



Meditación sobre la muerte¹

Fernando COLOMER FERRÁNDIZ

Instituto Teológico San Fulgencio. Murcia

I. LA MUERTE COMO PROBLEMA HUMANO

A diferencia del animal, el hombre se da cuenta de que tiene que morir y «sabe» que camina hacia el hundimiento inevitable. La certeza de la muerte está siempre presente en el horizonte de la conciencia. La conciencia de la muerte necesaria es una mezcla de amenaza inminente que no perdona y de un plazo que permite reaccionar y huir por algún tiempo. Pues la conciencia general de la muerte está continuamente expuesta a la tentación de la huida. M. Heidegger ha insistido en el hecho de que esta huida en la mentalidad de las masas, en el trabajo, en la diversión, etc., es, a su modo, una confirmación de la conciencia universal de la muerte. Huir significa de alguna manera darse cuenta del peligro inminente y de la amenaza. Ya Pascal había dicho: «No habiendo podido encontrar remedio a la muerte, a la miseria, a la ignorancia, los hombres, para ser felices, han tomado la decisión de no pensar en ello».

Esta huida de la muerte queda desenmascarada con la muerte de la persona amada. G. Marcel ha insistido repetidamente en el hecho de que el único planteamiento real y concreto del misterio de la muerte es el de la muerte de la persona amada. Pues el problema humano de la muerte surge de la intuición, universalmente extendida, del carácter inconciliable entre la muerte y el amor, que

1 En este artículo ofrezco un amplio extracto de la meditación sobre la muerte que el filósofo judío, de nacionalidad francesa, bautizado en la Iglesia Católica, Fabrice Hadjadj, desarrolla en su obra *Tenga usted éxito en su muerte. Anti-método para vivir*, Editorial Nuevo Inicio, Granada, 2011. He reproducido las citas que él mismo incluye en su reflexión.

constituye el sentido de la existencia. Pues, como dice también G. Marcel, «amar es decirle al otro: tú no morirás». La muerte nos hace sospechar que tal vez la existencia carezca de sentido, porque ella desmiente la intencionalidad del amor².

La muerte confiere a la existencia un sentido de totalidad y le da un carácter de prueba. *De totalidad*, porque la muerte impide retocar o cambiar el sentido y el camino de la vida. Lo que se ha hecho durante la existencia queda fijado en su figura definitiva, pues con la llegada de la muerte se han agotado las posibilidades y queda paralizada la libertad de cambiar aún la orientación y las realizaciones de la existencia. *De prueba*, porque el hecho irreversible de la muerte le confiere un límite al tiempo existencial, y por eso mismo le confiere una gran seriedad a cada uno de los momentos limitados que están disponibles. En un puro nivel filosófico, la existencia debe ser considerada como «prueba», en cuanto que durante la existencia es posible buscar, intentar, orientarse de otro modo, pero sólo dentro de un arco determinado de tiempo («tenemos tiempo, pero no todo el tiempo del mundo») y de posibilidades que se van agotando inexorablemente. La muerte quita la última posibilidad. Lo que se ha hecho ya no puede rehacerse ni retocarse³.

Dos son, fundamentalmente, los problemas que la muerte plantea a la antropología filosófica. El primero de ellos es el de conocer lo que ocurre en ella: ¿Qué sucede en toda su verdad y fundamentalmente cuando un hombre muere?⁴ Pues no hay nadie que pueda decir por experiencia propia lo que sucede en la muerte, a no ser, quizás, el mismo moribundo. Pero, según la naturaleza misma de la cosa, el moribundo no puede hacer partícipes a los demás de lo que le está ocurriendo⁵. «La muerte es algo que no puede imaginarse ni pensarse. Lo que nosotros pensamos o nos imaginamos sobre ella son puras negaciones, síntomas o fenómenos concomitantes... Nosotros no experimentamos en sentido verdadero la muerte del otro», afirma Karl Jaspers⁶. Si en algún lugar hay que hacer la distinción entre *notional knowledge* y *real knowledge*, como dice John Henry Newman, es precisamente aquí.

La certeza de la muerte propia es algo totalmente independiente de cualquier clase de experiencia exterior de la muerte: «El hombre sabría siempre de alguna forma y por algún procedimiento, que le espera la muerte; aun cuando fuera el único ser viviente sobre la tierra», afirma Max Scheler⁷. Por su parte,

2 Joseph GEVAERT, *El problema del hombre. Introducción a la antropología filosófica*, Salamanca, Sígueme, 1976, pp. 296-299.

3 *Ibid.*, p. 321.

4 Josef PIEPER, *Muerte e inmortalidad*, Herder, Barcelona, 1977, p. 12.

5 *Ibid.*, pp. 22 y 103.

6 *Ibid.*, p. 23.

7 Cit. por J. PIEPER, *Op. cit.*, p. 24

san Agustín escribe: *Incerta omnia, sola mors certa*⁸. Y también: «Todo lo demás que hay en nosotros, lo bueno y lo que es malo, es incierto... El niño que vemos nacer crecerá o no crecerá; quizás llegue a viejo, y quizás no; quizás sea rico, quizás sea pobre; quizás será honrado, quizás despreciado; puede ser que tenga hijos y también puede ser que no los tenga... (...) Pero, ¿puede decir de igual manera que ese hombre quizás muera o quizás no? En cuanto un hombre nace hay que decir de él que no podrá escapar a la muerte»⁹.

Sabemos que la muerte aguarda a todos y cada uno en una hora desconocida, pero con seguridad; además estamos seguros de que con la muerte sucede algo que es, en una forma especial, *definitivo*, un irse de esta vida de forma irreversible, algo que no puede deshacerse ni volverse atrás. Es verdad que también nuestras acciones y acontecimientos en la vida forman algo que en cierto sentido tampoco puede convertirse en no hecho y por consiguiente es definitivo; una vez que fueron hechos o una vez que acontecieron están y quedan en el mundo, siguiendo en su presencia física o por sus efectos, sean buenos o malos. Pero nada hay tan terminante como la muerte. Al morir salta el hombre una tapia, que ya siempre quedará a su espalda, sin que el hombre pueda volver a encaramarse sobre ella. No hay retorno. Aquella contraposición tan corriente y generalizada de un «más allá» y un «más acá» se refiere expresa y exclusivamente a la muerte. Y porque la muerte es algo insuperablemente definitivo, por eso es a la vez algo serio en grado sumo¹⁰.

El segundo problema que la muerte plantea a la antropología filosófica es el de saber si con la presencia de la muerte en la vida del hombre queda anulada definitivamente la posibilidad de realización del ser humano. ¿Debe considerarse la muerte como la derrota definitiva de la persona humana, o hay que decir más bien que la esperanza, que está siempre viva en el hombre y que le permite vivir, obrar, proyectarse personal y colectivamente hacia el futuro, es más grande que la muerte? En cada instante el hombre parecer ser algo más que sus meras relaciones interpersonales en la historia. No parece coincidir nunca plenamente con su existencia concreta. De aquí la impelente necesidad de aclarar ese contraste insanable entre la esperanza y la vida por un lado y el límite de la muerte por otro. La realidad humana, ¿puede conciliarse con la afirmación de que la muerte es radicalmente la última palabra? En otros términos, ¿el hombre puede encontrar y realizar totalmente el significado de su existencia personal dentro de los límites de la historia?

8 *Enarrationes in Psalmos* 38,19.

9 *Sermones* 97, 3; 3.

10 J. PIEPER, *Op. cit.*, pp. 26-27.

Si respondemos a esta pregunta de manera negativa y queremos salvar la posibilidad de que el hombre realice de modo completo su existencia, estamos obligados a plantear el tema del carácter indestructible de la persona humana (o como se decía antes, el tema de la «inmortalidad del alma»). Y entonces surgen nuevos interrogantes: ¿Encuentra el hombre en sí mismo un fundamento suficiente para afirmar la inmortalidad personal? ¿Qué perspectivas se abren para la realización del significado definitivo de la existencia, significado que es precisamente el que se ve amenazado por la muerte? Son muy grandes las dificultades que se presentan en este último nivel del problema. Y conducen inevitablemente hacia las dimensiones metafísicas y religiosas del hombre¹¹.

1. QUÉ ES LA MUERTE

La respuesta tradicional a esta cuestión dice así: «la separación del alma y del cuerpo». Pero para comprender lo que esta frase significa hay que atender a lo que se entiende por «cuerpo» y «alma» y al modo como se comprende su mutua unión. Si esa comprensión es de tipo dualista, la muerte es considerada como una liberación, como algo que, en el fondo, no afecta al ser del hombre, puesto que se identifica el ser del hombre con el alma y la desagregación del cuerpo es algo que no le atañe. Desde la comprensión del hombre como unidad corpóreo-espiritual, en cambio, la muerte ha de ser considerada decididamente como una destrucción, como una catástrofe, como una desgracia, puesto que con ella se separan violentamente dos cosas que por naturaleza debían de estar unidas¹².

Si la existencia del hombre está realmente constituida por la conjunción y penetración mutua de alma y cuerpo, la disolución de una tal unidad es *eo ipso*, automáticamente, el fin de esa existencia. Cuando el trozo de plata grabada pierde la acuñación no puede decirse que haya moneda. Ese trozo de realidad humana que llegó a ser una unidad por la conjunción de una forma informante y de una materia informada por la anterior, cesa de existir sin más, *desinit esse actu*¹³, en el momento que lo informante, la *forma*, y el recipiente de esa forma, que es la materia, llegan a separarse; dicho más exactamente, en el momento en que la forma pierde su fuerza de información. Con la muerte deja de existir lo que hasta entonces se llamó «hombre»¹⁴. «De entre todas las desgracias huma-

11 J. GEVAERT, *Op. cit.*, pp. 325-326.

12 J. PIEPER, *Op. cit.*, p. 65.

13 *Summa theologica* I, 50, 5.

14 J. PIEPER, *Op. cit.*, pp. 66-67.

nas, la muerte es la mayor de ellas»¹⁵, porque «con ella se roba al hombre lo más digno de ser amado: la vida y el ser»¹⁶, afirma santo Tomás de Aquino¹⁷.

Así pues, la muerte humana no es solamente la descomposición de un organismo viviente, sino la destrucción de una existencia humana, la imposibilidad de expresar ulteriormente la vida personal en el mundo, la imposibilidad de vivir y de continuar las relaciones amorosas con las personas queridas. Por tanto, separación violenta del mundo y en particular de los hombres por los que vivimos. Desarraigo del mundo en una forma irreversible de ausencia, frente a la cual las demás formas de ausencia no son más que pálidas anticipaciones. El hombre queda separado violentamente de todo aquello que aparentemente es constitutivo para el sentido y la realización de la existencia.

En ningún otro punto se manifiesta con tanta claridad y tanta pena la paradoja fundamental de la existencia humana: la corporeidad ofrece esencialmente las posibilidades para obrar humanamente y el espacio para realizar el significado de la existencia en el reconocimiento y la promoción de los demás. A través del dominio sobre el propio cuerpo el hombre domina también el mundo y consigue transformarlo y humanizarlo. Pero esa misma existencia corpórea le impedirá algún día obrar humanamente en el mundo, se sustraerá fundamentalmente a su dominio e hipotecará radicalmente el sentido de su existencia. Por consiguiente en ninguna otra ocasión la unidad con el propio cuerpo y la no identificación con él se viven más aguda y concretamente que en la muerte¹⁸.

2. ACTITUDES ANTE LA REALIDAD DE LA MUERTE

Las soluciones ideadas por los hombres para convivir con la muerte son necesariamente ensayos para protestar contra su dureza y definitividad, afirma Hans Urs von Balthasar. Son intentos prometeicos, pero no por ello necesariamente impíos; son intentos fallidos, pero no por ello necesariamente incorrectos o prohibidos, ya que siempre se puede y debe buscar a tientas una solución. Estos intentos pueden reducirse a tres¹⁹.

15 *Compendium theologiae* 1,227; n. 477.

16 *Ibid.*, n. 475.

17 J. PIEPER, *Op. cit.*, p. 80.

18 J. GEVAERT, *Op. cit.*, p. 312.

19 Hans Urs von BALTHASAR, *Escatología en nuestro tiempo. Las cosas últimas del hombre y el cristianismo*, Encuentro, Madrid, 2008, p. 15.

a) *La solución mágica*

Presupone equivocadamente una relación inmediata de la conciencia personal, de algún modo todavía no definitivamente individualizada, con la totalidad de la vida, y puede atribuir por ello al difunto una vitalidad en sus fundamentos primordiales, sea en la forma animista de una vida natural elemental o, como sucede en las culturas superiores, en medio de poderes divinos dueños del destino. Y dado que los muertos fueron en su día vivos y conocidos, constituyen los puntos de contacto apropiados con los que la religión intenta asegurarse para sí esos poderes: el culto a los muertos se convierte así en la posibilidad de acceder al manejo del destino humano en su totalidad y los gestos culturales constituyen el camino adecuado para que los vivos controlen el poder de la muerte misma y todas sus fases previas. El precio pagado es grande; pues mientras intentan el sometimiento mágico del reino de los muertos para ponerlo a su servicio, caen en una dependencia tan grande del mismo que convierte al ser temporal en una función de la necrópolis fagocitadora, mientras ésta pasa a ocupar el centro de la existencia. Donde esto ocurre con más fuerza es en Egipto y en China²⁰.

b) *La solución idealista*

Consiste en sostener que el hombre propiamente no es la unión mortal del alma y del cuerpo; el hombre auténtico es el *alma*, un alma salida de las profundidades supra-celestes, introducida en las alteraciones de la naturaleza temporal y con ello in-corporada, pero liberada en la muerte de esa prisión y, cuando es pura, recogida en la patria del más allá. Allí reside la verdad por antonomasia, y por eso también la verdad del hombre, que por naturaleza es espíritu o «alma». Así pues, en la muerte propiamente no muere el hombre, sino que en ella solamente se separa lo mortal que está impregnado de muerte de lo inmortal, que no está sometido a la muerte.

Es verdad que en el ser de la persona humana hay un momento que supera la existencia intra-temporal; pero en Platón esa concepción toma la forma —expresada mayormente en el mito— de que el hombre, que como persona proviene de la esfera del absoluto, pre-temporalmente, por su procedencia de esa esfera, tiene impresa en su espíritu una visión de las ideas o de lo divino y por ello al morir (quizá tras purificaciones accidentales) regresa allí donde tiene su patria metafísica: a la visión de la que proviene. Este segundo pen-

20 *Ibid.*, pp. 15-16.

samiento conduce consecuentemente en el platonismo a considerar la *vida* consumada en el ámbito de la eternidad como algo esencial o naturalmente debido al hombre²¹.

c) *La solución cósmica*

Ya Pitágoras, y antes Heráclito y Parménides, domesticaron para el espíritu humano el universo, quitándole el horror de lo extraño y haciéndolo comprensible y amable como el cuerpo del logos que también impera en el hombre. Esta línea será desarrollada por el *Timeo* y por Aristóteles y la Stoa. Lo esencial es que el universo es contemplado como prolongación del hombre corpóreo, como «macro-anthropos», y que el hombre es pensado como abreviatura del todo, como «micro-kosmos»; lo cual, en el fondo, es lo mismo. Por eso el universo puede recibir y acoger al viajero salido del cuerpo individual como en un cuerpo mayor, en una patria, en un estado y en una comunidad amigablemente dispuesta, en una *makropolis*. Morir quiere decir renunciar a la pequeña existencia individual en este espacio y en este tiempo, rendir a la persona, que regresa como chispa del fuego universal (*scintilla animae*) y se sumerge en esa ascua que purifica y transforma; la persona cuyo mayor mérito ético es, por tanto, entregarse a la vida del logos, más elevada y abarcante: el todo o la especie es más importante que la criatura, y ésta, si ama con suficiente profundidad, ama más el todo que la parte que ella es²².

