la metafísica. ¿Por qué está prohibido preguntar cuál ha de ser la índole de la realidad humana para que sea posible una existencia personal? ¿Por qué está prohibido preguntar cuál ha de ser la constitución ontológica del hombre para que sea posible una relación con Dios que no puede ser interrumpida por la muerte? Es cierto

que puede resultar difícil demostrar la inmortalidad del alma como una propiedad ontológica (cfr. al respecto el excelente estudio de Saranyana, J. I., *Sobre la muerte y el alma separada* en «Scripta Theologica» 12/2 [1980], pp. 593-616), pero el problema puede y debe plantearse, so pena de realizar un tratamiento parcial. No se puede afrontar el tema de la muerte sin tener en cuenta la inmortalidad del alma, que pertenece al orden natural.

Thielicke pone de manifiesto con mucha destreza la irreductibilidad de la muerte humana a un proceso biológico. Pero la perspectiva fenomenológico-existencial adoptada, el análisis de la existencia humana y el análisis de cómo aparece esa existencia a la propia consciencia, siendo válida para mostrar la irreductibilidad de la muerte a un proceso puramente biológico, puede ser complementada con una perspectiva metafísica. Es cierto que la muerte es, o debe ser, algo personal en cuanto que termina con una existencia irrepetible, pero no está nada claro que la muerte sea algo que el yo realiza como sujeto (cfr. el penetrante artículo de Mateo-Seco, L. F., *La muerte como mal en el pensamiento de Sto. Tomás de Aquino* en *Atti del Congresso Internazionale. L'uomo*, t. 1, Edizioni Domenicane Italiane, Nápoles, pp. 467-480).

Pero los inconvenientes más graves de la obra no son los filosóficos sino los teológicos. El peso del immanentismo religioso luterano es demasiado fuerte. Son continuos los pasos injustificados del orden natural al sobrenatural. El concepto de «vida» es ambiguo. La naturaleza es vista con pesimismo siempre y desde la óptica del pecado. La conexión entre el orden natural y sobrenatural no está bien resuelta. El orden sobrenatural se hace necesario para salvar del naufragio el orden natural. Así, el orden sobrenatural se presenta paradójicamente como necesario y como extrínseco al orden natural. Pero de este modo, se vuelve a-reintroducir en el pensamiento de Thielicke, casi inadvertidamente, el dualismo que tan duramente se pretende criticar. Los aciertos parciales innegables de Thielicke, sobre todo en su *pars destruens*, se inscriben en un planteamiento parcial desde el punto de vista filosófico e incorrecto desde el teológico.

JORGE-VICENTE ARREGUI

Robert SPAEMANN, *Moralische Grundbegriffe*, München, Verlag C. H. Beck, 1982, 108 pp., 12,5 x 19.

Los cambios sociales operados, sobre todo en las últimas décadas, han ejercido una influencia notable en las ideas morales de aquellos que se han visto sometidos a tales cambios como sujetos pasivos; como sujetos pasivos y, a la vez, activos pues cooperan a ellos, al menos, siendo portadores de los mismos. El sentido tradicional de algunos conceptos morales, admitidos por lo común sin especiales dificultades, ha ido obscuriéndose y, en ocasiones, ha llegado casi a perderse. En cualquier caso son continuamente objeto de discusión y crítica. El cambio de modelos