



## La resurrección: ¿Utopía humana o esperanza cristiana?

**E**n convivencia con una sociedad secularizada, hoy está en auge la creencia en la reencarnación. Pero, ¿satisface ese plural cambio de existencia el ansia incuestionable del ser humano de una vida sin fin? El autor aborda aquí el argumento de la resurrección, interrogándose sobre su índole de esperanza cristiana, o también de respuesta a la utopía humana. Con claridad didáctica y análisis psicológico, se nos conduce por el itinerario de esas «razones del corazón» que la razón no puede probar, en pro de una supervivencia eterna. Después se nos invita a adentrarnos en el análisis de la fe cristiana, que nos urge a esperar la vida inmortal tras la resurrección.

Manuel Gesteira Garza\*

\* Universidad Pontificia Comillas. Madrid.

## El ser humano como «tensión hacia el futuro». Algunos signos

EL sentido de pervivencia late en lo más íntimo de todo ser humano. «Non omnis moriar» (no moriré totalmente) decía Horacio, el poeta latino. Y el propio S. Freud reconoce que «en el inconsciente, cada uno de nosotros está convencido de su inmortalidad» (aunque niegue a esta «convicción» el valor de prueba racional). Pero este sentimiento es una luz en claroscuro que, junto a un hálito de esperanza, plantea serios interrogantes sobre el definitivo «ser o no ser» del hombre. «To be or not to be: that is the question». Esta disyuntiva de Hamlet formula una cuestión trascendental, no sólo cara al presente sino también cara al futuro último de la existencia humana.

Es verdad que no tenemos signos evidentes que nos garanticen la certeza de nuestro futuro, y menos aún del futuro último. Aunque el sentimiento de pervivencia se explicita en la existencia humana de diversas maneras.

### *La veneración por los difuntos*

UNA de estas formas, quizá la más elemental, es la singular atención y la solidaridad que solemos mostrar para con los que han muerto. Y que se despliega en las «honras fúnebres» (vinculadas en parte a «lo religioso»): gestos y formas de comportamiento que nos recuerdan que los despojos humanos no son algo que pueda ser arrojado sin más al basurero (a una «fosa común»), sino que merecen una respetuosa atención: una despedida singular y una sepultura honrosa; signos no sólo de un recuerdo que pervive, sino también de la intuición o el deseo de una pervivencia de la persona. Este comportamiento universal no parece fruto de una mera convención sociocultural, antes bien en él afloran hondos sentimientos humanos —vinculados a la densidad misma del amor y la amistad—, válidos por igual para creyentes y no creyentes.

### *La coherencia del esfuerzo científico en tensión hacia una solidaridad universal*

OTRO argumento que algunos autores actuales aducen en favor de la pervivencia del ser humano se basa en la ten-

dencia hacia la unidad o la «totalidad coherente» que guía todo el avance científico (W. Pannenberg). La humanidad es consciente de que no existiría verdadero progreso si éste no se orientase hacia una «totalidad global», hacia la meta última de un «bien universal» desde el que recobra valor y sentido. Por lo que el «avance» no sería tal si no sirviese para «algo»; o mejor: para «alguien», que no es sin más el individuo aislado, sino la colectividad (o totalidad) de los seres humanos. Pues bien, este principio definitivo de globalidad y de verdad que da pábulo y sentido al progreso humano no puede ser —en última instancia— otro que la «vida» misma, en su dimensión más amplia y profunda. Por tanto, el progreso o el dinamismo histórico tienen sentido si sirven para promocionar la «vida», y no sólo a nivel individual sino comunitario y, más aún, universal. Pero esta clave de la «vida», en su más hondo y radical sentido, ¿no remite a una «inmortalidad» última, que da razón de ser de toda la historia humana?