3. LA MUERTE COMO EXPERIENCIA DE LA FINITUD

El hecho de que la muerte sea el modo como termina la forma de la vida hace que vaya actuando de antemano sobre cuanto esta forma encierra. Las cosas humanas únicamente pueden ser pensadas ahora si llevan dentro el morir. No existe plan alguno para el futuro sin la posibilidad de la muerte, que todo lo atraviesa; no hay comunidad alguna sin la posibilidad de su disolución por causa de la muerte. Toda empresa, toda palabra llevan dentro de sí la esperanza en el éxito, pero también la conciencia de que la fatalidad de la muerte puede interferirse con su poder destructor. Toda afirmación acerca de la importancia histórica de un ser humano encierra la posibilidad de que puede morir y por ello faltar.

21 *Ibid.*, pp. 16-17.

22 *Ibid.*, pp. 18-19.

Sólo podemos hablar con verdad acerca de las cosas humanas si incluimos en nuestro lenguaje la finitud del ser humano: la limitación de su ser, de su obrar, de su duración. Pero la finitud reviste para el hombre, tal como vive en nuestra historia, el carácter de morir. Si, como hemos dicho, la muerte no es algo natural, sino significa una «quiebra de sentido» radical que afecta ineludiblemente a la existencia, entonces implica en sí un poder que lo traspasa todo. Este poder encuentra su expresión en los estados anímicos de depresión, melancolía, vacío de sentido...²³.

La muerte es la expresión más concreta y más radical de la finitud humana. Pues en ella el hombre realiza la experiencia de no estar en la raíz de su propia vida. En efecto, la muerte se sustrae radicalmente al poder del hombre. Con ella el hombre pierde totalmente el poder sobre su propio cuerpo. Y precisamente en esta experiencia de ver que le quitan a uno todo de las manos es donde se puede ver con claridad que todas las posibilidades de la existencia se apoyaban en la fuerza de un «don». El que yo pueda realizarme en el mundo y encontrar la expansión de mi vida en la comunión con los demás, el que yo pueda amar y ser amado por los otros, todo esto es un «don» que el hombre encuentra y que, como tal, queda esencialmente fuera del poder dominativo del hombre. La autonomía parece estar basada en una fundamental heteronomía.

La experiencia de la muerte –siempre que se lleve a cabo real y existencialmente– pone por consiguiente al hombre frente a un límite concreto: la finitud de la propia existencia. Nadie ha sido interpelado para venir al mundo. Tampoco puede hacer nada definitivo para permanecer en él. Todo esto invita al hombre a reconocer que en fin de cuentas nadie está en la raíz de su propia existencia ni consigue realizar el sentido de esa existencia, si tiene que contar solamente con sus fuerzas y con las relaciones históricas. La muerte enfrenta al hombre con esta alternativa concreta: o agarrarse a la existencia que se escapa irremediabilmente y por consiguiente no puede ser el fundamento de su significado, o bien reconocer la existencia como algo que, en último análisis, debe considerarse como «don» que viene de alguien y confiar en esa misteriosa realidad que está en el origen de la existencia.

Por tanto puede decirse que la actitud frente a la muerte implica fundamentalmente la posibilidad de una opción frente a la raíz transcendente o metafísica de la existencia: o reconocerse como criatura o negarse como tal²⁴.

23 R. GUARDINI, *La existencia del cristiano*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1997, pp. 147-148.

24 J. GEVAERT, *Op. cit.*, pp. 322-323.

II. LA TEMPORALIDAD Y LA MUERTE

1. El tiempo y la conciencia de la muerte²⁵

«¿Qué es el tiempo?», se interrogaba San Agustín. «Si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si me lo preguntan y quiero explicarlo, ya no lo sé»²⁶. Si comienzo a disociar lógicamente el pasado, el presente y el porvenir, ya no queda nada. Porque el pasado ya no es; el porvenir todavía no es; en cuanto al presente, más huidizo que el agua en un colador, basta que hable acerca de él para que haya pasado y otro presente llegue desde el porvenir. ¿Dónde se encuentra, pues, la consistencia del tiempo? En lo que algunos filósofos llaman la duración. La duración es la emanación en nosotros de los tres tiempos al mismo tiempo, en una mutua involución.

«Mas en cuanto es ahora claro y manifiesto», dice San Agustín, «ni las cosas pasadas existen ni las futuras, ni se dice con propiedad que los tiempos son tres: pasado, presente y futuro; sino tal vez sería propio decir que los tiempos son tres: presente de lo pasado, presente de lo presente y presente de lo futuro. Porque estas tres cosas existen en el alma, y fuera de ella no las veo: memoria presente de las cosas pasadas; atención presente a las cosas presentes, y espera presente de las cosas futuras»²⁷. El pasado y el porvenir, lo mismo que el presente, sólo encuentran su consistencia en nuestro espíritu.

Está en la naturaleza del hombre anticipar el porvenir. Apenas es consciente ya percibe su fin. Se podría incluso afirmar que el nacimiento de la conciencia y la conciencia de la muerte coinciden. No hacer esa proyección, calarse la visera para no ver más que el instante, es derogar la propia humanidad. El tiempo sólo es humano si se abre hasta la tumba. Y anticipar la muerte no hace que el abrazo que se dan quienes se aman sea menos profundo. Esa hora es más preciosa por aparecer más rara, como arrancada a la nada: el cuerpo que toco se convierte en una especie de relámpago palpable, tanto más cegador por cuanto que está a punto de desaparecer. Pero aún más fuerte es anticipar, no sólo la muerte, sino también la resurrección: el cuerpo que toco, prometido a la gloria, me da ya en esperanza acariciar lo eterno, rozar la gloria de Dios. Una pareja que cree en la resurrección de la carne conoce goces que el libertino no imagina. Porque la esperanza auténtica no es escapatoria hacia un vaporoso más allá. Es la condición precisa para poder acoger el presente.

25 Fabrice HADJADJ, *Tenga usted éxito en su muerte. Anti-método para vivir*, Editorial Nuevo Inicio, Granada, 2011, pp. 53-88.

26 *Confesiones*, L, XI, c. XIV

27 *Confesiones*, libro XI, capítulo XX.

«Lo que cuenta no es mi muerte ni la de usted, es la muerte de los que amamos», afirma Gabriel Marcel²⁸. El hombre no es solamente el animal que se vuelve hacia el porvenir, es también el animal hecho para el amor y la comunión. Por el amor, nuestra alma está intencionalmente más en el ser amado que en nuestro propio cuerpo. Así que amar es, en cierta manera, morir a uno mismo para vivir en su amigo; y perder a ese amigo es sufrir la misma muerte. Su muerte se convierte en la mía, una muerte viva que yo llevo aquí abajo, más dolorosamente que él, tal vez.

Según Kierkegaard, el pensamiento de la muerte es una prueba. Compromete a una opción radical. Ante ella, tres reacciones diferentes van a revelar tres variedades de hombre: el carnal, que huye hacia delante con los placeres sensibles; el cerebral, que queda paralizado; y el serio, que encuentra en ello su impulso vital: «La muerte incita al hombre carnal a decir: «Comamos y bebamos, que mañana moriremos». Pero en eso consiste el cobarde deseo de vivir la sensualidad, ese despreciable orden de cosas en el que se vive para comer y beber, y no se come y se bebe para vivir. La idea de la muerte lleva tal vez al espíritu más profundo a un sentimiento de impotencia, en donde sucumbe sin recursos; pero en el hombre de ánimo serio, el pensamiento de la muerte produce la velocidad necesaria para observar la vida y le indica la meta a la que dirigir su carrera. Y ningún arco podría tensarse ni comunicar velocidad a la flecha como el pensamiento de la muerte estimula al viviente cuya seriedad es tensada por esa energía»²⁹.

La inminencia del tránsito parece llevarnos a lo esencial. Nos ofrece una vida más densa que la que conlleva una muerte aplazada para siempre. Se cuenta que, siendo novicio, a San Luis Gonzaga, mientras estaba en un recreo, le preguntaron qué haría si supiera que dentro de pocos minutos iba a morir. Y su respuesta fue: «Yo seguiría jugando». Luis Gonzaga, en ese particular, es muy judío. Un pasaje del Talmud ordena: «Si estás plantando un árbol y te dicen que el Mesías llega de inmediato, acaba primero de plantar tu árbol». No es indiferencia ante la venida del Mesías. Es deferencia. Ya cuando planta su olivo, el jardinero debe hacerlo como una manera de acoger al Mesías. Esa intención no debe alejarse nunca de su corazón. Vivir en la inminencia de la muerte no implica que ya no debemos divertirnos ni plantar árboles ni trabajar, por ejemplo, en un banco. Exige solamente que lo hagamos con seriedad. Que las prioridades se ordenen con vistas a ese final. Entonces jugaremos a la pelota como jugaríamos con los ángeles.

28 Gabriel MARCEL, *Présence et immortalité*, 10/18, Paris, 1968, p. 247.

29 Hans Urs von BALTHASAR, *Du bon usage de la mort*, en *Communio*, IX, 5, septembre-octobre 1984.

Plantaremos árboles como se siembran oraciones. Acogeremos al cliente que viene a abrir una cuenta como al Mesías que viene a abrir nuestras almas.

Mi alegría no se puede dar más que en un esfuerzo de justicia y de caridad, por medio de la espera de Aquel que es soberano juez y suprema bondad, porque sin él mis esfuerzos serían vanos y superficiales. Si yo no he aprendido a donarme así, la muerte física me sorprenderá como un extraño y un enemigo, crispado sobre mis pequeñas posesiones, y no estaré ni siquiera disponible para acoger la alegría que viene. Si, por el contrario, he aprendido a renunciar, a morir a mí mismo en el amor al otro, si estoy listo para dar mi vida por la verdad y la justicia, estaré preparado. «Donde se encuentra la justa preparación para la muerte es en el compromiso verdaderamente desinteresado»³⁰.

2. ¿Y si no nos muriéramos nunca?

Supongamos por un instante que los descubrimientos científicos abrieran para nosotros la posibilidad de no morir jamás, de seguir viviendo indefinidamente. El espanto de la muerte desaparecería pero entraríamos en otro espanto que podemos describir afirmando:

- 1) No habría sucesión de generaciones. Puesto que los recursos naturales son limitados, deberíamos renunciar a la alegría de tener hijos. Si aun así pudieran nacer hijos, la primera generación de inmortales no les cedería su sitio, conservaría para siempre las riendas del poder, los mantendría como esclavos. El hijo se convertiría en el competidor de su padre y no en su heredero; el abuelo ya no sería el cómplice de sus nietos: podría cortejar con éxito a la novia de su bisnieto.
- 2) El tiempo, con sus diferentes momentos, perdería todo su valor, nos incitaría a la molicie y a la tibieza. «¿No comprendes», escribe André Gide, «que cada instante no cobraría su admirable esplendor si no fuera porque se destaca, por así decir, sobre el muy oscuro fondo de la muerte?» Retirado ese fondo tan oscuro, cada instante se apagaría. Siempre podríamos remitir al mañana lo que pudiéramos hacer hoy.
- 3) Se perdería el sentido último de la responsabilidad moral y se podría establecer el reino consumado de la injusticia. La justicia humana está limitada doblemente: no puede juzgar a todos los criminales probados porque muchos de ellos escapan a los policías; y sólo puede juzgar los actos exteriores porque no sondea los corazones ni las intenciones y, en

30 Fabrice HADJADJ, *Op. cit.*, pp. 88-93.

este sentido, es siempre superficial. Sólo queda el Juez supremo, pero si no hubiera muerte no compareceríamos nunca ante Él.

4) La palabra humana quedaría desvalorizada ya que la pérdida de la muerte comportaría la pérdida de la palabra, porque la palabra no se eleva por encima de la voz animal más que para acoger temblando el misterio de una luz que atraviesa nuestro mundo y nos permite percibirlo como relativo, como transitorio, despojándolo del carácter pretendidamente «totalizador» que puede adoptar. Y ese relámpago que nos permite, por un instante, percibir el mundo como transitorio y relativo, proviene de la muerte. Los animales no hablan porque no tienen conciencia de la muerte. Los hombres hablamos para articular todo lo que la conciencia de la muerte nos impone. Sin esta gravedad de la muerte, estaríamos condenados a la charlatanería y a la mundanería.

5) El sacrificio sería imposible: dar la propia vida por los que uno ama estaría forzosamente prohibido. Y cuando hablamos de dar la propia vida por los que uno ama, precisémoslo, tal cosa puede incluir el tener que soportar la muerte de ellos: ver morir a la persona amada es un desgarró más duro que el de la propia alma. Aceptarlo, aceptar esa impotencia, remitirse a la misericordia divina, no es menos fuerte. Pero, en nuestro mundo idílico, esa grandeza trágica ya no sería posible.

6) Quedaríamos separados para siempre de nuestros difuntos, de nuestros héroes, de nuestros mártires. Los que nos han precedido ya no nos precederían, porque nosotros no tomaríamos su camino. Ya no tendríamos la esperanza de entrar en la comunión de los bienaventurados. No veríamos a la Virgen ni a los apóstoles, ni a Mozart, Bach, Leonardo da Vinci o cualquiera de los grandes pensadores y creadores que ya han muerto.

7) Nunca veríamos a Dios sino que permaneceríamos para siempre entregados a las satisfacciones propias de esta vida. La vida sin fin se convertiría en una prisión a perpetuidad, sin ningún tragaluz que nos permitiera acceder al cielo, a *otra vida*, y sin el consuelo de la guillotina. Nuestro paraíso terrenal se correspondería muy exactamente con el infierno.

* *
*

No hay que deducir de todo esto que cualquier inmortalidad sea mala, sino que la inmortalidad a la que aspiramos naturalmente no es la prolongación sin fin de nuestra vida presente, sino una transfiguración de nuestra condición, algo que debe asumir la muerte física en la gloria de una santidad.

En cualquier caso, si hay una vanidad en el mundo no la introduce la muerte. Somos nosotros quienes la introducimos cada vez que preferimos nuestros órganos internos a nuestra alma, cada vez que reducimos nuestra vida interior a problemas de digestión. La muerte, más que introducir esa vanidad, sirve para revelarla. Y lejos de hacer absurda la vida, nos abre a un sentido verdadero, a un destino trascendente, a un fin que puede justificar el comienzo, emulándonos a mirar hacia lo alto.

Si la ciencia descubriera un fármaco que evitara la muerte y prolongara nuestra vida indefinidamente, tú ¿qué elegirías? ¿Tomar el fármaco y privarte para siempre de la visión de Dios o precipitarte en lo desconocido de la muerte para unirse a Él?³¹.

3. No hay segunda oportunidad

«El destino de los hombres es que mueran una sola vez, y luego ser juzgados» (Hb 9, 27). La tesis de la reencarnación que el hinduismo sostiene, se niega a reconocer el carácter único e insustituible de mi existencia actual, que no es un ensayo, sino el lugar donde me juego mi destino eterno, porque no hay segunda oportunidad ni revancha ni desempate ni repesca tras la muerte. La creencia en la reencarnación conduce a una verdadera ‘desencarnación’: inventa varias vidas y varias muertes para dejar de ver su vida y su muerte, preñadas de toda la aventura humana.

Porque la tesis de la reencarnación contiene intuiciones justas. El vínculo que une a cada individuo con la historia en su conjunto, la resonancia de su cuerpo con todo el cosmos, la comunión de su alma no con algunas almas, sino con todas las almas. Nietzsche hablaba de «la Historia entera como si fuera vivida y sufrida personalmente». Y eso es lo que hay que jugarse en cada vida: el destino de toda la historia, de nuevo. El tiempo es la precipitación de todos los tiempos en una persona. Y esa persona, con su vida y con su muerte, está encargada de darle un fin eternamente dichoso, o desdichado eternamente.

