

**Juan
MARTÍN
VELASCO**



**Testigos
de la
experiencia
de la fe**

**Pablo. Gregorio de Nisa.
Agustín. Bernardo. Francisco
de Asís. Buenaventura. Tomás
de Aquino. Ignacio. Teresa
de Jesús. Juan de la Cruz.
Teresa del Niño Jesús.**

JUAN MARTÍN VELASCO

Testigos de la experiencia de la fe

Pablo. Gregorio de Nisa. Agustín. Bernardo. Francisco de Asís. Buenaventura. Tomás de Aquino. Ignacio. Teresa de Jesús. Juan de la Cruz. Teresa del Niño Jesús. Dietrich Bonhoeffer

Segunda edición

NARCEA, S. A. DE EDICIONES

Queda prohibida, salvo excepcion prevista en la ley, cualquier forma de reproduccion, distribución, comunicación pública y transformacion de esta obra sin contar con autorizacion de los titulares de propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts 270 y sgts Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedra.org) vela por el respeto de los citados derechos

© NARCEA, S A DE EDICIONES, 2002
Dr. Federico Rubio y Galí, 9. 28039 Madrid
narcea@narceaediciones.es

www.narceaediciones.es

Cubierta: Francisco Ramos y Mónica Ramos

ISBN: 84-277-1373-8

Depósito legal: M. 35.957-2002

Impreso en España. Printed in Spain
LAVEL, S. A. Pol. Ind. Los Llanos. 28970 Humanes (Madrid)

Prólogo	7
San Pablo. <i>«¿Acaso no he visto también yo a Jesús, el Señor?»</i>	11
Encuentro en la fe La fe, una experiencia que requiere ser ejercitada La experiencia de la fe tiene su fundamento y culmina en el amor de Dios Experiencia de Dios en medio de la vida cotidiana Bibliografía Textos	
San Gregorio de Nisa. <i>La vida de Moisés, paradigma del conocimiento experiencial de Dios</i>	23
Comentario al Cantar de los Cantares Vida de Moises Conocer a Dios es seguirlo Bibliografía Textos	
San Agustín. <i>«Tarde te amé, hermosura tan antigua y tan nueva»</i>	35
«Conozcame a mí! ¡Conozcate a tí!» Los dos polos de una vida en tensión El punto de partida La maravilla de la existencia El hecho de la inquietud El deseo de felicidad El encuentro definitivo la conversión liberadora Bibliografía Textos	
San Bernardo. <i>«Creed al experimentado»</i>	49
La vida adivinada en la doctrina Punto de partida de la experiencia de Dios De la humildad a la fe Etapas de la experiencia creyente el amor y sus grados La meta del camino de la experiencia Bibliografía Textos	
San Francisco de Asís. <i>«Loado seas mi Señor!»</i>	65
Cinco etapas del camino de Francisco hacia Dios Contemplación de los misterios de la vida de Cristo como lugar para la experiencia de Dios Experiencia de Dios como seguimiento de Cristo Experiencia amorosa de Dios Contemplación y fraternidad Pobreza, alegría y alabanza La sabiduría de los pobres Bibliografía Textos	
San Buenaventura. <i>«Itinerario del alma a Dios»</i>	81
El símbolo del camino La figura de san Buenaventura La condición humana Etapas del itinerario hacia Dios Bibliografía Textos	

- Santo Tomás de Aquino.** *El amor de la verdad y la sabiduría compartida* 95
 La elección del camino Teología sabiduría y contemplación
 Contemplación y comunicación de lo contemplado Bibliografía Textos
- San Ignacio de Loyola.** *Conocimiento interno del Señor contemplativos en la acción* 109
 De la presencia de Dios a la conciencia y al consentimiento a esa presencia La primera conversión El paso decisivo de Manresa La experiencia de Dios Bibliografía Textos
- Santa Teresa de Jesús.** *Modelo, testigo y maestra de contemplación* 125
 Las tres mercedes Lo se por experiencia Las grandes etapas en su camino hacia la santidad Maestra de contemplación y de vida cristiana Una determinada determinación Que es oración* Los grados de la oración De la oración a la vida Bibliografía Textos
- San Juan de la Cruz.** *Experiencia de Dios en medio de la noche* 147
 Juan de Yepes la infancia del niño de una familia pobre Los años de formación El momento de la elección La obra escrita de san Juan de la Cruz El hombre deseo abisal y movimiento irreprímible hacia la Trascendencia Dios es lo que él se quiere El misterio de Dios El camino de la contemplación la noche que concluye en llama Un testigo y un maestro para nuestro tiempo Bibliografía Textos
- Santa Teresa del Niño Jesús.** *La experiencia del amor de Dios en la noche de la fe* 171
 La historia de un alma Una precoz y decidida vocación a la santidad El camino de la infancia espiritual *La apuesta por el amor en medio de la noche Una misión a la altura de la vocación Bibliografía Textos
- Dietrich Bonhoeffer.** *La experiencia de Dios en el mundo adulto y secular* 189
 El hombre, ser ante Dios La radicalidad del ser creyente Ser creyente en un mundo secular y adulto La fe *cantus firmus* del coral de la vida Bibliografía Textos

La oración tiene su origen más allá de ella misma. En la religión, dicen algunos, que la definen como *religionis actus*, puesta en acto de la religión; en la fe, concretan otros, que la definen como *fidei actus*, puesta en acto de la fe, refiriéndose más propiamente a la oración cristiana. Precisan-do un poco más el origen inmediato de la plegaria, nos refe-rimos aquí a la experiencia personal de Dios, como al manantial que la alimenta, al suelo nutricio en el que echa sus raíces.

Quando se viven momentos de cambios profundos, de serias crisis religiosas que no pueden dejar de influir sobre la comprensión y la realización de la actitud orante, la búsqueda de respuestas no puede detenerse en reformas superficiales, en rehabilitación de fachadas, en operaciones de cirugía estética. Si son los fundamentos los que se conmueven, las respuestas tienen que llegar a los fundamentos. Si el peligro es que se hayan cegado las fuentes, es a las fuentes y al manantial que las nutre donde hay que llegar para encontrar una respuesta.

Por eso proponemos esta vuelta a las fuentes, este retorno a los orígenes e invitamos a una consideración, una meditación sobre la experiencia de Dios.

Pero «experiencia de Dios» es una expresión expuesta a muchos malentendidos teóricos y a no pocas tergiversaciones prácticas. ¿Cómo responder a unos y otras en el estilo meditativo —más propicio para los relatos que para las lu-

cubraciones y los discursos conceptuales, más cercano a la vida que a las discusiones doctrinales— de las personas interesadas en la práctica de la oración? ¿Cómo aportar a quienes buscamos sobre todo alimento para nuestra necesidad de oración, para nuestra vida de oración, algo más cercano a la vida de la experiencia de Dios que un cúmulo de ideas, aunque sean ideas tomadas de la teología?

Me ha parecido que la vida de los grandes creyentes, leídas desde la perspectiva de la experiencia de Dios que traslucen, y sus escritos, que con mayor o menor fortuna la expresan, podrían poner ante los ojos de los creyentes de nuestros días, atraer hasta nuestras conciencias, un caudal fresco, copioso de vida teologal, capaz de remediar la sequía de vida interior que padecemos tantos cristianos en esta época inclemente para el elemento místico —en el sentido más noble— de nuestra vida cristiana.

A esta intención responden las páginas que siguen. Su origen remoto son las sesiones mensuales de un grupo de personas que, desde hace más de veinte años, nos reunimos con el propósito de ayudarnos mutuamente a orar. Durante todo un año lo hicimos siguiendo los pasos de grandes orantes de la historia del cristianismo. Las notas utilizadas en las reuniones pasaron a la revista *Cuadernos de oración* a lo largo de 1999. Quede aquí constancia de mi agradecimiento al grupo en el que surgieron y a la editorial Narcea que me ha invitado a reunir las en este pequeño libro. Los textos sobre san Gregorio de Nisa, D. Bonhoeffer y santa Teresa de Lisieux no aparecieron en *Cuadernos* y han sido escritos para ser incorporados a estas páginas.

No creo necesario advertir que mi intención al escribir estas páginas no era ofrecer una síntesis de la vida, la obra y la espiritualidad de los autores citados. Se trataba de notas destinadas a ayudar a orar. Eso, sólo eso, pretendo con su

publicación: extender esa posible ayuda a algunos de los muchos cristianos y a algunas de las numerosas comunidades cristianas preocupadas por responder a la invitación del Señor a orar, por cultivar la necesidad de oración que experimentan, y por progresar en su camino hacia Dios. Incluso para que estas páginas puedan cumplir ese modesto objetivo, será indispensable que pidamos al único Maestro, al Maestro interior, que, a todos, nos ayude y nos enseñe a orar.

«¿Acaso no he visto también yo a Jesús, el Señor?»

Me ha producido gran extrañeza asistir, en escritos especializados de teólogos y estudiosos del fenómeno místico, a una apasionada discusión sobre si el Pablo que nos describen el *Libro de los Hechos* y los escritos del Corpus paulino puede ser considerado un místico. Aparte consideraciones eruditas sobre el significado muy denso de la palabra «místico», creo que no puede dudarse razonablemente de que Pablo ha vivido, ha padecido esa experiencia honda, viva, densa, gozosa, íntima, estrecha, inmediata de Dios que atribuimos a las personas que reconocemos como místicas. Quitad de la biografía de Pablo, de la existencia que en ella se refleja, el encuentro personal con el Señor, y el personaje que queda no podrá ser identificado con el Pablo que conocemos. Nos hace falta la referencia al episodio de su rapto al tercer cielo donde oyera palabras inefables que el hombre no puede expresar (2Cor 12,1-5) para percibir la existencia y el lugar central y determinante de la experiencia de Dios en su vida.

Como sucede con la inmensa mayoría de los grandes oyentes, la experiencia de Pablo tiene su comienzo en un momento decisivo de su vida que la divide en dos, que termina en ella un antes y un después y que transforma radicalmente a la persona. Por eso hay tantos ecos de esa experiencia en los relatos de su historia; por eso deja una huella tan indeleble en su memoria; por eso el aconteci-

miento se mantiene tan vivo, tan activo en su conciencia. Para saber qué le sucedió a Saulo en aquel momento privilegiado es necesario leer con atención los tres relatos de su conversión contenidos en Hechos 9,1; 22, 3-17 y 26,9-18. La aparición súbita; el resplandor que lo ciega; su caída en tierra; la voz que lo interpela, todo recuerda los relatos de teofanías, de manifestaciones de Dios a sus grandes interlocutores del Antiguo Testamento: Moisés, los profetas.

La respuesta de Saulo: «¿Quién eres, Señor?», «¿qué debo hacer?» es la respuesta de todos los convertidos, de todos los creyentes, a la irrupción de Dios en sus vidas. El desarme total del sujeto, su ceguera, la entrega a las manos de los hermanos de aquel que venía con la intención de apresarlos a todos ellos; la encomienda de una misión: «Para llevar mi nombre», «has de ser testigo mío»; todo manifiesta en el lenguaje densamente simbólico de la Escritura que Pablo, que venía persiguiendo a Jesús, se ha encontrado con Cristo, con el Señor, cuando él ha tenido a bien irrumpir en su vida: «Cuando Dios tuvo a bien revelármelo».

El resultado de ese acontecimiento crucial ha sido un encuentro personal con Jesús como Señor por revelación de Dios mismo que le llama personalmente: «Saulo, Saulo»; que provoca la respuesta de la conversión: «Qué quieres que haga»; que le encomienda una misión: «Llevar mi nombre».

Así, el que se había aparecido a Pedro, a los doce, a más de quinientos discípulos, a Santiago, a todos los apóstoles, se ha aparecido también a Saulo: «Después de todos, se me apareció a mí, como si se tratara de un hijo nacido a destiempo» (1Cor 15,8). A partir de entonces, Pablo dispone de un nuevo conocimiento de Jesús, que no es «el conocimiento según la carne» (2Cor 5,16), que se lo descubre a la luz del «Misterio de Dios».

Encuentro en la fe

A todos nos gustaría saber en qué ha consistido esa «visión». El relato utiliza unos términos que nos sugieren la escucha sensible, la visión con los ojos de la carne. Pero ya hemos visto que no es de ese conocimiento del que se trata. Una y otra vez, inequívocamente, san Pablo insistirá en la reflexión contenida en sus grandes cartas, que en todo momento el encuentro es una relación que ha tenido lugar en la fe, de forma que la misma «visión» sucede en el interior de la fe; que sólo ella permite el acceso al Misterio de Dios que habita en Jesucristo; que sólo ella instaaura una relación que salva, que justifica a quienes la viven.

«Pensamos que el hombre es justificado por la fe» (Rm 3,28).

«Habiendo recibido de la fe nuestra justificación, estamos en paz con Dios por nuestro Señor Jesucristo, por quien hemos obtenido, mediante la fe, el acceso a esta gracia» (Rm 5,1).

«Si crees en tu corazón que Dios le resucitó de entre los muertos, serás salvo» (Rm 10,9).

«Conscientes de que el hombre se justifica por la fe en Cristo Jesús, también nosotros hemos creído en Cristo Jesús, a fin de conseguir la justificación por la fe en Cristo» (Gal 2,16).

Pero si la experiencia del encuentro tiene lugar en la fe, la fe no se reduce en absoluto a la adhesión a unas verdades que exceden la capacidad de la razón humana. Es una experiencia que afecta a la persona toda, que impregna toda su vida y origina una vida nueva. Por eso dice Pablo, citando al profeta: «El justo vive de la fe» (Gal 3,11; Rom 1,17). Y de sí mismo añade: «Ahora, en la vida normal, vivo en la fe de Dios y de Cristo que me amó y se entregó a sí mismo por mí» (Gal 2,20). Y esa vida en la fe y de la fe origina una nueva existencia que se caracteriza por la donación del Espíritu

y consiste en existir no ya cerca de, ni junto a, sino en Cristo Jesús: «¿Recibisteis el Espíritu de Dios por las obras de la ley o por la fe?» (Gal 3,2).

Fe que hace habitar a Cristo en el corazón de los creyentes: «Que Cristo habite por la fe en vuestros corazones» (Ef 3,17) y les permite mantener con él una nueva relación que no es tan sólo saber de él, conocer los hechos de su vida, sino «vivir en él»; «Por quien habéis sido llamados a la unión con su hijo Jesucristo» (1Cor 1,9), una unión expresada a veces en términos de permanencia de Jesucristo en el creyente: «¿No reconocéis que Cristo está en vosotros?» (2Cor 13,5), y otras, como presencia del creyente en Jesucristo: «El que está en Cristo es una nueva creación» (2Cor 5,17), que se refieren a los dos lados de una relación enteramente peculiar en la que la prioridad, la iniciativa pertenece a Cristo. Por eso «vivo yo, pero no yo; es Cristo quien vive en mí» (Gal 2,20). Por eso terminará Pablo resumiéndolo todo en una confesión admirable: «Pues para mí la vida es Cristo y la muerte, ganancia» (Flp 1,2).

La fe, una experiencia que requiere ser ejercitada

Las expresiones de Pablo sobre la vida de la fe parecen remitirla a un orden sobrenatural que la sustraería a toda posibilidad de vivencia, ejercicio o experiencia por nuestra parte. Se trataría, como vendrán a decir algunas formulaciones teológicas posteriores, de un don infundido por Dios en lo más hondo de nuestras almas y que el hombre tendría que limitarse a recibir, a conservar, a no perder. Los escritos paulinos sugieren y expresan con claridad otra cosa. Es verdad que la fe se desarrolla en una forma velada que impide la visión. «Caminamos en la fe y no en la visión» (2Cor 5,7).

Pero ese «caminamos» remite a una forma de vivir, requiere un ejercicio permanente que abarca el ejercicio todo de la vida: «La vida que vivo en el presente la vivo en la fe de Dios y de Cristo» (Gal 2,20). Y ese ejercicio se concreta en la vigilancia, la constancia, la firmeza: «Velad y manteneos firmes en la fe» (1Cor 16,13); «Pues os mantenéis firmes en la fe» (2Cor 1,24). Y está llamada a desarrollarse y crecer: «Produciréis toda clase de buenas obras y creceréis en el conocimiento de Dios» (Col 1,9-10).

Para describir el desarrollo y el progreso de la vida de la fe utilizan los escritos paulinos diferentes expresiones que remiten a otros tantos aspectos de la vida, de la experiencia cristiana. El primero es «sabiduría de Dios», es decir, que, primero, procede de Dios (genitivo subjetivo) y que, después y por ello, tiene a Dios por término (genitivo objetivo). Una sabiduría que es desarrollo de la fe y no sabiduría carnal o mundana; que se ha manifestado en Jesucristo y en su cruz (1Cor 1,6-16); que está en Jesucristo: «En quien están ocultos todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia» (Col 2,3) y que es don del Espíritu (1Cor 12,8).

Esta sabiduría está llamada, además, a desarrollarse y crecer: «El Dios de nuestro Señor Jesucristo os conceda espíritu de sabiduría y de revelación para conocerle perfectamente» (Ef 1,17); «que lleguéis a pleno conocimiento de su voluntad con toda sabiduría e inteligencia espiritual» (Col 1,9).

El conocimiento se opera por dos caminos complementarios. El crecimiento del conocimiento interior:

«Pues el Dios que ha dicho: brille la luz en medio de las tinieblas, es el que ha encendido esa luz en nuestros corazones para que irradiemos el conocimiento de la gloria de Dios que está reflejada en el rostro de Cristo» (2Cor 4,6-10).

«Que el Dios de nuestro Señor Jesucristo, el Padre de la gloria os conceda un espíritu de sabiduría y revelación que os permita conocerlo plenamente; que ilumine los ojos de vuestro corazón para que conozcáis cuál es la esperanza a la que habéis sido llamados» (Ef 1,17-18).

El segundo camino del conocimiento de la sabiduría tiene connotaciones prácticas de orden moral. Dado que el conocimiento que procura la fe y su ejercicio surge de la adhesión cordial a Dios, crecerá a medida que esa adhesión tome posesión de las opciones de nuestra vida y de nuestra conducta.

«Dios es testigo de lo entrañablemente que os quiero a todos vosotros en Cristo Jesús y le pido que vuestro amor crezca más y más en conocimiento y sensibilidad para todo. Así sabréis discernir lo mejor» (Flp 1,9).

«Por eso, desde el día en que recibimos estas noticias, no cesamos de orar y pedir por vosotros, para que conozcáis perfectamente su voluntad, colmados de la sabiduría y la inteligencia que otorga el Espíritu. Llevaréis así una vida digna del Señor, agradable en todo, dando como fruto toda suerte de buenas obras y creciendo en el conocimiento de Dios» (Col 1,9).

«No extingáis el Espíritu... examinadlo todo y quedaos con lo bueno. Absteneos de todo género de mal» (1Tes 5,19-22).

El crecimiento en la sabiduría de Dios, puesta en ejercicio de la fe, transforma radicalmente nuestra forma de conocer a Dios (2Cor 3,17-18); pasa por momentos privilegiados como el del éxtasis narrado en 2Cor 12,1-5 que, sin embargo, no privan a la experiencia de la fe de oscuridad, mientras vivimos en el mundo: «Trabajamos con temor y temblor en la realización de nuestra salvación» (Flp 2,12; Rm 11,20),

aunque esa limitación no lleva al creyente a desesperar: «Conozco esta última prueba, pero no me avergüenzo de ella, porque yo sé de quién me he fiado y estoy convencido de que es capaz de conservar mi depósito hasta aquel día» (2Tim 1,12; 2Cor 12,9-10).

La experiencia de la fe tiene su fundamento y culmina en el amor de Dios

La sabiduría, en efecto, no es la más alta posibilidad de la vida cristiana. El desarrollo último del conocimiento de Dios lo procura el amor que es lo que nos introduce en el misterio insondable de Dios. «Pero el saber engríe: sólo el amor es de verdad provechoso. Si alguno cree que sabe algo, es que todavía ignora cómo hay que saber. Pero si ama a Dios, entonces Dios está unido a él» (1Cor 8, 1-11). Tema anunciado en el canto al amor que termina:

«El amor no pasa jamás... ahora vemos como en un espejo y oscuramente. Entonces veremos cara a cara. Ahora conozco imperfectamente: entonces conoceré como Dios mismo me conoce. Ahora subsisten estas tres cosas: la fe, la esperanza, el amor; pero la más excelsa de todas es el amor». (1Cor 13, 13) «Por eso doblo mis rodillas ante el Padre, de quien procede toda familia en los cielos y en la tierra, para que, conforme a la riqueza de su gloria, os robustezca con la fuerza de su espíritu, de modo que crezcáis interiormente. Que Cristo habite por la fe en vuestros corazones; que viváis arraigados y fundamentados en el amor. Así podréis comprender, junto con todos los creyentes, cuál es la anchura, la longitud, la altura y la profundidad del amor de Cristo, un amor que supera todo conocimiento y que os llena de la plenitud misma de Dios» (Ef 3,14-19).

Experiencia de Dios en medio de la vida cotidiana

Estos pocos textos espigados entre otros muchos del *corpus paulino* permiten vislumbrar las maravillas que sugiere la expresión «experiencia de Dios» tal como la describen los escritos del Nuevo Testamento atribuidos a san Pablo.

Lo designado por la expresión es toda una vida que tiene su origen en un encuentro con Jesucristo suscitado por la revelación de Dios, que moviliza todas sus facultades y llena todos sus días hasta consumarse en la toma de conciencia: «Es Cristo quien vive en mí»; «para mí la vida es Cristo».

El último paso de la experiencia de Dios entendida así, así vivida, será la superación de toda división entre experiencia religiosa y vida profana, y la conversión de la vida cotidiana en «materia» de la experiencia de Dios. Pablo conoce las prescripciones religiosas relativas a los alimentos, pero tras aludir a la casuística que pueden originar, zanja la discusión con un principio que les priva de fundamento: «Ora comáis, ora bebáis, ora hagáis cualquier cosa, hacedlo todo para gloria de Dios» (1Cor 10,31). Pablo conoce la existencia de unos actos rituales que llenan la vida religiosa, pero exhorta a los cristianos a convertir la vida entera, la vida real, la vida cotidiana, en materia de su sacrificio a Dios:

«Os recomiendo, pues, hermanos, por la misericordia de Dios, que presentéis vuestros cuerpos (vuestras vidas) como víctima viviente, santa, agradable a Dios; tal ha de ser vuestro culto razonable» (Rm 12,1).

«Por tanto, que nadie os critique por cuestiones de comida o bebida, o a propósito de fiestas, novilunios o de sábados. Todo esto es sombra de lo venidero; pero la realidad es el

cuerpo de Cristo tales cosas tienen una apariencia de sabiduría por su piedad afectada, sus mortificaciones y su rigor con el cuerpo, no tienen valor alguno; sirven para cebar el amor propio» (Col 2, 16-23)

Porque la opción radical de la fe, consecuentemente ejercitada, produce una transformación de la existencia que elimina las fronteras convencionales de lo sagrado y lo profano. «Porque nadie de vosotros vive para sí y nadie muere para sí. Pues si vivimos, vivimos para el Señor; si morimos, morimos para el Señor; tanto, pues, si vivimos como si morimos, somos del Señor» (Rm 14,7). Y lo que llamamos experiencia de Dios termina por no ser otra cosa que la toma de conciencia de que «somos del Señor». Es lo que dirá después san Juan de la Cruz cuando defina una y otra vez la contemplación, es decir, la experiencia «orada» de Dios, en estos términos: «advertencia amorosa de Dios».

Bibliografía

Sin entrar en la selva de los escritos exegéticos, propongo una lectura seguida de los textos del corpus paulino, con la ayuda de las introducciones y las notas de las ediciones recientes

Para una visión sintética de la figura de Pablo de su mensaje y de su espiritualidad, puede leerse L. CERFAUX *Itinerario espiritual de san Pablo* Barcelona, Herder, 1968, E. COTHENET *San Pablo en su tiempo* Estella, Verbo Divino, 1979, J. M.^a GONZALEZ RUIZ *El Evangelho de Pablo* Santander, Sal Terrae, 1989

TEXTOS

Yo perseguí a muerte este camino, encadenando y encarcelando a hombres y mujeres. Y de ello pueden dar testimonio el mismo sumo sacerdote y todos los miembros del consejo. Después de recibir de ellos mismos cartas para los hermanos, me dirigía a Damasco, con ánimo de traer a Jerusalén encadenados a los creyentes que allí hubiera, para que fueran castigados. Iba, pues, camino de Damasco, y cuando estaba ya cerca de la ciudad, hacia el mediodía, de repente brilló a mi alrededor una luz cegadora venida del cielo. Caí al suelo, y oí una voz que me decía: «Saúl, Saúl, ¿por qué me persigues?». Yo respondí: «¿Quién eres, Señor?». Y me dijo: «¡Yo soy Jesús de Nazaret, a quien tú persigues!». Los que venían conmigo vieron la luz, pero no oyeron la voz que me hablaba. Yo dije: «¿Qué debo hacer, Señor?». Y el Señor me dijo: «Levántate y vete a Damasco: allí te dirán lo que debes hacer».

Hch 22, 4-9

Conozco a un cristiano que hace catorce años —si fue con cuerpo o sin cuerpo, no lo sé, Dios lo sabe— fue arrebatado hasta el tercer cielo. Y me consta que ese hombre —si fue con cuerpo o sin cuerpo, no lo sé, Dios lo sabe— fue arrebatado al paraíso y oyó palabras inefables que el hombre no puede expresar.

2 Cor 12, 2-4

Porque para mí la vida es Cristo y morir significa una ganancia. Pero si continuar viviendo en este mundo va a suponer un trabajo provechoso, no sabría qué elegir. Me siento como forzado por ambas partes: por una, deseo la muerte para estar con Cristo, que es con mucho lo mejor; por otra, seguir viviendo en este mundo es más necesario para vosotros. Persuadido de

esto último, presiento que me quedaré y permaneceré con todos vosotros para provecho y alegría de vuestra fe. Así, cuando vaya a veros otra vez, vuestro orgullo de ser cristianos será mayor gracias a mí.

Flp 1, 21-26

Estoy crucificado con Cristo, y ya no vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí. Ahora, en mi vida mortal, vivo creyendo en el Hijo de Dios que me amó y se entregó por mí. No quiero hacer estéril la gracia de Dios; pero si la salvación se alcanza por la ley, entonces Cristo habría muerto en vano.

Gal 2, 19-21

Por eso doblo mis rodillas ante el Padre, de quien procede toda familia en los cielos y en la tierra, para que, conforme a la riqueza de su gloria, os robustezca con la fuerza de su Espíritu, de modo que crezcáis interiormente. Que Cristo habite por la fe en vuestros corazones; que viváis arraigados y fundamentados en el amor. Así podréis comprender, junto con todos los creyentes, cuál es la anchura, la longitud, la altura y la profundidad del amor de Cristo, un amor que supera todo conocimiento y que os llena de la plenitud misma de Dios.

Ef 3, 14-19

Aunque hablara las lenguas de los hombres y de los ángeles, si no tengo amor, soy como campana que suena o címbalo que retiñe. Y aunque tuviera el don de hablar en nombre de Dios y conociera todos los misterios y toda la ciencia, y aunque mi fe fuese tan grande como para trasladar montañas, si no tengo amor, nada soy. Y aunque repartiera todos mis bienes a los pobres y entregara mi cuerpo a las llamas, si no tengo amor, de nada me sirve.

El amor es paciente y bondadoso, no tiene envidia, ni orgullo, ni jactancia. No es grosero, ni egoísta, no se irrita ni lleva cuentas del mal, no se alegra de la injusticia, sino que encuentra su alegría en la verdad. Todo lo excusa, todo lo cree, todo lo espera, todo lo aguanta. El amor no pasa jamás.

1 Cor 13, 1-8

¿Qué más podemos añadir? Si Dios está con nosotros, ¿quién estará contra nosotros? El que no perdonó a su propio Hijo, antes bien lo entregó a la muerte por todos nosotros, ¿cómo no va a darnos gratuitamente todas las demás cosas juntamente con él? ¿Quién acusará a los elegidos de Dios, si Dios es el que salva? ¿Quién será el que condene, si Cristo Jesús ha muerto, más aún, ha resucitado y está a la derecha de Dios intercediendo por nosotros? ¿Quién nos separará del amor de Cristo? ¿La tribulación, la angustia, la persecución, el hambre, la desnudez, el peligro, la espada? Ya lo dice la Escritura: «Por tu causa estamos expuestos a la muerte cada día nos consideran como ovejas destinadas al matadero».

Pero Dios, que nos ama, hará que salgamos victoriosos de todas estas pruebas. Y estoy seguro de que ni muerte, ni vida, ni ángeles, ni otras fuerzas sobrenaturales, ni lo presente, ni lo futuro, ni poderes de cualquier clase, ni lo de arriba, ni lo de abajo, ni cualquier otra criatura podrá separarnos del amor de Dios manifestado en Cristo Jesús, Señor nuestro.

Rm 8, 31-39

San Gregorio de Nisa

La vida de Moisés, paradigma del conocimiento experiencial de Dios

La presencia de san Gregorio de Nisa en una antología de testigos de la experiencia de Dios necesita de alguna explicación, porque, más que un testigo, parece ser un maestro. Un maestro ciertamente extraordinario. Heredero de Orígenes y precursor del Pseudo-Dionisio, sus escritos pusieron en circulación la mayor parte de los temas desarrollados por los autores espirituales posteriores a él. Sus obras no contienen referencias autobiográficas que permitan identificarlo como sujeto de unas experiencias de Dios que hagan de él un modelo para los creyentes de nuestro tiempo. Obispo, monje, teólogo y santo, como su amigo san Gregorio Nacienceno, como su hermano san Basilio, parecería no tener más títulos para ser presentado como testigo de la experiencia de Dios que éstos y los demás grandes teólogos de ese asombroso siglo cuarto de la historia de la Iglesia en el que todos ellos vivieron.