Por otra vía H. Peukert, en su «Teoría de la acción comunicativa», insiste en la importancia de una solidaridad universal que orienta y dinamiza toda la actividad humana (y sin la que ésta no alcanzaría una plenitud de sentido ni resultaría del todo comprensible). Solidaridad que, si es verdadera, tendrá que serlo no sólo en el plano sincrónico: con aquellos que hoy formamos parte de la sociedad humana universal; sino también diacrónico, y por ello además con los que han muerto, de quienes dependemos como antecesores y progenitores de nuestra propia historia, de cuya trama han participado hasta el punto de que sin ellos hoy no seríamos ni humana ni culturalmente lo que realmente somos. Pues a través de ellos como por un cauce abierto —o una serie de eslabones intermedios— ha llegado hasta nosotros la corriente viva, no sólo de la «hominización» inicial sino también, y sobre todo, de la «humanización» del ser humano. De tal modo que el olvido absoluto de nuestros antecesores —del «homo antecesor»—, aunque por la muerte hayan abandonado el proscenio de la historia, desmentiría esa «acción comunicativa» universal que acompaña el «devenir histórico» como algo esencial al ser humano. Y como un «trasvase» no sólo de vida biológica, sino también de «espíritu consciente», en esa concatenación de humanidad y de progreso que constituye la historia y que da sentido y consistencia al dinamismo humano que brota del pasado y se orienta hacia el futuro. En una solidaridad real que se explicaría mejor si está abocada a una comunión vital cuya expresión definitiva sería en última instancia la resurrección, así como la realidad misma de Dios como vínculos últimos de toda vida comunicada y compartida.

Es verdad que estas tesis no tienen el valor estricto de una «demostración»

ción» o de una prueba; pero sí son una especie de indicadores que, tenidos en cuenta, pueden ayudarnos a entender mejor la praxis y la forma de ser del hombre que tiende a guardar memoria de los «antecesores». Memoria que no se reduce a un «panteón de hombres ilustres» sino que se abre a los miembros anónimos de la gran familia humana en los que late el espíritu de los pueblos: la veneración de los «antepasados» en muchas culturas.

*La existencia humana: entre la memoria  
y la esperanza*

a) La «persistencia» del ser humano  
en la memoria

DEMASIADO rico para poder ser captado en una «instantánea» o en una «foto fija», el ser personal desborda y sobrenada el tiempo efímero, puntual. Por eso el hombre sólo puede ser «comprendido» y valorado desde el decurso de su vida entera. Es en la memoria donde vamos adquiriendo conciencia tanto de nosotros mismos como de los demás. No por una percepción instantánea, sino a través de un itinerario acompañado por el amor y la fidelidad, en el que la «vera effigies», el verdadero rostro de los otros se va grabando en nuestra propia conciencia. Ahí acaece toda relación y toda convivencia interhumana.

Sin la persistencia de la memoria el ser humano no sería capaz de adquirir verdadera conciencia de sí mismo: de reunir y cohesionar los fragmentos de la propia existencia, así como la de los otros; ni de comprender la secuencia lógica de la palabra ni el sentido del lenguaje o del discurso (propio o ajeno). Como tampoco percibiría la belleza de la música en su concatenación «sin-fónica», sino meros sonidos. ¿No indica todo esto que lo más profundo y lo más rico de nosotros mismos remite a una «coherencia» radical que aglutina —dando perennidad y permanencia— los múltiples fragmentos que conforman el tiempo, desbordando así la mera instantaneidad efímera? De hecho a la memoria van estrechamente ligados hondos sentimientos humanos, como la fidelidad, sin la que no existirían el amor y la amistad, y cuyo impulso más profundo se identifica con la permanencia y la perennidad. No es normal que una madre diga a su hijo: te amo por una temporada, sino para siempre. Esta «propensión a la eternidad» que late en lo hondo de la «memoria» como la patria de los más nobles sentimientos humanos ¿será una mera «pasión inútil», mera «nada agonizante» (J. P. Sartre)? Resulta difícil creerlo así.

## b) La «pervivencia» del ser humano en la esperanza

NOS hallamos aquí ante la clave del futuro: la resurrección y la esperanza humana. Todo ser humano vive su vida como tensión hacia un futuro mejor, más pleno. Tanto a nivel personal como colectivo, el hombre –perpetuo aventurero y navegante de todo mar incógnito– va siempre en pos de metas nuevas, de un «nuevo mundo», mejor en todos los sentidos. En todo corazón humano late un imperativo de felicidad y de plenitud futura: «Duc in altum».