Estamos cogidos en la trama de una historia que nos sobrepasa. De alguna manera forma el cuerpo de nuestro cuerpo, la matriz de nuestra génesis, y se pierde en la noche de los tiempos. Se prolonga también hacia auroras que nunca veremos alborear. Pero, sólo en la medida en que estamos en la Historia, la Historia está en nosotros. Nuestra existencia es histórica, ciertamente, pero la Historia, sobre todo, es personal, en el sentido de que se personaliza en cada uno

31 Georges BERNANOS, *Sous le soleil de Satan. Œuvres romanesques*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1962, p. 204.

de nosotros. En nuestra vida se juegan apuestas de las que nosotros mismos no somos conscientes. Un oscuro patrimonio trabaja nuestra carne en tanto que una llamada de lo alto nos reclama para una tarea cuyas infinitas consecuencias no se delimitan. Todos los muertos de antaño, todos los vivos de ahora, todas las generaciones por venir conforman una inercia que nos aplasta y un resorte que nos eleva. Una masa de perdición gravita sobre cada uno de nosotros con todo su peso de pecado, y la comunión de los santos quiere atraernos a su círculo de dicha.

En *Bajo el sol de Satán*, de Georges Bernanos, a Mouchette, que se cree una excepción criminal, el padre Donissan, gracias a un repentino carisma de clarividencia, le revela la cadena ancestral que la ata a la bola de hierro que quiere arrastrarla hasta el fondo: «Tu vida repite otras vidas, todas semejantes, vividas a ras de tierra, al nivel de los pesebres en que vuestro ganado come su grano. ¡Sí! Cada uno de tus actos es signo de aquellos de los que tú sales, cobardes, avaros, lujuriosos y embusteros. Los veo. Dios me concede verlos. Es verdad que te he visto en ellos y ellos en ti. ¡Oh! ¡Qué peligroso y pequeño es nuestro sitio aquí abajo! ¡Qué estrecho nuestro camino!»³².

Los tiempos que nos preceden no nos son ajenos. De lo que habla aquí Bernanos, y que tan difícil es de explicar, es, de otra forma, mucho más profundo que la herencia biológica que Zola suscribía. El tiempo que vivo es herencia y testamento. Estoy aquí para recibir y para legar. Así pues, somos mucho más libres y estamos mucho más determinados de lo que se piensa. Más determinados, porque toda la gesta humana y cósmica pesa sobre nosotros; más libres, porque cada uno de nosotros, a través de su vida y de su muerte, debe dar a toda esa gesta una salida última, para lo mejor o para lo peor.

La muerte tiene el insigne poder de conferirle el peso del destino a la vida en apariencia más insignificante. ¿Qué es, por tanto, tener éxito en la propia muerte? Rescatar el tiempo con la moneda de sangre de la eternidad. hacer propia toda la Historia y ponerla con uno mismo a merced del Altísimo. Ofrecer a la cosecha de los ángeles el doble crecimiento en uno mismo del grano bueno y de la cizaña. Decir sí, en medio del combate entre la luz y las tinieblas cuyo campo de batalla somos nosotros, a la luz que entrevemos, y entregarse a ella enteramente, para hacer pasar con uno mismo a todos aquellos que carecen de esa esperanza. No sospechamos hasta qué punto son de capital importancia la vida y la muerte de cualquier pobre diablo. La suerte de todo el universo se decide en ellas cada vez de una manera única. Por eso, en las pinturas de otros tiempos, se representaban alrededor del lecho del agonizante, no sólo la familia, el médico y el sacerdote, sino también, en los umbríos rincones del techo, a

32 Fabrice HADJADI, *Op. cit.*, pp. 88-104.

la derecha, la milicia de los ángeles, a la izquierda, la jauría de los demonios. Todos están ahí, como si fuera el fin del mundo, pendientes de ese último suspiro, unos rogando para que sea expirado el Sople divino, otros gritando para que sea escupido en el aire del Rechazo.

* *
*

Cindy Duru, de soltera Gélinau, no es creyente, no ha recibido el bautismo y está en su hora postrera, en el hospital. Sus hijos no vienen a verla. Ha pasado un médico y le ha dicho que ya no hay nada que hacer, que en todo caso puede aumentar la morfina. Esa noche el dolor es demasiado fuerte. Siente ganas de matarse. El diligente médico llega, le hace firmar un papel, le inyecta con compasión un líquido mortal. Se hace pagar por adelantado, por supuesto. Y así se acaba.

No se sabe si, en el último momento, cuando el veneno atenuaba el dolor y le devolvía la lucidez, Cindy no se dio cuenta de su desvarío, que es el de tantos otros, y si, arrepentida, comprendiendo que su vida no le pertenecía, no la ofreció a la misericordia del Eterno. Porque para el Eterno, mil años son como un día, y un segundo puede contener siglos. Ese último segundo de Cindy, si es un segundo de humildad, rescata años de bajeza. Ese pequeño ojo de aguja deja entonces pasar el camello. Y Cindy Duru, de forma oscura, entra en una gloria infinita³³.

III. MORIR DIGNAMENTE

1. ¿Qué significa morir dignamente?

La *Asociación para el Derecho a una Muerte Digna*, muy activa en Francia y Bélgica, arranca de un buen sentimiento y llega a unas pésimas conclusiones. Se engaña hasta el fondo acerca de la esencia de lo que es digno. Es algo sorprendente: ni siquiera reflexiona sobre ello, se contenta, en un asunto tan grave, con chupar de un relativismo dudoso. ¿Qué se encuentra uno cuando intenta profundizar en su concepción de la dignidad? En un artículo anónimo sobre la «muerte oportuna», me tropiezo con estas elocuentes frases: «El sentimiento que cada uno tiene de su propia dignidad no depende de la consideración del otro, ni de la atención puesta en los cuidados prodigados. Ese sentimiento es estrictamente subjetivo»³⁴.

33 Cf. <http://www.admd.net>.

34 Fabrice HADJADJ, *Op. cit.*, pp. 41-52.

Por una parte no se habla de la dignidad, sino del sentimiento que se tiene de ella. Por otra parte, se nos dice que ese sentimiento es subjetivo, es decir, en el fondo, que la dignidad es una noción relativa a cada uno. No existe dignidad objetiva, válida para todos, que pudiéramos recordarnos unos a otros, que pudiéramos reconocer unos en otros. No hay diálogo posible, por tanto, puesto que cada uno posee su definición indiscutible y no puede hacer otra cosa más que campar por sus respetos. Para algunos, perder la dignidad equivaldría a no poder ver más los partidos del Paris-Saint-Germain; para otros, notarse arrugas ya irrecuperables con un *lifting*; para otros, no ser capaces de engañar a su mujer; para otros pocos, sufrir una condena judicial, o no poder lavarse ya solos, etc. Cualquier cosa, puesto que es algo absolutamente relativo. Y en consecuencia, morir dignamente se reduce a rechazar cierta pérdida subjetiva suprimiéndose objetivamente, y sin dolor.

Ese relativismo de la noción de dignidad se corresponde de entrada con una inyección letal en nuestra inteligencia. El suicidio ya ha tenido lugar, sólo falta una formalidad exterior. Decir que no hay dignidad objetiva es decir que nunca estoy seguro de estar en la verdad, es incluso afirmar que no hay ninguna verdad sobre la dignidad humana. No se sabe con certeza si nuestra vida vale algo o si no vale nada. Una afirmación como esa es la destrucción de todo el sentido de la existencia. Si uno se la toma en serio, ¿cómo no estar desesperados? ¿Cómo no pegarse un tiro?

Jacques y Raïsa Maritain se prometieron darse muerte si no conseguían encontrar la Verdad. Fue la Verdad la que los encontró a ellos. ¿Qué ocurrió? Ya no volvieron a pensar en darse muerte, sino que supieron que, desde ese momento, debían dar la vida por Ella, por la Verdad.

Qué extraña inversión: sólo dando la vida no la perdemos, sólo inmolándola no la destruimos. Parece todo lo mismo, y no hay nada más opuesto. Es, incluso, la oposición más fuerte: el absurdo radical, por un lado, la Verdad exigente, por el otro; la negación llevada hasta la propia muerte, el testimonio dado hasta la propia muerte. No tener razones válidas para vivir es condenarse al suicidio; pero tener razones para vivir es obligarse al martirio, a resistir por dichas razones hasta la sangre; y sólo esa disposición al martirio nos impide deslizarnos por la pendiente suicida. La muerte está al final de cada camino (¿cómo no lo iba a estar?), pero sólo uno de ellos es digno, sólo uno es el camino de la Vida.

El derecho a morir en una dignidad relativa es sólo una incitación al asesinato, y contiene ya en sí mismo el asesinato de la Verdad. Lo que hace falta es un derecho a morir en una dignidad absoluta, una dignidad de la que estemos absolutamente ciertos, hasta el punto de que, llegado el caso, tengamos no sólo el derecho, sino el deber de morir por ella.

Esa llamada al martirio no es la llamada de un espíritu viejo, triste y despreciador de las bellezas de la tierra. Por el contrario, es la llamada del espíritu de infancia. Los niños juegan a los caballeros, las niñas a las princesas. Desean a un Señor a quien prestar juramento de fidelidad. Quieren un Reino que defender, una Dama por la que arriesgar la vida, un Príncipe Encantado a quien abandonarse enteramente. Desean entablar un combate, ya sea con fuerza guerrera ya sea con paciencia maternal, donde hacer gala de su valentía hasta el final. Ahora bien, nosotros les hacemos creer a los niños que ese Señor, ese Reino, esa Dama y ese Príncipe Encantado, ese combate extraordinario contra el Dragón no existen y que deben imaginarlos. Nos equivocamos: existen sin lugar a dudas y debemos seguirlos. El cuento de hadas no es lo bastante maravilloso, la novela de caballerías no es lo bastante rica en hazañas, en comparación con aquello a lo que nos arrastra lo real.

Tengo la ingenuidad de creer que no pedimos bastante a los hombres. Tengo el candor de pensar que bajo la mezquindad común dormitan héroes y santos. Muchos que se aferran a unos céntimos, si se les propusiera de veras dar su vida enteramente, estarían dispuestos a hacerlo. Muchos que se arrojan por la ventana, si se les invitara a dejarse quemar, descuartizar, crucificar boca abajo por amor a Dios y a los hombres, recuperarían el camino de la puerta. Si arañamos un poco, bajo el barniz del funcionario de correos más cobarde encontraremos un osado quijote. La cajera gruñona a la que atribuimos una falta total de ternura y de profundidad, ¿resulta que ahora se acuerda de que quiso ser misionera y todavía querría ofrecerse de pies a cabeza en una ardiente pasión! ¿No es ése su más profundo sueño de infancia? Al final de nuestra vida, el niño que fuimos nos juzgará y nos preguntará: «¿Qué hiciste con mis esperanzas?» Y la voz del más terrible juez no será nada comparada con la de ese niño.

2. La dignidad del moribundo

Ante una demanda de muerte, ¡seamos cínicos! Se trata de cinismo en el sentido más puro del término. Basta como demostración esta anécdota sobre el padre del cinismo, Antístenes, el maestro de Diógenes. Agonizando por una tisis mortal, «Antístenes empezó a gritar: «¡Ay! ¿Quién me libraré de mis dolencias?» —«Esto», le dijo Diógenes, mostrándole su cuchillo. —«He dicho de mis dolencias», rectificó Antístenes, «no de mi vida»».

Es una distinción crucial. El que pide la muerte pide en verdad que se le libre de sus dolencias, y sin duda también de sus propias palabras, porque sus palabras de muerte quieren decir otra cosa. Siguen pidiendo la vida. Siguen

deseando la felicidad. Sabemos lo que decía Pascal: «Todos los hombres quieren ser felices, hasta los que van a ahorcarse». La apuesta es suprimir el dolor sin suprimirse. Mejor dicho, se trata de convertir el dolor en sufrimiento, es decir, hacer soportable el dolor humano, de suerte que el paciente pueda ser paciente – que su paciencia sea ejemplo y ofrenda. El que anuncia: «Vamos a abreviar sus sufrimientos» y mata a la persona por piedad, ejerce perfectamente aquella clemencia a la que invitaba Adolf Hitler a los médicos alemanes en una carta fechada el 1 de septiembre de 1939, donde les pedía que «concedieran una muerte *misericordiosa* a los enfermos que hubieran sido declarados incurables tras una apreciación tan rigurosa como fuera posible». Evidentemente, el cinismo es mejor que esta misericordia.

Porque lo mismo que los vivos son moribundos que se olvidan de ello y necesitan que se les recuerde, los moribundos son vivos que se ignoran y que esperan que se les diga. El rabino Brand, en una entrevista concedida al abogado Frank Serfati, presentador de la emisora Judaïc-FM, recordaba que una *mishnah* del tratado sobre el Shabbat dice que está prohibido mover a un agonizante porque eso puede acortar su vida, aunque sólo sea unos segundos: el que transgrede esta prohibición es llamado asesino. «¿Se puede hacer algo importante en diez segundos?», pregunta el rabino. «¿O incluso en un solo segundo?» Y respondía que un segundo de vida puede contener el infinito, pues en un segundo, el corazón puede cambiar por completo. Y además las últimas palabras que se dejan a los hijos van cargadas de un peso incomparable. Si se trata de un testimonio de verdad, su fecundidad es de una enorme potencia: la moribunda da a luz de nuevo, cría de nuevo, lleva de nuevo en sus brazos que son casi alas. La enseñanza del que habla desde la cátedra de la agonía, aun cuando se redujera a un piadoso movimiento de párpados, es inolvidable. Sigue estando más vivo que todos los demás. Recuerda a los demás tanto la inminencia de la muerte como la exigencia de la esperanza. Por eso los vivos necesitan a los moribundos, que están vivos hasta el extremo.

El moribundo debe reencontrar su lugar de veneración en el corazón de la sociedad y de la familia. Como el abuelo africano que, al notar que se acerca su fin, suplica a los manes de sus padres, convoca a los suyos, les pregunta si debe algo a alguien, si cometió alguna ofensa que hubiera olvidado y que hiciera falta reparar, implora su perdón, sonríe una última vez a su bisnieto y el jefe de la tribu y el gran brujo, que lo admiran, se arrodillan ante él. Se inclinan ante alguien al que reconocen por encima de ellos. Adivinan que en esta última hora el que yace es un tabernáculo. En el umbral del sitio en donde todo le será revelado, está aureolado de una autoridad, de una grandeza, de la

gracia de un ser que ya ha entrado en la intimidad de los dioses. Y qué importa si esta aureola es también bajo él una costra de excrementos. Poco importa si la intimidad de los dioses no le deja proferir más que balbuceos babosos. Lo sabe el gran brujo: esas babas, como un silencio líquido donde brilla la luz, hablan mejor que todas nuestras charlatanerías.

* *
*

He pensado varias veces escribir la historia de Eugène Blacas, una religiosa que trabaja en cuidados paliativos. Se la ve plenamente atenta a cada enfermo, gastándose sin tacañería, acompañando a cada uno con una afección singular. Pero, afectada también ella de un tumor maligno, suplica a sus hermanas que le inyecten el cóctel deletéreo. «¡Tú que has consolado a tantos enfermos!», se indignan ellas. Pero sor Eugène les responde: «Precisamente, hermanas, no he dejado de darme a los demás, de prodigarles mis sonrisas y la flor de mi salud. Era toda mi vida. Ahora ya no puedo hacer nada. Sólo soy una masa inerte. Ya no puedo ayudar a los demás, eso me desespera, además no soporto ser una carga para vosotras. Estoy hecha para el don. Es mi vocación. Mi dignidad estaba en ese don gratuito de mí misma. He perdido esa dignidad. No soy más que un trozo de carne doliente que fastidia a su gente. Un paquete que ocupa lugar. Sólo una gran maraña de venas y metástasis».