Si merece nuestra atención, es por su condición de primer gran maestro de la teología mística y por la forma en que ejerció su magisterio. Su teología está expuesta al hilo de una interpretación espiritual del *Cantar de los Cantares* y de la historia de Moisés. Pero la lectura de estos dos comentarios lleva a sus lectores a la convicción de que Gregorio lee la Biblia a la luz de su propia experiencia espiritual, a la vez que vive e interpreta su experiencia a la luz de la Biblia. Como si en él se estuviese haciendo realidad la comu-

nicación entre el agua del pozo interior de la persona y la que corre por la Escritura, comunicación que Orígenes recomendaba para que la lectura de la Palabra sea fecunda.

Comentario al Cantar de los Cantares

Desde antiguo, el *Cantar* fue utilizado por los «místicos judíos y cristianos... para comunicar sus experiencias del amor religioso» (A. González), porque en él «Dios emplea las facetas del amor humano, especialmente el conyugal, para hacer de algún modo inteligible el misterio de su amor a los hombres... El libro bíblico del amor puede leerse en clave, o en dos planos, o en contrapunto de dos voces. Una melodía canta el amor de él y ella; un bajo cifrado canta el amor de Dios y del hombre» (L. A. Schökel).

En esta línea se inscribe el comentario de san Gregorio que moviliza con fines espirituales los registros del amor y el tema nupcial. Su lectura alegórica interpreta el drama amoroso de la relación amado-amada en términos de ausencia, deseo, búsqueda, herida, encuentro, como símbolo de la verdad del hombre y de Dios, de su relación y de su unión. Así, el tema místico de la unión, ya presente en Pablo: «Me amó y se entregó a sí mismo por mí»; «Cristo vive en mí.»; «el que se une al Señor es con él un solo espíritu», presente también en Juan: «Permaneced en mi amor»; «haremos morada en él», se convierte en tema de reflexión y se desarrolla con los armónicos que le procura la lectura alegórica del *Cantar*. Muchos temas de las quince homilías de san Gregorio sobre el *Cantar* han llenado de ecos la historia de la espiritualidad cristiana y llaman la atención de un lector de nuestros días. Así, la conciencia de la enorme dignidad del alma humana:

«No fueron hechos a imagen de Dios ni el cielo, ni la luna, ni el sol, ni la belleza de los astros... sólo tú eres imagen de la naturaleza que sobrepasa toda inteligencia».

«De todo cuanto existe nada hay tan grande que iguale tu grandeza... Con la palma de su mano Dios sostiene todo el cielo... sin embargo, el que así es tan grande, con toda su plenitud, se encierra en ti. En ti habita».

Así también, la necesidad de conocerse a sí mismo:

«¿Cómo podrá aprender algo quien se ignora a sí mismo? Después de esto, purificada la parte más noble del alma, accede el Verbo a los deseos de la esposa, recibe sus presentes y la exhorta a alcanzar lo más divino».

Particular interés tiene en el comentario de Gregorio la metáfora del amor como «exceso» (P. Gisel). Porque el exceso que es el Dios-amor, más allá del ser y la esencia, contagia nuestra relación con Él convirtiéndola en pasión amorosa y cualificándola con acentos en los que, a la tradicional doctrina teológica se suman ecos afectivos que aporta la vivencia psicológica. En este comentario aparece, además, un tema que desempeñará un papel más importante en *Vida de Moisés*: la naturaleza del encuentro descrito en términos de unión. Porque se trata de una relación que se consuma, pero sin satisfacer ni, por tanto, eliminar el deseo, ya que, como tendremos ocasión de subrayar enseguida, cuanto más se acerca el deseo a Dios, su término, más crece y se ahonda, en lugar de satisfacerse. De ahí, que el deseo aparezca descrito como herida. «Estoy herida de amor», dice la novia del *Cantar*. Y san Gregorio, adelantándose a san Juan de la Cruz, comenta: «¡Hermosa herida!, ¡dulce llaga!». Y es que el deseo de Dios no tiene su origen en el sujeto, ni en una necesidad del mismo. Porque es un deseo-nostalgia,

un deseo-herida De esa forma, el camino hacia Dios lleva más allá de sí, porque parte de un más allá del hombre como origen, de Dios que, antes de ser objeto del deseo, es su raíz

«No es fácil contemplar lo que buscamos ¡La voz de mi amado! No indica forma, ni rostro, ni figura que muestre claramente lo que buscamos Es sólo la voz, no da conocimiento firme, es conjetura de la persona cuya voz sentimos»

«No hay término en el camino de la subida hacia Dios La meta alcanzada es principio de nuevo ascenso» Al alma, pues, «la envuelve la noche en que el esposo se acerca sin dejarse ver ¿Cómo en la noche es más visible el invisible?»

Vida de Moisés

En este texto clásico, comentario a la vida de Moisés, narrada en la primera parte del libro al hilo del Éxodo, se contiene, bajo la forma de interpretación alegórica, la más perfecta descripción del itinerario del creyente desde los primeros pasos hasta la más estrecha unión con Dios, envuelta en la tiniebla del Misterio La primera etapa es la de la indispensable purificación, y está representada por el símbolo de la zarza ardiente

«Pies calzados no pueden subir a la altura donde se ve la luz de la verdad Hay que descalzar los pies del alma A la desnudez espiritual sigue el conocimiento de la verdad manifiesta por sí misma»

La purificación comporta también la superación de la aidez que hace del hombre un sujeto posesivo Porque

«quienes se entregan con avidez a los placeres figurados por el barro, jamás andan satisfechos... Una vez alcanzado lo que ávidamente se desea, se busca luego otra cosa, quedando vacíos en relación con la primera.»

¿Estará sintiendo aquí el autor del comentario algún reproche en su conciencia por el amor de las letras, las artes y las ciencias de que dio muestras durante toda su vida? Tal vez eso explique el sentido figurado que descubre en el mandato de Moisés a los israelitas de que se apropien de las riquezas de los egipcios antes de su partida:

Los que «buscan la libertad ejercitándose en la virtud deben equiparse... con las riquezas de la cultura profana en que nos aventajan los ricos egipcios: ética, filosofía natural, geometría, astronomía, dialéctica... siempre que de ello nos sirvamos para decorar el templo de la revelación con los tesoros de la razón».

El paso por las aguas —que, naturalmente, recuerdan el bautismo— debe hacer morir para el creyente a todo el «ejército de vicios que le hacen la guerra: avaricia, deseos impuros, rapiña, vanidad, orgullo...». El paso por las aguas —alusión sacramental al bautismo y la Eucaristía— recrea además, interiormente y sacia la sed de los creyentes, fluyendo, en alusión al evangelio de san Juan, de su propio interior.

Tras la purificación, ante el alma se alza la escarpada montaña del conocimiento de Dios que impone una ardua subida hasta llegar al inefable conocimiento de la divinidad. La condición trascendente de su «objeto»: «Dios trasciende esencialmente todo conocimiento y comprensión», impone al conocimiento humano de Dios el consiguiente absoluto

trascendimiento de sí mismo: «De altura en altura va subiendo a las cosas sublimes, elevándose siempre por encima de sí mismo». De ahí, la constante advertencia al creyente a renunciar a hacer a Dios objeto de las propias ideas: «Esto nos enseña que todo concepto formado por el entendimiento para... poner cerco a la naturaleza divina, no sería más que un ídolo de Dios, incapaz de darlo a conocer»; y que, por tanto, no debemos «formarnos de él ninguna idea que lo encierre en los moldes de nuestra inteligencia». «Por eso, quien piense que Dios es algo concreto se aleja de quien es el ser verdadero, poniendo en su lugar la idea que ha fabricado el propio entendimiento». Para llegar a Dios es indispensable el paso por la tiniebla: «Porque aquel a quien busca trasciende todo conocimiento. Por todas partes le separa, como una tiniebla, la incomprendibilidad». De ahí que Moisés declarase que «él veía a Dios en la tiniebla».

Si en otros contextos el conocimiento de Dios ha podido ser descrito como un paso de las tinieblas a la luz, *Vida de Moisés* descubre un itinerario que comienza con la luz de la zarza ardiente y progresa hacia el encuentro en la tiniebla:

«El conocimiento religioso es primero luz para los que lo reciben, pero cuanto más se acerca el espíritu hacia la contemplación, más ve que la naturaleza de Dios es invisible».

De forma que, en relación con Dios, «no ver es la verdadera visión, porque aquel a quien se busca trasciende todo conocimiento».

La entrada en la tiniebla no es, sin embargo, el último paso. En un momento dado, el libro del Éxodo dice de Moisés que «hablaba a Dios cara a cara como un amigo». ¿No se habrá al fin disipado la nube? ¿No se habrá trascendido la

trascendencia? No; continúa el comentario. Y la prueba de ello es que Moisés sigue pidiendo a Dios que se le manifieste. Y Dios va a responder al ruego del hombre, pero de una forma enteramente peculiar, porque lo que Moisés pretende «es inasequible a la naturaleza humana». Moisés ha podido llegar aquí movido por «un deseo que le da constante movimiento ascensional»; y, liberado de las ataduras terrenas, ese deseo le permite lanzarse a las alturas, «porque el bien, por naturaleza, atrae a cuantos levantan los ojos hacia él». Dios se va a mostrar a Moisés de la única forma en que esto es posible para la condición humana.

Aquí la lectura del texto se torna tan penetrante que sólo puede ser expresión de la experiencia del intérprete. Dios dice a Moisés que hay un lugar junto a él, y allí una hendidura donde Moisés debe entrar por mandato divino. Dios tapa con su mano la boca de la cueva y, al pasar llama a Moisés. Este saldrá entonces y verá de espaldas a aquel que le llamaba.

En este texto asombroso del libro del Éxodo, Dios es el sujeto de toda la acción: ofrece al hombre una hendidura en donde alojarse, le cubre con su mano protectora, y al fin, Dios va a pasar. En ningún momento estará ahí, disponible, al alcance de la mano humana. Y su paso deja una huella abrasadora, que señala un camino, pero que comporta también una ausencia. Dios pasa; no está ya. Como el Resucitado, que, cuando los discípulos lo ven, desaparece. Pasar es la forma peculiar del estar de Dios. Dios está no estando ya, está de espaldas y requiriendo al sujeto, llamándolo. Es decir, de la única forma posible para el hombre: respondiendo a sus deseos pero no satisfaciéndolos, sino ahondándolos: «Los deseos de Moisés quedan satisfechos justamente en la medida misma en que Moisés no queda saciado». Porque «todo deseo del bien que lleva a esta ascensión sigue siempre creciendo a medida que se acerca más al bien».

Conocer a Dios es seguirlo

Algunos teólogos contemporáneos dicen que creer en Jesús, el Señor, es seguirlo. San Gregorio de Nisa lo había dicho mucho antes, refiriéndose al conocimiento de Dios, en unos párrafos admirables que incorporan a la experiencia mística la dimensión ética que no falta a ningún místico auténtico. Ya Plotino, místico pagano y, entre otros, maestro de san Gregorio, había dicho: «“Dios” sin la virtud es una palabra vana».

«Moisés, que anhela ver a Dios, aprende ahora cómo poder verlo: Seguir a Dios a donde quiera que él guíe, justo eso es ver a Dios. Yendo delante, él guía a quien le sigue y el que va detrás no se saldrá del camino, siempre que mire la espalda del guía».

«Ves lo mucho que importa aprender a seguir a Dios. Después de estas sublimes ascensiones y teofanías terribles y gloriosas, apenas se considera digno de esta gracia aquel que había aprendido a caminar siguiendo a Dios».

El final de la vida de Moisés cuenta que «Moisés, servidor de Dios, murió según lo dispuesto por Dios». «Habiendo pasado tantos trabajos, ha sido juzgado digno de ser llamado servidor de Dios», lo cual equivale a decir que ha sido «el mejor de todos». A eso nos invita a aspirar san Gregorio a todos sus lectores al final de su libro: «a ser llamados servidores de Dios por nuestras obras», por nuestra «vida virtuosa». Así mereceremos escuchar, como Moisés: «Has hallado gracia a mis ojos y yo te conozco por tu nombre»; así mereceremos con él ser llamados «amigos de Dios». «Aspiremos, termina san Gregorio, a ser amigos de Dios. En esto consiste, a mi parecer, la vida perfecta».

Bibliografía

El texto de las dos obras citadas de san Gregorio puede encontrarse en la edición en castellano de TEODORO H MARTIN *Semillas de contemplacion Homilias sobre el Cantar de los Cantares, Vida de Moisés historia y contemplacion* Madrid, BAC, 2001 La selección que ofrecemos a continuación está tomada de la edición de LUCAS F MATEO-SECO, sobre la *Vida de Moisés* Ciudad Nueva, Madrid, 1993 En esa misma biblioteca han aparecido tres escritos breves bajo el título común *Sobre la vocación cristiana* Para el conjunto de la doctrina espiritual de san Gregorio de Nisa el lector puede consultar, J DANIELOU *Platonisme & Theologie mystique* Paris, Aubier, 1944

TEXTOS

Guiada por la fe

Las palabras que siguen confirman lo que acabamos de decir No conocemos la grandeza de la naturaleza divina por lo que de ella comprendemos sino por lo que excede toda imaginación y capacidad humana de entender El alma ha salido de sí misma y nada le impide conocer lo que se ve Sin cesar, no deja de buscar al amado, pero nadie puede darle respuesta «Lo busqué y no lo hallé» ¿Cómo podremos encontrar lo que ninguna cosa conocida nos puede presentar? No tiene forma, color, limitación, cantidad, lugar, figura No lo podremos imaginar, comparar ni relacionar con nada No está limitado a lo que nosotros podemos entender, escapa a la comprensión de quienes lo buscan Por eso dijo Lo busqué por las facultades del alma, capacitadas para investigar con imaginación y razonamientos

Pero él está fuera de todas estas cosas, buye de todo acercamiento y alcance de la mente No hay rasgo alguno por donde conocer al que buscamos ¿Cómo podremos conocerlo por lo que de él digamos de palabra? Hay quien busca toda clase de palabras para describir aquel bien inefable Pero todo discurso a este propósito es inferior y jamás podrá convenir exactamente con aquella verdad Por lo cual dice Te invoqué ciertamente, en cuanto me ha sido posible, escogiendo palabras con que mostrar aquella inefable bienaventuranza Pero él es mayor de cuanto se pueda indicar con estas señales

Ahora la envuelve la noche en que el esposo se acerca sin dejarse ver ¿Cómo en la noche es más visible el invisible? Hace que el alma sienta su presencia, pero no deja que el entendimiento lo comprenda Velada está aquella naturaleza que por la mirada no puede comprender ¿Qué introducción en el misterio es ésta que envuelve el alma con la noche? El Verbo llama a la puerta Por puerta se entiende aquí un conocimiento impreciso de los misterios por donde entra lo que buscamos «Agora conozco de modo imperfecto», dice el apóstol La verdad está más allá de nuestra naturaleza Llama a la puerta de nuestra mente con alegorías y comparaciones diciendo «Ábreme» Con la llamada inspira cómo abrir, como si entregara las llaves que son estos preciosos nombres con que se abre lo que esté cerrado

Homilias sobre el Cantar de los Cantares

La montaña del conocimiento de Dios

La narración conduce una vez más nuestra consideración hacia lo más alto de la virtud en una continua subida Aquel que ha sido fortalecido por el alimento, y ha mostrado su fuerza en la lucha cuerpo a cuerpo con los enemigos, y ha vencido a sus oponentes, es llevado ahora a aquel inefable conocimiento de Dios, a aquella theognosia La narración nos enseña con

esto cuáles y cuántas cosas es necesario haber llevado a buen término en la vida, para atreverse a acercarse con el pensamiento al monte de la theognosia, soportar el fragor de las trompetas, penetrar en la tiniebla donde está Dios, grabar en las tablas los divinos mandamientos y si, a causa del pecado, se rompen aquellas tablas, presentar de nuevo a Dios las tablas pulidas a mano, para que los caracteres que fueron destruidos en las primeras sean dibujados de nuevo por el dedo divino.

Quizás lo mejor sea adaptar nuestro conocimiento a la interpretación espiritual, siguiendo paso a paso el orden de la narración. Quien sigue a Moisés y a la nube, pues ambos sirven de guía a quienes avanzan en la virtud (Moisés representaría aquí a los preceptos de la Ley, y la nube a la interpretación espiritual de la Ley que nos hace de guía); quien con mente purificada en el paso del agua tras haber matado y separado de sí lo que era extranjero ha gustado el agua de Mara, es decir, el agua de la vida apartada de los placeres, la cual primero parece amarga y desabrida a quienes la gustan, pero regala una sensación dulce a quienes han aceptado el leño; quien después de esto se ha deleitado con la belleza de las palmeras y de las fuentes evangélicas y del agua viva que es la piedra; quien se ha saciado recibiendo en sí mismo el pan del cielo y ha luchado virilmente contra los extranjeros, de cuya victoria son causa las manos levantadas del Legislador que prefiguran el misterio de la cruz, ése tal es llevado a la contemplación de la naturaleza que todo lo trasciende.

El camino que le conduce a este conocimiento es la limpieza, no sólo la del cuerpo, purificado con algunas aspersiones, sino también la de los vestidos, lavados de toda mancha con agua. Esto significa que es necesario que quien está a punto de acceder a la contemplación de los seres esté completamente limpio, de forma que sea puro y sin mancha en alma y cuerpo, habiendo lavado las manchas igualmente de la una y del otro. Así aparecemos puros a quien mira en lo oculto y el decoro exterior estará de acuerdo con la interna disposición del alma.

Pues no se hubiese mostrado a sí mismo a su siervo, si la visión hubiese sido tal que detuviese el deseo del que venía, pues en esto consiste ver verdaderamente a Dios en que quien lo ve no se sacia jamás en su deseo. Por eso dice «No podrás ver mi rostro. En efecto, ningún hombre verá mi rostro y seguirá viviendo.»

Por consiguiente, Moisés, que tiene ansias de ver a Dios, recibe la enseñanza de cómo es posible ver a Dios: seguir a Dios a donde quiera que Él conduzca, eso es ver a Dios. Su paso indica que guía a quien lo sigue. Para quien ignora el camino, no es posible recorrerlo con seguridad más que siguiendo detrás de quien guía. Por esta razón quien guía, yendo delante, muestra el camino a quien le sigue, y quien sigue no se apartará del buen camino si mira continuamente a la espalda de quien conduce.

Ves cuán importante es aprender a seguir a Dios: aquel que ha aprendido a colocarse a la espalda de Dios, tras aquellas altas ascensiones y las terribles y maravillosas teofanías, ya casi en la consumación de su vida, apenas se estima digno de esta gracia. A quien de esta forma sigue a Dios, no le detiene ninguna de las contradicciones suscitadas por el mal.

Vida de Moisés, 152-154, 233, 252 y 255

«Tarde te amé, hermosura tan antigua y tan nueva»

Bajo nombres distintos y con distintos rostros: el de la sabiduría y la verdad, el de la hermosura, el de la felicidad, Agustín, desde su juventud, no había buscado otra cosa. De sus encuentros sucesivos con Él dan muestras sus diferentes conversiones. La primera es suscitada por la lectura del *Hor-tensio* de Cicerón y despierta en el joven profesor de retórica el ardiente deseo de Dios bajo la forma de sabiduría:

«Con increíble ardor de mi corazón suspiraba por la inmortalidad de la Sabiduría y comencé a levantarme para volver a ti... porque en ti está la Sabiduría» (*Confesiones*, III, 4).

Es verdad que Dios no es todavía plenamente identificado y que ahí no aparece todavía el nombre de Cristo. Pero no importa. Como se ha escrito con toda razón: «Una vez que un hombre o una mujer jóvenes son expuestos al virus de lo absoluto... algo de su resplandor permanecerá en ellos», y, para el resto de sus vidas, «estarán equipados con una suerte de salvavidas contra el vacío» (G. Steiner).

La segunda estación de su itinerario es Mani, el profeta iranio fundador del maniqueísmo, que se presentaba como apóstol de Jesucristo y el Paráclito prometido en el Evangelio. Del materialismo y el dualismo maniqueos le salva el contacto con la filosofía neoplatónica que, con su primacía absoluta del mundo inteligible, su aprecio del yo interior y

su propuesta de trascendimiento «produce en él un incendio increíble» y le sume en un segundo maravillamiento que origina su segunda conversión.

El paso definitivo tiene lugar en un momento de iluminación despertada por la lectura de la Escritura, antes menospreciada. Al maravillamiento sucede aquí la decisión que lo conduce al bautismo y a la entrada en una comunidad que lo acompañará en sus últimos desarrollos (*Confesiones*, VIII).

¡Conózcame a mí! ¡Conózcate a ti! Los dos polos de una vida en tensión

«Deseo conocer a Dios y al alma. ¿Nada más? Absolutamente nada más» (*Soliloquios*, I, 1). No se trata tan sólo de los dos «objetos» de la permanente investigación de Agustín; son los dos centros de interés que motivan la búsqueda que llenó su vida; las dos corrientes de energía que la mantienen en movimiento; los dos polos de la tensión que la origina. Dos realidades en relación dinámica y recíproca. El centro originario está en Dios, pero su presencia y su fuerza de atracción se ejercen en el hombre y, por eso, en el hombre está el inmediato punto de partida.

Un hombre que nunca es para Agustín mero objeto de curiosidad o de investigación; que no se agota en ser problema por resolver. Que comienza por ser «imperativo de interrogación», se convierte en fuente permanente de asombro y admiración, se descubre como deseo insaciable de felicidad y termina en el consentimiento a la irresistible fuerza de atracción del amor de Dios.

El punto de partida

Cuando, llegado al puerto de la experiencia de Dios, san Agustín se pregunta por qué ha podido tardar tanto y por qué le ha costado tanto esfuerzo, responderá lamentando que había orientado mal la búsqueda, que su mirada estaba vuelta en una dirección equivocada. Buscaba a Dios fuera, cuando Él está en su interior: «Y he aquí que vos estabais dentro de mí y yo estaba fuera de mí... Y por fuera os buscaba... Estabais conmigo y yo no estaba con vos» (*Confesiones*, X, 27). El punto de partida del camino de Agustín hacia Dios es Dios mismo, pero presente en el interior del sujeto; el sujeto humano, pero habitado por Dios. Pero ¿cómo se produce la toma de conciencia de esa particularísima presencia, tan íntima que puede llegar a ignorarse a sí misma?

El paso por la experiencia-límite de la desaparición de un amigo, «la mitad de mi alma», a quien había amado «como si no hubiera de morir», hace aflorar a su conciencia la pregunta radical, ésa que el hombre no se hace, sino en la que consiste: «Me convertí en un enigma para mí mismo, y preguntaba a mi alma... y no sabía qué responderme» (*Confesiones*, IV, 4,7-9). «¿Qué soy, pues, Dios mío? ¿Cuál es mi condición?» (*Confesiones*, X, 17). La interrogación de Agustín no se reduce a mera curiosidad. La existencia misma del que se pregunta está puesta en cuestión. Porque parte ciertamente de un hecho incontrovertible: «Yo soy y sé que soy»; «yo soy presente a mí mismo»; «yo sé que pienso» (*Soliloquios*, 2, 1); «el alma está presente a sí misma por una presencia interior no simulada sino verdadera» (*De Trinitate*, X, 10, 16), que origina un sentimiento inmediato, ya que nada se sabe tan íntimamente como aquello gracias a lo cual se sabe todo lo demás, es decir, la propia alma (*De Trinitate*, VII, 6, 9). Pero, al mismo tiempo, la vida que se me impone como un hecho in-

concluso se escapa de mi disposición, porque no dispongo de ella, ni puedo apresarla ni dominarla. En efecto, al ser aquello gracias a lo cual «conozco que conozco, la conozco de forma diferente a como conozco todo lo que conozco». Y, además, siendo lo más próximo a mí mismo, escapa de mi disposición. No poseo mi vida, sino que vivo como un extranjero en mi vida; soy un extranjero a mí mismo.

La naturaleza de esta cuestión radical en la que me veo envuelto, su alcance último, aparece aludido en el vocativo que acompaña a la pregunta: «¿Qué soy yo, pues, Dios mío?»

Que la pregunta se formule en la presencia del Dios a quien se dirige, es la expresión de la conciencia de que viene de más allá de sí mismo, de que es esa presencia invocada la que me la dirige. Es la señal de que, si Agustín puede preguntarse por Dios, es porque previamente Dios le ha dirigido a él la llamada decisiva que, a la vez que le ha puesto en la vida, se reserva la clave de la respuesta a la puesta en cuestión que comporta una vida originada.

La maravilla de la existencia

Pero basta la sugerencia de esa presencia que se anuncia en la puesta en cuestión del sujeto para que éste se descubra habitado por una profundidad insondable. La condición problemática de la existencia descubre al hombre en su condición misteriosa. «¡Grande abismo es el hombre!» (*Confesiones*, IV, 14,22). Su interior, «un inmenso e infinito santuario ¿Quién puede llegar a su fondo?» (*Ibid*, X, 8,15).

Aquí la interrogación se torna asombro, horror, admiración y maravillamiento. Y Agustín se extraña de que los hombres se admiren de las alturas de los montes, la inmensidad de los mares, el curso de los ríos y el giro de los as-

tros, y se olviden de las maravillas de su propio interior. Y el descubrimiento del misterio que le habita clama por el misterio mayor que lo envuelve. Porque «el alma es demasiado estrecha para contenerse a sí misma»; por eso, su abismo clama por el abismo mayor de Dios: *abyssus abyssum invocat*, como decía el salmo en la traducción de la Vulgata. Tampoco el alma responde a la pregunta que constituye al hombre, y Agustín se ve forzado a ir más allá de sí mismo, a trascender su interioridad para dar cuenta de la luz que le ha llevado a plantearse. El resultado no es la afirmación de una verdad penosamente deducida. Es el descubrimiento «sobre mi espíritu tornadizo, de la inmutable y verdadera eternidad de la verdad»; es la iluminación por la luz que le lleva a preferir lo inmutable a lo mudable; es una ascensión, más allá de sí mismo, que le «lleva a ver al ser por esencia en un golpe de mirada temblorosa» (*Confesiones*, VII, 17).

El hecho de la inquietud

La jugosa analítica existencial de Agustín pone de relieve una nueva manifestación del imperativo de superación en que consiste el ser humano. La desproporción interior de un más allá de mí mismo que me pone en la existencia y con el que por mí mismo no puedo coincidir, siembra en mi interior una inquietud imposible de aquietar. Por eso, comentando el Salmo 145 dirá del alma que está «inquieta en todas partes y segura en ninguna» o, con la expresión insuperable del comienzo de las *Confesiones*: «Nos hiciste, Señor, para ti; y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti». Y es que, habitado por un ideal que le excede, el hombre «supera infinitamente al hombre» (Pascal) y no tiene otra forma de existir que la de intentar coincidir —con todo lo que ima-

gina, piensa, desea, quiere y hace— con la presencia que lo origina; alcanzar el impulso que lo mueve; hacer realidad la aspiración de ser en plenitud en que consiste.

Pero ¿por qué el hombre no se satisface consigo mismo? ¿Por qué la pregunta, el asombro y la inquietud marcan indeleblemente su original forma de ser? La respuesta a esta cuestión exigió de Agustín poner en claro la naturaleza y el alcance de lo que veía ser el motor de su vida, de lo que es el motor de toda vida humana: los muchos deseos del hombre y el deseo radical que habita su corazón.

El deseo de felicidad

Como, inspirados probablemente por él dirán tras él otros pensadores, san Agustín descubre en el deseo la expresión originaria del *conatus essendi*, del impulso de ser en que consiste el hombre. El deseo es para él *sinus animae*, el seno del alma, que es probablemente, otra forma de decir que en él se manifiesta la esencia misma del hombre.

El deseo, como todo lo humano, aparece estratificado en una pluralidad de niveles que descansan en un nivel profundo al que no siempre le es fácil llegar al sujeto. Para situar los deseos en su verdadero nivel no hay mejor camino que atender al alcance, a la medida de los deseos. Lo primero que encontramos son los múltiples deseos, orientados a los bienes concretos que satisfacen nuestras múltiples necesidades. El error del hombre, al que no fue ajena la búsqueda misma de la vida de Agustín, es pensar que la posesión de los bienes que satisfacen los deseos inmediatos puede acallar el deseo de la vida feliz que los suscita, que se manifiesta en ellos, pero que en modo alguno coincide con ellos. La prueba más manifiesta de ese hecho es la constante mo-

validad de la existencia y la consiguiente inquietud del corazón cuando se atiende uno a esa multiplicación de bienes a la que le llevan sus deseos. Se suceden los estados de ánimo, se siguen inconstantes los múltiples desplazamientos, las edades de la vida —nuestra vida no permanece—, los momentos que la constituyen —«todos los momentos son fugitivos»—, la vida, la mente, el alma misma: «Ni siquiera nuestra alma está fija», realmente nuestros deseos nos agitan y nos dispersan sin remedio.