Ahora bien, ese mundo nuevo, que el hombre anhela y por el que tantas veces lucha con denodado esfuerzo (y no sólo para sí, sino también para los otros: los padres para los hijos) es siempre, en lo que se refiere a sus logros, objeto de esperanza o de fe oscura, y no de demostración «científica». A veces los no creyentes nos achacan a los cristianos una excesiva credulidad: creemos en cosas que no vemos ni podemos demostrar. Es verdad. Pero el futuro –incluso el intramundano– en pos del cual caminamos con ahínco todos, creyentes y no creyentes, ¿quien lo tiene garantizado de antemano? Nadie. Luchamos con razón por él, pero es siempre y para todos oscuro, indemostrable. Ante él no nos cabe sino esperar, confiar en que nuestro esfuerzo no va a ser en vano, sino que logrará sus frutos. Y por eso luchamos con razón; pero sin tener la seguridad plena de que vamos a conseguir aquello por lo que luchamos. Esos objetivos más profundos e importantes por los que luchamos –a nivel personal o colectivo– ¿desembocarán en un éxito rotundo o en un fracaso? No sabemos. Creemos, esperamos que acaben en éxito; pero no lo podemos asegurar de antemano. Esto nos demuestra cómo, en las cuestiones más radicales de la vida humana (y en las que nos jugamos los proyectos más importantes de nuestro vivir) tanto los creyentes como los no creyentes tenemos que actuar desde la fe y la esperanza.

Pero quizá lo más sorprendente sea el que, aun desde esa «incertidumbre», ningún ser humano puede renunciar a su proyecto de futuro, a esa fe-esperanza, si quiere *vivir humanamente*. Porque si se apagase la luz de esa esperanza, quedarían cegadas las fuentes del progreso y el avance de la historia (tanto personal como colectiva). Pues «el futuro es el motor de la historia» (J. Moltmann) que incita al hombre a caminar hacia él como norte que, si se perdiese, se habría esfumado una dimensión importante del ser y el existir humanos. «Lasciate ogni speranza» fue para el Dante la máxima expresión del «infierno», lo «antihumano»: perdido el norte habría cesado para el caminante no sólo la orientación sino el camino: condenado a vagar por senda incierta o a quedarse al margen, como un tronco o una piedra.

Viene al recuerdo el antiguo lema de la Liga Hanseática: «navigare necesse est, vivere non necesse», del que se hace eco S. Freud en su artículo «Tod und Fortleben» («Muerte y pervivencia»): «es más importante el navegar que el vivir». No hay otra alternativa para el hombre: o deja de lado el futuro en un «pasotismo» radical, con lo que habría renunciado a lo que tiene de más genuina y radicalmente humano; o si mantiene el rumbo hacia el futuro, el ser humano tiene que vivir de «la espera y la esperanza». Pero, siendo esto así, lo menos que cabe decir es que no somos tan necios los cristianos cuando navegamos esperanzados hacia el futuro, incluido también el futuro último. Si bien con la diferencia de que en la singladura de la vida, para los creyentes ese futuro último no es algo sino Alguien: es la presencia amorosa de Dios, Creador y Padre, en el que creemos como el principio primero y el fin último al que nos encaminamos.

*La experiencia creyente en Dios salvador,  
dador de vida*

SI la argumentación anterior va más dirigida a los no creyentes, cabe aducir otro razonamiento para los creyentes: apelando a la experiencia de Jesús (que puede ser también la nuestra) cuando, ante la pregunta por la resurrección, él responde desde su vivencia singular de Dios como Padre y como dador de vida. Poco antes de su pasión, Jesús afirma sin ambages que la resurrección se da porque «Dios es Dios de la vida y no de la muerte» (Mt 22, 31-32). Es ésta una aseveración no meramente teórica sino práctica: Jesús percibe a Dios Padre, no como antagonista o negador del hombre, sino como salvador, como dador de vida y enriquecedor de la existencia humana. Y es aquí donde se nos plantea la pregunta: ¿qué es, a la larga, Dios para nosotros? Cuando él aparece en el horizonte de nuestra vida ¿nos sentimos enriquecidos con su presencia, o por el contrario atemorizados o empobrecidos por un Dios «alienante del hombre» (en expresión del ateísmo actual)? En este segundo caso nos hallamos ante un Dios «mortal» y no vital para el hombre. Se nos plantea así la cuestión definitiva: el Dios del que estamos viviendo (y por tanto el que anunciamos) ¿es el Dios de la vida y la resurrección, o un Dios de muerte? Jesús el Hijo sintió y vivió de forma singular al Padre como vivificador ayer y hoy, por eso lo espera como tal para «el tercer día». Para él ese futuro último no puede ser otro que el Dios viviente, como ser personal: el Padre, principio y raíz, fundamento y meta del ser y el existir del hombre.