Se habrá deducido de lo anterior que sor Eugène Blacas es el diablo bajo forma de filántropo: una criatura que sólo quiere dar y no recibir nada de los demás, que rechaza tanto la gracia como la gratitud que exige la gracia como contrapartida. Es un apóstol del amor gratuito. Quiere a su lado beneficiados de los que pueda decirse: «Reciben su vida de mí». Pero su orgullo le impide reclamar para él una ayuda cualquiera. Sólo quiere ser acreedor, nunca deudor; donante, nunca beneficiario.

Se me dirá que estoy confundiendo al diablo con Dios: Dios es don, Dios es amor gratuito. *Sí, pero es Dios. No es una criatura.* Posee los medios para ser sólo acreedor y nunca deudor. Y además, en su amor sustancial, ha querido hacerse mendicante. Le da a su criatura que pueda darle a Él algo a cambio. Le llega a dar, en la Eucaristía, la posibilidad de ofrecerle a su Hijo, de darle su propia divinidad. En la cruz, el Verbo llega incluso a hablar como un borracho apalancado en la barra: «Tengo sed». Se hace necesidad infinita. Por eso hay que desconfiar del amor pretendidamente gratuito. El que le dice a su mujer: «Te quiero, pero no te necesito», ciertamente la ama menos que el que le dice: «Te necesito, y no sé si te quiero lo suficiente». *Nuestro amor está en esta*

humildad. Está menos en el don de sí que en el acogimiento del otro. O, mejor dicho, hace que coincidan el don y el acogimiento, como en el acto carnal. Si «hay más felicidad en dar que en recibir» (Hch 20, 35) es porque el que recibe le da al otro felicidad³⁵.

3. Suicidio y martirio

La belleza tiene «la capacidad de herirnos en el momento mismo en que nos encanta con su plenitud y su dulzura sin igual»³⁶. Porque resulta que eso es lo que produce siempre la experiencia de las bellezas de aquí abajo: cierta alegría y al mismo tiempo un sentimiento de exilio. Son las cosas, en su presencia misma, las que nos sugieren un más allá. La realidad creada está en tensión, por naturaleza, bajo nuestras miradas. Nunca está más cercana que cuando nos remite al infinito. Amarla es también, por lo tanto, amar su fuente, es también desear esa fuente inaccesible.

El misterio que nos rodea no nos encuentra disponibles para acogerlo más que en muy raros momentos. No nos maravillamos con la debida frecuencia de la bondad presente por doquier, que organiza nuestro cuerpo, nos prodiga la luz, dispone ante nosotros este día con sus palabras, sus rostros, sus flores, su pan blanco, objetos tan generosos como el abrelatas o la mecedora. En vez de eso, nos escandalizamos del mal. El mal no espera nuestra atención. Acecha y salta sobre nosotros. Nos abrimos el dedo con el abrelatas. La mecedora se rompe. Pero el mal nos hiere tan profundamente precisamente porque desfigura un universo que es bello.

El Segundo Libro de los Macabeos nos narra cómo Antíoco Epífanes detiene a siete hermanos y a su madre porque son fieles a la Ley de Moisés y los va martirizando uno a uno en presencia de los demás y de la madre. Cuando llega al más pequeño, Antíoco le promete que, si abjura, lo hará rico y le concederá un puesto de alto funcionario. Pero su madre, aunque judía, no ambiciona para él únicamente unos buenos estudios y un oficio remunerado. No lo quiere solamente como «campeón del mundo». Lo quiere, en primer lugar, testigo del Eterno. Por eso le habla así: «Te ruego, hijo, que mires al cielo y a la tierra y, al ver todo lo que hay en ellos, sepas que a partir de la nada lo hizo Dios y que también el género humano ha llegado así a la existencia. No temas a este verdugo, antes bien, mostrándote digno de tus hermanos, acepta la muerte, para que vuelva yo a encontrarte con tus hermanos

35 Fabrice HADJADI, *Op. cit.*, pp. 181-187.

36 Frère Michel CAGIN, *L'expérience de la beauté*, en *Nova et Vetera*, primer trimestre, 2005.

en la misericordia... El Creador del mundo, el que modeló al hombre en su nacimiento y proyectó el origen de todas las cosas, os devolverá el espíritu y la vida con misericordia, porque ahora no miráis por vosotros mismos a causa de sus leyes» (2M 7, 28-29 y 33).

Del hijo que va a morir por guardar la Ley exige su madre que se admire de este universo sensible y, al mismo tiempo, que lo deje sin temer al verdugo: «Mira al cielo y a la tierra y ve todo lo que hay en ellos», le ordena, mira la claridad del azul y la maravilla de los bosques, contempla el misterio del ser. ¿No es esto una crueldad? Es tanto como ir al lecho de su hermano agonizante para decirle: «¡Mira qué bello va a ser el verano que tú ya no verás!» ¿Cómo le pide que admire por última vez lo que va a perder? ¿Por qué, mejor, no instila en él su madre el asco por lo creado? ¿Por qué no le murmura: «No hay nada que ver aquí, todo esto no es más que sombra y dolor, polvo y ceniza, deja esta basura sin pena alguna»? Porque el martirio es todo lo contrario del suicidio. Y para asegurarse de que su hijo se expone a los golpes del verdugo no por desprecio a la creación, sino por amor al Creador, su madre, en un último gesto de ternura, quiere asegurarse de que aún admira la tierra y de que experimentará dolor por dejar su cuerpo, aun para reencontrarlo «en la misericordia».

Una Providencia baña todo el universo material. El que la sabe admirar es llevado a confiar en ella. Ha sacado el mundo de la nada, ¿cómo no iba a tener la fuerza de sacar nuestros cuerpos de la tumba? Nuestra esperanza en la otra vida se apoya en el asombro ante esta vida, que es su germen. Nuestra disposición al martirio procede de nuestra admiración ante una brizna de hierba: «Pues si a la hierba que hoy está en el campo y mañana se echa al horno, Dios así la viste ¡cuánto más a vosotros, hombres de poca fe!» (Lc 12, 28). No es, entonces el resentimiento lo que lleva al santo a despojarse de su vida. Es la admiración.

El hombre resentido acaba dándose muerte. El hombre que admira busca únicamente dar la vida. El primero no es testigo de lo que le sobrepasa, sino acusador de una vida que él juzga por debajo de sus expectativas; el segundo sólo es testigo de lo que lo sobrepasa y defensor de una vida que él juzga más allá de sus expectativas. El deseo de la muerte del primero se fundamenta en el rechazo de la carne; el deseo de la muerte del segundo en la esperanza de la resurrección. El odio al cuerpo empuja al uno a tenerlo repantigado en placeres superficiales y después, asqueado o impotente para prolongar indefinidamente la orgía, a abatir a ese viejo asno que se niega a la monta. Por el contrario, el amor al cuerpo ordena al otro inmolarlo a Dios, testimoniando así su vocación de ser templo del Espíritu, reconociendo que el hermano asno

es digno de llevar al Altísimo sobre su pobre espinazo para su entrada en Jerusalén. El primero es amo suicida, el segundo es siervo sufriente. El primero no tiene miedo de morir porque se cree por encima de todo; el segundo se sabe por debajo de la misericordia y, si tiene miedo a morir, tiene aún más miedo a faltar a la verdad. En fin, el hombre resentido se cuelga como Judas; el hombre que admira acepta ser crucificado, como Pedro, pero pide a su verdugo el favor de ser crucificado cabeza abajo, sintiéndose indigno de ser tratado como su Señor o siquiera como el mal ladrón³⁷.

IV. SOBRE EL SUICIDIO Y LA BUENA MUERTE

1. El peor homicidio y el más excusable

Hablamos del suicidio. Un pensamiento riguroso debe mantenerse entre estos dos extremos: el suicidio es en sí mismo el peor de los homicidios y, al mismo tiempo, es el más excusable. La Edad Media insistía en el primer aspecto. Nuestra época insiste más bien en el segundo.

¿Cómo puede ser peor el que se da muerte a sí mismo que el que da muerte a otro? Más vale morir, sin duda, que asesinar. Pero eso no significa que sea mejor matarse, es decir, asesinarse a sí mismo, que matar a otro. Porque el suicidio es un asesinato más íntimo, sin arrepentimiento posible, mientras que cualquier otro asesinato deja tiempo para una eventual conversión. Lo mismo que el adúltero no quiere ser engañado por su mujer ni por su amante, el asesino de otro no quiere, en general, ser asesinado. En general, está contra el asesinato. Se le puede acusar de incoherencia, por supuesto, pero esa incoherencia es en él la señal de una vida amada todavía, una vida extrañada, mutilada, ahogada, pero que por lo menos no llega a una negación de sí misma: en una coherencia recuperada, la del «no hagas a otro lo que no quieres que te hagan a ti», esa vida todavía podría rebrotar recta gracias a la penitencia y al perdón.

El suicidio, por el contrario, objetivamente considerado, llega hasta una negación sin retorno. «Si el parricida», escribe San Agustín, «es más execrable que cualquier otro homicida, porque no mata sólo a un hombre, sino a un pariente; si, entre los mismos parricidas, la crueldad se juzga por la proximidad de aquel a quien se mata; indudablemente, el que se da muerte a sí mismo es el peor, porque nadie es más cercano a un hombre que él mismo»³⁸.

37 Fabrice HADJADI, *Op. cit.*, pp.141-149.

38 San AGUSTÍN, *De patientia*, XIII.

Por otra parte, el amor a la propia vida es el fundamento inmediato del amor a la vida de los demás: si no me amo a mí mismo, si detesto la vida, ¿en virtud de qué iba yo a socorrer a mi prójimo? ¿Por qué iba a sacrificarme por él? El suicida, al atentar contra sí, atenta también contra el otro. Se pone como ejemplo. Incita a cometer el mismo acto. Llega a convertirse en acusación: «Si hubieras estado allí, si me hubieras ayudado un poco más...» El suicidio voluntario no sólo afirma que ciertas vidas no merecen ser vividas. Afirma sobre todo que destruirse es una liberación; de tal modo que a todos los pobres, a los miserables, a los desgraciados, a todos los despreciados que se sienten indignos y esperan ser liberados les propone en espíritu la exterminación. Porque, después de todo, ¿hay alguien que no esté herido? ¿Hay alguien que no esté manchado por la vergüenza? ¿Hay alguien que no haya tenido en algún momento deseos violentos de morir para encontrar la liberación? Afirmar el suicidio como algo objetivamente bueno es reclamar la destrucción universal.

Sin embargo, la mayoría de las veces el suicida es el hombre más excusable. Por dos razones. La primera porque para ir contra una tendencia tan natural como el amor a uno mismo, es necesario tener la voluntad o bien absolutamente pervertida o bien profundamente debilitada. Marthe Robin habría confesado que ciertos días en que la trituradora del mal la molía más insoportablemente, si hubiera tenido pastillas a mano, se las habría tragado sin reflexionar. También Teresita e Isabel de la Trinidad hablaron de que no se debe dejar veneno al alcance de los enfermos.

La segunda razón es que el hombre está hecho para dar su vida y eso hace que en nosotros exista una tendencia a la muerte voluntaria por amor. Por eso, es posible que, por ignorancia o por debilidad, confundamos dar nuestra vida y darnos muerte. En Japón, por ejemplo, está confusión es casi tradicional. Entre nosotros fue especialmente cultivada por el romanticismo, como lo ilustra la historia de los amantes de Lyon, ocurrida en 1770: El maestro de armas Faldoni se entera de que ha contraído una enfermedad incurable y de que su muerte es inminente. Thérèse, su novia, le dice que no le sobrevivirá. En una capilla, cogidos del brazo izquierdo y cada uno con una pistola en el corazón, hacen una oración para unirse en los cielos como lo estuvieron en la tierra, y las dos descargas resuenan como un solo disparo. El verdadero don, para la joven Thérèse, habría sido sobrevivir a Faldoni y honrar aquí su memoria en una viudez dedicada a socorrer a todos los amantes marchitos. Pero se engañó con una muerte voluntaria. Confundi6 suicidio y sacrificio.

* *

*

A propósito del suicidio de Henry de Montherlant³⁹, en octubre de 1972, el dominico Jean de Menasce escribió una carta a *Le Monde*. El diario se negó a publicarla, porque, asómbrese ustedes, la actualidad de ese suicidio ya había «pasado». El padre de Menasce contaba en la carta esta inquietante anécdota: «Hace treinta años, encontrándome en Suiza para predicar en un convento de religiosas donde vivían en paz francesas, alemanas, italianas y suizas [estamos en 1942], visité en la enfermería a dos monjas ancianas grotescamente deformadas por la parálisis. Ironizaban dulcemente sobre su estado y se ocupaban en rezar por el mundo en aquel tiempo de angustia extrema. Una de ellas me confió que le preocupaba mucho un primo suyo que escribía «novelas terribles» que ella no había leído, y que se llamaba –tal vez usted haya oído hablar de él– Henry de Montherlant»⁴⁰.

La historia no ha conservado el nombre de esta prima de Montherlant (al menos la historia tal como la escriben los historiadores). No ha derramado tinta en páginas de imprenta. Pero las oraciones por su primo están grabadas en lo invisible. Encierran un poema más bello que toda su gloria literaria. Él, disminuido por la enfermedad, pensó que su dignidad era, en una última muestra de dominio, suprimirse antes de naufragar en la impotencia. Ella, «grotescamente deformada por la parálisis», pensó que su dignidad era soportarse, en una última muestra de abandono al misterio, antes de naufragar en el Todopoderoso. Ella rogaba al cielo, con la autoridad que le daba su sufrimiento, por los verdugos y por sus víctimas, por su primo Henry, por los judíos que en esos momentos eran cargados en trenes como animales. Es muy probable que llegue un día en el que no nos quede ya otra opción que ser Montherlant o su prima. Yo espero ser su prima. Espero tener la gracia de no ser menos grotesco⁴¹.

2. Suicidio y libertad

Si no se reconoce ley trascendente alguna, si se hace de la libertad individual un absoluto y la fuente de todo valor, entonces el suicidio aparece como la afirmación suprema de esta libertad, y no sólo como un derecho, sino como el fundamento mismo de todo derecho. En su conferencia *El existencialismo es un humanismo*, Jean-Paul Sartre afirma: «Si he suprimido a Dios Padre, hace falta alguien para

39 Henry Marie Joseph Frédéric Expédite Millon de Montherlant (1896-1972) nació en París en el seno de una familia aristocrática y adinerada. Fue un célebre escritor francés, que se formó en un acentuado individualismo elitista nutrido de lecturas de Gide, Barrès y Nietzsche y que terminó su vida suicidándose.

40 Jean DE MENASCE, *La porte sur le jardin*, Cerf, Paris, 1975, pp. 257-258.

41 Fabrice HADJADJ, *Op. cit.*, pp.153-160.

inventar los valores. Hace falta tomarse las cosas como son. Y además decir que nosotros inventamos los valores no significa otra cosa que esto: la vida no tiene sentido, *a priori*. Antes de que usted viva, la vida no es nada, sino que es cosa suya darle sentido, y el valor no es otra cosa que ese sentido que usted elige»⁴².