Algo, sin embargo, tienen todos ellos en común: la búsqueda de la felicidad. Ninguna verdad tan cierta y tan manifiesta como ésta: que «esta sustancia, esta cosa, esta persona que llamamos hombre busca la vida feliz. Que quieren ser felices es algo que todos ven en su corazón» (*De Trinitate*, XIV, 15, 21).

¿Por qué este deseo de todos los deseos no logra satisfacerse en ellos y en los bienes a que tienden? Sencillamente porque, más que un deseo volcado a un objeto para ser saciado, es el deseo de Infinito que el Infinito mismo ha grabado en el alma, vaciado de Dios en el hombre, «herida luminosa» que ha dejado su mano creadora, que habla a gritos de él con gemidos verdaderamente inefables, que se le hace presente en el padecimiento por su ausencia, y que le impulsa y le orienta hacia sí como la fuerza gravitatoria del espíritu humano.

Así, el deseo originario se distingue de los múltiples deseos en que, mientras éstos están orientados hacia los objetos llamados a saciarlos, el deseo radical es la huella del Dios que lo suscita, que sólo en él tiene su explicación y su origen y por eso sólo en él puede tener su orientación y su fin.

La vida bienaventurada se convierte así en el nombre humano por excelencia para Dios; un nombre cargado de

toda la significación, de todo el valor que le confieren el deseo humano radical y la medida infinita de que dota a ese deseo el Dios que lo suscita. Por eso el deseo descalifica todos los objetos que puedan pretender saciarlo y, lleva en sí mismo el destino, la meta a la que orienta al hombre.

«No me saciaré de cosas mortales; no me saciaré de cosas temporales» (*Enarrationes in Psalmos*, 102, 10).

«Así, pues, esta vida ni siquiera puede ser llamada vida, porque no es verdadera vida. ¿Cuál es la verdadera vida, sino la que es eterna vida?» (*Comentario al Evangelio de Juan*, Trat. 22).

«Pues no hay vida, sino la vida bienaventurada; y la vida bienaventurada no puede ser sino eterna».

Y la vida eterna no puede ser otra cosa que Dios: «Pues cuando te busco a ti, Dios mío, busco la vida eterna. Búsqüete, para que viva mi alma» (*Confesiones*, X, 20).

El encuentro definitivo: la conversión liberadora

El hombre está habitado por el deseo-nostalgia de Dios que es la huella dinámica de Dios en un ser creado como interlocutor suyo, capaz de Dios y «a su medida». Pero precisamente por ser el interlocutor de Dios, el hombre no ejerce necesariamente esa tendencia, ni vive indefectiblemente dirigido a Dios, como la flecha se dirige al blanco al que ha sido disparada o como el hierro es irresistiblemente atraído por el imán.

La historia del hombre es un drama permanente, un conflicto entre tendencias: no podemos lo que de verdad queremos; hacemos lo que no queríamos hacer... ¿Cómo explicar este dato irrecusable de la propia experiencia, que

Agustín vivió en su propia carne y lamenta permanentemente ante el Dios a quien confiesa su vida?

La huella, la imagen de Dios en el hombre, no es un dato natural, parte de una naturaleza en la que el hombre no tendría nada que poner de su parte. Dios pone al hombre en el ser personalmente y hace de él un interlocutor de su acción creadora. De ahí que el hombre sólo pueda vivir humanamente su condición tomando conciencia de ella. Convirtiendo a su origen en término expreso de su deseo y consintiendo a él de corazón. Ahí se sitúa el origen del conflicto que le aflige al hombre. El pecado se ha interpuesto entre la orientación a Dios que imprime en el hombre su acción creadora y la decisión de la voluntad humana de consentir a ella. Por el pecado, el hombre está enfrentado consigo mismo y no puede lo que más radicalmente quiere, mientras consiente en lo que contraría su más íntimo querer. «¿De dónde esta monstruosidad?», se pregunta san Agustín por dos veces (*Confesiones*, VIII, 9). No de la naturaleza misma, como pensaban Mani y sus secuaces dualistas, sino de la esclavitud a que el pecado somete a la voluntad pecadora. Por eso el encuentro con Dios sólo se producirá definitivamente cuando el hombre, ejercitando su libertad más plena, consienta a la llamada que late en lo mejor de sí mismo.

Para que esta presencia latente active el consentimiento humano deberá resonar en la vida de la persona, mediada en las circunstancias que la rodean. Con frecuencia, como le sucedió a Agustín, la figura de Cristo o las páginas de la Escritura en las que se refleja, son el lugar donde se produce esa resonancia iluminadora. A partir de ahí y tras mociones y preparaciones incontables, de las que el sujeto no siempre es consciente, se produce la liberación de la voluntad cautiva, caen las escamas de los ojos cegados, brilla la luz pre-

sente desde el principio, y actúa liberadoramente la fuerza de atracción divina que origina el dinamismo de la persona. Entonces puede ésta consentir, reconocer y aceptar la Presencia que lo está constituyendo y atrayendo permanentemente. A partir de ese momento no se necesitan más recursos. El sujeto dirá como Jacob: «Dios está aquí y yo no lo sabía», o como Job: «Hasta ahora sabía de ti de oídas, ahora te han visto mis ojos»; o como Pablo: «Señor, ¿qué quieres que haga?». San Agustín dirá con una sencillez que contrasta con lo intrincado de la situación a la que pone fin: «Al punto que di fin a la lectura de la Escritura, como si se hubiera infiltrado en mi corazón una luz llena de seguridad, se disiparon todas las tinieblas de las dudas» (*Confesiones*, VIII, 12).

Naturalmente la conversión es sólo el principio de un camino largo como la vida del sujeto. La profundidad del Dios inabarcable —«si lo has comprendido, no es Dios»— se convierte ahora en el horizonte de un alma que ha tomado conciencia de la infinitud de Dios que lleva en su interior bajo la forma del deseo. A partir de ese momento, el amor sin medida de Dios al que el hombre ha consentido, pasa a ser una fuerza que atrae a la persona hasta la altura misma de Dios.

Bibliografía

Las obras de san Agustín han sido publicadas por la BAC en edición bilingüe. Las *Confesiones* constituyen el volumen II de la edición Sobre san Agustín se leerá con provecho H - I MARROU *Saint Augustin et l'augustinisme* Paris, Seuil, 1955. También H CHADWICK *Agustín* Madrid, Cristiandad, 2001.

TEXTOS

Tarde os amé, hermosura tan antigua y tan nueva, tarde os amé.

He aquí que Vos estabais dentro de mí, y yo de mí mismo estaba fuera. Y por defuera yo os buscaba; y en medio de las hermosuras que creasteis irrumpía yo con toda la insolencia de mi fealdad. Estabais conmigo y yo no estaba con Vos.

Manteníanme alejado de Vos aquellas cosas que sí en Vos no fuesen, no serian. Pero Vos llamasteis, gritasteis, derrumbasteis mi sordera; centelleasteis, resplandecisteis, abuyentasteis mi ceguera; derramasteis vuestra fragancia, la inhalé en mi respiro y ya suspiro por Vos; gusté, y tengo hambre y sed, me tocasteis, y encendíme en el deseo de vuestra paz.

Confesiones, X, 27

Ámoos, Señor, no con ciencia dudosa, sino con conciencia cierta. Llagasteis mi corazón con vuestra palabra y os amé.

El cielo y la tierra y todas las cosas que en ellos son de dondequiera me dicen que os ame, y no cesan de decirlo a todos para que no puedan excusarse.

Mas profundamente os apiadaréis de quien ya os apiadasteis, y daréis misericordia a aquel por quien ya fuisteis misericordioso. De no ser así, cielos y tierra pregonarían a sordos vuestras alabanzas.

¿Y qué es lo que amo cuando os amo? No la hermosura del cuerpo, no la frescura de la tez, no el candor de la luz, regalo y caricia de nuestros ojos, no la dulce y varia melodía de la música, no la suave olencia de las flores, de los ungüentos y de los aromas, no maná ni mieles, ni miembros que puedan aprisionar brazos y abrazos carnales.

No, no amo esas cosas cuando a Dios amo.

Y, no obstante, amo una luz, una voz, un olor, un manjar y un abrazo cuando amo a Dios, que es luz, olor, manjar, abrazo, ósculo de mi hombre interior, en donde resplandece a mi alma lo que el espacio no contiene, y en donde buela lo que esparce el aura, y en donde es sabroso lo que comiendo no se menoscaba, y en donde la unión es tan firme que no la disuelve el bastío. Esto es lo que amo cuando amo a Dios.

Confesiones, X, 6

En la inminencia del día en que había de salir [Mónica] de esta vida —día que conocíais Vos y que nosotros ignorábamos— aconteció, a lo que yo creo por amorosa y oculta providencia vuestra, que yo y ella estuviésemos solos, arrimados a una ventana, de donde se descubría la huerta de la casa en que morábamos, en los aledaños de la ciudad de Ostia, sobre el Tíber.

Hablábamos, pues, solos los dos, con gran dulzura recíproca. Olvidando lo pasado y proyectándonos hacia lo por venir, buscábamos juntos, a la luz de la verdad presente que sois Vos, cuál sería la vida eterna de los santos que ni ojo vió, ni oreja oyó, ni subió en corazón de hombre...

Y como nuestra plática llegase a la conclusión de que la delectación de los sentidos carnales, cualquiera que ella fuera, cotejada con la jocundidad de aquella vida, no solamente no sostiene la comparación, pero ni la mención siquiera, levantándonos con ímpetu más ardiente hacia el Ser mismo, recorrimos grado por grado todas las cosas corporales y el mismo cielo de donde el sol y la luna y las estrellas resplandecen sobre la tierra. Y aún subíamos más arriba, pensando interiormente de Vos, hablando de Vos y admirando vuestras obras. Y llegamos a nuestras almas y las traspasamos hasta arribar a aquella región de la abundancia indeficiente, donde para siempre apacentáis a Israel con el pábulo de la verdad...

Y mientras íbamos hablando de la Sabiduría, anhelantes y deseosos, llegamos a tocarla un poco en un supremo alzamiento y vuelo del corazón. Y lanzamos un hondo suspiro y dejamos prendidas y palpitantes allá arriba estas primicias del espíritu. Y luego tomamos, ¡ay dolor!, el camino del descenso al son de nuestra boca, donde nace la palabra y muere la palabra. ¿Y qué cosa existe semejante a vuestro Verbo, Señor nuestro, que permanece siempre en Sí, sin envejecer, y que renueva todas las cosas? Y decíamos: Si hubiese alguno para quien callase el tumulto de la carne; y callasen los fantasmas de la tierra y de las aguas y del aire; y callase el cielo y hasta su propia alma callase y saliese fuera de sí, no pensando en sí; y callasen los sueños y las imaginarias revelaciones; y callase toda lengua y todo signo y todo cuanto nace para desaparecer; si hubiese alguno para quien todo esto callase (porque para quien tiene oídos, todas estas cosas dicen: «No nos hicimos nosotras, sino que nos hizo Él, que permanece para siempre»).

Y si dicho esto, todas las cosas enmudeciesen porque elevaron su oído hacia Aquel que las creó. Y si luego hablase Él solo, no por ellas sino por Sí mismo, para que oyésemos, no ya por lengua de carne ni por voz de ángel, ni por tronido de nube, ni por enigma de parábola, sino directamente de Él mismo, a quien amamos en estas cosas; a Él mismo, a quien sin estas cosas oímos, a la manera que ahora extendemos las alas de nuestro pensamiento y en su vuelo veloz nos elevamos hasta tocar la sabiduría eterna, inmutable, por encima de todo.

Y si este contacto fugaz se prolongase, y se desvaneciesen todas las otras visiones de harto más baja naturaleza. Y si esta sola visión arrebataste al vidente y le absorbiese y le anegase en un piélago sin suelo, de dulzuras, de modo que tal fuese la vida eterna cual fue aquel instante de efímera intuición que nos arrancó el hondo suspiro... Por ventura, todo este cúmulo de cosas, ¿no es realización de aquellas palabras evangélicas que dicen: «Entra en el gozo de tu Señor»? Y esto ¿cuándo será? ¿Acaso no será cuando todos resucitaremos, pero no todos seremos inmutados?

Tales cosas decía, aunque no de esta manera, ni con estas palabras No obstante, Vos sabéis, Señor, que aquel día, durante aquel coloquio en el cual ese bajo mundo con sus placeres todos se nos cubría de vileza, mi madre me dice «Hijo por lo que atañe a mí, ninguna cosa me deleita en este mundo No sé qué más haré aquí ya, ni por qué estoy todavía aquí, consumada y colmada ya toda esperanza en este siglo Una cosa sola había por la cual yo deseaba detenerme un poco en ella, y era la de verte cristiano católico antes que muriese Con creces Dios ha coronado este deseo mío, pues te veo siervo suyo, con absoluto desdén de la felicidad terrena ¿Qué hago yo aquí?»

Confesiones, IX, 10

Y al término de esta interior ascensión, llego a ver al Ser por esencia, en el resplandor de una mirada temblorosa Y entonces hallé que vuestras cosas invisibles se hacían inteligibles por medio de las criaturas, pero no pude contemplar de hito en hito esta verdad, y, rebatidos mis ojos por su propia flaqueza, volví a la vieja usanza, llevándome conmigo no más que una amorosa memoria y como la añoranza y deseo tierno de unos sublimes manjares olidos con que aún no podía regalarme

Confesiones, VII, 17

San Bernardo

«Creed al experimentado»

A finales del siglo xi, el año 1098, Roberto, abad de Molesme, abandona su monasterio cluniacense y se instala en Cîteaux (Císter). A él se unen otros veinte monjes entre los que se encuentran Alberico y Esteban Harding. Los mueve el deseo de volver a las fuentes y practicar en toda su pureza la regla de san Benito; buscan una mayor sencillez de vida y una más rigurosa pobreza. Van a ser los padres de la reforma cisterciense. A esa reforma de los monjes blancos se unirá, quince años después, hacia 1113, un joven noble, Bernardo de Fontaines. Tras los años de noviciado y unos pocos de monje en Císter, Bernardo es enviado a Clairvaux (Claraval) como abad. Desde allí, el joven abad y los compañeros que le han seguido van a imprimir en el movimiento de reforma recién iniciado, el sello de una influencia decisiva. La poderosa personalidad de Bernardo ejercerá su influencia sobre el mundo religioso y civil de Francia, sobre la curia y el papa de Roma y sobre la Iglesia entera. Se le ha llamado «la voz de su tiempo». Desde luego, es el portavoz de la reforma cisterciense y el iniciador de una nueva forma de espiritualidad en la Iglesia. Es el padre de la vía afectiva, de la experiencia espiritual centrada en el amor de Dios.

Sólo de este aspecto de la riquísima personalidad de san Bernardo, vamos a ocuparnos. Más concretamente, querríamos ofrecer un breve resumen de su jugosísima doctrina sobre la experiencia de Dios.

La vida adivinada en la doctrina

No se conocen a ciencia cierta los hitos importantes del itinerario de Bernardo hasta Dios. Es probable que la decisión del joven noble de ingresar en un monasterio y en el recién fundado monasterio del Císter respondiera a una experiencia de conversión. De ella sabemos poco y los relatos con que contamos reproducen los lugares comunes de la hagiografía de la época. Además, el hecho de que arrastrase consigo al monasterio a un número considerable de hermanos y compañeros, hace pensar en una especie de conversión colectiva que, según algunos, era un fenómeno no infrecuente en aquella época. En todo caso, no consta que Bernardo viviese un viaje a Damasco y que su experiencia del Señor tuviese su origen en una conversión repentina.

Con todo, basta leer los comentarios a las Escrituras, los sermones y las cartas de Bernardo para percibir que el autor de estos textos no habla de oídas. De hecho, en un raro momento de confianza escribe:

«Lo confieso, el Verbo vino a mí; y muchas veces. Con frecuencia entró en mí, y a veces yo no caía en la cuenta de su llegada. Pero he percibido que estaba ahí, y me acuerdo de su presencia. Incluso cuando he podido presentir su entrada, yo no pude jamás tener la sensación de su venida, ni de su marcha. ¿De dónde llegó a mi alma? ¿A dónde se dirigió al dejarla? ¿Por dónde entró y salió? Incluso ahora, confieso que lo ignoro».

El hecho de que el texto reproduzca casi literalmente otro de Orígenes ha hecho preguntarse a los intérpretes qué hay de experiencia efectiva detrás del revestimiento retórico.

Pero incluso quienes se hacen tal pregunta se ven forzados a reconocer que los textos de san Bernardo sobre la ex-

perencia tienen como base la experiencia, no necesariamente extraordinaria, extática, pero real y efectivamente vivida por él mismo y por los monjes a los que guió en su aventura reformadora. «¿Quieres aprehender a Cristo?», pregunta al destinatario de una de sus cartas; «lo harás más eficazmente siguiéndole que leyéndole».

La segunda fuente evidente de la teología monástica, de la doctrina sobre la experiencia de Dios en san Bernardo, es la lectura asidua, la meditación, el comentario de las Escrituras. El tenor, la calidad de sus escritos nos hace sospechar que en su caso se ha producido la comunicación interior, a la que se refería Orígenes, de la Palabra presente en el alma y de la Palabra presente en la Escritura; y que su experiencia de Dios se ha alimentado de esa doble fuente en permanente trasvase y comunicación.

Punto de partida de la experiencia de Dios

Éste se sitúa en una muy peculiar manera de entender y de vivir la condición humana. Se ha insistido con razón en que la conciencia de pecado ocupa un lugar importante en la antropología de Bernardo. Pero no, desde luego, el lugar central. La base de esta antropología reside en la conciencia de la nobleza del hombre: «Somos nobles criaturas y tenemos grandeza de alma». La nobleza nos viene de ser imagen de Dios orientada a asemejarnos a él; y esa imagen consiste, fundamentalmente, en la libertad.

Ponerse en camino hacia la experiencia exige el llamado «socratismo cristiano», es decir, el ejercicio del «conócete a ti mismo», máxima a la que san Bernardo concede tal importancia que la considera «caída del cielo». Este socratismo se modula aquí con acentos particulares. No consiste en el

ejercicio de ninguna especie de introspección, sino en la práctica de la humildad. Y ésta comporta tanto el conocimiento de la nobleza del alma como el de la situación de pecado en que se encuentra todo hombre. De ahí la importancia que reviste y la riqueza de armónicos que contiene la humildad en la espiritualidad de san Bernardo. La llama «el fundamento de todo el edificio espiritual» y la identifica con la piedad, la *devotio*, el consentimiento. Es, pues, lo contrario del orgullo que lleva a querer «ser por sí mismo», «valerse por sí mismo en autonomía absoluta». De ahí que la humildad —enraizada en la vida real— coincida para el santo con el primer paso de la fe, por la que el hombre renuncia a centrarse en sí mismo y consiente a la fuerza de atracción que la imagen de Dios pone en él. Así, el punto de partida del camino hacia la experiencia de Dios, abarca como aspectos o momentos principales: el conocimiento de sí a la luz de Dios; la humildad por la que el hombre «no cree ser mayor de lo que es, ni ser por sí mismo lo que es»; y la obediencia por la que el hombre consiente a quien permanentemente le hace ser. El ejercicio de este punto de partida permite al hombre atacar la raíz del mal: su estar encorvado sobre sí mismo, ignorando o rechazando la fuerza que le hace ser.

De la humildad a la fe

La fe, que tiene su inicio en la humildad, tiene su centro en la «conversión del corazón». El sujeto de esa opción radical que transforma la persona es el «corazón», el centro bíblico de la persona. El acto de la fe consiste en una transformación radical. Parte de la superación de esa tendencia en que consiste el pecado a constituirse en centro absoluto de sí mismo, a ha-

cer de la vida una empresa de autoafirmación y autorrealización plena; es decir, la tendencia a pedir al Padre de quien procedemos que nos dé «la parte que nos corresponde» para disfrutarla desde una autonomía absoluta. En su sentido positivo, la conversión orienta a la persona a recentrarse en Dios. La reorientación del corazón se realiza y se muestra en un renovado ejercicio de la inteligencia y la afectividad: *sapere perfidem; quaerere per desiderium*: saber y gustar por la fe; buscar por el deseo. La fe es adhesión del corazón a Dios, que se realiza por el conocimiento y por el amor que nos procura el acceso a la felicidad:

«Adhiriéndonos a aquel que siempre es y que es en felicidad, podremos nosotros ser siempre y ser felices; adhiriéndonos, dije, no sólo por el conocimiento, sino también por el amor».

En torno al eje de la actitud teologal se articulan los elementos de la vida cristiana: por la fe, Cristo habita en el corazón del creyente (Ef 3,17); pero para permanecer viva tiene que realizarse en el amor al prójimo. Sin el amor, la fe no puede sobrevivir. La fe así entendida es el origen de toda posible experiencia de Dios y es ella misma experiencia que requiere ser preparada, ejercida, cultivada. Por la debida preparación, el sujeto elimina la fascinación por las cosas y su poder de atracción sobre el alma, las interferencias que produce el ruido de la vida pública, las preocupaciones que invaden y ocupan la mente.

Pero el ejercicio de la fe, su experiencia, comporta sobre todo la victoria sobre la autosuficiencia. Para esa victoria es indispensable la aportación de una voz que viene de «fuera» de nosotros mismos: la voz de la Palabra, la de los testigos y ejemplos que rompan el cerco de una interioridad encorvada sobre sí misma, y disponga a la obediencia de la

voz de Dios. Sin esos alimentos, la llama del deseo de Dios no se mantiene viva ni crece. La experiencia de Dios no se desarrollará, pues, para san Bernardo desde el interior de la persona exclusivamente: «¿Cómo creerán si no oyen? La fe surge de la escucha» (Rm 10,14). El primer contacto con la Palabra puede traer turbación y hasta causar espanto, porque la Palabra juzga nuestra vida. Pero si permanece el oído atento a la Palabra, ésta ablanda, enardece, ilumina, purifica. Su corteza puede parecer dura como la piedra, pero su interior es pura delicia. Sucede, sin embargo, que no estamos a la altura de la Palabra. Por eso su primer contenido es una llamada a la conversión.

¿Qué relación existe entre la Palabra y la fe como experiencia y gusto? La Palabra es ciertamente interpelación que exige la escucha —*audire*— y la obediencia —*obaudire*— de la fe-conversión. Es llamada a la conversión, al recogimiento; es exhortación y ley. Pero la Palabra es también promesa, indispensable para que el sujeto se ponga en marcha en el camino del necesario descentramiento. Promesa que mueve e invita a creer en la veracidad de su contenido: «¡Cree y verás!» Por otra parte, para que la experiencia prospere es indispensable echar raíces en el suelo nutricio de la vida real de la persona con todo su espesor, con toda su densidad. La experiencia enraizada en la vida lleva consigo la «prueba» de la veracidad de la promesa que la ha suscitado. «*Experto credite*: creed al experimentado».

Hay, además, influencia recíproca entre la Palabra y la experiencia de vida. Sin la Palabra, que interpreta y expresa el sentido de la vida, no habrá una experiencia creyente de la vida. Pero si la Escritura se sitúa al margen de la vida, si no es leída desde la vida, no tendría interés existencial. Podría ser fuente de teoría tal vez teológica, pero no sería alimento de la experiencia de Dios. Por eso, la exégesis de san

Bernardo es lectura mística que orienta a la unión con Dios. Pero por eso también, su mística es la de un lector asiduo y orante de la Escritura.

Etapas de la experiencia creyente: el amor y sus grados

Éstas se resumen en el paso progresivo del temor al amor como sustancia de la conversión del corazón en que consiste la fe.

Pero, ¿en qué consiste el amor? «El amor verdadero y sincero, resume san Bernardo, que nace de una fe no fingida es el amor que nos hace amar el bien del prójimo como si se tratase del nuestro». Y ese amor comporta como rasgo distintivo el desinterés. Porque el que ama por interés no ama por amor del bien mismo. El amor verdadero no ama en primer lugar por su propio interés.

Desde esta primera caracterización del amor se comprende la célebre tipología del amor que propone san Bernardo y que comporta a la vez la jerarquización de sus diferentes formas. Hay un amor de esclavo, que ama a Dios por su poder y por el temor que éste suscita. Un amor asalariado, que ama a Dios porque amarle es bueno para sí mismo, movido por el interés hacia el salario que ese amor proporciona; y hay, por fin, el amor de hijo, que ama a Dios por Dios mismo. La diferencia entre las distintas formas y grados radica en el interés personal que caracteriza al primero y la gratuidad que prevalece en el último: «Tanto el que ama como el que desea —*cupit, cupiditas*— piensan en ellos mismos; sólo el amor —*caritas*— del hijo es desinteresado». Y es una constante en los escritos del santo de Claraval que la muestra de la presencia del verdadero amor —*caritas*—

es el amor al prójimo *caritas* que busca «no lo que le es útil a uno mismo, sino a muchos».

Esta insistencia en el desinterés no conduce a san Bernardo a una concepción del amor como pura generosidad que lo torne irrealizable para el hombre. El amor comienza por el deseo: el hombre comienza por amarse a sí mismo. El choque con su finitud mueve al hombre, a través de la fe con la que responde a esa situación, a buscar y amar a Dios como «algo» que le es necesario. Dios, dirá un autor contemporáneo, nunca es objeto de nuestra necesidad, aunque es a partir de la situación de necesidad como nos ponemos en camino (D. Vasse). En el segundo grado del amor, el hombre ama a Dios por el interés personal y comienza a servirle porque tiene necesidad de él. Tal amor origina una especie de religión motivada. Se trata de una etapa provisional, pero necesaria, dada la condición humana: «el amor —*caritas*— perfecto es fruto del deseo».

Iniciado el camino, es preciso recorrerlo efectivamente si se quiere llegar a su término.

Cuando para satisfacer sus propias necesidades, uno ha comenzado a servir —*colere*— a Dios y a frecuentarlo por medio de la lectura, la oración y la obediencia, entonces, gracias a la familiaridad que esta frecuentación le procura, de forma progresiva y apenas perceptible, Dios se da a conocer a él y como consecuencia se hace más atractivo (*dulcescit*) para él.

Texto precioso que señala un itinerario, un ejercicio necesario, una experiencia que realizar. La atracción de Dios que mueve desde el principio —*amor, pondus*, el amor fuerza de gravedad, como decía san Agustín— se va haciendo más eficaz como consecuencia del cultivo y el consenti-

miento del hombre hacia él. Así, habiendo gustado a través de ese ejercicio «cuán bueno y suave es el Señor» (Sal 33,9) se llega al tercer grado del amor.

Éste consiste en amar a Dios no por el propio interés, sino por Dios mismo. Como si —podríamos decir— sólo el gusto de Dios fuese capaz de liberarnos de la atracción centrípeta a que nuestro yo somete a todo: del autocentramiento a que somete a la imagen de Dios, al amor de Dios presente en nosotros, ese pecado que convierte lo que de suyo está destinado a orientarnos hacia Dios, en *cupiditas*, en deseo centrado en nosotros y que nos encorva sobre nosotros mismos. De esta limitación, vivir el amor desde el temor y como búsqueda del propio interés, libera el amor de Dios por Dios mismo. Por eso, el amor que había comenzado por amar a Dios por el propio interés, culmina en no amarnos a nosotros mismos más que por Dios.

Así, la gratuidad del amor se corresponde con el descentramiento de la fe y el ejercicio de la libertad como consentimiento a la atracción de la presencia y del amor de Dios sobre nosotros. La relación teológica y la experiencia que comporta es, pues, una actitud «excéntrica». Gracias a que somos atraídos por Dios corremos hacia aquel que está infinitamente por encima de nosotros, al mismo tiempo que en lo más profundo de nuestro interior.

Al hilo de la descripción de la experiencia de Dios pueden descubrirse, como en filigrana, los escollos a los que está expuesta. El primero es concebir y vivir la relación con Dios como competidor del hombre: «Servir a Dios es reinar»; consentir con quien nos está permanentemente dando el ser es la forma suprema de libertad. El segundo consiste en pretender eliminar del itinerario hacia Dios todo deseo: el hombre espiritual ordena su deseo, lo integra, lo orienta en la dirección verdadera; pero no lo elimina, so pena de deshu-

manizarse en el ejercicio de una relación que no aniquila, sino que salva. El tercer escollo consiste en instalarse en una religión funcional, centrada en el deseo, reducida a la satisfacción de las propias necesidades. Desde tal actitud es imposible la fe; incluso si adopta una figura religiosa, tal actitud no conduce a Dios, lo sustituye por el hombre convertido en ídolo.

La meta del camino de la experiencia

El fin del camino que san Bernardo nos invita a recorrer es no tener fin:

«La plenitud de la alegría no consuma el deseo... es, más bien, el aceite que alimenta la llama... La alegría será perfecta, pero el deseo no tendrá fin, ni lo tendrá la búsqueda». «Busquemos, pues, de tal manera, que busquemos siempre».

Pero intentemos precisar las modalidades de ese tramo final sin fin al que nos conduce el camino. ¿Permanece al final el deseo? O ¿tiene el hombre que hacerse indiferente a su propio deseo? Dios mismo, no los dones que corresponden a nuestros deseos, es el fin sin fin del camino. Pero Dios es a la vez vida, gloria, paz, dicha, dulzura, felicidad. Al final no hay oposición entre gratuidad y deseo de felicidad. En la unión con Dios el deseo no es suprimido; es a la vez, colmado y ahondado.