En suma: nos hallamos ante una dialéctica (que por otra parte afecta al conjunto de la vida humana, en lo que ésta tiene de más radical y más profundo): por un lado una cierta racionalidad induce al hombre a pensar en una vida futura. Pero por otro hay también algo que desborda lo racional, y se nos presenta como una incógnita a despejar. Pues bien, ahí entra en juego otra dimensión que supera ya las claves del entendimiento: es el amor, que, al igual que la vida, se nos otorga como un don gratuito, inesperado, sorprendente. Es ahí donde convergen lo «racional» e inteligible y lo gratuito, que desborda lo racional. Desde la razón el futuro tiene una cierta luz y un sentido; desde el amor puede y debe ser esperado con confianza. Porque, en definitiva, también «el corazón tiene razones que la razón no entiende» (B. Pascal).

## El valor de los razonamientos acerca de la resurrección

### *El claroscuro del misterio*

YA Blas Pascal señaló que los argumentos en pro de la resurrección no son contundentes, sino que entrañan una mezcla de claridad y oscuridad (como todo lo que atañe a las decisiones últimas, radicales del hombre). Pero tampoco se puede decir que sean argumentos ilógicos o irracionales. Antes bien parece que la aceptación de la vida como realidad última y la esperanza en la supervivencia más allá de la muerte aporta un sentido y una coherencia, una luz y una mayor fortaleza que enriquece la existencia humana, mayores que la oscuridad y el absurdo al que remite su negación (1). Mientras que el vivir humano, tanto personal como colectivo, ¿no se vuelve más pobre y tenebroso cuando falta la esperanza de vida y de sentido último? Da más bien la sensación de que, tanto con el silencio cómplice como con el clamor exagerado, se trata de huir de un planteamiento reflexivo, meditado, sobre una realidad que afecta a toda la existencia humana. Y que no sólo afecta a «la muerte de los otros», sino también y sobre todo a «mi muerte personal» como algo que hay que afrontar

(1) «Las pruebas de nuestra religión» no son tales «que pueda decirse que son absolutamente convincentes», pero son «de tal índole que tampoco se puede decir que *no se tenga razón* para creer en ellas. Hay así evidencia y oscuridad... Pero la evidencia es tal que supera, o al menos iguala, a la evidencia de lo contrario». *Pensamientos* (Madrid, 1967), p. 96, fragm. 564.

como una pregunta radical que, por mucho que lo intentemos, no podemos eludir; y ante la que nos jugamos mucho. Ante este dilema B. Pascal propone la alternativa de la «apuesta» (2).

### *El porqué del rechazo de la resurrección*

**P**ERO ¿por qué el hombre actual se muestra reacio a aceptar ese impulso de vida que late en lo profundo de su propio ser? Max Scheler trata de explicarlo porque la pregunta (y la esperanza) sobre la resurrección se acrecienta y reaviva ante la experiencia de la muerte. Pues es ésta, así como el dolor y la injusticia humana, los que nos plantean con la máxima radicalidad la cuestión de las realidades últimas. El hombre actual ha expulsado a la muerte (y en general al sufrimiento) del proscenio del gran teatro del mundo, y con ello de su vivencia refleja, tanto personal como colectiva, sumergiéndose en un activismo egoísta que le ayude a olvidarla. Así, deja de ser acuciante la pregunta —y por ello la respuesta— acerca de una superación de la muerte. Al dejar de ser la existencia humana un vivir «en la estrecha conjunción de vida y muerte», el anhelo de la resurrección y la vida se difumina, desprovisto del suficiente sustento.

Pero con ello no sólo se aminora la esperanza de la resurrección, sino que además pierde densidad la misma vida humana. Pues es desde las claves más radicales, desde las fronteras últimas de lo humano, desde donde la existencia humana recobra relieve y trascendencia. Y por ello debe ser aprovechada y vivida con más intensidad (y no simplemente «malgastada» en una marcha sin rumbo, «hacia la nada», cerrada sobre sí misma, sin proyección y sin sentido final). Así, «la fe en la resurrección presupone el deseo de la misma resurrección», espoleado por el interrogante ineludible de la muerte (3).