Está claro que un humanismo como éste es un inexistencialismo. En él, la libertad es anterior al ser. A Sartre le es fácil decir que hay que «tomarse las cosas como son». Él se las toma como no son. «La vida no es nada», dice, no me impone ninguna ley moral: soy yo quien decide su sentido y, por tanto, en primer lugar, el valor de la vida. Tengo, pues, derecho a acabar con ella inmediatamente. Negarme eso sería pretender que hay algo por encima de mi cabeza. Pero no hay nada. Sólo mi sombrero. O el humo de mi cigarrillo. El derecho al suicidio se convierte en el fundamento del derecho, pues manifiesta mi libertad soberana, mi dignidad de creador de sentido. A lo cual se añade una única restricción: mi libertad acaba allí donde comienza la libertad del otro. Tengo licencia para matarme, pero no tengo derecho a matar a mi prójimo. Si no, ¿cómo se iba a poder suicidar el pobre prójimo?

Todo es muy simple. El yo es superior a su existencia. Ésta le pertenece, ¿por qué no hacer con ella lo que bien le parezca? Si él lo decide así, puede abandonarla. Se sigue afirmando aquí el valor supremo del yo. Se quiere permanecer invicto o vencido sólo por uno mismo: no fallar en el intento de suicidio antes que verse un día chocheando, abrirse el vientre antes que verse prisionero del enemigo.

Sin embargo, ver todo desde el horizonte del dominio es cerrarse al encuentro, a lo imprevisto, al otro. Las cosas más bellas que nos han pasado han sido siempre las que contrariaban nuestros planes: una mujer que no nos imaginábamos, una paternidad que no creíamos tan extraordinaria etc. La vida es más rica que nuestras pequeñas ambiciones. *Lo real es lo que no se espera* y querer dominarlo todo es perder la propia apertura a lo real. El paranoico no tiene ya ninguna disponibilidad para lo inesperado. Lo explica todo según su sistema. Todo lo remite a su proyecto. Su mundo es previsible, transparente, racionalista, si no racional, nada se hurta a su explicación. Por el contrario, el hombre verdaderamente libre, sin perder de vista su camino, se deja desviar con facilidad del trayecto inicialmente previsto. Se va a beber un vino blanco con el mendigo que lo aborda o interrumpe su lectura de San Ambrosio para hacer de caballito de sus sobrinos. El hombre libre es el más receptivo. No es el que lo remite todo a sus apetencias, sino el que presta más acogida a lo que es.

Santo Tomás de Aquino recuerda que la existencia es un don y no un producto de la voluntad. El hombre *ha nacido*, y esa gracia del nacimiento, aun-

42 Jean-Paul SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, Gallimard, coll. « Folio essais », paris, 1996, pp. 73-74.

que esté gravada con mil inconvenientes, no viene de sí mismo. Le ha caído encima, de golpe, sin que él lo decida. Por tanto, no tiene que constituirse en dueño suyo, sino permanecer como discípulo suyo, «La vida es un don que Dios otorga al hombre y que sigue sometido para siempre al poder de Aquel *que da la vida y la muerte*. Así, quienquiera se priva de ella a sí mismo peca contra Dios, exactamente como aquel que se arroga el derecho de juzgar una causa que no pertenece a su jurisdicción». Decidir sobre la muerte o la vida sólo corresponde a Dios; Él nos dice, en efecto, en el Deuteronomio (32, 39): «Yo doy la muerte y doy la vida».

Lo que dice Santo Tomás de Aquino en el plano teológico es una evidencia fenomenológica. Mi vida la he recibido y la sigo recibiendo en cada instante, y no sólo de una fuente escondida, sino también del pueblo que me rodea, de la gente con la que me encuentro, de los acontecimientos que me ocurren y que yo no preveía y que me sacan de mi pequeña comodidad. Toda vida es apertura y comunión, es intercambio, es encuentro. La verdadera alegría viene siempre a sorprendernos. No está en nuestras manos producirla, sino disponernos a ella. De suerte que, para acogerla, hace falta que muera el orgullo.

El orgullo mismo del dominio, animado de las mejores intenciones, está en el origen del encarnizamiento terapéutico y de la eutanasia de nombre mentiroso. En el primer caso, se rechaza una muerte que escapa a nosotros y que la vida exige. En el segundo, se rechaza una vida que escapa a nosotros y que la muerte invade. La eutanasia priva de su vida al enfermo. El encarnizamiento terapéutico lo priva de su muerte. Uno y otro rechazan la existencia en lo que ésta supera al poder del hombre.

El suicidio aparece entonces como un rechazo de la vida tanto como un rechazo de la muerte. La muerte es lo que, por excelencia, viene a poner término a mi dominio, y pretendo adelantarme a ella mediante mi mismo dominio. La muerte es una desconocida, y yo intento convertirla en resultado definido de mi planificación. La muerte remite a una transcendencia, y yo persigo ponerla al nivel de lo que espero. El suicidio es un intento de recuperar el dominio de sí, porque uno no es lo suficientemente humilde para aceptar su propia situación y ofrecerse y entregarse en ella⁴³.

3. Dar muerte o la caridad de Madre Teresa de Calcuta

«Dar muerte» no tiene necesariamente el sentido de «matar». Si tomamos la muerte en toda su significación de «misterio», si recibimos el «dar» en toda su

43 Fabrice HADJADI, *Op. cit.*, pp. 162-175.

acepción oferente, entonces dar muerte es un acto de generosidad. Consiste indisponer al otro a acoger su tránsito y a vivirlo hasta el extremo. A reconocer que lleva su muerte en sí mismo, como flor de su fruto, o «como el fruto su hueso», según la expresión de Rilke. A ofrecerse de antemano en la verdad y en el amor.

Dar muerte fue precisamente el misterio de la caridad de Agnes Gonxha Bojaxhiu, más conocida por su nombre religioso de Madre Teresa. El misterio de la caridad de Juana de Arco consistió en unir la patria de la tierra y la patria del cielo, las voces de los ángeles y el grito del jefe guerrero, las armas espirituales y las armas carnales, en el combate por la liberación de Francia. El misterio de la caridad de Madre Teresa consistió en unir la agonía y la alegría, la obra oscura y la irradiación mundial, la miseria material y la riqueza mística, en el combate por la liberación de la muerte. Abrió dispensarios y refugios para gente sin hogar y para huérfanos, pero su carisma primero fue abrir lugares para morir. Sabía qué preciosa es la última hora del hombre: «La muerte siempre es, en última instancia, el más fácil y el más rápido de los caminos para volver a Dios. Si solamente pudiéramos hacerles comprender a los hombres que venimos de Dios y que hemos de volver a él. La muerte es el instante más crucial de toda vida humana. Es como una coronación...»

Los asilos para moribundos de Madre Teresa son maternidades celestes. Allí se traen hijos no al mundo, sino al espíritu, se dan a luz no sólo para una luz pasajera, sino sobre todo para la luz indeclinable. Y esos hijos son a menudo viejos tontos. A veces son incluso esos asesinos en serie a los que la enfermedad deja desarmados, desnudos, semejantes al pequeño abandonado en la puerta del convento. Una madre no tiene tanto el sentimiento de dar la vida como de recibirla de su criatura: la hermana de la caridad tiene la misma experiencia con su incurable. Ante ese moribundo que está más cerca que ella de la visión beatífica, ante ese desahuciado más parecido que ella a Jesús crucificado, se arrodilla, queda deslumbrada, sabe que Dios, por medio de él, viene a su encuentro:

«Un día recogí a un hombre que estaba tirado en la cuneta. su cuerpo estaba cubierto de gusanos. Lo llevé a nuestro asilo, y ¿qué dijo allí aquel hombre? No profirió maldición alguna, no culpó a nadie. Simplemente dijo: «¡He vivido como un animal, pero voy a morir como un ángel, como alguien que fue amado y del que se preocuparon!». Nos costó tres horas lavarlo. Al final, el hombre levantó los ojos hacia la hermana y dijo: «Hermana, vuelvo a mi casa – a la casa de Dios». Y murió. Nunca he visto una sonrisa tan luminosa como la que vi en el rostro de aquel hombre [...] Es posible que la joven hermana no lo pensara en aquel momento, pero había tocado el cuerpo de Cristo».

Madre Teresa no duda de la dignidad del pobre agusanado. Duda más bien de su propia dignidad para servirlo. Lo levanta solamente para ser levantada por él. Al contacto con el parálítico se siente como resucitada: «Cuando nos hacemos cargo del cuerpo de un enfermo o de un necesitado, tocamos el cuerpo sufriente de Cristo y ese contacto basta para hacernos heroicos; nos hace olvidar la tendencia natural a la repulsión». No mira, por tanto, al enfermo con ninguna superioridad. Siempre confiesa que ella es la primera enferma, ella, que tiene necesidad de ser arrancada de su nada: «No creo que exista alguien que necesite tanto como yo el auxilio de la gracia de Dios [...] No puedo descansar en mis propias fuerzas, recurro a Dios las veinticuatro horas del día. Y si la jornada tuviera todavía más horas, me haría falta recurrir a su ayuda y a su gracia durante todas esas horas». En fin, nos recuerda que ante el moribundo nos corresponde a nosotros morir en primer lugar, desde ahora mismo. «Señor, haznos comprender que sólo abordaremos la plenitud de la vida mediante una muerte incesante a nosotros mismos y a nuestros deseos egoístas».

Así es la lección de Madre Teresa. Así es la violencia de esta santa, más fuerte que las bombas de los terroristas. Y, de hecho, ella derriba nuestras fortalezas, golpea el mal en su raíz. La negativa a morir nos ha hecho construir una civilización del homicidio. Sólo la acogida de la muerte puede hacernos entrar en comunión con la vida. Pero esa acogida, nos dice Teresa, no puede realizarse sin cierta fe. Una fe en una vida más divina, que implica una confianza en una muerte más desolada. Porque hay que estar bien muerto para poder resucitar bien. Sólo una comunidad que obre con esta fe en la resurrección puede acoger a sus muertos como aquellos que señalan el camino, y el cuerpo del moribundo como un cuerpo en sufrimiento de gloria⁴⁴.

V. DEL BUEN USO DE LA PROPIA MUERTE

1. El carácter penitencial de la muerte

Cuando Adán desobedece al Eterno, perturba voluntariamente el orden de la creación: desde entonces las potencias inferiores de su alma dejan de obedecer a su potencia espiritual. Por orgullo se ha separado de la fuente vivificante de la gracia original: por consiguiente, se ha entregado a sí mismo, a las fuerzas de disolución comunes a todos los animales.

El tiempo cambia de régimen. Era una playa apacible. Se convierte en una cuenta atrás. Ahora, cada momento que pasa es igualmente un añadido que

44 Fabrice HADJADJ, *Op. cit.*, pp. 257-260.

una sustracción, y una amenaza que se acerca. El tiempo de paz se degrada en tiempo de pérdida. Pero es también tiempo de penitencia: Adán y Eva merecían morir en el momento mismo de la transgresión. El lapso que se les otorga procede de la paciencia del Padre. Espera el retorno de los pródigos.

Lo mismo que la prohibición divina es también un don, «la maldición del Santo, bendito sea», dice rabí Eleazar, «es asimismo una bendición»⁴⁵. Por ser un defecto que proviene de la culpa humana, la muerte es un mal y no viene de Dios, pero en la medida en que constituye un castigo justo tiene razón de bien. Por eso dice San Agustín que «Dios no es el autor de la muerte, sino sólo en tanto que la muerte es castigo»⁴⁶. Un castigo es, por definición, lo que hace casto. Ese castigo original permite un retorno a la vida.

Adrienne von Speyr relaciona como dos caras inseparables de un mismo drama la angustia radical introducida por la muerte y la renovada apertura a la gracia del Altísimo: «Tan pronto se comete el primer pecado, la muerte se hace intrínsecamente necesaria. Si no la hubiera decretado Dios, cada vez que lo ofendiera el hombre, éste podría imaginarse capaz de reparar su acción, de rehacer lo que había omitido, de rescatar su abandono un día u otro mediante un retorno ulterior. Tendría la sensación de que la culpa y su expiación se encuentran a su merced, de que está en condiciones de elegir un castigo para sí mismo y una penitencia susceptible de reconciliarlo con Dios si los cumpliera durante mucho tiempo y con bastante perseverancia, de que, en el fondo, él mismo puede obrar su propia salvación»⁴⁷. La muerte manifiesta lo irreparable. Descubre al mismo tiempo el peso infinito de nuestra responsabilidad y el límite infranqueable de nuestro poder. Podemos perdernos, pero no podemos salvarnos a nosotros mismos. Ahora bien, esta angustia es ya una misericordia. Nos lleva a gritar de nuevo al cielo.

La Revelación no hace nunca como si la muerte no fuera nada. La fe en la vida eterna no acaba con el desgarramiento del fallecimiento y del duelo. Hace que pase por él una luz que sólo destella a través de las lágrimas. La muerte tiene que aparecérsenos en su opacidad. Sólo en esas condiciones es un castigo y puede tornarse un bien para nosotros. El abandono a Dios aumenta con la angustia. La angustia debe, por tanto, aumentar para que nuestro grito a Dios sea más fuerte. De ahí que esto se pueda calificar de ironía, pues mediante esa cada vez más reconocida impotencia para darnos la alegría a nosotros mismos, se va haciendo cada vez más pleno el hueco de nuestra receptividad a la Alegría que Dios da. La angustia es el envés de la gracia.

45 *Midrach Rabba*, t. I, *Genèse Rabba*, XX, 5, Verdier, Lagrasse, 1987, p. 227.

46 San AGUSTÍN, *Retractationes*, I, 21, 26.

47 Adrienne von SPEYR, *Le mystère de la mort*, Culture et Verité, Namur, 1989.

Justo antes de expulsar a Adán del Jardín, el Eterno pronuncia estas sorprendentes palabras: «¡He aquí que el hombre ha venido a ser como uno de nosotros, en cuanto a conocer el bien y el mal! Ahora, pues, cuidado, no alargue su mano y tome también del árbol de la vida y comiendo de él viva para siempre». A propósito de la primera de estas frases, San Juan Crisóstomo la califica de «ironía», y Ruperto de Deutz escribe en la misma línea: «Es una ironía sangrante y sensible, como las que Dios usa en las Escrituras. Porque, ¿en que estado estaba Adán? Muerto en el alma, sujeto a morir en el cuerpo y con necesidad de víveres y de vestido. Así pues, no se decía que era semejante a Dios según la verdad, sino por ironía. ¿Y en virtud de qué tenía que soportar esta burla irónica? Para hacerle notar la locura y la vanidad con que había dado fe a las engañosas promesas del diablo. Y con esta expresión irónica y afirmativa se conseguía que lo notara más vivamente que con una seria y negativa»⁴⁸.

Pero la segunda frase también tiene su ironía. Una ironía inversa. «Que no tome también del árbol de la vida y viva para siempre». Esta privación es un favor. Invita a tomar del árbol de la vida divina, el de la Cruz. Dios le impide al hombre vivir para siempre únicamente para disponerlo de nuevo a la vida eterna. Le impide inmortalizar su culpa, hacer irrevocable su pecado, como pasa con el demonio. Lo arranca de la perpetuidad de su separación en este mundo. También en esta ocasión la expresión irónica y negativa era mejor que la seria y afirmativa. Arrogándose la promesa divina, el pecador sólo hubiera conseguido ser presuntuoso. En vez de rendirle su homenaje temblando, habría continuado caminando con soberbia. Mejor que no poder ver al Eterno más que por la espalda, es llegar a verlo por la cara, aunque sea mediante la humillación de la muerte⁴⁹.