Por otra parte, ¿hay al final unión inmediata, visión directa del Dios infinito? Nos unimos con Dios con el amor como medio, porque «unirse directamente con Dios es imposible». El término es la unión espiritual: «El que se une al

Señor no es más que un espíritu con Él» (1Cor 6,17). «Cuanto con más ansiedad se busca al Espíritu, con tanta mayor presteza él se aleja». No es posible apropiarse su presencia. «Retira de mí tus miradas, porque me han forzado a volar» (Cant 6,5). O, como dirá el alma en el *Cántico espiritual*: «Apártalos (los ojos deseados), Amado, que voy de vuelo»

Así, aun cuando se acepte que al amor del hijo sucede el amor de la esposa con el esposo, éste no comporta la inmediatez, ni elimina una «distancia» que exige la conciencia de la trascendencia y la infinitud de Dios.

Bibliografía

Para continuar la descripción aquí sólo sugerida, pueden ser útiles estas lecturas J LECLERQ *San Bernardo, monje y profeta* Madrid, BAC, 1990 id , *Bernardo de Claraual* Valencia, Edicep, 1991, id , *St Bernard et l'esprit cistercien* Paris, Seuil, 1996 (Maitres spirituels), LODE van HECKE *Le désir dans l'expérience religieuse L'homme reunifié Relecture de saint Bernard* Paris, Cerf, 1990, A LOUF *El camino cisterciense* Estella, Verbo Divino, 1981 También, LOUIS J LEKAL *Los cistercienses Ideales y realidad* Barcelona, Herder, 1987

Las *Obras completas* de san Bernardo estan publicadas en castellano en la Biblioteca de Autores Cristianos (BAC) 1953-1955, 2 vol , y la posterior edición bilingue preparada por los monjes cistercienses de España 1983-1993, 8 vol También *Tratado del amor de Dios* Introducción de J MARIA DE LA TORRE Madrid, San Pablo, 1997

TEXTOS

Dije antes la causa de amar a Dios es el mismo Dios Y dije bien, porque Dios es la causa eficiente y final Él mismo crea la ocasión, suscita el afecto y consuma el deseo Él hace que le amemos, o mejor dicho, se hizo para ser amado A Él es a quien esperamos, Él a quien se ama con más gozo y a quien nunca se le ama en vano Su amor previene y premia el nuestro Comienza por prevenirnos, porque es sumamente bondadoso, luego, lo reclama con justicia y lo espera con dulzura Es rico para todos los que le invocan, pero nada tiene mejor que Él mismo Se dio para mérito nuestro, se promete como premio, se entrega como alimento de las almas santas y redención de los cautivos

¡Bueno eres, Señor, con el que te busca! Y ¿para el que te encuentra? Lo maravilloso es que nadie puede buscarte sin haberte encontrado antes Quieres hacerte el encontradizo para que te busquemos, y quieres que te busquemos para que te encontremos

Pero si se te puede buscar y encontrar no se te puede prevenir Pues, aunque decimos «Por la mañana irá a tu encuentro mi súplica» (Sal 88,14), nuestra plegaria sería tibia si no la inspirases tú

Tratado sobre el amor de Dios, VII, 22

Si celebramos devotamente la venida del Señor no hacemos más que lo que debemos, pues no sólo vino hasta nosotros, sino que vino para nosotros, Él, que no tiene ninguna necesidad de nuestros bienes

Si juzgamos la gravedad de una enfermedad por lo que cuesta curar, se reconoce el número de las enfermedades a curar por el mismo número de los remedios a los que ha hecho falta recurrir

¿Por qué habría diversidad de gracias si no hubiera diversidad de necesidades?

Es difícil pasar revista en un solo discurso a todas las miserias de que estamos afectados, pero se presentan a mi mente tres que nos son comunes a todos. No hay nadie entre nosotros que no parezca tener necesidad en ocasiones de consejo, de ayuda y de asistencia, pues la triple necesidad es general a todo el género humano, y todos en tanto somos, viviendo a la sombra de la muerte, en un cuerpo débil y asentados en la tentación, si queremos pensar seriamente sobre ello, veremos que estamos miserablemente alcanzados por este triple mal. En efecto, somos débiles ante la seducción, blandos en la acción y carecemos de fuerzas para la resistencia.

Todo eso es lo que hacía necesaria la venida del Señor y lo que convertía su presencia en una necesidad para los hombres, en el estado en que se encontraban.

Quiera Dios, que, por la abundancia de su gracia, no sólo venga, sino que habite en nosotros por la fe para disipar nuestras tinieblas por el resplandor de su luz; que more en nosotros para ayudar nuestra debilidad y que resista por nosotros, a fin de cubrir y proteger nuestra fragilidad.

Sobre el Adviento, 7

Él es un consejero fiel que no puede ni engañarnos ni engañarse; es una ayuda poderosa que no conoce la fatiga, un protector eficaz que puede poner al mismo Satán bajo nuestros pies, pues es nada menos que la sabiduría misma de Dios, que puede instruir a los ignorantes.

Él es la virtud de Dios, que sostiene sin pena a los que se debilitan y los saca del peligro. Por eso hermanos míos, cada vez que tengamos necesidad de un consejo, recurramos a este maestro; invoquemos en todas nuestras acciones a este poderoso auxiliar. Y en los asaltos a los que tengamos que hacer frente,

pongamos la salvación de nuestras almas entre las manos de este seguro defensor. Él no vino al mundo sino para encontrarse en él en los hombres y con los hombres y para los hombres, a fin de disipar nuestras tinieblas, aligerar nuestras fatigas y apartar los peligros que nos amenazan.

Sobre el Adviento, 7

Señora nuestra, mediadora nuestra, abogada nuestra, reconcílianos con tu Hijo recomiéndanos a tu Hijo, represéntanos ante Él. Haz, tú que eres bendita, por la gracia que encontraste, por la prerrogativa que mereciste, por la misericordia que engendraste, que aquel que tuvo a bien hacerse partícipe de nuestra debilidad y de nuestra miseria, por haber tenido tú piedad de nosotros, nos haga también partícipes de su gloria y de su bienaventuranza, porque tú intercederás por nosotros a Jesucristo tu hijo y Señor nuestro.

Sobre el Adviento, 2,5

¡Buena y suave ley de la caridad! No sólo es suave y ligera de llevar, sino que hace llevaderas y ligeras a las otras leyes, las de los esclavos y las de los mercenarios. No las destruye sino que las da cabal cumplimiento, según la expresión del Señor: «No he venido a anular, sino a dar cabal cumplimiento» (Mt 5,17). Ella atempera la ley del esclavo, ordena la del mercenario, aligera una y otra.

La caridad jamás se verá libre del temor, pero su temor es el temor casto. No se verá nunca libre del deseo, pero su deseo es un deseo ordenado. La caridad lleva, pues, a plenitud la ley del esclavo, cuando vierte en él la consagración; lleva a plenitud la del mercenario cuando pone en orden su codicia.

Sobre el deber de amar a Dios, 38

«Lo veréis con vuestros ojos» (Sal 90,8) El profeta no dice simplemente «Lo veréis», sino que añade «con vuestros ojos» es decir, con estos mismos ojos que ahora languidecen y se cansan a fuerza de mirar al Dios de nuestras esperanzas que llega. En efecto, hermanos míos, carecemos de ojos para ver lo que esperamos, pues no vemos, dice el apóstol, aquello que esperamos, pues el objeto que está presente a la vista, no puede ser objeto de esperanza (Rm 8,25) Así pues, contemplaréis entonces lo que no podéis ver ahora, y será con estos mismos ojos que ni siquiera os atrevéis a levantar al cielo, sí, con estos ojos tan frecuentemente mundados de lágrimas y abatidos por la penitencia. Pues, no penséis que Dios os ha de dar unos nuevos ojos, sólo renovará los que ya tenéis

Pero ¿acaso tengo necesidad de hablaros de nuestros ojos, que son lo que tenemos de más excelente en el cuerpo, a pesar de su pequeñez? ¿No alimentamos en nuestro corazón esa feliz esperanza de que en virtud de la promesa de la Verdad no perderá ni un solo cabello de nuestra cabeza?

San Francisco de Asís

«¡Loado seas mi Señor!»

Francisco de Asís ha sido universalmente reconocido, dentro y fuera de la Iglesia, desde los años de su vida a comienzos del siglo XIII hasta nuestro tiempo, como una de las más perfectas encarnaciones del ideal cristiano de vida. La razón de tal reconocimiento es sencilla. Francisco refleja en su persona y en su vida, como pocos cristianos han conseguido hacerlo a lo largo de la historia del cristianismo, la persona y la vida de Jesús a quien sigue radicalmente; Francisco inaugura una forma de vida cristiana que responde a la perfección a las necesidades y las aspiraciones más profundas de la sociedad de su tiempo; Francisco, gracias a su penetración hasta las raíces del espíritu cristiano, reúne en una síntesis admirablemente sencilla rasgos, valores e ideales del cristianismo que una mirada superficial considera opuestos e inconciliables.

El secreto del éxito de la espiritualidad franciscana como encarnación del cristianismo está en haber dado con el eje en torno al cual se articulan sus diferentes elementos. Ese eje que el evangelio de san Juan señaló de manera inequívoca: «En esto consiste la vida eterna, en que te conozcan a ti, único Dios verdadero, y a quien enviaste Jesucristo». Por eso el secreto del atractivo de la espiritualidad franciscana es haber realizado una forma particularmente fiel y adaptada a las necesidades de su tiempo de la experiencia cristiana de Dios.

Cinco etapas del camino de Francisco hacia Dios

El joven hijo de Pedro Bernardone, bautizado como Juan, pero conocido para todos por Francisco, estaba dotado de todo lo necesario para triunfar en la vida. Poseía una naturaleza llena de cualidades, disponía de las notables riquezas de su casa, tenía ambición y simpatía, y se puso a buscar con ahínco la gloria de los trovadores y los caballeros. Una enfermedad primero, un sueño después, con los que el Señor le sale al encuentro, hacen cambiar el rumbo de su vida. Todavía no sabe qué ha de hacer. Se le ha dicho tan sólo que debe volver a su patria y estar atento a las señales. La primera le llega bajo la forma de un leproso al que abraza lleno de compasión. En él Francisco toma conciencia de haberse abrazado con Jesucristo. El crucifijo bizantino de san Damián continúa la iniciación del nuevo discípulo, encomendándole la tarea de reparar la Iglesia del Señor que se derrumba. La última etapa es el encuentro con la palabra del Evangelio que exige de los discípulos la perfecta pobreza. «Esto es lo que de verdad buscaba» exclamará entusiasmado Francisco al escucharla. Las cinco etapas del itinerario de Francisco hacia Dios, mejor, del camino de Dios hacia él, marcan los lugares de la experiencia de Dios a lo largo de toda su vida, las fuentes de las que se alimentará constantemente: la escucha de Dios en el interior de su conciencia, la atención a las señales en los acontecimientos de la vida, la vida y el rostro de los pobres y la Escritura, leída a la luz de todos los otros lugares y que les dotaba a su vez de una luz nueva. A través de tantas etapas y lugares, Francisco reconoció un solo maestro. Como dirá en el *Testamento*: «Nadie me mostró qué debía hacer, sino que el Altísimo mismo me reveló que debía vivir según la norma del santo Evangelio». Advirtamos la novedad del itinerario de Francisco. Para en-

contrarse con Dios, para seguir radicalmente a Jesucristo, el camino en esa época era retirarse al monasterio. Francisco acaba de abrir una nueva forma de vida cristiana: la de los frailes medicantes que van a encontrar a Dios en medio de las ciudades, por los caminos que recorren las gentes, en la compañía de los más pobres de la sociedad.

Contemplación de los misterios de la vida de Cristo como lugar para la experiencia de Dios

De los breves escritos de Francisco nada llama tanto la atención como la densidad, la intensidad significativa que cobra la palabra «Dios». ¿De dónde le viene? Sin duda, de la viveza y profundidad de la experiencia de la que brota esa palabra. Francisco no es un teólogo, aunque tenía en gran estima a los teólogos. No habla sobre Dios; no habla de Él. Le invoca, le alaba, le canta desde el constante «padecimiento» de su presencia; así le transmite a los demás, le refleja en palabras, gestos y acciones. Pero san Francisco no nos ha contado casi nada sobre su experiencia de Dios. Apenas algunas alusiones en el *Testamento*. ¿De dónde le viene a la palabra «Dios» en Francisco su enorme carga significativa, su poder de convicción, esa credibilidad que se le impone a quien la escucha? Probablemente la respuesta haya que buscarla en la cercanía de la palabra y la experiencia teologal de Francisco con la palabra y la experiencia teologal de Cristo. Porque es verdad que para Jesús, Dios fue Dios como no lo ha sido para hombre alguno, que Jesucristo es «el espejo del corazón paternal de Dios», que «nadie conoce al Padre más que el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar». Y Francisco ha aprendido a decir «Dios» de labios de Jesucristo; cuando piensa en Dios «mira a la persona de

su Jesucristo muy amado», su teología bebía de su seguimiento del Señor, se reducía a ese seguimiento. «Conozco a Jesucristo, pobre y crucificado, dirá en una ocasión; ya no necesito más, hijo mío». Porque «nuestro Señor Jesucristo es la sabiduría del Padre».

Esta experiencia de Dios pasa, pues, para Francisco por Jesucristo y de él recibe la intensidad, la profundidad y la riqueza significativa que atesora. De la asiduidad de su contemplación de Cristo da buena idea su confesión: «Me sé de memoria a Jesucristo pobre y crucificado».

Pero, si Jesucristo puede revelar a Francisco los tesoros de la sabiduría de Dios, es porque Francisco contempla a Jesucristo y a los misterios de su vida a la luz cegadora del misterio de Dios. Su cristocentrismo está a su vez traspasado por el mismo teocentrismo por el que está habitada la figura y la realidad de Cristo.

La ineludible referencia a Cristo de la experiencia franciscana de Dios origina una serie de rasgos que caracterizan toda experiencia cristiana de Dios y que Francisco realiza de forma eminente.

Experiencia de Dios como seguimiento de Cristo

Experiencia de Dios no significa, evidentemente, conocimiento puramente nocional de su naturaleza. Experiencia remite a conocimiento «práctico», que no es sólo objeto del pensamiento, sino que es vivido en el ejercicio todo de la vida, por medio del cotidiano vivir. Por eso, la contemplación no consiste en aplicar todas la energías del pensamiento a escudriñar el significado de la palabra «Dios». Ni es una pretendida visión de Dios que ocurra en un momento privilegiado y en un lugar recóndito de la vida. «Quien no ama

no conoce a Dios, porque Dios es amor». Francisco hace la experiencia del Dios de Jesucristo siguiendo con la mayor fidelidad sus huellas. Éste es, probablemente, el rasgo que más se ha subrayado de su figura: «Por la imitación de Jesucristo, Francisco se hizo la copia y la imagen más perfecta que jamás hubo de Jesucristo nuestro Señor», escribió Benedicto XV. Más ingenua, pero más vivamente, escribió Tomás de Celano:

«Llevaba Francisco a Jesús en el corazón, Jesús en los labios, Jesús en los oídos, Jesús en los ojos, Jesús en las manos, Jesús presente en todos sus miembros».

Este seguimiento, que hace de Francisco el humilde *repetidor* de Jesús, le convierte en *Christus totus concrucifixus et configuratus*, y le lleva por tanto a la plena transparencia de Dios en la que consiste la contemplación. La visión del Alverna es un resumen de su vida: El seguimiento y la contemplación de Cristo termina por grabarlo en el discípulo contemplativo hasta el punto de reproducir en su cuerpo las llagas de la pasión.

Los rasgos de la vida de seguimiento se convertirán así en rasgos peculiares y en señas de identidad y de autenticidad de la experiencia franciscana de Dios.

Experiencia amorosa de Dios

Revelado Dios en Jesucristo como amor sin medida, la experiencia cristiana de Dios revestirá necesariamente la forma de la confianza absoluta y del amor incondicional. Pocas fórmulas lo expresan tan perfectamente como la oración que le atribuyen las *Floreциllas*: «Dios mío, mi todo». La

Regla desarrolla el contenido de esa profesión de fe y amor incomparable, con las palabras bien conocidas:

«Amemos todos con todo el corazón, con toda el alma, con toda la mente, con toda la fuerza y poder, con todo el entendimiento, con todas las energías, con todo el empeño, con todo el afecto, con todas las entrañas, con todos los deseos y querer al Señor Dios que nos dio y nos da a nosotros todo el cuerpo, toda el alma y toda la vida».

Por eso se ha dicho con razón que «para Francisco, Dios tiene un nombre: Amor». Por eso para él la actitud teologal, la relación con Dios, puede llamarse: «El amor del Amor»; y su mayor dolor era que «no sea amado el Amor». Nada de extraño, por tanto, que en el momento culminante de su experiencia de Dios en el Alverna, Francisco pidiese al Señor sentir el mismo amor que él había experimentado al inmortalarse por nosotros. Eso explica también que, como cuenta Celano, cuando hablaba de su Amado, Francisco se transfigurase, su rostro resplandeciese y todo su cuerpo se estremeciese.

Muchas cosas llaman la atención en este amor que distingue la experiencia mística de Francisco y la de los místicos franciscanos: *la ternura de sus expresiones*. «El amor de Dios en el franciscano será, pues, sensible; no temerá por pudor o discreción dejarlos desbordarse» (I. Govry). Y sobre todo, su extensión a todos los destinatarios del amor de Dios, a los hermanos y hermanas, a los hombres todos, y a la creación entera incluida en la familia que origina la creación de Dios.

Contemplación y fraternidad

La fraternidad es el nombre franciscano para la relación entre todos los miembros de la familia humana. Tal relación tiene su origen en Dios: «Desde que el Señor me dio hermanos...», escribe en el *Testamento*, y como el amor es la sustancia de la relación de Dios con los hombres y la de la respuesta de los hombres a Dios, también el amor regirá las relaciones entre los hijos del Padre común. Francisco utiliza palabras llenas de emoción para referirse al amor a los hermanos más próximos y a todos los hombres. Puesto a resumir en tres palabras su última voluntad y lo esencial de su mensaje en el *Testamento de Siena*, la primera de esas palabras será: «Que se amen siempre mutuamente». La elevación de la fraternidad a forma esencial de la relación entre los que se han agregado a su forma de vida y entre los hombres todos, comporta en germen la aplicación a las relaciones sociales de la revolución evangélica que debería transformar el mundo, de *regio dissimilitudinis*, ese reino de las desigualdades que constituye el mundo dominado por el pecado, en el mundo de la igualdad en las diferencias que es el mundo de hermanos.

Se ha acusado a Francisco de incapacidad para traducir en instituciones el ideal de vida y de comunidad contenido en su nueva forma de vida. Tal acusación es injusta del todo al menos en este aspecto. Desde el nombre de los miembros de su comunidad, «hermanos menores» al de los que la han de presidir, «ministros», todo muestra con claridad la traducción institucional que buscaba para sus comunidades. En coherencia perfecta con ese ideal, Francisco «quería ver unidos a mayores y menores; hermanados en el mismo afecto a sabios y sencillos; enlazados por un mismo amor a los procedentes de diversos países».

Para que la fraternidad no se pervierta, Francisco concibe la autoridad en ella como un ministerio: «Nadie sea llamado prior, mas todos sin excepción llámense hermanos menores», y recomienda a todos: «Cada uno ame y alimente a su hermano espiritual como una madre ama y alimenta a su hijo».

La primacía del amor y la extensión del amor a todos ayuda a Francisco a resolver los falsos problemas de la contemplación y la acción, la presencia en el mundo y el retiro, con los que venía enfrentándose la vida religiosa y la espiritualidad cristiana. Francisco elige para sus hermanos «vivir en medio de los hombres» y los instala en medio de la ciudad y en los márgenes de la pobreza que la rodean, en lugar de recluirlas en lugares solitarios. Y, desde el momento en que la contemplación tiene su centro en el amor, ni la predicación del evangelio, ni la dedicación a las tareas serviciales o al trabajo supondrá un alejamiento o un peligro para la vida contemplativa.

No es posible agotar en una nota la riqueza de rasgos de la contemplación franciscana. Terminemos aludiendo a tres que le confieren un estilo peculiar en la historia de la espiritualidad cristiana.

Pobreza, alegría y alabanza

El espíritu de pobreza, el desprendimiento de todo, aparece en no pocos espirituales, cristianos y no cristianos, como condición indispensable para el encuentro con Dios. Sólo la superación del espíritu de posesión, enseña san Juan de la Cruz, dispone para el descentramiento que supone el ejercicio y la experiencia de la actitud teologal, fundamento de toda contemplación cristiana.

En Francisco la pobreza y su ejercicio adquiere armónicos singulares. Primero, por el lugar central que ocupa en su espiritualidad; después, por su universalidad y su radicalidad. Afecta no sólo al sujeto, sino a la institución, a la congregación entera. Se refiere, además, a todo tipo de riqueza: la de la propia voluntad, la del saber y la ciencia, la de la función que se ejerce, hasta llegar a exigir la expropiación de la propia pobreza, relativizada en comparación con el amor, y la expropiación de sí mismo. La pobreza franciscana tiene su fundamento en el seguimiento de Cristo pobre y dispone para vivir en perfecta solidaridad con los más pobres. Requiere para ser vivida no tanto esfuerzos heroicos como el ejercicio del amor y la adopción de una vida sencilla que le presta todo su valor. La pobreza no es sólo elegida y practicada por Francisco, es también cantada junto con las demás virtudes como: ¡Señora santa pobreza!

Los textos franciscanos primitivos encantan a sus lectores porque la radicalidad del seguimiento no se traduce en un género de vida tenso, voluntarista y adusto. Al contrario, de los miembros de la primera comunidad nos cuentan que «vivían perfectamente alegres», de acuerdo con el precepto de la *primera Regla*:

«Guárdense los hermanos de mostrarse tristes o ceñudos como los hipócritas; antes bien, muéstrense gozosos en el Señor, alegres y amables como conviene».

Como en otros aspectos, la *Regla* y la fraternidad reflejan el talante de Francisco que «canta durante todo el día», «como si su única preocupación fuera conservar la felicidad y derramarla en su derredor».

De la hondura del manantial que alimenta la alegría franciscana es claro indicio el que resista a formas muy agu-

das de sufrimientos físicos y resista incluso a la noche oscura que supuso para Francisco la visión de una orientación para su comunidad que ponía en peligro el ideal de vida radicalmente pobre que él había soñado al iniciarla. Por lo demás, para captar la naturaleza y el sentido de la alegría franciscana basta remitir al texto *La verdadera y perfecta alegría*, que desarrolla las *Floreциllas* en su capítulo octavo.

La contemplación franciscana se caracteriza, finalmente, por expresarse en una continua *confessio laudis*, en una permanente alabanza. Vivido como Bien sumo, Dios provoca en el sujeto que se encuentra con él una catarata de emociones y sentimientos que originan la atribución por el sujeto de un sinfín de nombres y propiedades en los que se concentran todos los valores: «Tú eres el Santo, Señor, Dios único, el que hace maravillas; tú eres el Fuerte, el Grande, tú eres el Altísimo...» De hecho, todas las oraciones de Francisco tienen algo del *Magnificat*.

La alabanza de Francisco reviste una segunda forma: la de la alabanza universal por todas las criaturas, reconocidas como dones y regalos de Dios. Y la del canto al Creador cuya presencia descubre en el mundo la mirada contemplativa del cantor. Ahondada la mirada de Francisco por el desposeimiento, la pobreza, la prueba, la asidua contemplación y el amor, descubre en la realidad dimensiones profundas ocultas a las miradas superficiales, funcionales, posesivas, y descubre que todo lo que existe, descrito en toda su riqueza mediante los más felices adjetivos, «de Dios lleva significación». La contemplación hecha alabanza es así el resultado de la perfecta sintonía de la raíz divina del contemplativo con la presencia fontanal, creadora de Dios, de la que procede la maravillosa belleza y bondad de la realidad mundana.

La sabiduría de los pobres

Hay formas mucho más sencillas de mostrar la coherencia, la connaturalidad de la espiritualidad franciscana con la espiritualidad cristiana. Basta, por ejemplo, observar la consonancia perfecta entre los textos de Francisco y las páginas que mejor resumen el espíritu del evangelio, como las bienaventuranzas o la sublime oración de Jesús contenida en el evangelio de Mateo: «Yo te bendigo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has escondido estas cosas a los sabios y entendidos y se las has revelado a los sencillos». A pocas figuras podría aplicarse esa oración con más propiedad que al santo de Asís. De esa sabiduría de los sencillos hablaba Francisco cuando cantaba: «¡Salve, Reina sabiduría, el Señor te salve!».

Bibliografía

Para profundizar en el conocimiento de la espiritualidad y la contemplación franciscana remito, entre una montaña de escritos, a: *San Francisco de Asís. Escritos, biografías, documentos de la época*. Madrid, BAC, ²1980; O. ENGLEBERT: *Vida de san Francisco de Asís*. Santiago de Chile, Cefepal, ²1973; E. LECLERC: *Sabiduría de un pobre*. Madrid, Marova-Encuentro, ¹⁰1987; IVAN GOBRY: *St. François d'Assise et l'esprit franciscain*. París, Seuil, 1957.

TEXTOS

Santísimo Padre nuestro, creador, redentor, consolador y salvador nuestro.

Que estás en los cielos: en los ángeles y en los santos, iluminándolos para conocer, porque tú, Señor, eres la luz; inflamándolos para amar, porque tú, Señor, eres el amor; habitando en ellos y colmándolos para gozar, porque tú, Señor, eres el bien sumo, eterno, de quien todo bien procede, sin quien no hay bien alguno.

Santificado sea tu nombre: clarificada sea en nosotros tu noticia, para que conozcamos cuál es la anchura de tus beneficios, la largura de tus promesas, la altura de la majestad y hondura de los juicios.

Venga a nosotros tu reino: para que reines tú en nosotros por la gracia y nos bagas llegar a tu reino, donde se halla la visión manifiesta de ti, el perfecto amor a ti, tu dichosa compañía, la fruición de ti por siempre.

Hágase tu voluntad, como en el cielo, también en la tierra: para que te amemos con todo el corazón, pensando siempre en ti; con toda el alma, deseándote siempre a ti; con toda la mente, dirigiendo todas nuestras intenciones a ti, buscando todo tu honor; y con todas nuestras fuerzas, empleando todas nuestras energías y los sentidos del alma y del cuerpo en servicio no de otra cosa sino del amor a ti; y para que amemos a nuestros prójimos como a nosotros mismos, atrayendo a todos, según podamos, a tu amor, alegrándonos de los bienes ajenos como de los nuestros y compadeciéndonos en los males y no ofendiendo a nadie.

El pan nuestro de cada día: tu amado Hijo, nuestro señor Jesucristo, dánosle hoy: para que recordemos, comprendamos y veneremos el amor que nos tuvo y cuanto por nosotros hizo y padeció.

Y perdónanos nuestras deudas: por tu inefable misericordia, por la virtud de la pasión de tu amado Hijo y por los méritos e intercesión de la beatísima Virgen y de todos tus elegidos.

Así como nosotros perdonamos a nuestros deudores, y lo que no perdonamos plenamente, haz tú, Señor, que plenamente lo perdonemos, para que por ti amemos de verdad a los enemigos y en favor de ellos intercedamos devotamente ante ti, no devolviendo a nadie mal por mal y para que procuremos ser en ti útiles en todo.

Y no nos dejes caer en tentación: *oculta o manifiesta, imprevista o insistente.*

Mas líbranos del mal: *pasado, presente y futuro.*

Paráfrasis del Padrenuestro

*Señor haz de mí un instrumento de paz.
Que donde hay odio, ponga yo amor,
donde hay ofensa, ponga perdón.
donde hay discordia, ponga unión,
donde hay error, ponga verdad,
donde hay duda, ponga fe,
donde hay desesperación, ponga esperanza,
donde hay tinieblas, ponga vuestra luz,
donde hay tristeza, ponga yo alegría.
Oh Maestro,
que no me empeñe tanto en ser consolado,
como en consolar;
en ser comprendido, como en comprender;
en ser amado, como en amar.
Pues dando se recibe, olvidando se encuentra,
perdonando se es perdonado
y muriendo se resucita a la vida eterna.*

Altísimo, omnipotente, buen Señor, tuyas son la alabanza, la gloria, el honor y toda bendición.

*A ti solo, Altísimo, corresponden
y ningún hombre es digno de hacer de ti mención.*

Loado seas, mi Señor, con todas tus criaturas, especialmente por el señor hermano sol, el cual es día y por el cual nos alumbras. Y él es bello y radiante con gran esplendor; de ti Altísimo, lleva significación.

Loado seas, mi Señor, por la hermana luna y las estrellas, en el cielo las has formado luminosas, preciosas y bellas.

Loado seas, mi Señor, por el hermano viento, y por el aire, y el nublado, y el sereno y todo tiempo, por el cual a tus criaturas das sustento.

Loado seas, mi Señor, por la hermana agua, la cual es muy útil y humilde, preciosa y casta.

Loado seas, mi Señor, por el hermano fuego por el cual alumbras la noche y él es bello, alegre, robusto y fuerte.

Loado seas, mi Señor, por nuestra hermana la madre tierra la cual sustenta y gobierna y produce diversos frutos con coloridas flores y hierbas.

Loado, seas, mi Señor, por aquellos que perdonan por amor y soportan enfermedad y tribulación.

Bienaventurados aquellos que las sufren en paz, pues por ti, Altísimo, coronados serán.

Loado seas, mi Señor, por nuestra hermana la muerte corporal, de la cual ningún hombre viviente puede escapar: ¡Ay de aquellos que mueran en pecado mortal!

Bienaventurados aquellos a quienes encontrará en tu santísima voluntad pues la muerte segunda no les hará mal.