También contribuyó al descrédito de la fe en la resurrección el que el

(2) La inmortalidad es algo «que nos importa tanto y nos toca tan profundamente» que no nos deja indiferentes. Sí, desde este impulso latente, apuesto por la vida nada se pierde: la vida puede ser como la de los demás, ganando sentido y luz. Si se apuesta por la muerte, la vida queda desprovista de sentido último: lo que resta valor al caminar mismo. Y aduce el ejemplo de un hombre «que pasa días y noches exasperado por la pérdida de un puesto o por una ofensa hecha a su honor», y a la vez convencido de que al final «va a perderlo todo. Es absurdo ver en un mismo corazón y al mismo tiempo una sensibilidad tal por cosas menos importantes junto a una extraña insensibilidad por las más trascendentales». Cf. fragm. 194: págs. 42-47. La cita: pág. 44-45).

(3) K. Lehmann, *Jesucristo resucitado, nuestra esperanza* (Santander, 1982), 50-51.



anuncio cristiano se haya desplazado durante siglos hacia un extremo: poniendo especial énfasis en la vida futura y olvidando nuestra responsabilidad en el presente, en la vida terrena. Esta actitud generó, desde la Ilustración, una desconfianza generalizada hacia la esperanza cristiana, desde la que se prometían a los pobres unos bienes y una felicidad para el futuro que habría que proporcionarles también aquí en la tierra. Esta desacertada postura cristiana, sólo en parte superada hoy, generó la reacción de K. Marx, quien, a mediados del siglo XIX (y siguiendo los pasos de L. Feuerbach), habló de la religión como «opio del pueblo», adormecido con la promesa de una felicidad futura que nada parece tener que ver con el presente.

Pero la reacción del ateísmo marxista incurrió a su vez en otra extraña contradicción. Consciente de que el ser humano no puede vivir sin la promesa y la esperanza en una felicidad plena, Marx adoptó una solución dialéctica. Negando, por una parte, la pervivencia y la inmortalidad a los seres humanos concretos, insiste a la vez en una sociedad futura, perfecta, en la que se conseguirían todas las metas de justicia, paz y superación del dolor y la muerte. Esta esperanza última, intramundana, además de ingenua, resultó inhumana. Ingenua porque si el ser humano es, en última instancia, mortal, lo será en todas sus generaciones y ¿por qué razón la última sería inmortal? E injusta, al propugnar el sacrificio de innumerables generaciones en aras de una humanidad nueva que alcanzaría la plena felicidad terrena. Esta tesis condujo de hecho, en los países comunistas, a una praxis inhumana donde no importó sacrificar a miles de personas para construir una sociedad nueva, utópica, que al final se demostraría como irrealizable al margen de la libertad personal y colectiva.

En suma: ¿es creíble la hipótesis de una historia que por sí misma alcanzará la justicia y la libertad universal, absoluta? Creer en esta *utopía* (E. Bloch) ¿no vendría a ser algo tan arduo y difícil como creer en la resurrección? ¿No sería más lógica y más humana la *esperanza* cristiana, que habla de una resurrección universal? Pues la resurrección y la vida futura o lo es *para todos*, o no se puede hablar de verdadera plenitud de vida.

## La fe en el Dios vivo, raíz última de la fe en la resurrección

### *Resurrección y confianza en Dios en la Escritura*

AUNQUE Israel no llegó en un principio a percibir de forma explícita el misterio de la resurrección, esta esperan-

za estaba latente en la fe de Israel y en su honda experiencia de Dios como dador de vida, creador y salvador, en cuyas manos están los destinos del hombre y del mundo, y en quien el israelita puede confiar (4). A ello se añade la conciencia de que el justo pervive en la memoria eterna del Dios de la alianza.

Esta fe en la vida futura se acrisola luego desde la experiencia del dolor: Dios no sólo está con Israel en los momentos gozosos, sino que está *siempre* con nosotros, incluso en la adversidad. Una comunión amorosa y permanente de Dios con su pueblo que tiene su raíz y su fuente en la vida graciosamente otorgada en la *creación* y a la que él se mantiene fiel en la *alianza* (K. Lehmann). Una experiencia que se explicitará al final del Antiguo Testamento: ante el martirio de sus siete hijos, la madre de los Macabeos los anima a morir en la convicción de que Dios mismo, que les dio la vida en su seno, se la devolverá en la resurrección (2 Mac 7, 6-28). El martirio, sólo explicable desde la esperanza en la vida futura, se convierte así en la definitiva piedra de toque de la fe en el misterio de la resurrección.