Esa profunda ironía se ve ya cuando el Eterno le dice a Adán: «Eres polvo y al polvo volverás». Bajo su amarga corteza, esta frase oculta la más suave de las esperanzas. Rabí Simeón bar Yojai comenta: «Esto nos permite decir que la Torah hace alusión a la resurrección de los muertos. En efecto, no se lee «porque eres polvo y al polvo irás», sino «volverás»⁵⁰. «Volverás al barro» puede

48 Rupert de DEUTZ, *Sur la Genèse*, III, 38, citado por Pascal en *Les provinciales*, carta undécima, nota 6, Gallimard, Paris, 1987. Ruperto de Deutz (1075-1129) fue un monje benedictino, teólogo, exégeta y abad de diferentes monasterios, el último de ellos en la ciudad de Deutz, junto al Rin y frente a Colonia.

49 Con la mención de la «espalda» de Dios Hadjadj alude al pasaje del libro del Éxodo (32, 18-23) donde se afirma: «pero mi rostro no podrás verlo; porque no puede verme el hombre y seguir viviendo». En varios comentarios rabínicos se identifica «rostro» de Dios con su justicia y su «espalda» con su misericordia.

50 *Midrach Rabba* XX, 11, p. 234. Rabí Simeón bar Yojai vivió a finales del siglo I y comienzos del II. Fue discípulo de Rabí Akiva ben Iosef y se le atribuye la redacción de la

querer decir igualmente «morirás» y «resucitarás». Las dos cosas son, además, indisolubles: «¡Y sólo donde hay sepulcros hay resurrecciones!»⁵¹. Podemos encontrar de nuevo el cielo, pero antes tenemos que morder el polvo, rebajar nuestro orgullo, esperar que otro nos levante. Sabemos que nuestra alma es inmortal, pero sólo vemos cuerpos que se pudren. Creemos en la resurrección, pero sólo vemos entierros. Sólo volvemos a Dios volviendo al polvo. Nos hace falta esa noche para poder hacer actos de confianza más luminosos. Nos hacen falta esas cenizas para poder entrar en la esperanza contra toda esperanza⁵².

2. La muerte como abandono

Jean-Marc Leblanc es un colega mío en un instituto privado. Se encarga de la UPI, unidad pedagógica de integración: una clase de jóvenes trisómicos, que él conduce con ternura y firmeza. Confiesa que recibe de ellos más de lo que les da: «Se miran poco a sí mismos. Por eso tienen una espontaneidad, una frescura, una generosidad que hacen de nosotros, los binómicos, incapacitados de corazón». Hace poco Jean-Marc tuvo ocasión de experimentar esa incapacidad. Una noche me contó qué poca cosa se había sentido el mes anterior cuando tuvo un amago de infarto. Durante la operación en la que el cirujano tenía que colocarle unos *stents*, había «sentido que se iba». Tal fue su pavor que llegó a perder la piel de las manos. Me dijo: «Es difícil abandonarse a Dios. Yo no podía. Soy creyente y, a pesar de ello, cuando estaba allí...»

¿Cómo presumir de las propias fuerzas? ¿Cómo estar seguro, de antemano, de lo que seremos cuando se acerque el último suspiro? El sol sale igualmente sobre justos e injustos; la noche se abate igualmente sobre creyentes y no creyentes. El santo cura Chevance habla atropelladamente como un pobre desesperado: «No quiero... No... quiero... No querría morir...» La joven Chantal de Clergerie⁵³ se asombra de ello: «¡Dios mío! ¿Es tan difícil entonces? No me lo imaginaba. Me habían asegurado que ya no sufriría usted más, que la fase delirante había pasado, ¿qué sé yo qué más? ¡Sí, se lo juro! Una agonía muy tranquila, muy dulce, muy lúcida, eso es lo que me dijeron». Es lo que siempre se dice. Pero esto es lo que hay. Y Chevance responde con voz temblorosa:

obra fundamental de la cábala, el *Zohar*. El día del aniversario de su muerte se organiza una peregrinación a su tumba, en la ciudad de Merón, en Israel.

51 Friedrich NIETZSCHE, «*La canción de los sepulcros*», en *Así habló Zaratustra*, Segunda Parte.

52 Fabrice HADJADJ, *Op. cit.*, pp. 299-304.

53 Personajes ambos de la novela *La impostura* y de su continuación titulada *La alegría*, de Georges Bernanos.

«Tengo que entrar en la muerte como un hombre, como un hombre realmente desnudo. Ya ni siquiera soy un pecador, no soy nada más que un hombre, un hombre desnudo. No intente usted encontrarle un sentido a todo esto. No es bueno acercarse a un moribundo como yo. Arránqueme de su corazón, hija mía, arrójeme como Él mismo me ha arrojado, sin dignarse volver su rostro una sola vez hacia su siervo humillado»⁵⁴. En el último momento ya no hay judío ni gentil, ni amo ni esclavo, ni hombre ni mujer, sólo una pobre cosa que tiembla, y que se siente perdida.

«He aprendido», me dice Jean-Marc, «o, mejor, he desaprendido. He desaprendido la retórica piadosa. Abandonarse a Dios. ¿Qué quiere decir eso? Somos abandonados, eso es todo. Además, si uno cree que puede abandonarse, con todo el peso que tiene ese pronombre reflexivo, si uno cree que puede realizar por sí mismo esa última acción, ¿no es un arrogante? de cualquier forma, yo no podía. Me podía el canguelo. Pero tal vez era una gracia, una ayuda, porque me dejaba ante la ayuda humana. Tenía que mendigar, mendigar incluso mi grito de mendigo, a los pies del Todopoderoso...»

Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado? (Mt 27, 47; Mc 15, 34). Cada uno de nosotros tiene que ser abandonado. Cada uno tiene que reconocer que no tiene fuerzas por sí mismo para abandonarse al misterio, que ya no puede hacer nada para sí por sí mismo. Sólo entonces estamos realmente a merced del Eterno, sólo entonces caemos enteramente desnudos, humildes, anulados. Dios nos abandona completamente, para que nos abandonemos completamente a él. Esa impotencia total es nuestra fuerza. Ni siquiera la influencia de Satanás puede dañarnos, siempre que sirva para humillación nuestra y esa humillación no la tomemos en rebeldía. Nuestra pobreza nos abre a un tesoro mayor que todos los tesoros humanos, porque el Espíritu es el Padre de los pobres.

Una vez que hemos tocado el fondo de la propia nada, ya no nos queda más que Dios. La oscuridad puede ser tal que ya *no tengamos* la fe, aparentemente, pero que *seamos* la fe. Acerca del versículo del salmista que dice «Y yo todo soy oración», comenta rabí Mounam: «Ocurre exactamente como con un pobre cuyos vestidos están hechos jirones y que no ha comido hace tres días: cuando se presenta ante el rey no tiene ninguna necesidad de decir lo que pide. Así se presenta David ante Dios, él mismo es su oración»⁵⁵. Así puede ser también el que agoniza. Despojado de todo, y especialmente de las lecciones de los libros piadosos, pobre, cubierto de jirones, impotente, puede que ni alcance a confesar su fe, pero él mismo es la fe que espera. Este miedo radical de uno

54 Georges BERNANOS, *L'imposture. Oeuvres romanesques*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1962, p. 528.

55 Martin BUBER, *Les récits hassidiques*, Editions du Rocher, Paris, 1978, p. 650.

mismo puede abrirse al «No tengáis miedo» del Mesías. El impávido no puede entender ese «No tengáis miedo». Sólo el que tiembla puede abrirle el oído de su alma. Solamente cuando todas mis defensas están arruinadas puedo decir: «El Señor es la defensa de mi vida, ¿quién me hará temblar?»

«Se decía de abba Agatón que era diligente para cumplir todos los mandamientos. Cuando subía a una barca, era el primero en coger el remo. ¿Llegaban unos hermanos a visitarlo? Tan pronto se hacía la plegaria, servía la mesa con sus propias manos. Estaba, en efecto, lleno del amor de Dios. Estando ya a las puertas de la muerte, estuvo tres días con los ojos abiertos e inmóviles. Los hermanos lo sacudían diciendo: «Abba Agatón, ¿dónde estás?». Él les dijo: «Estoy ante el tribunal de Dios». Le dijeron: ¿Cómo? ¿Tú también tienes miedo, Padre?» «Por supuesto», les respondió, «he hecho todo lo que he podido por guardar los mandamientos de Dios, pero soy un hombre: ¿cómo voy a saber si mis obras han agradado a Dios?» Los hermanos le dijeron: «¿No confías en que tus obras hayan sido según Dios?» El anciano respondió: «No estaré tranquilo hasta que esté delante de Dios, porque uno es el juicio de Dios y otro el de los hombres». Como quisieran hacerle todavía otra pregunta, les dijo: «Por caridad, no me habléis más, que estoy ocupado». Y murió en la alegría».

Este apotegma de los padres del desierto cuenta cómo el santo tiene miedo *por supuesto* – ese miedo de sí mismo que es temor de Dios. No podríamos temer a Dios por sí mismo, Él es luz, sin tiniebla alguna, pero hemos de tener ese temor por nosotros mismos. Ignaros, incapaces, creídos como somos, podemos a cada instante, y hasta el último instante, hurtarnos a la luz. Podemos enorgullecernos de los mismos dones que Él nos hace, y satisfechos de nuestra caridad de ayer, perder hoy toda caridad. ¿Cómo no tener miedo de uno mismo? Sólo ese temor nos confiere la seguridad de la Alegría que quiere donarse⁵⁶.

3. Del buen uso de la propia muerte

La pena de muerte puede convertirse en gracia de vida. San Agustín plantea este principio general: «Mientras que los impíos hacen mal uso de los males e incluso de los bienes, los justos hacen buen uso de los bienes e incluso de los males». Dicho de otra forma, *para los limpios todo es limpio*, y para el impuro todo está manchado (Tt 1, 15). Se sigue de ello que los malvados usan mal de la Ley aunque la Ley sea un bien, y los buenos usan bien de la muerte aunque la muerte sea un mal. «¡Hasta el pecado, también sirve el pecado!», le dice el Ángel de la Guarda a Doña Prouhèze en el *El zapato de raso*⁵⁷. Porque

56 Fabrice HADJADJ, *Op. cit.*, pp. 132-136.

57 Paul CLAUDEL, *El zapato de raso*, Jornada III, Escena VIII.

también el pecado, una vez que ha tenido lugar, se puede convertir en alba y albacea si, con la gracia de Dios, usamos bien de él. Sirve para humillación nuestra y aumenta la gratitud, según la parábola de Jesús a Simón el fariseo: «Un acreedor tenía dos deudores: uno debía quinientos denarios y el otro cincuenta. Como no tenían para pagarle, perdonó a los dos. ¿Quién de ellos le amará más?» (Lc 7, 41-42).

Podemos rezar para pedir un buen uso de la propia muerte. Para que la pena capital se convierta en el lugar del mayor testimonio de amor. Así ocurre con todos aquellos que acogen su agonía como un ejercicio de confianza en Dios y de caridad para con sus hermanos. «No es que la muerte, de mal haya pasado a ser un bien, sino que Dios le hace a la fe esa gracia infinita de que la muerte, enemiga de la vida, se convierta en el camino de la vida misma», escribe San Agustín⁵⁸.

* *
*

El mundo pudo ver muy bien que un moribundo podía ser un hombre vivo más vivo que los demás. Pudo incluso reconocer que un muerto podía ser fuente de vida y de comunión para todos. Para recordar la dignidad de la agonía, para despertar a los fantasmas que hay en nosotros, tuvimos a alguien más violento que los terroristas. Tuvimos al papa Juan Pablo II. En torno a sus restos mortales, como en torno a su verdadero eje, el universo se puso de pronto a girar visiblemente. Las cadenas de televisión tuvieron que retransmitir sus funerales y se asombraron de encontrar en ellos más alegría que en una boda principesca, la boda del sucesor del Príncipe de los Apóstoles con una Iglesia que desbordaba de pronto sus fronteras aparentes. Eran sus bodas místicas con el Altísimo.

La vida vencía en él a la muerte no porque la rechazara ni la ocultara, sino porque la asumía hasta el extremo. Permaneciendo en su puesto hasta el final, debilitándose sin debilitarse, el pastor iba a buscar cada vez más lejos a las ovejas perdidas. Tomaba sobre sí la pérdida física de ellas. Les devolvía su grandeza espiritual. Su frente se apoyaba cada vez más pesadamente contra el báculo, su palabra se entrecortaba de silencios cada vez más, pero él escribía con el propio cuerpo su última y más grande encíclica. El papa, afectado por una enfermedad degenerativa del cerebro, la llevaba con paciencia y con amor, y nos revelaba que nosotros estábamos afectados por una enfermedad degenerativa del alma.

El temblor del Parkinson, la baba que cuelga de los labios como un hilo traslúcido, la espalda curvada como para prosternarse incluso estando de pie,

58 San AGUSTÍN, *La ciudad de Dios*, XIII, 4.

todo lo que nos esforzamos en esconder en nuestros asilos, aparecía en el primer plano de la escena y participaba del esplendor pontificio. ¿Se sintieron repelidos los jóvenes por ello? Al contrario, aquel viejo destrozado vivificaba su juventud. Era para ellos la persona venerable de la que les había privado el mundo del espectáculo. Era el maestro que la era del relativismo había pretendido desterrar. Era, cuando repetía el «No tengáis miedo» de Cristo, el que daba respuesta a sus miedos más ocultos. Les manifestaba de nuevo, en su palabra y en su carne, que el morir podía ser la última grandeza, y que la vida, lejos de ser disminuida por esa terminación, encontraba en ella su plena realización oferente. ¿Acaso no desgarró la mariposa su crisálida? ¿Acaso ignora la flor que se marchita sólo para dar fruto?⁵⁹

VI. LA MUERTE DE CRISTO

1. Meditación sobre la muerte de Abel

El primer hombre no es el primero en morir. Es el cuarto. Adán y Eva son los primeros en incurrir en la condena. Sin embargo, el primero que la sufre es el segundo de sus hijos, Abel, del que se nos dice que es justo y que, para agravar la cosa, muere asesinado por su hermano Caín. La Escritura no esquivó lo trágico de la existencia. Hagamos cuatro consideraciones sobre la muerte de Abel.

[1] Abel es el primer muerto, pero también se le ahorra conocer la muerte del otro. Son sus padres, los primeros pecadores, los que conocen ese duelo, y lo conocen en toda su abrumadora pena: ¿Hay algo más duro que la pérdida de un hijo? Adán y Eva sufren esa pérdida de dos formas: en Abel, a través de la muerte física, y todavía más en Caín, con su muerte espiritual. «Está escrito: «El duelo por un muerto dura siete días, por el necio y el impío, todos los días de su vida». ¿Hasta ese punto te faltan entrañas, a ti que lloras ante un cuerpo cuya alma se ha alejado y no lloras ante un alma de la que Dios se ha retirado?»⁶⁰.

[2] El pecado y la muerte entraron en el mundo por la desobediencia de Adán y Eva. Por tanto, Caín asesina a su hermano de resultados de la culpa de sus padres. Aparece aquí, más allá del vínculo familiar, la solidaridad de los que tienen las manos limpias con los que las tienen manchadas de sangre. León Bloy le recordaba esa comunión criminal a un cura que vociferaba contra los homicidas como un «charlatán mecánico», porque él no los juzgaba dignos de misericordia: «Pero yo le digo, queridísimo hermano mío, que usted es una

⁵⁹ Extraído todo de Fabrice HADJADI, *Tenga usted éxito en su muerte. Anti-método para vivir*, Editorial Nuevo Inicio, Granada, 2011, pp. 310-312 y 254-256.