Load y bendecid a mi Señor, dadle gracias y servidle con gran humildad.

Amemos todos con todo el corazón, con toda el alma, con toda la mente, con toda la fuerza y poder, con todo entendimiento, con todas las energías, con todo el empeño, con todo el afecto, con todas las entrañas, con todos los deseos y querer es al Señor Dios que nos dio y nos da a todos nosotros todo el cuerpo, toda el alma y toda la vida, que nos creó, nos redimió, y por su sola misericordia nos salvará, que nos ha becho y hace todo bien a nosotros, miserables y míseros, pútridos y hediondos, ingratos y malos

Ninguna otra cosa deseemos, queramos, nos agrade y deleite, sino nuestro Creador y Redentor y Salvador, solo verdadero Dios, que es bien pleno, todo bien, bien total, verdadero y sumo bien, que es el solo bueno, piadoso, manso, suave y dulce, que es el solo santo, justo, veraz y recto, que es el solo benigno, inocente, puro, de quien y por quien nos viene y en quien está todo el perdón, toda la gracia, toda la gloria de todos los penitentes y justos, de todos los bienaventurados que gozan juntos en los cielos

Nada, pues, impida, nada separe, nada se interponga, todos nosotros en todo lugar, a toda hora y en todo tiempo, todos los días y continuamente, creamos verdadera y humildemente, y tengamos el corazón y amemos, honremos, adoremos, sirvamos, alabemos y bendigamos, glorifiquemos, engrandezcamos y demos gracias al altísimo y sumo Dios eterno, trinidad y unidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo, creador de todas las cosas, salvador de todos los que en Él creen y esperan y lo aman que, sin principio y sin fin, es inmutable, invisible, menarrable, bendito, inefable, incomprendible, inescrutable, loable, glorioso, sobreexaltado, sublime, excelso, suave, amable, deleitable y, sobre todas las cosas, todo deseable por los siglos Amén

De la Primera Regla

San Buenaventura

Itinerario del alma a Dios

El símbolo del camino

El camino es una imagen frecuentísima para expresar la relación del hombre con Dios. Se encuentra en las tradiciones orientales y en las religiones monoteístas. Tao, el nombre para lo supremo en una de las religiones de China, significa camino. El hinduismo propone un triple camino —*marga*—, el de las obras, el del conocimiento y el de la devoción amorosa. El Antiguo Testamento describe los designios de Dios como caminos: «los caminos de Dios no son nuestros caminos», y el conocimiento y la obediencia del hombre a Dios como seguir sus huellas, sus caminos o sus sendas. Para los cristianos, Jesús es el camino por excelencia al Padre y, según el Libro de los Hechos, el cristianismo se llegó a conocer como «el camino». «Por un solo camino, decía el pagano Simmaco, no se puede llegar a tan alto misterio».

No es extraño que los santos se hayan servido del símbolo del camino para designar y describir la experiencia de Dios. Vías, es decir, caminos llama santo Tomás a los cinco procedimientos con los que muestra que la afirmación de Dios es razonable. San Buenaventura es el autor que con más frecuencia utiliza en sus escritos la imagen del camino para explicar la relación con Dios. Su obra más importante —que es una de las obras cumbre de la espiritualidad cris-

tiana— lleva por título *Itinerario de la mente a Dios*. Pero escribió, además, un tratado titulado *Sobre el triple camino* y en casi todas sus obras remite a la metáfora del camino y las múltiples etapas para explicar el conocimiento humano de Dios, su punto de partida, los obstáculos que comporta, las etapas que contiene, el progreso que exige su recorrido.

Como todos los grandes símbolos, el del camino contiene un apretado haz de significados superpuestos. Significa que la relación con Dios no se consigue en un momento aislado, que requiere un proceso continuado en el que hay pasos y etapas; en el que caben progresos, estancamientos y retrocesos. «Camino» significa, además, que se trata de un recorrido que hacer, de unos pasos que dar. Que el conocimiento de Dios no consiste en saber sobre él, en conocer los pasos que hay que dar, sino en darlos efectivamente. Claro que, tratándose de Dios, ésta como todas las imágenes necesitan ser transignificadas. Los caminos de Dios son sus caminos hacia nosotros, y los que nosotros recorremos siempre tienen algo de vuelta, de respuesta, de retorno. Por otra parte, no imaginemos que, porque hay caminos y el camino conduce a Dios que es el Misterio, el Infinito, la Trascendencia, tengamos que recorrer largas distancias para llegar a su encuentro. En el caso de Dios, el camino no nos conduce desde un lugar donde no esté Dios a otro en el que él more. Con Dios siempre sucede lo que constataba Jacob: «Dios está aquí y yo no lo sabía» o con las palabras de san Buenaventura: «Dios está presentísimo al alma y por eso puede ser conocido por ella». El camino conduce, pues, desde una situación en la que el sujeto ignora la presencia de Dios a otra en la que toma conciencia de esa presencia y consiente a ella. Por último, no hay un camino, sino tantos como caminantes: «Para cada hombre guarda un rayo nuevo de luz el sol, y un camino virgen Dios» (León Felipe).

La figura de san Buenaventura

Son muchos los casos en los que el fundador de un movimiento espiritual, persona carismática, pero poco dotada para la organización, tiene a su lado o tiene tras él a un seguidor y discípulo que presta al movimiento la estructura, la organización indispensable para su permanencia. San Buenaventura es, de alguna manera, el refundador del movimiento franciscano, y lo es sobre las huellas de san Francisco, cuya biografía canónica escribió, aportando a la tarea sus dotes de maestro y doctor. Un maestro franciscano, que escribió su tratado característico, el *Itinerario de la mente a Dios*, en el monte Alverna, donde Francisco había llegado a la cima de la contemplación. Un doctor, cuyas páginas de tal forma rezuman sabiduría y amor de Dios que es conocido como Doctor Seráfico. Un maestro y doctor en quien no tenía aplicación posible el dicho de los franciscanos espirituales: «París ha matado Asís».

En las páginas de san Buenaventura confluyen aguas que proceden de tres manantiales: la Escritura y sobre todo la pasión de Cristo, san Agustín que le presta el marco de pensamiento y muchas de sus ideas capitales, y san Francisco que le sirve de ejemplo permanente y ha dejado en ellas la huella de su estilo inconfundible.

No hay en la juventud de Juan Fianza, nacido en Bagnorea, cerca de Viterbo, en 1221, y que recibió más tarde el nombre de Buenaventura, noticias de experiencias que señalen el comienzo de una conversión. Tal vez, porque como decía su maestro Alejandro de Hale, Buenaventura era un hermano «en quien Adán parecía no haber pecado». Muy pronto «predestinado» a ser franciscano, sabemos que estudió artes y teología en París hasta llegar a maestro de la Universidad en 1257. Todo indica que su formación universita-

ria fue al mismo tiempo su formación franciscana, y que ésta le llevó a unir al saber sobre Dios el amor de Dios sin el que toda ciencia parece vana. «Hay pocos ejemplos de doctores que hayan sabido traducir en síntesis teológica y de una forma tan integral el ideal religioso que había motivado su vocación. Francisco de Asís había cantado la creación reconociendo en todas las cosas la mano creadora de Dios... Buenaventura está todo él impregnado del *Cántico de las criaturas*. «Todas las criaturas, escribe, proclaman a Dios, ¿Qué haré yo? Cantaré con ellas. El bordón de la cítara no tiene de suyo un sonido muy hermoso, pero unido a las otras cuerdas, crea armonía». Como teólogo, Buenaventura, «descubre a Dios en todas las cosas y de todas las cosas se remonta a Dios. Ahí está la originalidad de su pensamiento» (J. G. Bougerol). Ahí, y en el lugar central que ocupa Jesucristo y su pasión en su síntesis teológica; y en el clima y el ritmo trinitario de su reflexión sobre Dios; y en la síntesis perfecta de especulación, sabiduría, contemplación y amor de Dios que transparentan todos sus escritos. Es bien sabido que san Buenaventura ocupa un lugar importante en la historia del pensamiento, pero su visión unitaria y jerarquizada del saber, que le lleva a proponer la «reducción de las artes —es decir, las letras, las ciencias, la filosofía— a la teología», convierte su obra en una «metafísica de la mística» (E. Gilson).

Del estilo franciscano de su persona y su obra es buena muestra esta «florecilla» conservada por sus biógrafos: «¡Cuántas gracias os ha concedido Dios!», dice el sencillo e iletrado Fray Gil a Buenaventura, ya Ministro general de la orden. «Pero ¿qué podemos hacer para salvarnos nosotros, los simples y sin letras?». «Si Dios no concediera al hombre otra gracia más que la de poder amarle, le bastaría», le contesta Buenaventura. «Pero, replica el hermano, ¿puede un hombre

simple amar a Dios tanto como un doctor ilustre?». «Por supuesto», contesta el santo. «Una pobre viejecilla puede amar a Dios tanto como un doctor en teología». Y Fray Gil, arrebatado por el fervor, comienza gritar: «Alégrate, pobre viejecilla analfabeta, que puedes amar a Dios tanto como un doctor en teología».

Buenaventura ocupa un lugar en la historia de la espiritualidad por su santidad de vida. Pero su contribución decisiva a la misma es su sólida, luminosa y fervorosa doctrina sobre la experiencia cristiana. Recorramos sus rasgos característicos.

La condición humana

La teología espiritual de san Buenaventura se basa en una peculiar comprensión de la naturaleza humana, así como de los pasos que han de darse para llegar a su plena realización. Como para tantos otros autores medievales, el hombre es un «compuesto» de tres niveles o dimensiones: el nivel sensible que comporta los sentidos y la imaginación; el espiritual que abarca la razón y el entendimiento; y un tercer nivel que constituye la mente y abarca la inteligencia y ese fondo de sí mismo al que se refieren los místicos y que san Buenaventura designa como ápice o cima de la mente. La naturaleza humana, creada por Dios, está orientada a la contemplación de Dios como su fin último, capaz de procurarle la felicidad perfecta. De ella disfrutaba el hombre antes de la caída. Pero tras la falta original, que supone una especie de «aniquilación» moral de la persona, todas las facultades han quedado deformadas; su inteligencia se ve sometida a la ignorancia; su elemento carnal a la concupiscencia. Todo el hombre necesita, pues, para poder reorientarse ha-

cia su destino, ser restaurado por la gracia. «La Trinidad, que creó, dando la naturaleza, recrea dando la gracia».

Recreada la condición humana en su dignidad de imagen, está el hombre en condiciones de emprender la peregrinación hacia Dios en la que está llamada a consistir su vida. Esta peregrinación, este itinerario es descrito por san Buenaventura una y otra vez en sus escritos con toda clase de detalles. Por una parte, aparece como una ascensión que se inicia en el descubrimiento de los vestigios de Dios en el mundo sensible, se continua con la búsqueda y el descubrimiento de la imagen de Dios en la propia alma, y culmina en el trascendimiento de las cosas creadas, en la contemplación de Dios y el disfrute de las alegrías místicas que comporta. Pero a esa primera descripción del itinerario «a gran escala», que señala sus grandes etapas, siguen numerosas descripciones a escala reducida que indican con profusión de detalles los pasos concretos de cada una de ellas. Recrea el alma por la gracia sobrenatural, dispuesta a la perfección por los dones y las bienaventuranzas, guiada en todos sus pasos por los mandamientos, queda el alma en disposición de iniciar el ascenso espiritual cuyo modelo es san Francisco en el Alverna (E. Longpré).

Etapas del itinerario hacia Dios

Este ascenso pasa por tres etapas indispensables: la de la progresiva purificación (vía purgativa); la de la iluminación (vía iluminativa) y la de la vía unitiva. Cada una de estas etapas comporta la práctica de unos ejercicios indispensables y comunes a las tres vías: la meditación, la oración y la contemplación. A ellas acompañan la práctica de determinadas virtudes, como la humildad, y de ejercicios minucio-

samente especificados, como el examen de conciencia, la mortificación, la reforma de vida, la contrición de los pecados, en la vía purgativa; la imitación de Cristo, la práctica de los consejos evangélicos y la devoción a la Virgen, en la vía iluminativa; y el ejercicio del amor, la adoración como forma peculiar de oración, la devoción, la vida eucarística y la contemplación en sus formas más perfectas en la vía unitiva.

No es posible detallar aquí la riquísima doctrina espiritual desarrollada en la descripción bonaventuriana de los muchos pasos que comporta el itinerario. Basta señalar que constituyen un verdadero «libro de ejercicios espirituales» que pone de relieve la complejidad, la riqueza de matices, las exigencias que comporta ese ejercicio de la totalidad de la existencia que resumimos en los términos de «vida espiritual», «experiencia de fe», «encuentro con Dios», «camino de perfección», etc. La lectura de las páginas en que se describen todos estos pasos pone de relieve la ilusión que supone proponerse realizar la experiencia de Dios sin el cultivo de las indispensables predisposiciones y sin la voluntad de dar efectivamente los pasos que comporta. Esa lectura pone de manifiesto la razón más frecuente del fracaso de tantos buenos pero irreflexivos propósitos.

El final del itinerario, el estado propiamente místico, es descrito por el Doctor Seráfico por medio de una amplia gama de categorías que son presentadas como grados sucesivos, pero que también tienen mucho de aspectos diferentes de una experiencia densa, sublime como ninguna otra de las que vive el hombre, y por eso inagotable para cualquier descripción, incluso la que tiene su origen en la experiencia de quien la intenta. Así, esa última fase es descrita como contemplación intelectual y sapiencial, como éxtasis de la inteligencia y la voluntad, como rapto y muerte mística en cuanto cesación del uso de las facultades.

Sin pretender agotar su contenido, podemos aproximarnos a lo que en esa experiencia sucede, destacando algunos principios fundamentales. El primero subraya que tal experiencia no saca al sujeto del régimen de la fe en que se mueve mientras vive:

«La fe es el fundamento que establece, la luminaria que ilumina, la puerta que introduce a todas las iluminaciones sobrenaturales, mientras peregrinamos hacia Dios».

Eso comporta que la contemplación no puede consistir en una visión de Dios convertido en objeto de ninguna de nuestras facultades. En esta experiencia última del Dios en que vivimos, de quien procedemos y a quien nos orienta como una fuerza gravitatoria la tendencia, el amor, que él mismo ha puesto en nosotros, la inteligencia, pero lo mismo puede decirse de la voluntad y del ser todo del hombre, es elevado hacia Dios —*sursumactio in Deum*— por un conocimiento que no se realiza bajo la «forma de la comprensión», sino bajo la «forma del exceso». En este segundo tipo de relación, Dios no es objeto de la facultad humana que ésta sea capaz de comprender, sino la realidad que comprende y abarca al hombre y sus facultades.

Tal encuentro con Dios puede describirse de la forma menos inadecuada como una experiencia, no intelectual, sino afectiva y frutiva, no de la gracia de Dios, sino de Dios mismo, en la que el sujeto se percibe y se vive en Dios y desde Dios; se percibe por así decirlo, con los ojos mismos de Dios a los que su mente se ha hecho transparente; una experiencia en la que la voluntad quiere con la voluntad misma de Dios a la que el sujeto, por fin, ha consentido plenamente. Experiencia, pues, que puede ser calificada de conocimiento en la medida en que es posible un conocimiento sin representación, experiencia afectiva *caliginosa*, en la

tiniebla, por contacto de amor con Dios en la cima de la mente (E. Gilson).

En la época en la que escribía san Buenaventura, concluye E. Longpré, el impulso hacia las alturas y el infinito inspiraba a los arquitectos góticos la maravilla de las catedrales. «La doctrina del Doctor Seráfico ha surgido de la misma inspiración. Esa doctrina es la subida vertiginosa hacia Dios, el éxtasis, la *sursumactio* más alta y flamígera del pensamiento medieval».

Bibliografía

Para progresar en el conocimiento de san Buenaventura, nada más recomendable que la lectura de sus obras. Han sido publicadas en edición bilingüe por la BAC, Madrid. De ellas, especialmente, *Itinerario de la mente a Dios*, contenido en el vol I Introducción general a su pensamiento en E. GILSON *La filosofía de san Buenaventura*. Excelente exposición de conjunto, en E. LONGPRE *Bonaventure*, en *Dictionnaire de Spiritualité*, vol I, París, Beauchesne, 1937, 1768-1857. Buen resumen en J. G. BOUGEROL *St. Bonaventure et la sagesse chrétienne*. París, Seuil, 1963.

TEXTOS

Desligado de todo, sin deseos terrenales y despreciadas todas las criaturas, ocúpate de tu Creador, con tanto vigor de espíritu y deseo tan fervoroso, que, olvidando las cosas de la tierra, todo cuanto bagas, en dondequiera que estuvieres, en todas tus ocupaciones, de día y de noche, en todo instante y en

toda hora, tengas a Dios presente en tu memoria, creyendo y pensando que verdaderamente estás en su presencia y que Él te mira en todas partes.

Esto piénsalo con gran reverencia, temor y temblor, y al mismo tiempo con suma discreción y ardentísimo amor; unas veces, postrado a los pies de su inmensa majestad, pídele perdón de tus pecados con el corazón contrito; otras, postrado ante la cruz, traspasado de compasión y herido con Cristo, gime y llora la sacratísima pasión del Hijo de Dios; otras, medita la vida toda de Cristo para convertirla en norma de tu vida torcida; otras, repasa en tu espíritu los innumerables e inmensos beneficios que de Él has recibido y dale rendidas gracias; otras, herido ardentísimamente por los estímulos de su amor, contémpplale en todas las criaturas, considerando ora su potencia, ora su sabiduría, ora su bondad, ora su clemencia, a fin de alabarle y ensalzarle en todas sus obras; otras veces, atraído por el deseo de la patria celestial, anhela por Él con gemido y suspiros; otras, considerando las entrañas de su inestimable caridad, derrítete de gozo y excesiva admiración hasta desfallecer tu corazón y tu espíritu en Dios.

Otras veces, considera ora tu caída, ora tu huida, cuando Él te retenía, te levantaba, te atraía; ora tu continua ingratitud, a pesar de que el seno inefable de la misericordia divina siempre está abierto para recibirte, y, arrastrado de ardentísimo amor, arrójate a Él deshaciéndote en lágrimas; otras veces fija tu atención en los decretos de su justicia soberanamente ocultos, profundos, admirables, misteriosos y extremadamente maravillosos, reverenciándolos todos con gran amor y a la vez con gran temor y temblor, fiel, constante, discreta, suplicante y humildemente; y, por encima de todo, renueva constantemente en tu espíritu y en tu cuerpo la viva memoria de su sacratísima pasión.

El que con tantos esplendores de las cosas creadas no se ilustra, está ciego, el que con tantos clamores no se despierta, está sordo, el que por todos estos efectos no alaba a Dios, ése está mudo, el que con tantos indicios no advierte el primer Principio, ese tal es necio

Abre, pues, los ojos, acerca los oídos espirituales, despliega los labios y aplica tu corazón para en todas las cosas ver, oír, alabar, amar y reverenciar, ensalzar y honrar a tu Dios, no sea que el mundo se levante contra ti

Itinerario del alma a Dios, I

Aún cuando con el favor de la gracia divina hubieres hecho bien todas las cosas, reconociéndote como siervo inútil y pecador, júzgate indigno de todo beneficio de Dios, conserva, no obstante, robustísima tu fe, con el corazón lleno de amor, esperando con gran confianza que el Padre de las misericordias te abrirá su seno misericordioso

Haciéndolo así, echarás incansable los cimientos de la fe, inmovibles por lo profundo de tu humildad, sobre ellos levantarás los muros resplandecientes de una continua e intensa caridad, adornados con la belleza de todas las virtudes y el techo de la esperanza bienaventurada cubrirá gloriosamente los muros

Una vez terminado el edificio, el supremo morador de los cielos y dulce huéspedes de las almas fieles, cuyas delicias son el vivir con los hijos de los hombres, se dignará morar en ti por la gracia en este destierro, hasta que, acabada la presente vida, merezcas contemplar con júbilo en compañía de todos los santos, vestido de la gloriosa estola de la inmortalidad perpetua, el resplandor de su rostro en la patria bienaventurada del cielo, donde está la felicidad suprema, la bienaventuranza eterna, el fin y realización de todos nuestros deseos

El Unigénito de Dios, como Verbo increado, es el Libro de la Sabiduría, y en la mente del sumo Artífice, la Luz llena de razones vivas y eternas; como el Verbo inspirado, irradia en las inteligencias; como Verbo encarnado, alumbrá las almas conjuntas a la carne.

Y así, la multiforme Sabiduría de Dios, de Él y en Él reverbera por todo el reino, como de un espejo de belleza comprensivo de toda especie y de toda luz, y como en libro donde, según los profundos arcanos de Dios, se encuentran descritas todas las cosas. ¡Oh!, si yo pudiese hallar este Libro, cuyo origen es eterno; su esencia incorruptible; su conocimiento vida; su escritura indeleble; su meditación deseable; fácil su doctrina; dulce su ciencia; inescrutable su profundidad; inefables sus palabras y todas sus palabras un solo verbo.

En verdad quien halla este Libro, hallará la vida y alcanzará del Señor la salud.

El árbol de la vida, 46

Rogamos pues, al clementísimo Padre por medio de ti, su Unigénito, hecho hombre por nuestro amor, crucificado y glorificado, que de sus tesoros envíe sobre nosotros el Espíritu de la gracia septiforme, el cual descansó en ti en toda su plenitud.

El espíritu de sabiduría para que gustemos el fruto del árbol de la vida que eres Tú y los sabores que recrean la vida.

El don del entendimiento con que sean esclarecidos los ojos de nuestra mente.

El don del consejo para caminar, siguiendo tus pisadas, por las sendas de la rectitud.

El don de la fortaleza para triunfar de la violencia de los enemigos que nos combaten.

El don de la ciencia para que, alumbrados con los fulgores de la sacra doctrina, hagamos juicio recto del bien y del mal.

El don de la piedad para vestimos de las entrañas de misericordia.

El don de temor con que, apartándonos de todo lo malo, dulcemente reposemos en la sujeción reverencial a tu eterna Majestad.

Estas cosas nos enseñaste a pedir en la oración del Padre-nuestro, y éstas te suplicamos ahora, por tu cruz, nos alcances para gloria de tu santísimo nombre, al cual con el Padre y el Espíritu Santo sea todo honor y gloria, el hacimiento de gracias, el loor y el imperio por infinitos siglos de siglos. Amén.

El árbol de la vida, 49

Santo Tomás de Aquino

El amor de la verdad y la sabiduría compartida

Podría extrañar a primera vista que en un retablo de grandes orantes, de maestros y modelos de experiencia cristiana de Dios, incluyamos a Tomás de Aquino, prototipo de teólogos especulativos, autor de una obra en la que se habla de Dios más que se le invoca, en la que el discurso racional sobre Dios ofrece sólo ecos lejanos de la posible experiencia personal del autor. Y, sin embargo, Tomás de Aquino es un testigo eminente de vida contemplativa, y su obra contiene enseñanzas llenas de interés sobre la práctica de la oración y de la vida cristiana.

No faltan quienes están dispuestos a aceptar esta dimensión espiritual y contemplativa del santo dominico, pero lo hacen a costa de su condición de teólogo. Tomás daría muestras de haber llegado a la contemplación cuando, al final de su vida, después de un momento de intensa experiencia de Dios, renunció a seguir escribiendo y, ante la insistencia de su fiel compañero y secretario, le habría respondido: «Reginaldo, no puedo seguir escribiendo, porque todas las cosas que he escrito me parecen como paja». «He dejado de escribir —habría dicho según otro testigo— porque se me han revelado tales cosas que las que he escrito y enseñado me parecen de poca entidad y por eso espero en Dios que como mi doctrina, también mi vida llegará pronto a su fin».

Algunos lectores del Doctor Angélico buscan en los relatos más bien escasos de su vida, un detalle, una anécdota

o alguna confianza que permita descubrir hechos en los que identificar una soterrada vida espiritual que discurriría ajena a la elaboración de su síntesis doctrinal, paralela a su ingente trabajo reflexivo de teólogo. Pero los mejores conocedores del Doctor Angélico han renunciado a tal búsqueda, han observado el estrecho parentesco de sus oraciones, llenas de valor religioso, con las páginas de la *Suma Teológica*, y han llegado a la conclusión de que su espiritualidad, su camino hacia Dios, pasa por su condición de teólogo, es decir, por su actividad incesante de búsqueda de la verdad y por el esfuerzo permanente de transmitirla a sus discípulos y lectores.

En Tomás existe —y esto es lo que cautiva a quienes se adentran en sus escritos y en su pensamiento— una perfecta articulación, una logradísima armonía entre su tarea, su oficio de pensador y teólogo y el ejercicio en grado eminente de la vida cristiana y de la contemplación de Dios en la que ésta tiene su centro. Basten como apoyo de esta afirmación unos pocos textos del Santo: «El último fin del universo, dice al comienzo de la *Suma contra los gentiles*, es el bien del entendimiento, que es la verdad». Una verdad que, dondequiera que aparezca, sea quien sea quien la diga, procede de Dios; o mejor, es Dios: «Conocer la primera verdad, que es Dios —dice en otro lugar de la misma obra— es, pues, el fin último de todo hombre y de todas sus acciones y deseos». Por eso, en una rara ocasión en que explica por qué ha aceptado dedicarse por profesión a la búsqueda de la verdad, dirá haciendo suyas unas palabras de san Hilario:

«Considero como el mayor deber de mi oficio, y tengo plena conciencia de ello, entregarme totalmente a Dios, de tal modo que mis palabras y mis acciones hablen sólo de él».

La elección del camino

Como sucede en san Buenaventura, su gran contemporáneo franciscano, en la vida de Tomás no consta un momento o una experiencia que haya supuesto su primer encuentro con Dios o su conversión a él. Entregado por sus padres en la niñez para su formación al más importante monasterio benedictino de la Italia de su tiempo, Montecasino, Tomás se trasladará todavía muy joven a Nápoles para proseguir los estudios. Allí, el que tal vez parecía predestinado para el ejercicio del poder espiritual que comportaba la pertenencia a los grandes monasterios, opta, contra el parecer y las intenciones de su familia, por la nueva forma de vida religiosa que constituía la Orden de los predicadores, fundada hacía sólo unos años por Domingo de Guzmán.

No es fácil, a nuestra distancia de siglos, percibir la novedad que suponían las órdenes mendicantes —franciscanos y dominicos— en el mundo social y religioso de la Edad Media. La vida religiosa estaba representada por entonces por las órdenes monásticas. Éstas, bajo la forma benedictina o cisterciense, constituían una institucionalización de la vida religiosa, de la religión, como se decía entonces, perfectamente encajada en el orden feudal del que formaban parte. Los monjes viven su consagración a Dios dentro de los recintos solitarios de los monasterios, desde la seguridad de sus posesiones que les permiten el ejercicio de la beneficencia, con una ordenación de la vida en torno al *opus Dei*, el oficio divino y bajo la sumisión al Abad y el voto de estabilidad.

Las órdenes mendicantes van a suponer una ruptura radical con todos los elementos que caracterizaban la vida monástica. Su condición de mendicantes les lleva a sustituir la seguridad de las posesiones y sus rentas por la profesión

de la pobreza más radical; su instalación en las ciudades va a ponerlas en contacto con las clases medias emergentes y con los desheredados de la sociedad, acercando a ellos el testimonio de la vida cristiana; su movilidad permanente les va a facilitar el servicio del Evangelio a todos los sectores de la sociedad. Los hermanos menores de Francisco de Asís y los predicadores de Domingo de Guzmán son la respuesta del Espíritu a las nuevas condiciones de vida que habían sucedido al enorme esfuerzo de organización de la sociedad que había realizado la Iglesia desde el final de la Antigüedad y al que habían prestado un servicio inapreciable los monjes. Son la respuesta al nuevo tipo de hombre que está comenzando a nacer con el siglo XII.

La elección de Tomás por los hermanos predicadores, elección que tal vez constituya una «exacta réplica del gesto de Francisco de Asís» (M.-D. Chenu), es el equivalente en su vida de la conversión. La pobreza no sólo personal sino institucional, la itinerancia por todos los medios sociales y en especial por las nuevas ciudades y los nuevos centros de estudio que son la universidades, la fraternidad como nueva forma de organización de la vida en común va a orientar la vida religiosa por nuevos derroteros hacia el ideal del seguimiento en la pobreza de Cristo pobre, la disponibilidad para el envío apostólico y la integración del servicio a los hermanos como medio y forma de ejercicio de la contemplación. Los hijos de santo Domingo, nacidos de la necesidad de la defensa de la fe frente a los albigenses, van a subrayar, en esta nueva concepción apostólica de la vida religiosa, la predicación, la enseñanza y la defensa de la fe. Su ideal de vida va a formularse en un lema que resume el ejercicio y la comprensión de la contemplación por santo Tomás: *contemplata aliis tradere*, transmitir a los otros las realidades objeto de la contemplación.