En el Nuevo Testamento culmina esta concentración «teológica». La resurrección y la vida se identifican con el ser y el poder de Dios, que «vivifica a los muertos y llama al ser lo mismo a lo que es que a lo que no es» (Rom 4, 17). El «Dios vivo» del judaísmo pasa a ser ahora el «Dios vivificador», «dador de vida». El acento recae así en la acción poderosa de Dios con la que resucitó a Jesús de entre los muertos. La fe en la resurrección es una «nueva creación» (Gal 6, 15; 2 Cor 5, 17).

### *Características de la resurrección*

#### a) La resurrección: transfiguración y vida nueva comunicada

LA realidad de la resurrección (tanto la de Jesús como la nuestra) no se reduce a un mero desplazamiento local, un «estar» aquí o allá, un ir al «cielo» o a un «más allá», concebido como una mera prolongación de la vida terrena (como en el caso de Lázaro); sino que implica una «vida nueva» otorgada, un «re-nacimiento». Jesús resucitado no es un mero «super-viviente» sino el «Viviente» por antonomasia.

(4) Así R. Martín-Achard, *De la muerte a la resurrección según el Antiguo Testamento* (Madrid, 1967), 25-36. 213-230.

Junto a la clave «re-surgir» (resurrección), que mira hacia el pasado, a un «levantarse» de la muerte, otras claves como la «exaltación» o «glorificación» remiten a un futuro nuevo: a la incorporación de Jesús al misterio de Dios. La resurrección, pues, no es un mero «despertar» o «levantarse» del sueño de la muerte sino que implica una «fuerza transformadora de la realidad actual del hombre» (K. Lehmann) que le hace pasar de la muerte a una «vida nueva». «El que cree *en mí* tiene *vida eterna*», y «ha pasado de la muerte a la vida» (Jn 5, 24).

Esta transfiguración, con la novedad que implica, no conlleva una pérdida de la identidad personal, pero sí una profunda transformación en la forma de ser, tal como lo formula Pablo con diversos símbolos en 1 Cor 15, 35-55. Por ella el ser humano en su globalidad pasará de un ser que tiende a cerrarse sobre sí mismo a un «ser esencialmente relacional»: todo «de Dios» y todo «para los demás» (también en su dimensión corpórea, que será en plenitud una «trama de relaciones»). Así, el Resucitado es el Crucificado (y no otro), aunque siendo ya nueva la forma de ser: no sólo porque su humanidad está transida de la luz y el resplandor de la divinidad; sino además por ser ya total «apertura» y autodonación, un salir fuera de sí en «comunidad» y solidaridad plenas. Su cuerpo es ya la Iglesia, desbordando así los límites de su propia piel o de su materialidad crasa.

## b) Recuperación de la dimensión personal-comunional

Así, por la resurrección, Jesús «ya no muere más; la muerte ya no tiene dominio sobre él; porque su vivir es un vivir para siempre ya que, resucitado, *vive para Dios*» (Rom 6, 9; cf. Hch 13, 34-37). Nos hallamos, pues, ante un nuevo «vivir» o «ser», definido como un «ser *para (con)*»: un *misterio de comunión*.

En primer lugar, de «comunión con Dios». Porque la resurrección no es *algo*, un mero don objetivo o una mera «situación» impersonal, sino *Alguien*, que se identifica con Dios mismo. De ahí que Jesús hable de un «ir al Padre»: «subo a mi Padre y vuestro Padre, a mi Dios y vuestro Dios» (cf. Jn 14, 13.28; 16, 5.10.17.28; 17, 11). En el seno del Padre, «sentado a su derecha», el Resucitado, en su humanidad, participa plenamente de la realidad de Dios. Así, en la resurrección como «exaltación» a la «gloria» de Dios, culmina la encarnación: «estaba en el Padre y vine al mundo; otra vez dejo el mundo y retorno al Padre» (Jn 17, 28). Desde esa incorporación al Padre,

Jesús puede definirse a sí mismo: «yo soy la resurrección y la vida» (Jn 11, 25; cf. 5, 21).