⁶⁰ San AGUSTÍN, *Sermón* 65, 7.

planta y que ese asesino es su flor. Eso le será mostrado de una manera más que terrible el día del Juicio. ¡Sin saberlo sin quererlo, cada uno de nosotros confía su tesoro de iniquidades y de infamias ocultas a un homicida, lo mismo que un avaro miedoso confía su dinero a un especulador temerario y, cuando la guillotina funciona, las dos cabezas ruedan juntas! ¡Todos nosotros estamos decapitados!»⁶¹. Todos, cogidos en la red del pecado original, merecemos la pena capital. Aquellos que por sus actos externos se atraen la sentencia de la justicia humana no son monstruos ni extraños. Son nuestro prójimo, nuestros hermanos, nuestros hijos, que empujados por una suerte menos favorable que la nuestra, se han hundido en un crimen más visible que el nuestro.

[3] El primer asesinato nos descubre la enemistad de los hermanos: nos revela también el misterio de la fraternidad de los enemigos. Porque el primer asesinato, al ser el primero, es de alguna forma la matriz de todos los demás. La intención del homicida es aniquilar a su prójimo. Sin embargo, se da cuenta muy rápidamente de la imposibilidad de dicha aniquilación. Cuanto más se esfuerza en destruir a su prójimo, más vinculado queda a él. Se llegan a invertir los papeles: su propia vida, su vida eterna está en manos de su víctima. A la primera llamada del Señor a Adán después de la culpa: «¿Dónde estás?», responde su primera llamada a Caín después del homicidio: «¿Dónde está tu hermano Abel?» En el fondo es la misma pregunta: yo no soy realmente más que cuando estoy en comunión con mi hermano. Pero Caín, por su respuesta, parece querer vivir sin esa comunión y así se confiesa perdido: «No sé. ¿Soy yo acaso el guarda de mi hermano?» Y el Señor le replica: «¿Qué has hecho? Se oye la sangre de tu hermano clamar a mí desde el suelo». Yo soy responsable de la vida de mi prójimo. Si la quiebro, ese hermano es entonces el que grita a Dios por mí. Por una parte, la víctima invade la conciencia del verdugo. Como en el poema de Victor Hugo, Caín vaga sin fin porque intenta huir «del ojo» que lo sigue a todas partes y hasta la tumba. El texto bíblico nos dice paradójicamente que acabó siendo «constructor de ciudades», profunda información, que nos sugiere que la ciudad, con sus muchedumbres, es precisamente el lugar del vagabundeo indefinido. Por otra parte, la primera oración de la víctima inocente es por su verdugo. Dios no le dice al asesino: «Escúchame». Le dice: «Escucha la sangre de tu hermano que clama a mí». Desde ahora, la vida del que mata depende de una transfusión de aquel a quien ha matado. La salvación del verdugo depende de la palabra de su víctima. Uno y otro están ligados por un pacto de sangre, de manera que, el día del Juicio, el rostro de Dios tendrá para nosotros los rasgos de aquellos que hemos despreciado, y nuestra alegría

61 Léon BLOY, *Le sang du pauvre*, IX, «Ceux qui paient», en *Œuvres de Léon Bloy*, t. IX, Mercure de France, Paris, 1963.

eterna y nuestra eterna tristeza será reconocer o no reconocer a ese enemigo aborrecido en la tierra como hermano nuestro bienamado en el cielo.

[4] La muerte de Abel es ejemplar. Es figura de otra muerte, de una muerte absolutamente primera, no en el orden cronológico, sino en el orden del ser: la crucifixión del Inocente por sus hermanos, el sacrificio de Cristo. Por medio de esa figuración, se convierte también en modelo de nuestra propia muerte. Pienso en la meditación que se encontró en el cuerpo de Charles de Foucauld, y que llevaba con él desde hacía meses, siendo así que ninguna amenaza de asesinato pesaba sobre él: «Piensa que debes morir mártir, despojado de todo, tirado por tierra, desnudo, irreconocible, cubierto de sangre y de heridas, muerto violenta y dolorosamente, y desea que eso ocurra hoy. Considera que toda tu vida debe desembocar en esa muerte. Date cuenta así de la poca importancia de tantas cosas. Piensa con frecuencia en esa muerte para prepararte a ella y para juzgar las cosas por su verdadero valor».⁶²

2. ¿Fue la muerte de Cristo un suicidio?

Ninguna muerte es más voluntaria que la de Cristo. Y, sin embargo, y ahí radica el abismo, no hay ninguna muerte más opuesta al suicidio. Hemos de mantener esa tensión.

La voluntad de Cristo es, en primer lugar, obediencia al Padre, y no decisión solitaria. Además, no busca directamente la muerte, sino la vida de las ovejas. Finalmente no es deseo de matarse, sino aceptación de ser llevado a la muerte por los pecadores: «Subimos a Jerusalén, y se cumplirá todo lo que los profetas escribieron sobre el Hijo del hombre: lo entregarán a los gentiles y será objeto de burlas, insultado y escupido; y después de azotarlo lo matarán» (Lc 18, 31-33).

¿Cómo puede coincidir el mandamiento amoroso del Padre con el deseo asesino de los verdugos? ¿Hay que apuntarse a la visión de un Dios cruel? ¿Adherirse a la tesis de que Judas era un santo, servidor de las obras del Altísimo? «He aquí a Cristo entregado por el Padre, entregado por Judas: ¿No es aparentemente el mismo gesto?», pregunta San Agustín. «Judas es un traidor; entonces, ¿también Dios Padre es un traidor? ¡Lejos de nosotros ese pensamiento, dices tú! Pero no soy yo quien lo dice, es el Apóstol: «Él no perdonó a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros» ¿El Padre lo entregó, y Él se entregó! Lo dice ese mismo Apóstol: «Me amó y se entregó a sí mismo por mí» (Ga 2, 20). Si el Padre entregó al Hijo, y si el Hijo se entregó a sí mismo, ¿qué hizo Judas? [...] Hay un solo y único acto, ¿qué distingue entonces al

62 Fabrice HADJADJ, *Op. cit.*, pp. 305-309.

Padre que entrega a su Hijo, al Hijo que se entrega a sí mismo y a Judas el discípulo que entrega a su Maestro? Esto: lo que el Padre y el Hijo hicieron por caridad, Judas lo hizo por traición... Dios vislumbraba nuestra salvación al rescatarnos; Judas vislumbraba el dinero al entregar a su Maestro»⁶³. Así pues, la muerte de Cristo es querida tanto por el Padre como por el mismo Cristo, por una parte, y, por otra, por sus asesinos. Pero la intención es radicalmente distinta por cada parte. Por eso, la voluntad divina y la de los pecadores no se dirigen de la misma forma hacia la Cruz, aun cuando sea en ella donde se encuentran y donde, precisamente, se hace posible una conversión entre el pecado que abunda y la gracia que sobrea abunda.

Santo Tomás de Aquino recuerda que hay dos formas de ser causa de un efecto: directamente, actuando con ese fin, y ésta es la manera en que los perseguidores de Cristo lo mataron; y no impidiendo dicho efecto, cuando se puede evitar: «Por ejemplo, eso se dirá de alguien que moja a otro por no cerrar la ventana por donde entra la lluvia»⁶⁴. Así pues, Jesús no cierra la ventana. Deja caer sobre su humanidad una lluvia de golpes. Podía evitarlos: reprimiendo a sus adversarios para que no quisieran (forzando su libertad desde el interior) o para que no pudieran (oponiéndoles legiones de ángeles); o bien conservando la vida en su cuerpo gracias al poder que lo une al Verbo de Dios: podrían haberlo colgado, haberlo despedazado, haberle cortado la cabeza, sin que perdiera la vida. Hace falta que él quiera. Y lo quiere porque no quiere violentar nuestra libertad perversa: deja que nos ensañemos con él, hasta el agotamiento, hasta que nos demos cuenta, como el padre enfurecido que zarandea a su frágil hijo y que sólo se da cuenta de su locura después, cuando su pequeño yace a sus pies, cuando es demasiado tarde. Estamos tan endurecidos que sólo ese demasiado tarde, que únicamente ese demasiado tarde, se puede transformar para nosotros en la hora exacta del arrepentimiento. Jesús presenta ante nuestros ataques una infinita vulnerabilidad. Luego, de repente, en el momento que él quiere, toda la tormenta acumulada tras el cristal entra de golpe, su cuerpo sucumbe ante la letanía de las heridas soportadas hasta entonces con una paciencia ilimitada.

Un poder como ése sólo pertenece a Cristo. Su muerte es absolutamente voluntaria, aunque lo sea indirectamente. Posee cierta marca de unicidad que no se encuentra de la misma forma entre los mártires. Estos no tienen la capacidad de retener sus almas sea cuál sea la herida que se les inflija. Consienten en una muerte ineluctable. Dan una vida limitada. Cristo manda sobre la muerte y da la Vida divina. Esa distinción caracteriza la muerte de Cristo como el único Sacrificio, mientras que la de los mártires sólo puede ser llamada sacrificio en

63 San AGUSTÍN, *Comentario a la primera epístola de San Juan*, VII, 7.

64 Santo TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, III, qu. 47, art. 1.

un sentido metafórico o espiritual: «Cristo murió porque lo quiso, no sólo por voluntad divina, sino también por su voluntad humana; y no solamente como se acepta un hecho, sino como se produce un efecto. [...] La oblación de los mártires, por el contrario, no es voluntaria por naturaleza: no está en ellos el poder de morir o de no morir. Es voluntaria por simple consentimiento, en el sentido de que aceptan morir para honrar a Dios»⁶⁵.

3. ¿Por qué me has abandonado? (Mc 15, 34)

Una súplica desgarradora y desesperada. Un momento antes de que hienda el aire, los sumos sacerdotes y los escribas se burlan: «A otros salvó y a sí mismo no puede salvarse. ¡El Cristo, el Rey de Israel!, que baje ahora de la cruz para que lo veamos y creamos» (Mc 15, 31-32). Se diría que les da la razón. Que se une a sus dudas. Que se abraza a sus sarcasmos. Como si el Verbo se desposara con el blasfemo. Como si Dios se hiciera ateo.

Porque, al mismo tiempo, sólo a condición de que se reconozca que Jesús es Dios se desvela el abismo de esa desesperación. Si sólo es un hombre, esa desesperación es sólo una desesperación humana, limitada, plenamente comprensible. Una desesperación de alguna forma tranquilizadora. Pero si es Dios, esa desesperación se hace divina. Supera toda comprensión. Molesta tanto al creyente como al incrédulo. Su grito se hace irrecuperable para el discurso articulado. Sólo se puede recibir en el silencio.

¿Por qué una muerte tan desolada? Para que no haya desolación donde Él no pueda estar presente. Es el Rey de los pobres, y su reino ha llegado a extenderse hasta nuestros cuchitriles y nuestros tenebrosos bloques de pisos. De ahora en adelante nadie puede caer tan bajo como para que un Dios no le haya precedido en el fondo del precipicio. Ya no aparece una mano tendida desde arriba, como la un *deus ex machina*, para reducir a una farsa nuestra responsabilidad. Esa mano nos sostiene desde abajo, abriendo directamente nuestra pobre historia, moldeando de nuevo nuestro barro, reedificando catedrales con nuestros escombros, haciendo como los chinos cuando se rompe un jarrón: no lo vuelven a pegar con 'superglue', como si no pasara nada, sino que subrayan la línea de fractura con un hilo de oro. El Fuego ha desaparecido en nuestras cenizas, la Luz se ha enterrado en nuestro fango. El Verbo oprime nuestras gargantas mudas por el insulto o el pavor. El Eterno nos espera hasta en los infiernos.

⁶⁵ Cardenal Tomás de CAYETANO, *Jentaculum*, III (1524), citado en Charles JOURNET, *L'Église du Verbe incarné*, t. I, Saint-Maurice, Paris, 1998, p. 130. Cf. Fabrice HADJADI, *Op. cit.*, pp. 315-320.

Lo extremo de esta pasión que busca encontrarse conmigo hasta en lo más hondo de mi culpa y de mi angustia tiene algo de insoportable. Es difícil reconocer que hemos desfigurado tanto el amor. Pero más difícil aún es aceptar ser amado desmesuradamente. Mi suficiencia se contentaría con una simple coexistencia pacífica. Con un *statu quo* del tipo: «Sin rencor, sigamos siendo amigos». Hay que ser muy humildes para admitir que el Absoluto nos despose hasta en nuestra abyección. Hay que soportar que nuestro corazón sea dilatado hasta el infinito. Se dice que el orgulloso quiere ser amado. Es falso. Quiere elogios eventualmente, se goza teniendo esclavos, pero detesta el amor de alguien más grande que él, de quien él debería depender desde ese momento para ser dichoso.

El día del Juicio, el veredicto saldrá de nuestras propias bocas. El Juez no llevará ni toga ni peluca. Estará en el banquillo de los acusados. Tendrá la Faz desfigurada del Condenado a muerte, y ensangrentado nos hará una pregunta: «¿Aceptas que yo haya sufrido este desamparo por ti? ¿Aceptas ser amado hasta tal punto?»

La fe cristiana asume el grito de la angustia humana en toda su intensidad. El Evangelio no descarta siquiera el quejido del descreído. Pasa por él. Cuando Jesús crucificado grita desde la Eternidad de su Persona divina: «¡Dios mío, Dios mío!, ¿por qué me has abandonado?» es Dios mismo quien carga con el clamor de todos los desamparados, de todos los que sufren sin creer en ninguna redención, y que, precisamente por el peso de su dolor inocente participan oscuramente de ella. En las palabras de Cristo en la cruz, Maritain distinguía el legado dejado por Dios a sus santos y el dejado a sus hijos perdidos. Los santos, después de haber abrazado voluntariamente la agonía del Señor, pueden morir en la luz del amor. Pronuncian con Él su última frase: «Padre, en tus manos encomiendo mi Espíritu». Pero, «como un legado hecho a otro rebaño dijo: «¡Dios mío, Dios mío! ¿Por qué me has abandonado?» ¿Cómo no iba a cuidarse en su agonía del gran rebaño de los auténticos miserables, de los muertos sin consuelo? ¿Cómo no iba a ser su desamparo mismo la señal de su pertenencia al Salvador crucificado y un título supremo de misericordia?»⁶⁶.

VII. APRENDER A MORIR

1. ¿Tener éxito en la vida o aprender a morir?

Se cuenta de Angelo Rizzoli que, en su lecho de muerte, en el momento de recibir la unción de enfermos, ese gran industrial exclamó: «¡No me puedo morir! ¡Soy el hombre más rico de Europa!». No hay fracaso más amargo que cuando la

66 Jacques MARITAIN, *Raison et raisons*, XVI, «Bienheureux les persecutés ...», LUF, Paris, 1947. cf. Fabrice HADJADI, *Op. cit.*, pp. 324; 326-327; 330-331.

muerte viene a sorprendernos habiendo tenido éxito en el mundo. Nuestro final nos hace abrir los ojos como platos dolorosa y atterradoramente, como les ocurre a los cerdos que son sacrificados. Estábamos contentos con nuestro comedero, nos habíamos cebado bien y no habíamos visto que la comodidad y el engorde eran para nuestro próximo degüello. Un salmo ofrece este versículo sin apelación posible: «El hombre rico e inconsciente es como un animal que perece» (Salmo 48). Merece la pena preguntarse si no será mejor, en lugar de tener éxito, intentar ser pobre y desgraciado: la muerte llegaría entonces como una liberación.

Por otra parte, echar a perder completamente la vida es abrirse a la esperanza de tener éxito al menos en la muerte. Hay unos versículos del sabio Ben Sirá que adoptan este punto de vista: «¡Oh muerte, qué amargo es tu recuerdo para el hombre que vive en paz entre sus bienes, para el varón desocupado a quien todo le va bien, y todavía con fuerzas para servirse el alimento! ¡Oh muerte, buena es tu sentencia para el hombre necesitado y carente de fuerzas, para el viejo acabado, ahído de cuidados, que se rebela y ha perdido la paciencia!» (Si 41, 1-2).