Teología, sabiduría y contemplación

Contemplación, primero. Porque en ella radica el eje y el centro, el principio y el fin, y la sustancia misma de la vida y de la teología de santo Tomás. Contemplación bajo la forma de la búsqueda, el conocimiento y el gusto de la verdad. Es decir, bajo la forma del cultivo de la sabiduría. Ya le hemos oído explicar su oficio de teólogo como entregarse a Dios, de modo que sus palabras y acciones hablen sólo de él. Porque la verdad objeto de su búsqueda es Dios, la búsqueda no puede limitarse a la curiosidad del saber. «El conocimiento de la verdad —dirá— es bueno»; y al referirse a Dios, el ejercicio de la sabiduría no se agota en la actividad del entendimiento sino que implica el ejercicio del amor. Esta conexión entre la inteligencia y el amor en el cultivo de la sabiduría y la insistencia en el conocimiento de Dios por experiencia y connaturalidad, aproxima el ejercicio y la comprensión de la teología por Tomás a los textos de otros maestros más fácilmente identificados, por el tono afectivo de sus escritos, como místicos. De hecho, nunca la teología especulativa de Tomás ha perdido de vista la condición de misterio insondable de Dios, su «objeto», ese «piélago inmenso de la sustancia divina» como lo llama con palabras tomadas de san Juan Damasceno y en cuyo conocimiento sólo progresamos a medida que tomamos conciencia de nuestra incapacidad para comprenderlo. Se trata, en efecto, de una teología que trabaja en el interior de la escucha de la Palabra recibida por la fe, y que, por tanto, no reduce a Dios a objeto de pensamiento, sino que lo reconoce como Presencia y don acogido en el amor.

Así entendida la teología, su ejercicio es a la vez acto contemplativo y adoración, devoción y culto espiritual; es sobre todo, desarrollo de la vida teologal entera como

muestra esta expresión de la segunda parte de la *Suma Teológica*:

«En el fervor de su fe, el cristiano ama la verdad que cree. Le da vueltas una y otra vez en su espíritu, la abraza, buscando, en cuanto le es posible, razones a ese pensamiento y a ese amor».

«Para extraer la verdad de la fe de la Santa Escritura, son necesarios muchos estudios y larga experiencia».

Si algo caracteriza a la teología de santo Tomás no es la sustitución del impulso místico hacia el conocimiento amoroso del Dios aceptado en la fe por un discurso racional que haga a Dios objeto del pensamiento humano. Su teología se caracteriza, más bien, por su confianza en la posibilidad de *encarnar ese impulso en el ejercicio de una razón habitada e iluminada en su raíz por la misma verdad a la que consiente amorosamente la fe*; y por su deseo de mostrar la credibilidad de las verdades de la fe, para que no se conviertan en objeto de irrisión para los no creyentes. Así, en la espiritualidad de santo Tomás, en virtud del principio de que Dios es la verdad, el cultivo de la teología revela a la vez la santidad de la inteligencia y la fecundidad racional de la santidad.

Contemplación y comunicación de lo contemplado

Inacabables disputas escolares han convertido en un verdadero nudo de dificultades la comprensión tomasiana de la contemplación. Sin entrar en ellas y en la descripción completa de esa estructura en la que intervienen el alma y sus potencias, las virtudes teologales y los dones del Espíritu, señalemos que la contemplación tiene su origen para

santo Tomás —como para los autores tenidos por místicos, y en especial para san Agustín— en el Dios más íntimo al hombre que su propia intimidad, y sólo puede ser vivida como respuesta a la presencia de Dios en la persona humana. A partir de ella, el hombre sólo puede ponerse a la altura de esa Presencia que lo trasciende sin medida, gracias a esas disposiciones que habilitan la acogida de esa Presencia y que la teología cristiana identifica como virtudes teológicas. Así, el órgano de la contemplación es la actitud teologal y, más concretamente, la fe que bajo la moción y el impulso del amor, y en la tensión de la esperanza, se adhiere y consiente a la Presencia que hace ser a la persona y la atrae hacia sí como la fuerza gravitatoria de su vida. ¿Tiene tanta importancia como los intérpretes le han dado la cuestión de si es el entendimiento o la voluntad, si es la fe o el amor mismo quien procura al hombre esa adhesión al misterio de Dios presente, que consuma la unión con Dios y que lleva a la divinización del hombre?

Tal vez sea suficiente percibir que en la contemplación, como momento supremo del consentimiento humano a la atracción que Dios ejerce sobre el hombre, inteligencia y amor se ven superados en una relación que comporta a la vez adhesión, transformación, unión amorosa y noticia más clara que la que son capaces de aportar todos los conceptos humanos. Los antiguos habían dicho que el mismo amor, en este grado eminente, es noticia, como habría que añadir que la noticia tiene todo el «sabor» y comporta toda la fruición propia del amor. En todo caso, está claro que para santo Tomás la «vida interior», la «vida espiritual» y la contemplación en la que culmina, está toda ella polarizada por el término al que se dirige que es a la vez la raíz de donde procede; que la relación con Dios que instaura no viene a añadirse a la vida humana como un acto más o como un suplemento ex-

terior, sino que la transforma interiormente por tener su origen en la Presencia permanente que nos hace ser; que no es un acto sublime de especulación sólo accesible a minorías de sabios muy ejercitados en el cultivo del pensamiento, sino que es concedido a los hombres y mujeres sencillos de los que habla el Evangelio, a los limpios de corazón, a quienes tienen un corazón unificado; y que sólo es posible mediante el don del espíritu mismo de Dios, que, sin eliminar la fe, no actúa al margen de ella, ilumina al creyente y le dota de capacidades que le ponen en disposición de recibir a quien excede infinitamente todas sus capacidades.

Con mucha frecuencia se ha discutido a lo largo de la historia de la espiritualidad cristiana la relación entre contemplación y acción. La primacía otorgada a la primera ha llevado a veces a formas de vida centradas en un ejercicio que reducía la acción del cristiano, incluso su acción caritativa y la misma comunicación de lo contemplado, su acción evangelizadora, a consecuencia de la vida contemplativa y elemento de importancia secundaria. Es posible que la raíz de las dificultades para articular esos dos aspectos de la vida cristiana haya estado en una comprensión de la contemplación más próxima a la idea griega de la contemplación que de la cristiana. Santo Tomás, llevado por la peculiaridad cristiana de la contemplación, entendida como consentimiento a la presencia amorosa de Dios nuestro Padre, instruido por el Evangelio sobre la orientación de ese amor de Dios a la salvación de los humanos, va a introducir en el interior mismo de la contemplación, la dimensión apostólica que se deriva de la comprensión de la contemplación como el consentimiento sin condiciones al amor de Dios que remite por su misma naturaleza a los hermanos. La predicación, la transmisión de lo contemplado va a pasar así a formar parte de la vida contemplativa. El ideal de la vida cristiana será,

pues, una vida «mixta» en la que el contemplativo, movido por el dinamismo que suscita en él la misma contemplación, es capaz de dejar a Dios por Dios, es decir por servirle en los hermanos.

Desde esta comprensión de la contemplación se entiende la defensa que Tomás hace del ideal de vida inaugurado por santo Domingo y encarnado en la forma de vida de los hermanos predicadores. Así, hablando de ese centro de la vida espiritual que es el amor, escribirá con perfecta claridad:

«En el amor hay que tener en cuenta estos tres grados. A Dios es a quien más hay que amar por sí mismo. Pero hay muchos que con gusto y sin gran pesar se alejan de la contemplación de Dios, para seguir tras los negocios terrenos. En estos sólo se hace presente un pequeño amor. Otros, en cambio, sienten en la contemplación de Dios una alegría tal que no la pueden abandonar ni siquiera para ocuparse del servicio de Dios para la salvación del prójimo.

Finalmente, hay otros que consiguen un grado tan alto de amor que, aun cuando sienten su alegría más grande en la contemplación de Dios, la dejan para servir a Dios en el cuidado por la salvación del prójimo. Ésta fue la perfección de Pablo. Ésta es la perfección propia de los prelados y los predicadores».

La última oración que se conserva del santo, pronunciada antes de recibir el viático, poco antes de su muerte, expresa bien lo que había sido su vida que se estaba consumando:

«Te recibo como rescate para mi alma; te recibo como viático para mi peregrinación. Por tu amor estudié, oré y me esforcé. De ti prediqué y enseñé. Nunca dije nada contra ti, y

si alguna vez lo hice fue por ignorancia. No me obstino en mi parecer, sino que si algo hubiese enseñado mal sobre este Sacramento o sobre otras verdades, lo dejo todo al discernimiento de la Santa Iglesia romana, en cuya obediencia me despido ahora de esta vida».

Bibliografía

Para avanzar en el conocimiento de santo Tomás, de su vida, de su obra y su espiritualidad, nada mejor que la lectura de sus obras. Edición bilingüe en la Biblioteca de Autores Cristianos, especialmente *Suma Teológica*. Madrid, BAC, 1988-1994, 5 vols.; *Suma contra gentiles*. Madrid, BAC, 1967-1968, 2ª ed.

Sobre la vida y la espiritualidad de santo Tomás, M.-D. CHENU: *Saint Thomas d'Aquin et la théologie*. Paris, Seuil, 1959; O. PESCH: *Santo Tomás. Límite y grandeza de una teología*. Barcelona, Herder, 1992. GREGORIO CELADA LUENGO: *Tomás de Aquino, testigo y maestro de la fe*. Salamanca, San Esteban, 1999.

TEXTOS

Para antes de enseñar, escribir o predicar

Creador inefable, que en los tesoros de tu sabiduría has establecido tres jerarquías de ángeles y has dispuesto admirablemente todas las partes del universo.

Tú, que eres considerado verdadera fuente de la luz y principio eminentísimo de la sabiduría, dignate infundir un rayo de

tu claridad en las tinieblas de mi inteligencia, alejando de mí las tinieblas del pecado y de la ignorancia

Tú, que sueltas las lenguas de los niños, prepara mi lengua e infunde la gracia de tu bendición en mis labios

Concédeme la agudeza para entender, la capacidad para asimilar, el modo y la facilidad para aprender, la sutileza para interpretar y la gracia abundante para hablar

Instruye el comienzo, dirige el desarrollo, completa la conclusión

Tú, que eres verdadero Dios y verdadero hombre, y vives y remas por los siglos de los siglos

Para acción de gracias

Te alabo, te glorifico, te bendigo, Dios mío, por los inmensos beneficios que a mí, indigno, has concedido

Alabo tu clemencia, que tanto tiempo me espera, tu dulzura, que pasa por alto el vengarse, tu paciencia, que no se acuerda de la ofensa, tu piedad que llama, tu benignidad que acoge, tu humildad que consuela, tu paciencia que protege, tu eternidad que conserva, tu verdad que remunera

¿Qué diré, Dios mío, de tu inefable generosidad? Pues tú llamas al que huye y acoges al que retorna, ayudas al indeciso, alegras al desanimado, animas al negligente, armas al que combate y coronas al que triunfa

No rechazas al pecador que ha hecho penitencia y no recuerdas más la injuria

Tú libras de muchos peligros, ablandas el corazón para la penitencia

Asustas con los suplicios, atraes con las promesas, castigas con los sufrimientos

Nos guardas con el misterio de los ángeles, nos provees de los bienes temporales, nos reservas los eternos

Nos predicas por la hermosura de la creación, nos invitas por la clemencia de la redención, nos prometes los premios de la eterna remuneración.

Soy incapaz de expresarte mis alabanzas por todas estas cosas. Doy gracias a tu majestad por la abundancia de tus bondades, para que multipliques siempre en mí la gracia, que multiplicada la conserves y conservada la premies.

Para ordenar sabiamente la vida

Concédeme, Señor Dios mío, inteligencia que te conozca, diligencia que te busque, sabiduría que te encuentre, conducta que te agrade, perseverancia que te espere confiada, y confianza de que un día al fin te abrazaré.

Concédeme soportar ya aquí tus castigos como penitencia, servirte ya aquí de tus beneficios por tu gracia, y gozar de tu gozo en la patria para tu gloria.

Tú que vives y reinas y eres Dios por los siglos de los siglos. Amén.

Dame, Señor y Dios mío, que no decaiga en la prosperidad ni en la adversidad; que no me ensorberbezca en cosa alguna ni me deprima en otras; que de nada goce o me duela sino en lo que me lleve a ti.

Que a nadie desee agradar ni a nadie tema disgustar sino a ti. Sea despreciable para mí todo lo pasajero y querido todo lo tuyo.

Que me bastie el gozo de lo que sea sin ti, que no desee nada que esté fuera de ti.

Que me deleite el trabajo hecho por ti que me sea penoso todo descanso que sea sin ti.

Concédeme, Señor, dirigir constantemente el corazón hacia ti, y que en mis fallos sepa dolerme constantemente con el propósito de la enmienda.

Concédeme, Dios misericordioso, desear ardientemente lo que te es grato, investigarlo prudentemente, conocerlo verazmente y cumplirlo perfectamente, para gloria y alabanza de tu nombre

Ordena, Dios mío, mi existencia y concédeme saber lo que tú me pides que realice y dame el realizarlo como sea necesario, y conveniente para mi alma

Hazme, Señor y Dios mío, obediente sin contradecir, pobre sin ser miserable, casto sin depravación, paciente sin murmuración

Humilde sin ficción, alegre sin disolución, triste sin abatimiento, maduro sin pesadez, ágil sin ligereza, temeroso sin desesperación. Sea yo sincero sin hipocresía, que haga el bien sin presuntuosidad, que corrija al prójimo sin arrogancia, que lo edifique con la palabra y el ejemplo sin duplicidad

Concédeme, Señor Dios, un corazón vigilante, que ninguna curiosidad aparte de ti, noble, que ninguna influencia indigna lo envilezca, recto, que ninguna intención siniestra lo desvíe, firme, que ninguna tribulación lo debilite, libre, que ningún afecto violento lo reclame

Para pedir el perdón de los pecados

He pecado, Dios mío, por fragilidad contra ti, Padre todopoderoso, por ignorancia contra ti, Hijo lleno de sabiduría, por malicia contra ti, Espíritu Santo y en ellos te he ofendido a ti, excelsa Trinidad

Cuánto daño he hecho de palabra y de obra he pecado abiertamente, ocultamente, continuamente

Por ello te suplico por mi fragilidad a fin de que no tengas en cuenta mi iniquidad, sino tu inmensa bondad, y con compasión me perdones lo que he cometido dándome el arrepentimiento de lo pasado y una eficaz cautela para el futuro

San Ignacio de Loyola

Conocimiento interno del Señor: contemplativos en la acción

Algunos rasgos de la persona y la vida de Ignacio de Loyola, determinadas imágenes del libro de los *Ejercicios*, la orientación dada a la Compañía por él fundada producen, en personas que consideran a Ignacio y a su obra desde fuera, la impresión de que él vivió e instauró una espiritualidad fundamentalmente militante orientada a la acción, la defensa de la Iglesia, la conquista de las almas. De hecho, es verdad que a lo largo de su vida todo parece orientado a un único deseo y una única misión: la de «ayudar a las almas», a pesar de las complicaciones que la dedicación a esa obra va a ocasionarle en Alcalá, Salamanca y París.

Y sin embargo, el P. Rahner tiene razón cuando pone en boca de Ignacio que el motor de toda su acción, el principio y fundamento de su vida, había sido el hecho de que primero en Loyola y luego en la soledad de Manresa, se «había encontrado directamente con Dios», «había experimentado al mismo Dios», «su inefable incomprendibilidad», su «sorprendente libertad». Este encuentro es el que produce en él la necesidad de «participar a los demás, en la medida de lo posible», esa experiencia única.

Los preciosos documentos autobiográficos de *El peregrino* y su intimidad y los relatos de sus primeros compañeros muestran con toda claridad que su vida, llena de tareas, empresas y peripecias, gira toda ella en torno a ese encuentro con el Señor, y a su progresiva asimilación hasta que ter-

mine por impregnar toda la persona y la vida entera de Ignacio. Si el libro de los *Ejercicios espirituales* ha podido ser la escuela de conversión y de progreso en la experiencia cristiana que ha sido para tantas personas es, sin duda, porque en él su autor ha plasmado su propio itinerario hacia Dios, acompañado por el sentido del discernimiento con que él recorrió todas su etapas.

De la presencia de Dios a la conciencia y al consentimiento a esa presencia

El camino del hombre a Dios tiene su origen en Dios mismo. El «principio y fundamento» lo dice de la forma más rotunda: «el hombre es criado...» por Dios. Lo está siendo permanentemente, como la creación entera, en cuanto:

«Dios habita en las criaturas, en los elementos dando ser, en las plantas vegetando, en los animales sensando, en los hombres dando entender; y así en mí dándome ser, animando, sensando y haciéndome entender».

Pero la vida de Ignacio como la de tantas personas, las de todas, son la prueba de que el hombre puede volver la espalda a su propio principio y necesita de circunstancias que le ayuden a convertir la mirada para ver la luz que le hace ver.

Todos los que conocemos y admiramos a san Ignacio ya entregado al Señor, querríamos, como Jerónimo Nadal, saber, a ser posible del mismo Ignacio, «el modo como Dios le había dirigido desde el principio de su conversión», los pasos que había dado, las dificultades que había superado, el modo como vió él mismo y vivió el final de esa aventura

que sospechamos que no tiene fin en la vida mortal. Y la verdad es que sus relatos autobiográficos, los recuerdos de sus primeros compañeros y los trabajos de quienes después han interpretado los unos y los otros nos ofrecen materiales inapreciables para responder a esa pregunta. Gracias a ellos Ignacio no es sólo un espléndido testigo y modelo de la experiencia cristiana de Dios; es también un maestro consumado y un guía seguro para el largo camino que comporta su realización.

La primera conversión

Los primeros pasos de Ignacio comienzan con la brusca interrupción que impone a su vida de capitán y caballero la herida de Pamplona y con los largos meses de convalecencia en Loyola. La voz de Dios va a resonar para él en los libros piadosos que ponen en sus manos durante ese largo período de inactividad: una *Vita Christi* de Ludolfo de Sajonia, y un libro de vidas de santos en romance, tal vez la *Legenda aurea* de Jacobo de la Vorágine.

Como le había sucedido con los libros de caballería, estas lecturas suscitan en Ignacio fantasías que le hacen identificarse con los héroes, y deseos de realizar sus mismas hazañas: «Santo Domingo hizo esto, pues yo lo tengo de hacer; san Francisco hizo esto, pues yo lo tengo de hacer». Sentía deseos «de hacerlo como ellos lo habían hecho»; cuando se acordaba de alguna penitencia que hicieron los santos, proponía de hacer la misma y aun más.

Sobre la naturaleza de la situación en que se encuentra y el valor de las mociones que experimenta nos informan breves alusiones de sus notas en las que ya se manifiesta su capacidad de discernimiento. Por una parte, observa el re-

sultado diferente que le producen las fantasías provocadas por las lecturas de entretenimiento y las que alimentan su devoción: las primeras, disgusto; las espirituales, contento. Y esto, añade, le procura no poca luz. Pero Ignacio no se engaña sobre el valor de su situación. «Toda su intención, dirá más tarde, era de hacer destas obras grandes exteriores, porque así las habían hecho los santos para gloria de Dios». Su alma, anota el Santo, «aún estaba ciega», «sin tener ningún conocimiento de cosas interiores espirituales».

Aun así, una cosa es cierta. El primer paso se ha producido. Tiene grandes deseos de servir al Señor en todo lo que conociese. Le viene la idea de entrar en la Cartuja de cuya regla se informa. Y para que se vea que se trata de ideas y deseos eficaces, decide salir de casa, abandonando a los suyos y su vida anterior. Sale ya solo. Y comienza a gozar de gracias especiales algunas de las cuales, por sus efectos, interpreta como de origen divino.

Leída esta primera etapa a la luz de los pasos ulteriores, se la puede interpretar como la primera conversión de Ignacio. Como en tantas otras personas, y como corresponde a su condición de militar y caballero, es vivida como deseo de «conquista de la santidad», conseguida mediante la realización de costosas obras exteriores que suponen el ejercicio de un gran esferzo y se traducen en penitencias en el vestir, el desprendimiento de los bienes, la itinerancia de la peregrinación a pie, el descuido de la propia apariencia externa, la defensa del honor de María, incluso a golpe de «puñaladas» al moro que había negado su virginidad, y ese aire de espiritualidad cabelleresca que trasluce el episodio de la vela de armas ante la Virgen de Montserrat.

El paso decisivo de Manresa

Tres detalles llaman la atención en el relato de la decisión que le lleva a Manresa y del estado de ánimo con que la adopta: en el camino se le saltan las lágrimas de compasión hacia el pobre a quien había dado sus vestidos; emprende ese camino, porque «determinaba estar en un hospital algunos días», y también «notar algunas cosas en su libro», ese libro que mucho más tarde se llamará de los *Ejercicios espirituales*.

En Manresa pasa por tres estados sucesivos que constituyen otras tantas fases en este momento crucial de su experiencia de Dios. El primero, de gran paz, viviendo «en un mismo estado interior con una grande igualdad y alegría». El segundo, de grave crisis bajo la forma de escrúpulos y luchas. El tercero, de grandes ilustraciones y dones interiores.

En el primero se reproduce en Ignacio la situación de gozo y paz que acompañan con frecuencia los primeros pasos de las personas que se deciden a volver a la casa del Padre, a convertirse al Señor. ¿Habría que calificarlo como quieren algunos de estado de «autosatisfacción narcisista»? En todo caso, es un momento en el que predomina la «espiritualidad de las obras externas» que había ido fraguándose desde Loyola. Abundan en él las iniciativas ascéticas: no comer carne, no beber vino, ayuno hasta que Dios le conceda..., descuido de cabellos y uñas. En este estadio prosigue el deseo de conquista de la santidad de un caballero a lo divino. El centro de todas estas iniciativas y de la actitud que las produce sigue siendo el propio sujeto. Como el mismo Ignacio dirá: no ha descubierto lo interior. Vive, como dirá poco después santa Teresa, en las moradas exteriores, en el reino de la exterioridad. Todavía no ha pasado por ninguna crisis importante que le haga dudar de sus propias fuerzas:

«En este tiempo siempre había perseverado casi en un mismo estado interior con una igualdad grande en alegría, sin tener ningún conocimiento de las cosas interiores espirituales».

Para llegar a ese conocimiento, para dar el paso decisivo de la conversión del corazón va a necesitar descentrarse de sí mismo y consentir a la fuerza gravitatoria del amor de Dios. A ello colabora el paso por una crisis profunda que va a constituir la forma personal de su noche oscura.

El sujeto pasa a ser paciente de estados de ánimo nuevos. «¿Qué nueva vida es ésta que ahora comenzaremos?». La nueva etapa pasa por la pérdida del control de su propia vida. El sujeto de grandes obras exteriores, de grandes esfuerzos ascéticos, de un nuevo ideal caballeresco, va a tener que pasar a ser el sujeto pasivo que ceda al Señor la guía de su vida y que ponga su ideal en consentir a ella. No es un esfuerzo más lo que se le pide; es el cambio radical en la orientación de su esfuerzo, un cambio que escapa a las posibilidades del hombre. Nadie puede salir de un terreno pantanoso pisando con más fuerza ni tirando de sus propios cabellos. Es indispensable ceder el control de sí mismo. Ignacio va a encontrar la ayuda indispensable en la crisis angustiosa de unos obsesivos escrúpulos religiosos. El desánimo, la desolación que le producen, es tan radical que llega a pensar en el suicidio: «Le venían muchas veces tentaciones con grandes ímpetus para echarse de un agujero grande que estaba junto al lugar donde hacía oración». La oración, hasta siete horas diarias, se le convierte en un suplicio.

Es Dios que le está purificando y es la toma de conciencia de su dependencia de Dios lo que va a liberarlo. Comienza a «humildarse», clamando a Dios:

«Socórreme, Señor, que no hallo ningún remedio en los hombres, ni en ninguna criatura... aunque sea menester ir en pos de un perrillo para que me dé remedio, yo lo haré».

La crisis de los escrúpulos ha llevado a Ignacio a tomar conciencia de que no tiene el fundamento en sí mismo. Ha realizado —o mejor, ha sufrido, ha padecido— la inversión en que consiste la fe. Ha hecho realidad la meditación del principio y fundamento: «El hombre es criado».

Va haciendo realidad lo que formulará con toda precisión poco más tarde: confiar sólo en Dios. «Toda su cosa era tener sólo a Dios por refugio... Él dijo que esta confianza, afición y esperanza la quería tener en Dios solo». Ignacio ha comenzado a realizar lo que significa creer. A partir de ahí, la vida, el mundo, las cosas se ven de otra forma: «Quiso el Señor que despertó como de sueño, teniendo por cierto que el Señor le había querido liberar por su misericordia». Dios ya no es para Ignacio objeto de conquista, ni siquiera objeto de deseo. Es raíz de la existencia, es fuente de todo bien.

La descripción de este fino observador de su vida interior que es Ignacio comienza con una expresión que resume la pedagogía del Señor con su convertido: «En este tiempo le trataba Dios de la misma manera que trata un maestro de escuela a un niño, enseñándole». Es la asimilación de una verdad evangélica: hacerse pequeño, sencillo, es condición para ser destinatario de la revelación de los misterios del Reino: «Yo te bendigo, Padre, porque has ocultado estas cosas a los sabios y se las has revelado a los sencillos» (Mt 11,25).

Ahora está en disposición de iniciarse y progresar en lo que es la sustancia de la vida cristiana: el conocimiento interno del Señor, la experiencia de Dios. Un conocimiento que supera el mero saber intelectual, especulativo: «No el

mucho saber sacia el ánimo, mas el gustar de las cosas internamente». Un conocimiento práctico, cordial, que tiene por sujeto el centro de la persona y que repercute sobre todas sus facetas y afecta a todos sus niveles con gozo, paz, lágrimas...

La experiencia de Dios

El conocimiento interior es otro nombre para la experiencia de Dios. Ahora queda claro que no se trata de una visión o un contacto al margen de la fe o que la sustituya. Es la vivenciación afectiva —tan variada como los mismos sujetos que la realizan y como las circunstancias vitales por las que pasan— del consentimiento y la adhesión amorosa a Dios y del Dios que se hace presente en esa adhesión y en ese consentimiento. En san Ignacio tal experiencia reviste formas diferentes, ya en la época de Manresa, y progresa, se ahonda y clarifica a lo largo del itinerario espiritual del resto de su vida.

Hasta cinco formas diferentes de experiencia de Dios relata el texto de *El Peregrino* en el período de Manresa. En todas se trata fundamentalmente de una especialísima ilustración del entendimiento referida a distintos «contenidos» de la fe cristiana: La Santísima Trinidad, el modo con que Dios ha creado el mundo, la presencia de Jesucristo en la Eucaristía, la humanidad de Jesucristo, y en la quinta visión, en la que culminan todas, entiende y conoce «muchas cosas, tanto de cosas espirituales como de cosas de la fe y letras».

Común a las cinco experiencias es la nueva forma de conocimiento: «Se le empezó a elevar el entendimiento»; «se le representó en el entendimiento con grande alegría espiritual»; recibió «noticias espirituales que... le imprimía Dios en

el alma»; «oró con los ojos interiores»; «se le empezaron a abrir los ojos del entendimiento»...

Común también a todas ellas es la repercusión intensa de la nueva forma de conocer sobre la dimisión afectiva: «Con mucho gozo y consolación», «con grande alegría espiritual», y la oscuridad en cuanto al modo de conocimiento y la forma del objeto; «estas cosas ni las sabía explicar», «no lo puede bien explicar», «y no se puede declarar los particulares». Las cinco experiencias comportan una certeza enteramente peculiar que confirman, sin dejar lugar a la duda, la adhesión de la fe:

«Estas cosas que ha visto le confirmaron entonces y le dieron tanta confirmación de la fe que... si no hubiese Escritura que nos enseñase estas cosas de la fe, él se determinaría a morir por ellas, solamente por lo que ha visto».

El nuevo conocimiento va acompañado de distintas visiones que, más que el objeto mismo de la ilustración, parecen repercusiones imaginativas y representaciones conceptuales producidas por las «noticias espirituales que... le imprimía Dios en el alma».

La descripción del «quinto modo», la experiencia del Cardoner, orienta hacia una experiencia en la que, más que hacer a Dios objeto del conocimiento, el sujeto sufre una tan intensa iluminación o ilustración por la luz que le hace ver, que todo él y todo su mundo aparecen enteramente transfigurados. «Y esto fue en tanta manera de quedar con el entendimiento ilustrado, que le parecía como si fuese otro hombre y tuviese otro entendimiento que tenía antes». No creo que tenga sentido preguntarse en qué ha consistido tal experiencia, cuando al mismo sujeto que la padece se le escapa el contenido y el modo del conocimiento. Baste obser-

var que el relato orienta hacia una especie de transparentización de la persona a la presencia que la habita, que conduce a una forma de vivir y pensar, experiencialmente —si cabe hablar así— y no sólo ontológicamente divinizada.

La experiencia del Cardoner tiene su continuación en la experiencia de la Storta. Las dos son, por lo demás, llamadas de las brasas en que va transformándose la vida diaria de Ignacio a medida que se deja encender por el fuego y la luz del Dios a quien se ha entregado. El texto de *El Peregrino* extraordinariamente sobrio, lo cuenta así:

«Y estando un día en una iglesia haciendo oración algunas millas antes de llegar a Roma, sintió tal mutación su alma y vio tan claramente que Dios Padre lo ponía con Jesucristo, su Hijo, que no se atrevería a dudar de esto, sino que Dios Padre le ponía con su Hijo».

«La sustancia de este hecho, escribe un comentarista, es el don extraordinario de la íntima unión con Jesucristo que el Padre otorga al Peregrino».

Otro añade que este episodio desempeña en la vida de Ignacio el mismo papel que la experiencia del Alverna en la vida de san Francisco. En otro lugar el santo se refiere a este momento escribiendo: «Me venía en memoria cuando el Padre me puso con el Hijo».