Por otra parte la resurrección es también plena *comunidad con los demás*; y por ello tiene mucho que ver con la plenitud del amor: el anhelo de vida va de por sí unido a la solidaridad; no a la soledad. Y el amor y la muerte son incompatibles. Por eso no le faltaba razón al marxismo al preconizar una resurrección «colectiva», terrena. Pero, al no reconocer a Dios como la Vida suprema, le faltó el hilo conductor que puede guiar y dar coherencia a toda la historia humana como comunión. Hay que huir, pues, de una comprensión de la resurrección cristiana como algo individualista; es esencialmente comunitaria y coincidente con la «comunidad de los santos». Tal como se refleja en la secuencia del Credo: creo en el Espíritu *dador de vida* / la Iglesia *universal* / la *comunidad* de los santos / la *resurrección de los muertos* / la *vida eterna*. Ahora bien, si los cristianos creemos y esperamos en la resurrección como comunión, debemos anticipar y vivir esa comunión ya aquí en la tierra.

## Dimensión liberadora de la resurrección de Jesús

### *Una experiencia de «vida nueva»*

LA resurrección de Cristo conlleva una doble experiencia de «vida nueva». Por una parte la experiencia del Dios gratuito y vivificador (que potencia y no aminora o empobrece el ser y el existir del hombre); pero también la experiencia de que esa «vida nueva» otorgada puede y debe expandirse a través de nosotros hacia el mundo. Recibir vida y comunicarla. Esto implica una esperanza hecha amor que, vivida como actividad creadora y vivificadora, no sólo debe iluminar sino hacer carne, ya en el presente, algo al menos del sentido y el futuro último al que tendemos. H. U. von Balthasar habló del principio masculino y femenino de la esperanza. Lo masculino radicaría en el impulso inicial hacia el futuro. Lo femenino destaca la paciente espera amorosa de una nueva vida como don latente en las entrañas, sustentada y alentada hasta ser dada a luz en el nacimiento. Esta doble dimensión puede ser otro símbolo de la esperanza de la resurrección como un misterio escondido que saldrá a la luz un día: un grano de trigo que produce fruto. El propio Jesús no dudó en utilizar la metáfora del «parto» y de la «hora» referida al surgir de un «hombre nuevo» (cf. Jn 16, 2.21).

## *Muerte y resurrección como dimensiones de la vida de Jesús*

**P**ERO la muerte y la resurrección de Jesús no son sólo dos momentos sucesivos al final de su caminar terreno; son además dos dimensiones que afectan a todo el proceso de su vivir humano (y de modo similar también al nuestro): Jesús va muriendo y resucitando cada día. Signo de esa anticipación de la resurrección es la «transfiguración», presente en un momento crítico –y central– del itinerario de Jesús en el que, abandonando Galilea, se dirige a Jerusalén para enfrentarse a una pasión y una muerte previstas como próximas y a una entrega por todos (= muerte) «en la manos del Padre» (= resurrección). Otro reflejo de esa vivencia es la parábola del grano de trigo que cae en tierra, muere y produce fruto (Jn 12, 24-25), símbolo de la vida entera de Jesús entregada «en amor y en libertad» (cf. Jn 10, 17-18). Desde esta anticipación del misterio pascual –en un «ir muriendo» que produce vida–, la resurrección es para Jesús no sólo *esperanza* de futuro, sino también *experiencia* cotidiana contrastada en la vida presente.

### *La resurrección de Jesús: ¿alejamiento o proximidad?*

**S**OLEMOS entender la resurrección de Jesús como «ascensión» o lejanía: «Y dejas, pastor santo, tu grey en este valle hondo, oscuro, con soledad y llanto» (Fay Luis de León). No es así: por la resurrección el Señor no se aleja de nosotros, sino que «subió para llenarlo todo» (Ef 4, 10). Por eso él está ahora más cerca de sus discípulos de lo que lo estuvo en su vida terrena. Los evangelios nos hablan de una presencia del Resucitado como compañero de camino (Emaús), pero sobre todo como lo que siempre fue: Dios *con nosotros* («Emmanuel») (Mt 1, 23 y 28, 20). Esto significa que la resurrección no suprime la encarnación como «aproximación salvadora», sino que la profundiza y la universaliza: Jesús resucitado no es ajeno a nuestra «desgracia», antes bien participa más de nuestra suerte. Estando en el Padre, no se aleja, antes «viene a nosotros»; para estar, no sólo «con» sino «en» nosotros y nosotros en él: como cuerpo suyo (cf. Jn 14, 18-23).