Santo Tomás de Aquino recuerda otros versículos del rey David sobre la prosperidad de los malvados: «[Hasta su muerte] no hay congojas para ellos, sano y rollizo está su cuerpo; no comparten la pena de los hombres, con los humanos no son atribulados» (Sal 73, 4-5). Y comenta: «Así, los que no son atribulados no son contados en el número de los hijos de Dios... Y eso es para ellos casi un signo de reprobación eterna»⁶⁷. La conclusión es fulminante: el perfecto éxito mundano nos marcaría al rojo vivo con una reprobación sin fin. Reventaríamos de satisfacción de tal manera que nuestro reventón sería eterno.

Pero no se debería concluir demasiado rápidamente que todo éxito temporal es signo de condenación. Lo que se cuestiona aquí, en este mundo que pasa, es la prosecución de un éxito y la correspondiente satisfacción que nos haga olvidar lo que no pasa. No habría congojas para nosotros *hasta nuestra muerte*, como precisa el salmo. Porque al llegar la muerte nos envolvería la congoja total. Todos nuestros placeres pasados se harían presentes sólo para nutrir nuestro pánico. Todas nuestras conquistas no servirían más que para hacer más desgarrador el despojo. Pero eso sería una gracia. Entonces la muerte, por amarga que sea, se convierte en la última misericordia. Nos arranca la máscara, nos revela la falsedad en la que nos arrellanamos, nos tiende una última mano para que no nos hundamos en la mentira y la frivolidad.

Mientras que las llamadas sociedades primitivas se organizan alrededor de rituales que integran incesantemente la muerte en la vida, nuestra llamada sociedad civilizada se esfuerza por no pensar en ella, y regresa por tanto al tiem-

67 Comentario a la Epístola a los Hebreos, c. 12, 1. 2.

po anterior a lo primitivo. El hombre de las cavernas tiene pinta de *gentleman* al lado del hombre moderno: reverenciaba a los muertos y se inquietaba por el más allá. Las ficciones pseudo-científicas nos lo representan como un mono sabihondo. Pero es para hacernos una buena conciencia y decir que nosotros somos menos patanes, puesto que somos monos depilados.

No es pequeña paradoja: huir de la muerte produce una «cultura de la muerte»; acoger la muerte engendra una cultura de la vida. Dicha huida se ajusta a una triple estrategia: nos mantenemos apartados de los moribundos de verdad, multiplicamos la visión de las muertes ficticias y destilamos la utopía de una inmortalidad terrestre. No se puede tener éxito en la vida sin tener éxito en la muerte. Si queremos una alegría justa y verdadera, hemos de mirar de frente a la muerte. Evitar esa mirada o mirarla oblicuamente equivale a falsear o envenenar todos nuestros placeres. Por eso Montaigne, lo mismo que Cicerón y que Platón, aunque en un sentido diferente que este último, decía que «filosofar es aprender a morir». Para que nuestra felicidad no sea el artífice de nuestra desgracia final es necesario que esa felicidad sea conciliable con la muerte.

El peligro de un pretendido arte de bienmorir es tomar la muerte por un ser bien definido, completamente pensable, que podríamos manejar a voluntad. Uno se hace herrero en la forja. Así, pues, sólo muriendo se aprende el arte de morir. El error más grave es creer que se puede saber cómo va a responder uno a la prueba, cuando precisamente es la prueba la que nos lo tienen que revelar.

Eso no significa que no haya que aprender a morir, sino que ese aprendizaje consiste en una apertura a lo que nos sobrepasa y llega a cada instante. «Esperar lo inesperado», dice Heráclito, y añade: «Los hombres deben esperar, una vez muertos, cosas que no se esperan ni imaginan»⁶⁸. Hay que esperarse, pues, lo inesperado, prepararse para lo imprevisto, estar seguro de que el ladrón vendrá de noche, *a la hora que no pensemos*. Tampoco es cuestión de un estoicismo dueño de sí mismo, sino más bien de pérdida de cierto dominio, de entrega de sí a cierta transcendencia. La muerte es, en este mundo, una relación con lo que no es de este mundo. Aprender verdaderamente a morir consiste en abrirse a esa dimensión de misterio, a dejarla atravesar nuestra existencia de parte a parte.

Todo hombre está obligado a morir voluntariamente. No es que todo hombre quiera morir, sino que, frente a una muerte ineluctable, la voluntad siempre tiene libertad para la rebelión o el consentimiento. Cada cual o bien acoge la muerte en una cultura de vida o bien la niega en una cultura de muerte. Cada cual debe hacer de su propia muerte o bien el lugar del don total o bien la ocasión de la completa negación. La cuestión no es exactamente: *to be or not to*

68 Jean-Pierre DUMONT, (ed.), *Les écoles présocratiques*, Héraclite, B, XVIII y XXVII, Gallimard, col. «Folio essais», Paris, 1991.

be, sino morir por la verdad o morir por la mentira, morir en el amor o morir en el odio, optar por un éxtasis sin retorno o por una implosión sin remisión. Cuando se reflexiona en profundidad no hay más que una alternativa entre dos especies radicalmente opuestas de muerte voluntaria: el suicidio o el martirio. A nosotros nos toca elegir⁶⁹.

2. Nuestra infancia nos juzgará

Su infancia es la que le juzgará a usted. Porque el niño que fuimos nunca está tan presente en nosotros como cuando llegamos al término de nuestra carrera. Aquel niño quería ser un caballero. Parecerse a Juana de Arco o a Roldán de Roncesvalles. Consumir una vida de amor en un claustro o irse de misionero a la Mongolia interior. Contraer un matrimonio tan indisoluble que la misma muerte no pudiera deshacer. Esperaba consagrar sus días a una tarea tan inmensa. Siendo pequeño, tenía un alma grande. Ahora que es grande, ¿qué ha pasado? Nuestra alma se ha hecho pequeña.

Maximin y Mélanie, los dos pastorcitos de La Salette, de cinco y nueve años de edad, encerraron al gato en un cuchitril sin comida alguna. Cuando pasaron dos días, Maximin entró con el torso desnudo en la sombría habitación. Había escuchado el relato de la vida de San Ignacio de Antioquia. Como él, quería ser «molido como un trigo puro» por los dientes de las fieras. Detrás de él, Mélanie rezaba para que Cristo le ayudara a soportar la prueba. El gato erizó su pelaje por el miedo. Salió pitando por la puerta entreabierta. Mélanie acabó dándole leche⁷⁰.

En 1522, la isla de Rodas fue tomada por los turcos. Teresita de Cepeda y Ahumada, de siete años de edad, lleva consigo al alba a su hermano de diez años, Rodrigo. Piensan ir a pie desde Ávila hasta el mar Egeo mendigando su pan «por amor de Dios» y, una vez llegados a Rodas, dar testimonio de Cristo hasta que les corten la cabeza. Don Francisco, tío de los niños, los encuentra y los lleva de vuelta a casa. La pequeña Teresa (es decir, Teresa «la grande») consideraba que el martirio «compraba el cielo muy barato». Pero sabía también que, a su edad, «el mayor obstáculo» para seguir ese camino eran los padres. Unos días después de esta fuga, que le valió un severo castigo, todos los trapos desaparecieron de la cocina. Teresa había fundado, en el fondo de su jardín, una orden religiosa de vida eremítica.

69 Fabrice HADJADI, *Op. cit.*, pp. 17-41.

70 Maximin Giraud, de once años de edad, y Mélanie Calvat, de quince, eran dos pastorcillos de un pueblo de los Alpes llamado Corps. El 19 de septiembre de 1846 tuvieron una aparición de la Virgen en la Salette, que fue reconocida por el papa Pío IX. Un fruto de la devoción en torno al santuario de La Salette es la congregación misionera francesa llamada de los «saletinos»

En una carta datada el 20 de enero de 1861, Théophane Vénard, de treinta y dos años de edad, le cuenta a su hermano Eusèbe que verdaderamente está en vena. El emperador Tu Duc ha dictado sentencia inapelable. Dentro de unos días será decapitado en Hanoi. Se acuerda entonces de su infancia en el Portu: «Cuando, como un hombrecito de nueve años, llevaba mi cabra a pacer por las laderas del Bel-Air, mis ojos devoraban el folleto donde se contaba la vida y la muerte del venerable Charles Cornay, y yo me decía: «¡Yo también quiero ira a Tonkín, y también quiero ser mártir!» Oh admirable hilo de la providencia, que me habéis conducido a Tonkín a través del laberinto de esta vida, hasta el martirio». El 2 de febrero, fiesta de la Candelaria, el verdugo llegó borracho al lugar de la ejecución. Fue bastante torpe. Sólo pudo seccionar el dócil cuello al cuarto intento. Théophane Vénard había realizado sus sueños de infancia⁷¹.

Maximin, Teresa y Théophane se parecen a todos los chiquillos. Pueden jugar a los superhéroes, al hombre araña o a la mujer gato, pueden querer ser bomberos o pilotos de caza cuando sean mayores, o enfermeras o madres de familia numerosa, pero siempre hay una aspiración infantil a darse sin reservas en el amor a lo bello, a lo verdadero y a lo bueno. Sus chiquilladas son muy serias; sus infantilismos más sensatos que los consejos de los adultos más razonables. ¿Escucharemos esa lección del amanecer? ¿Estamos dispuestos a rejuvenecer nuestra vida y, con ella, el mundo entero?⁷².

Decía Bernanos, refiriéndose a sí mismo: «Solamente quiero permanecer fiel hasta el fin al niño que fui. Sí, todo el honor y el poco valor que tengo me vienen del ser, misterioso hoy para mí, que corría bajo una lluvia de septiembre, entre pastizales mojados, con el corazón angustiado por el próximo regreso a los lúgubres patios de la escuela, donde muy pronto lo recibiría el negro invierno (...); todo me viene del niño que fui y que actualmente es para mí como un antepasado.»⁷³

3. Prepárese a la muerte: ore

Mejor que la contemplación filosófica, lo que nos prepara a morir centrándonos en nuestra vida más esencial es la oración. Se trata menos de pensamiento que de amor, y menos de desapego del cuerpo que de desapego de sí. El alma

71 Se trata de San Jean-Théophane Vénard (1829-1861), misionero en Vietnam y canonizado por Juan Pablo II. Tras la decapitación que refiere Hadjadj su cabeza fue recogida por algunos cristianos y todavía se venera en Tonkín.

72 Fabrice HADJADJ, *Op. cit.*, pp. 344-346.

73 Georges BERNANOS, *Los grandes cementerios bajo la luna*, Alianza, Madrid, 1986, pp. 65-66.

no se recoge en sí misma, sino que, con el cuerpo, se entrega por completo al misterio. No se mueva usted. Puede ponerse de rodillas y unir sus manos. Inspire y expire, uno, dos, uno, dos, muy lentamente, como si cada vez recibiera usted todo su ser para devolverlo después, como si muriera usted en cada expiración para renacer con cada inspiración. Sobre todo, no haga usted nada. Déjese hacer. Como el lienzo blanco que se ofrece a los pinceles del maestro. Como arcilla informe en manos del alfarero. La cosa es indudablemente más dura que correr un maratón o levantar pesas. «El solo hecho de tener que recoger el espíritu, en un momento dado, aunque fuera por un instante, para rezar con fervor es más difícil que tomar una ciudad»⁷⁴. Usted está ahí, eso es todo, y no hay nada más difícil que estar plenamente ahí. Poco importa que esté usted cansado, hastiado o haciendo la digestión, lo importante es que esté ahí de verdad, cara a cara con el que sale al paso de su debilidad y de su esperanza en el silencio y la soledad, allí donde será usted llevado en su hora postrera. La oración es «una lucha con Dios donde se triunfa con el triunfo de Dios»⁷⁵.

La palabra orante es una palabra que sangra. Nunca exhibe la compostura de un discurso. Humillada ante el silencio, alterada por amor o por necesidad, desgarrada por la alegría o por el sufrimiento, dilatada por la alabanza, rota por el arrepentimiento, es siempre sacrificio. Recapitula en sí misma todo el drama del amor divino. Inmediatamente después del pecado, el Eterno llama a Adán: «¿Dónde estás?» a lo que Adán, con todos nosotros, responde: «Te oí andar por el jardín y tuve miedo, porque estoy desnudo; por eso me escondí». Pero el nuevo Adán, el Mesías, entra en el mundo diciendo. «He aquí que vengo a hacer tu voluntad» (Hb 10, 5-10 y Sal 40, 7). —¿Dónde estás? —Heme aquí». Toda la Historia Sagrada, con todo su ruido y su furor, está en tensión entre estas dos palabras. Y usted puede responder a su vez en la oración: «Heme aquí, con toda la tibieza de mi época, con las hazañas y las catástrofes del día, con mi resfriado, con mis impuestos atrasados, con mi padre a quien no consigo decirle cuánto lo quiero, con mi miedo a palmarla y, sobre todo, con mi indiferencia, con mi gran indiferencia por Ti, Dios mío, heme aquí». Tendrá usted la impresión de perder el tiempo. Tanto mejor. Es la manera de redimirlo. Ese sentimiento de inutilidad, de 'contrarrealización', de pesadez estéril, pone de manifiesto que uno está ahí, no por nada, sino por estar ahí, gratuitamente, por amor.

Es el deporte integral de dormitorio, el verdadero entrenamiento para pasar a la Eternidad. Ejercitarse en él es mejor, en todo caso, que la bicicleta estática, mejor que el *footing* y mejor que el *punching* (aun cuando una cosa no excluya a

74 Sören KIERKEGAARD, *Oeuvres complètes*, t. VI, Éditions de l'Orante, Paris, 1971, p. 204.

75 *Ibidem*, p. 342.

las otras, como frecuentemente me recuerda mi mujer, que me ve echar barriga). Cada mañana, «al grito conciso de la luz», se despertará usted como el primer hombre, con una jornada por delante para buscar el paraíso perdido y con la deuda de una muerte. Entonces, sin esperar a nada más, no haga nada. Quince minutos de inmovilidad. Quince minutos de un silencio en donde tiemble el «heme aquí». Es el calentamiento para poder entrar en el Fuego del Amor. La flexibilidad para poder pasar por el ojo de la aguja. Gimnasia para sus alas y *cross*, literalmente, para su corazón. Puede usted repetir el ejercicio a mediodía y antes de acostarse. No adelgaza⁷⁶.

* *
*

ORACIÓN PARA APRENDER A ENVEJECER Y MORIR BIEN

«Dios mío, me resultaba muy dulce, en medio del esfuerzo, experimentar que, desarrollándome a mí mismo, aumentaba la presencia vuestra en mí; me resultaba también muy dulce, bajo el empuje interior de la vida, o entre el juego favorable de los acontecimientos, abandonarme a vuestra Providencia. Haced que después de haber descubierto la alegría de utilizar todo crecimiento para permitirnos crecer en mí, yo acceda ahora sin turbación a esta última fase de la comunión, en el curso de la cual yo os poseeré disminuyendo en Vos.

Cuando sobre mi cuerpo (y más todavía sobre mi espíritu), comenzará a notarse el desgaste de la edad; cuando caerá sobre mí desde fuera, o nacerá en mí desde dentro, el mal que me disminuye o me vence; en el minuto doloroso en el que tomaré de golpe conciencia de que estoy enfermo o de que me estoy haciendo viejo; en ese momento último, sobre todo, en el que yo sentiré que me escapo a mí mismo, completamente pasivo ante las manos de las grandes fuerzas desconocidas que me han formado; en todas esas horas oscuras, dadme, Dios mío, la gracia de comprender que sois Vos quien separáis dolorosamente las fibras de mi ser para penetrar hasta la médula de mi substancia, para llevarme con Vos».

(Pierre Teilhard de Chardin)

76 Fabrice HADJADJ, *Op. cit.*, pp. 352-354.