El final de la autobiografía muestra al santo «siempre creciendo en devoción, esto es en facilidad de encontrar a Dios... Y siempre y a cualquier hora que quería hallar a Dios lo hallaba». De esta última etapa se ha dicho que constituye «el estado habitual de claridad interior en la comunión mística con Dios»; también podría decirse que es la expresión en la vida de san Ignacio del «estado teopático», última etapa del camino de tantos místicos, cuando llega a su término la

pacífica invasión de toda la persona por la Presencia divina y una vez que el sujeto ha eliminado hasta los últimos obstáculos, hasta las últimas resistencias, y ha consentido plenamente al ofrecimiento de su amor. Aquí todo está en su verdadero orden, todo descansa en su verdadero ser. El sujeto puede «vivir con inmensa tranquilidad» y «con el deleite grande de este recuerdo» conociendo «por Dios a las criaturas y no por las criaturas a Dios» (San Juan de la Cruz).

Nada es capaz, en ese estado, de separar a la persona de Dios. Su vida está ya toda envuelta en su presencia. Ya no es necesario acotar espacios y momentos para Dios. Se «halla a Dios en todas las cosas». El creyente puede vivir, como dirá J. Nadal, «contemplativo en la acción».

Con estas expresiones se formula el nacimiento de una nueva espiritualidad en la Iglesia que tiene en el libro de los *Ejercicios espirituales* su guía inestimable. El P. Rahner la ha adaptado a la situación actual de la sociedad y la cultura al insistir en la teoría y en la práctica de la «experiencia de Dios en la vida cotidiana», en la «mística de la cotidianidad».

Bibliografía

Para progresar en el conocimiento de san Ignacio y su espiritualidad no hay mejor medio que la lectura de sus obras, sobre todo la *Autobiografía* y los *Ejercicios espirituales*, editados en SAN IGNACIO DE LOYOLA *Obras completas* Madrid, BAC, 1997 La *Autobiografía* ha sido editada con excelentes notas y comentarios por JOSE M^a RAMBLA con el título *El Peregrino, Autobiografía de san Ignacio de Loyola* Mensajero-Sal Terrae, 1983 J IGNACIO TELLECHEA IDIGORAS *Ignacio de Loyola solo y a pie* Madrid, Cristiandad, 1986 K RANNER *Palabras de Ignacio de Loyola a un jesuita de hoy*, Santander, Sal Terrae, 1990

TEXTOS

Eterno Señor de todas las cosas, yo hago mi oblación con vuestro favor y ayuda, delante vuestra infinita bondad y delante vuestra Madre gloriosa y de todos los santos y santas de la corte celestial, que yo quiero y deseo y es mi determinación deliberada, sólo que sea vuestro mayor servicio y alabanza, de imitaros en pasar todas injurias y todo vituperio y toda pobreza, así actual como espiritual, queriéndome vuestra santísima majestad elegir y recibir en tal vida y estado.

Ejercicios espirituales, 98

El primer punto es traer a la memoria los beneficios recibidos de creación, redención y dones particulares, ponderando con mucho afecto cuánto ha hecho Dios nuestro Señor por mí y cuánto me ha dado de lo que tiene y consecuentemente el mismo Señor desea dárseme en cuanto puede según su ordenación divina.

Y con esto reflexionar en mí mismo, considerando con mucha razón y justicia lo que yo debo de mi parte ofrecer y dar a su divina majestad, es a saber, todas mis cosas y a mí mismo con ellas, así como quien ofrece afectándose mucho: Tomad, Señor, y recibid toda mi libertad, mi memoria, mi entendimiento y toda mi voluntad, todo mi haber y mi poseer. Vos me lo disteis, a vos, Señor, lo torno; todo es vuestro, disponed a toda vuestra voluntad; dadme vuestro amor y gracia que ésta me basta.

Ejercicios espirituales, 234

Imaginando a Cristo nuestro Señor delante y puesto en cruz, hacer un coloquio, cómo de Criador es venido a hacerse hombre, y de vida eterna a muerte temporal, y así a morir por mis pecados.

Otro tanto mirando a mí mismo lo que he hecho por Cristo, lo que hago por Cristo, lo que debo hacer por Cristo, y así viéndole tal, y así colgado en la cruz, discurrir por lo que se ofreciere

El coloquio se hace propiamente hablando así como un amigo habla a otro o un siervo a su señor, cuándo pidiendo alguna gracia, cuándo culpándose por algún mal hecho, cuando comunicando sus cosas y queriendo consejo en ellas

Ejercicios espirituales, 53, 54

En este tiempo le trataba Dios de la misma manera que trata un maestro de escuela a un niño, enseñándole

Tenía mucha devoción a la Santísima Trinidad y así hacía cada día oración a las tres Personas distintamente. Estando un día rezando las Horas de nuestra Señora, se le empezó a elevar el entendimiento, como que veía a la Santísima Trinidad en figura de tres teclas, y esto con tantas lágrimas y tantos sollozos, que no se podía valer

Una vez se le representó en el entendimiento con grande alegría espiritual el modo con que Dios había criado el mundo, que le parecía ver una cosa blanda de la cual salían algunos rayos y que de ella hacía Dios lumbre

En la misma Manresa oyendo misa un día, y alzándose el Corpus Domini, vio con los ojos interiores unos como rayos blancos que venían de arriba, y aunque esto, después de tanto tiempo, no lo puede bien explicar, todavía lo que él vio con el entendimiento claramente fue ver cómo estaba en aquel Santísimo Sacramento Jesucristo nuestro Señor

Muchas veces y por mucho tiempo, estando en oración, veía con los ojos interiores la humanidad de Cristo, y la figura que le parecía era como un cuerpo blanco, no muy grande ni muy pequeño, mas no veía ninguna distinción de miembros. Esto vio en Manresa muchas veces

Otra vez lo ha visto estando en Jerusalén y otra vez caminando junto a Padua

A nuestra Señora también ha visto en símil forma, sin distinguir las partes

Estas cosas que ha visto le confirmaron entonces y le dieron tanta confirmación siempre de la fe, que muchas veces ha pensado consigo si no hubiese Escritura que nos enseñase estas cosas de la fe, él se determinaría a morir por ellas, solamente por lo que ha visto

Autobiografía, 27-29

El hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor, y mediante esto salvar su ánima, y las otras cosas sobre la haz de la tierra son criadas para el hombre y para que le ayuden en la prosecución del fin para que es criado

De donde se sigue que el hombre tanto ha de usar de ellas, cuanto le ayudan para su fin, y tanto debe quitarse de ellas, cuanto para ello le impiden

Por lo cual es menester hacernos indiferentes a todas las cosas criadas, en todo lo que es concedido a la libertad de nuestro libre albedrío, y no le está prohibido, en tal manera que no queramos de nuestra parte más salud que enfermedad, riqueza que pobreza, honor que deshonor, vida larga que corta, y por consiguiente en todo lo demás

Solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce para el fin que somos criados

Ejercicios espirituales, 23

Alma de Cristo, santifícame

Cuerpo de Cristo, sálvame

*Sangre de Cristo, embriágame.
Agua del costado de Cristo, confórtame.
¡Oh mi buen Jesús, óyeme!
Dentro de tus llagas, escóndeme.
No permitas que me aparte de ti.
Del maligno enemigo, defiéndeme.
En la hora de mi muerte, llámame
y mándame ir a ti
para que con tus santos te alabe
por los siglos de los siglos. Amén*

Una vez iba por su devoción a una iglesia que estaba poco más de una milla de Manresa, que creo yo que se llama San Pablo, y el camino va junto al río; y yendo así en sus devociones, se sentó un poco con la cara hacia el río, el cual iba hondo. Y estando allí sentado, se le empezaron a abrir los ojos del entendimiento; y no que viese alguna visión, sino entendiendo y conociendo muchas cosas, tanto de cosas espirituales como de cosas de la fe y de letras; y esto con una ilustración tan grande, que le parecían todas las cosas nuevas. Y no se puede declarar los particulares que entendió entonces, aunque fueron muchos, sino que recibió una grande claridad en el entendimiento; de manera que en todo el discurso de su vida, hasta pasados sesenta y dos años, coligiendo cuantas ayudas haya tenido de Dios y todas cuantas cosas ha sabido, aunque las junte todas en una, no le parece haber alcanzado tanto como de aquella sola vez.

Santa Teresa de Jesús

Modelo, testigo y maestra de contemplación

Teresa de Cepeda y Ahumada, Teresa de Ávila, Teresa de Jesús, como quiso llamarse a sí misma, es una figura histórica de talla extraordinaria. Sus dotes personales, sus escritos, su acción reformadora le han valido un lugar en la historia de la literatura española por «la pureza y facilidad de estilo», «la gracia y buena compostura de las palabras», «la elegancia desafeitada que deleita en extremo» (Fray Luis de León); en la historia del pensamiento, como adelantada de la experiencia moderna de la subjetividad; en la historia de la Iglesia, como promotora de una reforma que sirvió de modelo a la renovación católica de la vida religiosa, y hasta en la historia a secas, por el influjo social que ejerció su forma revolucionaria de vivir la condición femenina.

Aquí no nos referiremos a ninguno de estos aspectos. Nos limitaremos a su condición de testigo eminente de la vida cristiana y, más concretamente, a su experiencia de Dios, que la ha convertido en un hito importante en la historia de la espiritualidad cristiana.

Las tres mercedes

Un texto de la Santa resume con admirable concisión las razones de su prestigio espiritual y de su magisterio. Esas

razones no consisten en dotes o méritos suyos. Consisten en una triple merced con que Dios la agració:

«Porque una merced es dar el Señor la merced, y otra es entender qué merced y qué gracia, otra es saber decirla y dar a entender cómo es».

La merced de la que habla es la estrecha unión con Dios en el fondo del alma, una presencia dinámica que es regalo y don permanente que origina el ser de la persona, su condición de imagen, su elevación a la relación de hijo de Dios. La segunda merced: «Entender qué merced es y qué gracia» caracteriza a las personas que han accedido al nivel de la vida mística. En ellas, la presencia originante y divinizante, reconocida y consentida por la fe, aflora al nivel de la conciencia y es «vivenciada», siempre en el interior de la fe, difundiéndose en un nuevo conocimiento, una nueva forma de querer y de vivir, que transparentan al propio sujeto y a los que viven con él, el manantial del que brota su vida. Estas dos primeras mercedes hacen de Teresa una eminente testigo de la vida mística cristiana. La tercera merced: «Saber decirla y dar a entender cómo es», en los sencillos coloquios con sus hermanas y en la continuación de ese magisterio en sus escritos, convirtió a Teresa en la maestra de la vida espiritual reconocida ininterrumpidamente durante los cuatro siglos largos que han pasado desde su muerte y, de forma oficial, en la atribución por Pablo VI del título de Doctora de la Iglesia.

Felizmente son muchas las personas que a lo largo de la historia han expresado de muy variadas formas sus vivencias y experiencias de la presencia del Misterio. Sus expresiones constituyen el «material», que nos permite reconocer en la historia un «fenómeno místico», parte integrante del «fe-

nómeno humano». En él se inscribe la vida y la obra de la Santa de Ávila aportando a su enorme caudal algunas peculiaridades.

«Lo sé por experiencia»

Como todos los místicos, santa Teresa habla de experiencias, habla por experiencia. Pero no es fácil encontrar un autor en el que el tema de la experiencia adquiera la multitud de modulaciones que alcanza en la Santa. Así, la experiencia es el fundamento de su saber y de la credibilidad de su magisterio: «No diré cosa que no la haya experimentado mucho»; «lo que dijere, helo visto por experiencia»; «créame esto, porque lo tengo por experiencia». La experiencia se refiere siempre al conocimiento que procura haber pasado por aquello de que se habla, haberlo vivido personalmente: «Sé por experiencia, que el alma que en este camino de oración mental comienza a caminar con determinación... tiene andado gran parte del camino»; «se muestra Señor verdadero. Esto tengo muy experimentado». La experiencia procura un saber más claro y cierto que cualquier otro conocimiento: «Quien tiene experiencia lo ve muy claramente»; «sé yo por experiencia que es verdad esto que digo».

La experiencia es, además, el único camino para saber lo que, por exceder sus capacidades, no depende del sujeto, y es la base que permite a los que reciben su testimonio conocer lo que les manifiesta: «Hace Dios otra merced bien dificultosa de entender si no hay gran experiencia»; «la experiencia dará esto a entender, que quien no la tuviere, no me espanto le parezca muy obscura»; «es una amistad... que sólo las que la experimentáis la entenderéis». La experiencia es también el recurso más eficaz, y en algunas ocasiones el

único eficaz, para discernir la verdad, la autenticidad y el origen divino de las vivencias y estados de conciencia por los que pasa el sujeto: «Quien tenga experiencia del buen espíritu entenderá si es de Dios o del demonio»; refiriéndose a los posibles engaños en «las hablas», asegura: «Aunque a quien tiene mucha experiencia me parece será poco»; «hasta que la experiencia es mucha, queda el alma dudosa de qué fue aquello». La experiencia, que garantiza lo expresado por quien la vive, es, además, el fundamento de la claridad y la coherencia de las expresiones que suscita: «Algunas veces consiste en experiencia el saberlo decir»; «yo lo sé esto muy bien por experiencia y así lo he sabido decir»; «de lo que no hay experiencia, mal se puede dar razón cierta».

Una última referencia me parece decisiva para mostrar la lucidez que comporta este recurso de la Santa a la experiencia como medio para la vida cristiana. La experiencia no se reduce a un estado de ánimo con las connotaciones psicológicas que comporta; además, no sustituye la de quien la vive. Al contrario, las múltiples experiencias, por más gustosas y ciertas que sean, proceden de la fe, medio único para la unión con Dios: «Yo sé que quien esto no creyere no lo verá por experiencia». Una sentencia, fundamental para entender el alcance de este capítulo importante de la espiritualidad teresiana, en la que resuena el eco de toda la tradición cristiana: «Pues quien no crea no tendrá experiencia, y quien no tenga experiencia no conocerá» (San Agustín).

Por último, la experiencia de la que habla santa Teresa no consiste tan sólo ni principalmente en los acontecimientos extraordinarios, en los hechos internos extraordinarios que jalonan su vida. Al contrario, es su vida entera la que ofrece el contenido a la relación de Dios con ella y a sus respuestas al amor con que Dios la regala. A la luz de la presencia reconocida de Dios, su vida entera se convierte en

«materia» para la experiencia de Dios. De ahí, la importancia de los escritos autobiográficos en el conjunto de su obra y el componente autobiográfico de toda su doctrina espiritual.

Las grandes etapas en su camino hacia la santidad

La vida de Teresa pasa por una primera etapa semejante en todo a la de numerosos creyentes. Nacida en una familia de cristianos de origen judío, por línea paterna, y fervorosamente cristiana, vive la niñez en un clima piadoso; a los doce años pierde a su madre y se encomienda como a su nueva madre a la Virgen María; es después internada en un colegio de religiosas agustinas y siente la llamada a la vida religiosa, que la conduce, a pesar de la oposición de su padre, al monasterio carmelita de la Encarnación.

Tras superar una grave enfermedad que la había llevado a las puertas de la muerte y le dejará secuelas para el resto de sus días, vuelve al convento donde realiza la profesión religiosa. Siguen unos años de crisis y estancamiento en la vida interior de la que va a sacarla, a los treinta y nueve años, una doble experiencia, suscitada por la contemplación de una imagen «de Cristo muy llagado» y la lectura de las *Confesiones* de san Agustín. Esa experiencia va a suponer su conversión definitiva. Lo esencial de este paso decisivo consiste en una inversión de la orientación de la búsqueda de Dios que nunca había abandonado y del esfuerzo por conseguirla. «No me faltaban determinaciones», pero «todas... me aprovecharon poco». «Buscaba remedios, pero sin resultados» hasta que, cuando sus fuerzas comenzaban a flaquear, abandona el intento de conseguir con su esfuerzo que la Presencia se produzca, abandona la pretensión de

autoafirmarse, se entrega a quien por diferentes caminos se está anunciando en su vida y aprende por experiencia que «todo aprovecha poco si, quitada la confianza en nosotros, no la ponemos en Dios». A partir de este momento, la vida de Teresa va ser un proceso continuado de llamadas, gracias y dones de Dios a Teresa y de sucesivas entregas de Teresa en las manos de Dios: «Para que fuera toda vuestra», «darme del todo a Dios», «dejarse el alma en las manos de Dios, haga lo que quiera de ella».

A partir de ahí la nueva vida que no ha hecho más que iniciarse, se desarrollará en tres frentes principales. Dos, exteriores; uno interior y determinante. El primero, la lleva a iniciar y desarrollar la tarea, llena de dificultades, de la reforma del Carmelo, y la convierte en fundadora de numerosos conventos reformados; el segundo, nos la muestra entablando relación con los maestros espirituales y los teólogos más importantes de su tiempo, para discernir sus profundas experiencias y, desarrollando una infatigable tarea de escritora, ensancha el magisterio oral que venía ejerciendo con sus hermanas. Pero el acontecimiento fundamental de su vida estaba teniendo lugar en su interior. Es el desarrollo de una continuada experiencia mística que había comenzado como «un sentimiento de la presencia de Dios, que en ninguna manera podía dudar que estaba dentro de mí o yo toda engolfada en él»; continuaría en la experiencia cada vez más intensa del misterio de Cristo y de su presencia en su vida, y había de culminar en una profunda experiencia de Dios trinitario que, tras haberla invitado a buscarle en su interior —«búscame en ti»—, le manifestaba que era ella la que tenía que encontrarse en Él —«búscate en mí»—.

Basada en esta experiencia personal, Teresa propone en sus obras un itinerario preciso, un camino de perfección para sus hijas, las monjas que han llenado sus conventos re-

formados, y para todos aquéllos que se sienten atraídos por esa forma de vida centrada en «lo único necesario».

Maestra de contemplación y de vida cristiana

Santa Teresa aprendió, gracias a su conversión, que el principio del camino hacia Dios está en Dios mismo, que todo depende de su presencia y tiene su origen en su llamada. Al hombre le toca tan sólo tomar conciencia de esa presencia y consentir a ella para así coincidir con la fuerza de la atracción que ella imprime en lo más íntimo de su alma. Esa conciencia se concretará en la conformidad de la propia voluntad con la voluntad de Dios y en poder decir con toda verdad y con toda la vida: «Hágase tu voluntad».

Aquí está la sustancia y el fin de la vida cristiana. Pero para llegar a ese fin es indispensable dar muchos pasos, utilizar muchos recursos, servirse de numerosos medios. El primero, el más importante, el camino real para llegar a «beber del agua de vida», es la oración. Por eso, la descripción del camino de la perfección cristiana va a centrarse para la Santa en la descripción de la oración. Porque habla para sus monjas y la oración es «el oficio de los religiosos». Aunque nunca pierda de vista que la oración es puerta, medio y camino, y que la meta y el fin es la unión con Dios por la conformidad de la propia voluntad y de toda la vida con la voluntad de Dios.

Una «determinada determinación»

Supuesta la presencia de Dios y el indispensable reconocimiento en el propio interior donde esa presencia tiene

su morada, el punto de partida es la opción decidida por orientar la vida en la buena dirección. Es lo que santa Teresa llama, refiriéndose a la oración

«Una grande y muy determinada determinación de no parar hasta llegar a ella, venga lo que viniere, suceda lo que sucediere, trabaje lo que trabajare, murmure quien murmurare, siquiera llegue allá, siquiera se muera en el camino o no tenga corazón para los trabajos que hay en él, siquiera se hunda el mundo

Una determinación que opone a las «determinacioncillas» de los que inician el camino de la perfección sin entregarse del todo en el intento. Una determinación definitiva «de no tornar atrás», «dándosele con determinación de nunca tornárselo a quitar». Una determinación realista que pone los medios requeridos para su mantenimiento, como el tiempo dedicado a su cultivo, un tiempo con «el pensamiento libre y desocupado de otras cosas».

Para que esta exigencia no se confunda con un voluntarismo centrado en el propio esfuerzo, Teresa tiene buen cuidado de poner entre las numerosas razones que justifican tal determinación, como primera de todas, el amor de Dios que se nos da del todo y no puede ser correspondido con la donación provisional y en préstamo de nuestros bienes o de nosotros mismos. Por eso, es verdad que el camino de la perfección exige esfuerzo, pero se trata de un esfuerzo de consentimiento a una fuerza de atracción que nos precede. Me forzó (su Majestad) a que me hiciese fuerza», «gracias a Él, me determiné a forzarme».

La comprensión realista de la determinación comporta la utilización de los medios y recursos indispensables para que sea efectiva. Ya le hemos escuchado insistir en la nece-

sidad de dedicar un tiempo y un tiempo liberado de cuidados a la práctica de la oración; esta dedicación exigirá la práctica de diferentes formas de oración, vocal o mental, contra el parecer de los que querían reducir a las mujeres a la primera. La dedicación exigirá servirse de todos los medios a su alcance: libros: «Es bueno un libro para pronto recogerse» y, especialmente, los Evangelios: «Siempre me han recogido más las palabras de los Evangelios que libros muy concertados»; la contemplación de la naturaleza: «Aprovechábame a mí también ver campo o agua, flores; en estas cosas hallaba yo memoria del Criador, digo que me despertaban y recogían y servían de libro»; los buenos maestros: «En todo es menester experiencia y maestro»; «es muy necesario el maestro, si es experimentado». Pero ninguno de tales medios es absolutizado por la Santa. Así, cuando un decreto de la Inquisición le priva de muchos libros «de romance», escucha del Señor: «No tengas pena que yo te daré libro vivo». Y, en relación con las cosas de la naturaleza que tanto le aprovechaban, matizará en otra ocasión:

«Cuando veo alguna cosa hermosa, rica, como agua, campo, flores, olores, músicas, etc., paréceme que no lo querría ver ni oír; tanta es la diferencia de ello a lo que yo suelo ver; y así se me quita la gana de ellas».

Y, a pesar de su aprecio por los maestros, llegará un momento en que afirme: «Queda... esta alma tan enseñada... que no ha menester de otro maestro».

Pero más importancia que los medios y los recursos tienen las virtudes que son, a la vez, disposiciones indispensables para el ejercicio de la oración, y los frutos de vida en los que se muestra el logro de la unión. Como disposiciones, las propone en *Camino de perfección* resumiéndolas

en tres más importantes: amor de unos con otros, pobreza hasta el «desasimiento de todo lo criado» y verdadera humildad. Como manifestaciones de la unión con la voluntad de Dios se refiere en otros momentos a las virtudes que nos permiten corresponder con nuestras obras a las grandes obras que Dios hace por nosotros, obras que la Santa entiende como expresión del amor de Dios, y que por eso se resumen en el amor:

«Este amor que tenemos a Dios ha de ser probado por obras». «No pensemos que está todo hecho en llorando mucho, sino que echemos mano del obrar mucho y de las virtudes». «Acá solo estas dos (cosas) nos pide el Señor: amor de su Majestad y del prójimo»; (siendo) «la más cierta señal... de si guardamos estos dos cosas... guardando bien la del amor del prójimo».

Pero habiendo centrado en la oración el camino de la perfección cristiana, por dirigir su enseñanza a religiosas contemplativas que tienen en la oración su oficio propio, la oración ocupa el centro de la doctrina espiritual de santa Teresa.

«Qué es oración»

La importancia que atribuye a la oración explica que Teresa de Jesús vuelva una y otra vez sobre el tema y que, intentando identificar lo esencial de una práctica que comporta numerosas formas y muy diferentes aspectos, en varias ocasiones se proponga precisar «en qué está la sustancia de la perfecta oración». Generalmente, la Santa centra su magisterio en la oración mental de la que corrientes muy poderosas

sas de su tiempo querían excluir a laicos y mujeres. Pero para que haya oración mental no es preciso que esté la boca cerrada. Recitar el Padrenuestro «enteramente entendiéndolo y viendo que hablo con Dios, con más advertencia que en las palabras», es a la vez oración vocal y mental. Por otra parte, oración mental no consiste en «pensar mucho», «porque no está todo el negocio en el pensamiento». Lo esencial de la oración se reduce para la Santa en el trato amoroso con el Dios que nos ama: «No es otra cosa oración mental... sino tratar de amistad, estando muchas veces tratando a solas con quien sabemos nos ama».

«Trato» se refiere a toda forma de comunicación interpersonal, con especial insistencia en la sencillez, la cercanía y la familiaridad; con tal de que la raíz y la sustancia sea la respuesta amorosa al amor de Dios. Se ha dicho con razón, y hemos recordado antes, que la oración es *religionis actus*, puesta en acto de la relación religiosa; *fidei actus*, puesta en acto de la fe. Santa Teresa parece coincidir en lo fundamental de estas definiciones, pero insistiendo en esa otra dimensión de la actitud teológica que es el amor, la caridad. La oración en su esencia es así, para ella, la puesta en acto del amor de Dios, el amor de Dios en ejercicio. Antes que actos concretos, y sosteniendo su inevitable variedad, la oración es actitud de advertencia y reconocimiento de la Presencia de Dios, escucha de su llamada e intercambio amoroso con quien «sabemos nos ama».

El desarrollo de esta actitud fundamental y su ejercicio concreto depende de la condición humana, corporal e histórica del orante, por una parte, y del misterio divino, origen y término de la relación que se establece, por otra. Así, el ejercicio de la oración moviliza la condición corporal suscitando palabras, lágrimas, éxtasis y otros fenómenos corporales del sujeto; pasa por fases, crece, madura y se

desarrolla a lo largo de su vida: impregna el ejercicio de su inteligencia, hace vibrar su dimensión afectiva y suscita opciones y decisiones de su voluntad. Al final, como veremos, termina impregnando la vida en su conjunto y la convierte en acto permanente de adoración y en himno de alabanza.

Que es Dios quien hace surgir la oración y determina su esencia y sus modalidades, aparece tanto en los intentos de descripción a que hemos aludido, como en el desarrollo todo de la doctrina sobre la oración y en las oraciones espontáneas que esmaltan cada página de la Santa. Por eso, de la descripción de la experiencia de Dios y de la oración, de su doctrina sobre esta mediación central de la vida cristiana, de las incontables oraciones que contienen sus escritos se obtiene la respuesta, densa y rica como pocas, a la pregunta de quién es Dios. No bajo la forma de una teología especulativa construida a base de conceptos, sino en los términos de una teología experiencial, un conocimiento de Dios logrado gracias a la experiencia personal, y expresada en brillantes imágenes y en sencillos relatos.

La respuesta se deja resumir en unas pocas palabras: el Dios del origen, raíz y término de la oración de Teresa es, sencillamente, el Dios cristiano. Dios, primero y antes que nada, en la grandeza, la inmensidad y la trascendencia de su ser; en la profundidad insondable de su condición misteriosa; en la proximidad e intimidad que le confieren su condición de creador y salvador de los hombres:

«¡Oh emperador nuestro, sumo Poder, suma Bondad, la misma Sabiduría, sin principio, sin fin, sin haber término en vuestras obras! ¡Son infinitas, sin poderse comprender, un piélago sin suelo de maravillas, una hermosura que tiene en sí todas las hermosuras, la misma fortaleza!»

«¡Oh, válame Dios, quien tuviera aquí junta toda la elocuencia de los mortales y la sabiduría para saber bien —como acá se puede saber— que todo es no saber nada, para... dar a entender alguna cosa de las muchas... que podemos considerar, para conocer algo de quién es este Señor y Bien nuestro».

«Sentí estar el alma tan dentro de Dios que no parecía había mundo, sino embebido en Él».

«Y yo toda engolfada en Él».

Pero «el Dios cristiano», porque el misterio de Dios se le comunica a Teresa en Cristo, de forma que tras haber superado la tentación de pasar por alto su humanidad, Teresa se hace consciente de que sólo por Cristo tiene acceso a Dios:

«Muy, muy muchas veces lo he visto por experiencia: háme-lo dicho el Señor; he visto claro que por esta puerta —la humanidad sacratísima del Señor— hemos de entrar si queremos nos muestre la soberana Majestad grandes secretos».

Y para que se vea que la figura de Cristo tiene su centro en el misterio de Dios: «Acaeciame en esta representación que hacía de ponerme cabe Cristo... venirme a deshora un sentimiento de la presencia de Dios». «El Dios cristiano», finalmente, porque la relación más estrecha con él no hace caer nunca a Teresa en la unidad indiferenciada, sino la conduce a adentrarse en el misterio trinitario.

Los grados de la oración

Una relación que tiene en Dios su origen y su término, está llamada a progresar sin fin. Teresa vivió en su oración un proceso de desarrollo permanente que la llevó a progre-

sar en la hondura de la propia interioridad, a abismarse cada vez más profundamente en el Misterio divino sobre el que descansa, a una conciencia cada vez más traslúcida de esa presencia en su interior, y a una progresión constante en la conformidad a su voluntad. Con un arte difícilmente superable supo, además, analizar y describir su itinerario espiritual y ofrecer distintas versiones de las etapas más importantes del mismo. Así, en el tratado sobre la oración incluida en la *Vida*, expone, bajo la alegoría del agua con que el hortelano riega el huerto, cuatro grados de oración, representados por la meditación: el agua sacada con gran esfuerzo y un resultado pequeño; la oración de quietud representada por el agua sacada «por un torno y arcaduces», cuando la ayuda de Dios reduce la necesidad de esfuerzos y concentra la relación con Dios en un simple movimiento de la voluntad atraída por la Presencia que la embarga; la oración extática en la que la Presencia inunda las facultades del hombre y las «emborracha» o «adormece», representada por un agua que procede de «corriente de río o de fuente», en la que Dios «es casi el hortelano y el que lo hace todo»; y, por último, la oración de unión, representada por «el llover mucho», cuando Dios riega el huerto «sin trabajo ninguno nuestro». Es sabido que el libro de las *Moradas* desarrolla las cuatro formas de oración del libro de la *Vida*, expresando con las imágenes de las moradas, el gusano de seda que se transforma en mariposa, el agua y, sobre todo, la imagen de los desposorios y el matrimonio, la progresiva unión del alma con Dios y las formas de oración en que se expresa, se ejerce y se padece.