### *La resurrección de Jesús y pasión del mundo*

**D**E esta «encarnación» del Resucitado en la pasión del mundo se hace eco Pablo cuando afirma: «suplo en mi carne lo

que falta a la pasión de Cristo por su cuerpo que es la Iglesia» (Col 1, 24). Pues Cristo resucitado «sigue padeciendo» en sus miembros; como cabeza de un cuerpo en el que «cuando un miembro sufre todos sufren con él» (cf. 1 Cor 12, 26-27). Con mayor razón la «cabeza» deberá «compadecerse», solidarizándose con todo el cuerpo en su gozo o su dolor. De hecho Pablo da el nombre de «Cristo» no sólo a la cabeza sin más, sino a todo el conjunto: cabeza y cuerpo.

Con razón afirma B. Pascal: «Jesús seguirá en agonía hasta el fin del mundo». Así como K. Barth: «Ahora, como resucitado, él se compadece de nuestros sufrimientos. Sigue cargando con el peso del mal que irrumpe sin cesar, y de la muerte que todo lo oscurece con su tiniebla: como había sopor-tado antes, en Getsemaní y en el Gólgota, todo el dolor y la angustia que sobre él recayó. Es bien significativa la insistencia del cuarto evangelio en las llagas que el Resucitado conserva y por las que se identifica ante sus discípulos como el Crucificado (Jn 20, 20 s.)» (5).

En consecuencia, nuestra esperanza en la resurrección no puede reducirse a un mero «wait and see», a un futuro «ya veremos»: a una «espera pasiva» o una mera esperanza en plenitud; debe hacerse presente como «esperanza activa», como amor actuante en cada momento histórico. Insiste especialmente en ello la «teología de la liberación», frente a otras posturas teológicas que destacan más la plenitud futura, con cierto olvido de la cruz y el dolor del presente. Y es que si la resurrección de Cristo es por esencia la plenitud de una *presencia abierta, relacional o comunal* (como lo es la Trinidad en sí misma), no deberá extrañarnos la participación del Resucitado en ese «viernes santo» que sigue siendo la historia humana y la vida de una buena parte de la humanidad. Así como la invitación del mismo Resucitado a sus discípulos a que le sigan «retornando a Galilea»: «allí me veréis» (cf. Mt 26, 32; 28, 7.16 y par de Mc), y reasumiendo así el camino y el seguimiento inicial en pos del Jesús terreno.

Este dinamismo encuentra su expresión en la celebración eucarística, donde el Resucitado sigue asumiendo nuestra situación, incluido el dolor y la muerte, para «convertirlas» («transustanciarlas») en cuerpo suyo, en «comunidad fraterna» (6).

(5) B. Pascal, *Pensamientos*, fragm. 553 (pág. 91). Y añade: «No hay que dormir durante este tiempo»... «Me parece que Jesucristo, desués de su resurrección, no se deja tocar más que las llagas. "Noli me tangere". Es preciso no unirnos sino a sus sufrimientos» (ibid. fragm. 554, pág. 93). El pasaje de K. Barth, en: *Kirchliche Dogmatik* IV/3, 379 (sin citar a Pascal, a pesar de la curiosa coincidencia entre ambos).

(6) Cristo «se nos ha dado *en comunión* como mortal en la Cena,

## *La presencia del Resucitado como Consolador y Salvador*

ESTA presencia del Resucitado en la historia humana se orienta a hacernos participar también de su vida nueva: de su exaltación. Volveré a veros, dice el Señor a sus discípulos, «y se alegrará vuestro corazón; y nadie os quitará vuestra alegría». Los dolores del parto desembocan en el gozo de «que un hombre nuevo le ha nacido al mundo» (Jn 16, 20-22). De modo que «así como abundan en nosotros los padecimientos de Cristo, así por Cristo abunda nuestra consolación» (2 Cor 1, 5). «El Dios de toda gracia que os llamó en Cristo a la gloria eterna, después de un breve padecer, os fortalecerá y consolidará» (1 Pe 5, 10). Este misterio de presencia viva del Resucitado, que implica a la vez «transfiguración y consolación», acaece siempre a través de su *Espíritu*.

En suma: tres son las notas o las características que definen nuestra fe en la resurrección: una esperanza radical en el futuro; una conciencia de la resurrección futura como un misterio de amor y de «comunión vital» con Dios y con los otros; y una praxis que, desde el seguimiento de Jesús, haga presente hoy en el mundo aquella plenitud de vida que esperamos.

como resucitado a los discípulos de Emaús, como *subido al cielo a toda la Iglesia*»: B. Pascal, *Pensamientos*, fragm. 554, pág. 93.