De la oración a la vida

La insistencia en la oración no hace perder de vista a santa Teresa que ésta no es el fin de la vida cristiana, sino un medio, aunque indispensable. Esta orientación, esta subordinación de la oración a la vida cristiana, que la requiere, sin duda, pero que no se agota en ella, está insistentemente subrayada en la obra de la Santa con diferentes argumentos. A uno nos hemos referido anteriormente. Las obras, las virtudes y, especialmente, el amor de Dios manifestado en el amor mutuo y en el amor del prójimo, son propuestas una y otra vez como el fruto que todos los otros medios están llamados a producir y como el criterio único que garantiza la autenticidad de la oración, con los estados interiores, los gustos y hasta los fenómenos extraordinarios que en determinadas circunstancias conlleva:

«Que no hermanas, no; obras quiere el Señor y si ves una enferma a quien puedes dar algún alivio no se te dé nada de perder esa devoción».

La razón última de esta subordinación de la oración está en que la perfección consiste en la unión con Dios y ésta se realiza en «la unión verdaderamente con la voluntad de Dios. Esta es la unión que toda mi vida he deseado, ésta es la que pido siempre a nuestro Señor...». Porque, «solas estas dos (cosas) nos pide el Señor: amor de su Majestad y del prójimo».

Por eso, en una de las ocasiones en que la Santa se propone aclarar «en qué está la sustancia de perfecta oración», orienta la respuesta hacia el amor: «El aprovechamiento del alma no está en pensar mucho, sino en amar mucho»; centra el amor en determinarse «a obrar y padecer», y esta determi-

nación, en la obediencia y el «aprovechamiento de prójimos», fundado esto último en la sentencia del Señor: «Lo que hicisteis por uno de estos pequeñitos, lo hacéis por mí».

Por otro camino muestra la Santa la necesaria ordenación de la oración y la contemplación a la vida diaria y a las tareas de servicio y amor que conlleva. Como habían hecho otros grandes teóricos y prácticos de la contemplación, santa Teresa lee el texto evangélico de Marta y María equiparando la tarea de las dos hermanas, declarándolas a ambas indispensables y hasta concediendo a veces la primacía a Marta:

«Marta y María han de andar juntas para hospedar al Señor; ¿cómo le diera hospedaje María, sentada siempre a sus pies, si su hermana no le ayudara?».

«Nunca dejen de obrar juntas Marta y María».

Y dirigiéndose a sus monjas, es decir, a contemplativas: «Santa era santa Marta, aunque no dicen que era contemplativa. Pues pensad que es esta congregación la casa de santa Marta».

No faltan indicios de que esta doctrina de la orientación de la oración a la vida para transformarla tiene su base en su experiencia personal. Tras las cimas más altas de la oración descritas en las séptimas moradas, Teresa ha experimentado que la presencia de Dios no la deja y siente «notoriamente que está en lo interior de su alma...» Pero esta presencia no hace que «esté tan embebida que no pueda entender nada». Al contrario, dirá que puede entender en todo lo que es servicio de Dios y «mucho más que antes». Tal estado remite sin duda a una situación en la que, rectificadas la orientación de la mirada y la inclinación de la voluntad en el sentido de la voluntad divina, todo está ya en su lugar, discurre en conso-

nancia con su ser más profundo y permite al sujeto vivir en el más completo desasimiento, la más plena serenidad y, justamente por eso, en la más perfecta eficacia.

Bibliografía

Para avanzar en el conocimiento de santa Teresa nada mejor que acudir a sus obras completas editadas en BAC, Madrid y Editorial Monte Carmelo, Burgos. Para su vida, EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, OTGER STEGGINK: *Tiempo y vida de Santa Teresa*. Madrid, BAC, 1996. Sobre los aspectos literarios, VÍCTOR GARCÍA DE LA CONCHA: *El arte literario de Santa Teresa*. Barcelona, Ariel, 1978. Excelente introducción y síntesis de su obra en TOMÁS ÁLVAREZ: *Teresa de Jesús*, en E. ANCELLI (ed.): *Diccionario de espiritualidad*. Barcelona, Herder, 1986. vol.3, 473-493.

TEXTOS

¡Oh bondad infinita de mi Dios, que me parece os veo y me veo de esta suerte! ¡Oh regalo de los ángeles, que toda me querría cuando esto veo, deshacer en amaros!

*¡Cuán cierto es sufrir Vos a quien os sufre que estéis con él!
¡Oh qué buen amigo hacéis, Señor mío, cómo le vais regalando y sufriendo, y esperáis a que se haga a vuestra condición y tan de mientras le sufrís Vos la suya!*

Tomáis en cuenta, mi Señor, los ratos que os quiere, y con un punto de arrepentimiento olvidáis lo que os ha ofendido. He visto esto claro por mí y no veo, Criador mío, por qué todo el mundo no se procure llegar a Vos por esta particular amistad:

los malos —que no son de vuestra condición— para que nos hagáis buenos con que os sufran estéis con ellos, siquiera dos horas cada día, aunque ellos no estén con Vos sino con mil revueltas de cuidados y pensamientos del mundo como yo hacía.

Sí, que no matéis a nadie, Vida de todas las vidas, de los que se fían de Vos y de los que os quieren por amigo, sino sustentáis la vida del cuerpo con más salud y daisla al alma.

Vida, 8,6

No me ha venido trabajo que, mirándoos a Vos cual estuvisteis delante de los jueces, no se me haga bueno de sufrir...

Es ayuda y da esfuerzo; nunca falta; es amigo verdadero. Y veo yo claro y he visto después que, para contentar a Dios y que nos haga grandes mercedes, quiere sea por manos de esta Humanidad sacratísima, en quien dijo Su Majestad se deleita.

Muy muchas veces lo he visto por experiencia; hámelo dicho el Señor. He visto claro que por esta puerta hemos de entrar si queremos nos muestre la soberana Majestad grandes secretos

Vida, 22,6

¡Oh Señor mío, qué bueno sois! Bendito seáis para siempre; aláben os, Dios mío, todas las cosas, que así nos amasteis de manera que con verdad podamos hablar de esta comunicación que aun con este destierro tenéis con las almas, y aún las que son buenas es gran largueza y magnanimidad; en fin, vuestra, Señor mío, que dais como quien sois.

Señor, mirad lo que hacéis, no olvidéis tan presto tan grandes males míos; ya que para perdonarme lo hayáis olvidado, para se os acuerde.

No soléis hacer Vos, Señor, semejantes grandezas y mercedes a un alma, sino para que aproveche a muchas.

Ya sabéis, Dios mío, que de toda voluntad y corazón os lo suplico, y he suplicado algunas veces, y tengo por bien perder el mayor bien que se posee en la tierra, porque las hagáis Vos, a quien con este bien más aproveche, porque crezca vuestra gloria

Vida, 18, 3-4

¡Ob Dios mío, quién tuviera entendimiento y letras y nuevas palabras para encarecer vuestras obras como lo entiende mi alma!

Fáltame todo, Señor mío, mas si Vos no me desamparáis, no os faltaré yo a Vos

Levántense contra mí todos los letrados, persíguenme todas las cosas criadas, atorméntenme los demonios, no me faltéis Vos, Señor, que ya tengo experiencia de la ganancia que sacáis a quien sólo en Vos confía

Vida, 25, 17

Torno a decir, Dios mío, y a suplicaros, por la sangre de vuestro Hijo, que me hagáis esta merced «Bésame con beso de su boca», que sin Vos, ¿qué soy yo, Señor? Si no estoy junto a Vos, ¿qué valgo? Si me desvió un poquito de Vuestra Majestad, ¿adónde voy a parar?

¡Ob, Señor mío y misericordia mía y bien mío! y ¿qué mayor le quiero yo en esta vida que estar tan junto a Vos, que no haya división entre Vos y mí? Con esta compañía, ¿qué se puede hacer dificultoso? ¿Qué no se puede emprender por Vos, teniéndoos tan junto? ¿Qué hay que agradecerme, Señor? Que culparme muy mucho, por lo que no os sirvo Y así os suplico con san Agustín, con toda determinación, que me déis lo que manda-

reis, y mandadme lo que quisieres. No volveré las espaldas jamás con vuestro favor y ayuda.

Meditaciones sobre los Cantares, 5,7

¡Oh Señor del mundo, verdadero esposo mío! (le podéis vos decir, si se os ha enternecido el corazón de verle tal, que no sólo queráis mirarle, sino que os holguéis de hablar con él, no oraciones compuestas, sino de la pena de vuestro corazón, que las tiene Él en muy mucho).

¿Tan necesitado estáis, Señor mío y Bien mío, que queréis admitir una pobre compañía como la mía, y veo en vuestro semblante que os habéis consolado conmigo?

¿Pues cómo, Señor, es posible que os dejan solo los ángeles y que aún no os consuela vuestro Padre?

Si es así, Señor, que todo lo queréis pasar por mí, ¿qué es esto que yo paso por Vos?, ¿de qué me quejo?

Que ya he vergüenza de que os he visto tal que quiero pasar, Señor, todos los trabajos que me vinieren y tenerlos por gran bien por imitaros en algo. Juntos andemos, Señor; por donde fuéredes tengo de ir; por donde pasáredes, tengo de pasar.

Camino de perfección, 26,6

¡Oh vida mía! ¿Cómo puedes sustentarte estando ausente de tu vida? En tanta soledad, ¿en qué te empleas?, ¿qué haces, pues todas tus obras son imperfectas y faltas? ¿Qué te consuela, ¡oh ánima mía! en este tempestuoso mar?

Lástima tengo de mí y mayor del tiempo que no viví lastimada. ¡Oh Señor!, que vuestros caminos son suaves: mas ¿quién caminará sin temor? Temo de estar sin serviros, y cuando os voy a servir no hallo cosa que me satisfaga para pagaros algo de lo que debo. Parece que me querría emplear toda en esto y,

cuando bien considero mi miseria, veo que no puedo hacer nada que sea bueno, si no me lo dais Vos.

¡Oh Dios mío, misericordia mía! ¿Qué haré para que no desbaga yo las grandezas que Vos hacéis conmigo? Vuestras obras son santas, son justas, son de inestimable valor y con gran sabiduría, pues la misma sois Vos, Señor. Si en ellas se ocupa mi entendimiento, quéjase la voluntad, porque querría que nadie la estorbase a amarnos; pues no puede el entendimiento en tan grandes grandezas alcanzar quién es su Dios y deséale gozar y no ve cómo; puesta en cárcel tan penosa como esta mortalidad todo la estorba, aunque primero fue ayudada en la consideración de vuestras grandezas, adonde se hallan mejor las innumerables bajezas mías.

¿Para qué he dicho esto, mi Dios? ¿A quién me quejo? ¿Quién me oye sino Vos, Padre y Creador mío? Pues para entender Vos mi pena, ¿qué necesidad tengo de hablar, pues tan claramente veo que estáis dentro de mí? Este es mi desatino. Mas ¡ay, Dios mío!, ¿cómo podré yo saber cierto que no estoy apartada de Vos? ¡Oh, vida que has de vivir con tan poca seguridad de cosa tan importante! ¿Quién te deseará, pues la ganancia que de ti se puede esperar, que es contentar en todo a Dios, está tan incierta y llena de peligros?

San Juan de la Cruz

Experiencia de Dios en medio de la noche

Todos los grandes testigos de la fe tienen mucho que decir a esta «generación de los que buscan a Dios» que somos, también, los hombres de nuestro tiempo. La actualidad de san Juan de la Cruz radica en ser el poeta, el creyente y el místico de la noche. Maestro en muchas cosas, lo es para nosotros, ciudadanos del mundo «sin noticias de Dios», en el que «Dios se ha eclipsado», por habernos enseñado que la experiencia de Dios tiene lugar, ineludiblemente, en la noche de la fe y que, por eso, está al alcance de los que personal y colectivamente vivimos inmersos en la ausencia cultural de Dios y padecemos el peso de su silencio.

Juan de Yepes: la infancia del niño de una familia pobre

Hasta hace poco tiempo, sólo conocíamos a Juan de la Cruz por los retratos que nos habían dejado relatos destinados a poner de relieve, por encima de todo, su eminente santidad, tal como se la entendía en la época barroca en la que fue canonizado. De él teníamos más una imagen, una estampa, que una biografía o un retrato. Hoy vamos disponiendo de datos que nos permiten conocer su figura histórica, su persona concreta. El primer rasgo que predomina en los orígenes y la niñez del futuro Juan de la Cruz es la po-

breza extrema de su familia y las estrecheces que tuvo que padecer el tercer hijo de esa familia de trabajadores del telar, sobre todo cuando, tras la muerte del padre, Gonzalo de Yebes, y de uno de los hermanos, los otros dos, Francisco y Juan, pasaron a depender exclusivamente de los recursos de la madre, Catalina Álvarez, «viuda y pobre».

Los primeros años de la vida de Juan fueron un caminar constante, colgado de la mano de la madre, de lugar en lugar, de Fontiveros a Arévalo y de Arévalo a Medina, en busca de unos medios de subsistencia nada fáciles en aquellos años de enormes dificultades económicas en Castilla, que, naturalmente, padecían sobre todo los más pobres. De hecho, todo hace pensar que el pequeño Juan pasó buena parte de su niñez mendigando para sí o para la institución de los doctrinos de Medina, a la que la madre le confió para que aprendiese las primeras letras, o para el «hospital de las bubas», en el que trabajó mientras estudiaba en el colegio de los jesuitas.

Tenemos indicios de algunas de las lecciones que Juan aprendió en estos primeros años. ¿Aprendería el futuro autor de extraordinarios poemas amorosos lo que es el amor, de esa relación, estrecha como pocas, que viven los niños pobres con la madre que se desvive para sacarlos adelante? En todo caso, estos años le dieron el lugar y la perspectiva desde donde mirar la realidad para toda su vida: desde abajo. Por eso, seguramente, cuando Fray Juan de la Cruz, ya sacerdote, teólogo y maestro espiritual, acuda a las casas de personas importantes, conservará la costumbre de sentarse en el suelo. Por eso, a un fraile que, viéndole trabajar en la huerta del convento de Granada, le supone hijo de labrador, Fray Juan le responde: «No soy tanto como eso, que soy de un pobre tejedor». Por eso también presenta a su hermano Francisco diciendo: «Conozca vuestra merced a mi hermano,

que es la prenda del mundo que más estimo. Aquí trabaja en la huerta, y en la obra gana su jornal, como los demás peones, porque no tiene otra hacienda sino su trabajo».

La experiencia de la pobreza en la familia y el contacto con el sufrimiento humano en el hospital fueron sin duda para el niño y el joven Juan de Yepes, los maestros decisivos de su primera escuela, la de la vida.

Los años de formación

Por varios testimonios sabemos que Catalina buscó para su hijo como primera salida el aprendizaje de un oficio. Parece que, aunque «se empeñaba mucho en intentar ganarse la vida», Juan no logró abrirse camino como trabajador manual. Quien más tarde, para poner un ejemplo escribe: «No cualquiera que sabe desbastar el madero sabe entallar la imagen, ni cualquiera que sabe entallar sabe perfilarla y pulirla; y no cualquiera que sabe pintarla sabrá poner la última mano y perfección», da muestras de conocer el trabajo de un taller. De este paso por el trabajo manual le quedará la costumbre y la habilidad para tallar cruces de madera; y de sus dotes para este trabajo en el que no persevera, es buena muestra el extraordinario dibujo de Cristo crucificado que sigue asombrando a los artistas.

Evidentemente, Juan estaba mejor dotado para el trabajo intelectual. No es extraño que dijeran de él que: «Aprendió muy deprisa a leer y escribir muy bien»; ni que su afición y su fuerza de voluntad le llevasen a robar horas de sueño para seguir las clases que recibía en el colegio de los jesuitas de Medina. La madre, iletrada, sigue velando por el hijo estudiante y aparece sorprendiéndole mientras estudia por la noche a la luz de un candil. Sus escritos, y sobre todo sus

poemas, son la mejor prueba de los talentos del joven, pero también de la calidad de la formación literaria que impartían los jesuitas.

El momento de la elección

La calidad del joven estudiante y trabajador no pasa desapercibida para sus tutores. Alfonso Álvarez de Toledo le ofrece ser capellán del hospital; abierta tiene también la entrada en los jesuitas, pero Juan va a elegir entrar en la antigua orden del Carmelo. Una tendencia interior le lleva a esa elección aparentemente desventajosa: el gusto por el silencio y la atracción irresistible hacia la contemplación. Esta misma tendencia le lleva a pensar en la Cartuja y le hace aceptar la propuesta de santa Teresa de unirse a su proyecto de reforma del Carmelo, cuando, tras los estudios de artes y teología en Salamanca, se encuentra con ella en Medina. En esta segunda elección que va a ponerle en contacto con las hermanas reunidas en torno a la Santa, ha influido sin duda su decisión de avanzar, para el conocimiento de Dios, más que por el camino de la doctrina, en la que como teólogo se ha iniciado, por el de la experiencia, que las mujeres del Carmelo reformado han emprendido y a las que va a acompañar y guiar durante toda su vida. No sabemos por qué, pero no es extraño que el futuro pintor del crucifijo de Ávila, el aficionado a tallar cruces de madera, experto en muchas clases de sufrimientos, eligiera para esta etapa definitiva de su vida el nombre de Juan de la Cruz.

La obra escrita de san Juan de la Cruz

Casi todo lo que sabemos del desarrollo del camino hacia la contemplación por el que Juan ha optado lo sabemos por sus escritos. Estos consisten en unos pocos poemas — apenas mil versos— que han hecho de él una de las cimas de la lírica, y los comentarios a tres de ellos, algunos avisos y sentencias, probables restos de los «billetes» que pasaba a las hermanas que dirigía espiritualmente, y unas pocas cartas. Frente al carácter autobiográfico de todos los escritos de santa Teresa, los de san Juan de la Cruz no conservan la menor referencia a la vida de su autor. Pero resulta evidente para el lector que la fuente de la que se alimentan es la experiencia de quien los compone y la de las personas a las que sirvió de maestro. «Por cuanto estas canciones... parecen ser escritas con algún fervor de amor de Dios», confiesa el autor del *Cántico*, a pesar de su extrema discreción. En todo caso, los escritos de nuestro místico consisten fundamentalmente en la expresión poética y la posterior aclaración de esa expresión, del largo camino del alma hacia Dios, que culmina en las formas más perfectas de contemplación amorosa. No es fácil ofrecer una descripción sintética de esa experiencia y de las expresiones y explicaciones que ha originado. Con todos los peligros que cualquier sistematización comporta, la intentaré, centrándola en torno a la comprensión del hombre, la representación del misterio de Dios que lo habita y la experiencia progresiva por el sujeto de su presencia originante en el interior del alma.

El hombre, «deseo abisal» y movimiento irreprimible hacia la Trascendencia

Se ha observado, con razón, que la obra de nuestro místico es mucho más que una doctrina ascética o una teología espiritual. Probablemente sin que su autor lo pretendiera, en sus escritos late toda una metafísica, una visión global de la realidad, de su verdad más profunda, de su sentido y valor. El centro de esa formidable construcción es, sin duda, la conciencia más aguda del misterio de Dios, pero el punto de partida inmediato es el sujeto. De ahí, la necesidad de comenzar la exposición por la vivencia y la comprensión que san Juan de la Cruz tiene del hombre.

Los escritos en prosa del teólogo reflejan la antropología de las escuelas en las que estudió. El hombre en ella constaba de diferentes niveles, o mejor, dimensiones: los sentidos externos e internos que le permiten realizarse como ser en el mundo; las facultades del alma que hacen de él un ser para sí, un sujeto; por debajo de las dos, las aportaciones de los místicos permiten a Juan de la Cruz descubrir un nivel más profundo: el espíritu, que hace del hombre un ser para Dios. De acuerdo con estos tres niveles del ser humano, hay tres posibles proyectos de vida; el primero hace del hombre un ser volcado hacia los objetos externos; el segundo lo lleva a centrarse en sí mismo; el tercero le permite realizarse centrándose en Dios. Sólo la atención a su tercer nivel, permite al hombre realizarse plenamente, acceder a su verdad última.

Los escritos poéticos expresan con el recurso a incontables símbolos tomados de las más diversas procedencias, la toma de conciencia de la radical novedad del ser humano. Todos esos símbolos lo muestran como un ser dotado de tal profundidad que no consigue hacer pie en su interior; una

profundidad que se manifiesta en la pregunta radical en la que consiste, en el «deseo abisal» que lo constituye: «lo que desea el corazón» por debajo de los múltiples deseos. El hombre así descrito como *excessus*, desproporción interior, herida, llaga, caverna, hueco anhelante, ser que tiene su centro más allá de sí mismo en la realidad identificada por el místico como Dios mismo: «El centro del alma es Dios».

El mismo descubrimiento aparece expresado dinámicamente en símbolos verbales para traducir la necesidad de trascenderse, de ir infinitamente más allá de sí mismo, como única forma de realizarse: «en una noche oscura ...*salí* sin ser notada»; «buscando mis amores *iré* por esos sotos y riberas»; «tras un amoroso lance... *volé* tan alto, tan alto...».

El comentario traducirá en conceptos ese descubrimiento con términos muy cercanos a la expresión poética:

«Estas cavernas son las potencias del alma: memoria, entendimiento y voluntad. Las cuales son tan profundas cuanto de grandes bienes son capaces, pues no se llenan con menos de infinito».

Y, dando el nombre religioso que conviene a esa Trascendencia: «Porque lo que en ellas puede caber, que es Dios, es profundo e infinito...». En ayuda de la intuición poética en la que se expresa la experiencia del místico vendrá después la teología con la doctrina de la presencia de Dios en la realidad y en el hombre por esencia y por gracia. «Un solo pensamiento del hombre vale más que todo el mundo; por tanto, sólo Dios es digno de él», escribirá en otra clave.

De ahí que, para medir el alcance de la antropología de nuestro místico sea indispensable referirse a su teología, a su experiencia y representación de Dios.

«Dios es lo que él se quiere»: El misterio de Dios

¿Quién es Dios para Juan de la Cruz? Estoy convencido de que nuestro místico es un guía como pocos para el conocimiento de Dios. Pero, precisamente por eso, toda su obra parece orientada a poner en guardia contra el peligro de confundir a Dios con la idea que el hombre se hace de él, por más sublime que esa idea sea. Por haberse adentrado muy profundamente en la experiencia de Dios sabe, mejor que nadie, que Dios es el misterio insondable, absoluta trascendencia —aunque la palabra no aparezca en sus escritos— que por eso no se opone a su más íntima inmanencia en todo lo creado. «Dios es sobre todo». Si podemos saber de él, es por él mismo y a partir de su presencia en nosotros. Una presencia que no le hace objeto de ningún acto ni facultad humana y que no elimina su trascendencia. De ahí la insistencia en términos que subrayan una y otra vez, de mil formas, la incapacidad del hombre para comprender a Dios, hacerse cargo de él, dominarlo o poseerlo de cualquier manera: «Dios no guarda proporción con criatura alguna»; «todo el ser de las criaturas comparado con el ser infinito de Dios es nada»; Dios es «incomparable»; «inefable»; «incogitable»; «inaccesible». ¿Significa esto que precisamente quien más se aproxima a Dios por su experiencia no sabe nada de Dios? No, ciertamente. Sabe de Dios en la medida en que lo reconoce como misterio.

«Una de las grandes mercedes que en esta vida hace Dios a un alma, por vía de paso, es darle a entender y sentir tan absolutamente de Dios, que entiende claro que no se puede entender y sentir del todo».

«Porque es en alguna manera al modo de los que le ven en el cielo, donde los que más le conocen entienden más dis-

tintamente lo infinito que les queda por entender, porque aquéllos que menos le ven son los cuales no les parece tan distintamente lo que les queda por ver como a los que más le ven».

La conciencia de la trascendencia absoluta de Dios que le lleva a afirmar su «otredad» absoluta en relación con las criaturas, le permite afirmar a la vez que no es otro en relación con ellas; por ser *aliud valde*, muy otro, *totus alius*, todo otro, como había dicho san Agustín, es *non aliud*, no otro, como decía Nicolás de Cusa. De ahí que afirme, con atrevimiento que ya habían tenido otros místicos, que el alma «siente ser todas las cosas Dios»; que «el centro del alma es Dios», y que «estos valles /y estas montañas y los ríos sonoros/ es mi amado para mí». Porque «todo lo que aquí se declara está en Dios eminentemente en infinita manera, o, por mejor decir, cada una de estas grandezas que se dicen es Dios, y todas ellas juntas son Dios». Sin que tales expresiones comporten el menor peligro de panteísmo, radicalmente superado por la purificación extrema que le lleva al reconocimiento de la trascendencia divina, y por la afirmación del amor como sustancia de la relación del Dios creador y santificador con el creyente, sobre todo cuando éste desarrolla en la contemplación todas las posibilidades de la fe.

No sabemos si Juan de la Cruz ha sufrido como santa Teresa la tentación de ignorar o superar la humanidad de Cristo, para entrar en una relación con Dios que superase todo apoyo sensible, aspirando como meta última a «verse toda engolfada en Dios». Lo que está claro es que, si pasó por ella, la superó del todo, como muestra este texto del que se ha escrito que es eje del libro de *La subida*, en el que confiesa su fe en la revelación plena de Dios en Cristo:

«Porque en darnos, como nos dio, a su Hijo, que es una Palabra suya, que no tiene otra, todo nos lo habló junto y de una vez en esta sola Palabra, y no tiene más que hablar».

Añadiendo, en un hermoso discurso que el santo pone en boca de Dios mismo:

«Pon los ojos sólo en él (el Hijo), porque en él te lo tengo dicho todo y revelado, y hallarás en él aún más de lo que pides y deseas».

Por otra parte, la revelación en Cristo no pone el misterio de Dios al alcance de la visión del hombre, porque Dios mismo es la medida del misterio de Cristo, y su revelación en él no deja de ser la revelación de su ser misterioso inabarcable para el hombre y accesible sólo por medio de la fe. Así lo muestra un texto de *La subida* en el que, refiriéndose a los discípulos y su experiencia del Resucitado, insiste, a propósito de María Magdalena, de los discípulos y de «los que iban a Emaús», que debieron antes creerle para verlo.

El camino de la contemplación: La noche que concluye en llama

Desde la comprensión del hombre y de Dios, sobre todo de Dios, que hemos resumido, se comprende la experiencia de Dios vivida y descrita por nuestro místico a lo largo de toda su obra. Todo en la vida y la obra de Juan de la Cruz aparece orientado hacia y polarizado por la unión con Dios. ¿Cómo conseguirla? ¿Qué camino, qué actitud, qué medios conducen a ella? No es necesario insistir en que en ella el hombre no tiene la iniciativa. Que sin la presencia

previa de Dios, el hombre no podría imaginar su existencia ni aspirar a la unión con él. Por eso, el punto de partida es la toma de conciencia por el sujeto de su deseo; nostalgia de Dios expresada en la pregunta: «¿Adónde te escondiste...?», que su presencia revestida de ausencia, su presencia elusiva suscita en la persona. Esta presencia/ausencia desencadena la pregunta, la búsqueda, y pone al hombre en movimiento atraído por una especie de fuerza interior de gravedad. El secreto de la respuesta está en consentir a su llamada, y ese consentimiento requiere la purificación del sujeto, el lento descentramiento de unas tendencias, unos sentidos y unos deseos que le llevan a buscar la propia realización en la búsqueda y la posesión de los bienes mundanos. Los comentarios de *Subida del monte Carmelo* y *Noche oscura*, del poema *En una noche oscura*, desarrollan con toda clase de detalles y con total radicalidad los diferentes aspectos, los pasos y niveles de ese proceso de descentramiento del sujeto que le conducirá de la nostalgia-deseo de Dios, de quien ya está de alguna manera en el camino de buscarlo, hasta la perfecta unión con él por el consentimiento pleno de la voluntad propia a la voluntad divina.

El camino es descrito por toda una constelación de símbolos. El de la subida, la noche, la luz y el fuego ocupan un lugar privilegiado. En un primer momento predomina sobre todo el símbolo de la noche; al final, prevalece el de la llama.

El símbolo de la noche, cantado con infinidad de modulaciones en el poema, es «explorado» didácticamente en los comentarios para ilustrar una exposición sistemática de las etapas de la contemplación. Más importante que entrar en la enumeración detallada de sus diferentes fases, me parece señalar las tres realidades a las que, según el autor, remite: la purificación del apetito y gusto de las cosas del mundo que el alma poseía y que sume en la noche de la privación

al sentido de los hombres; la fe, la esperanza y el amor, medio único para la unión que es actitud oscura como noche para el entendimiento, la memoria y la voluntad humana; y Dios mismo, hacia quien conduce el camino de la contemplación, y que por su absoluta trascendencia es noche oscura para el alma en esta vida.

A partir de esta utilización, el símbolo de la noche no se refiere a una fase del camino hacia la contemplación, sino a una dimensión de todo el proceso que le impone la absoluta trascendencia de su término. Ésta, en efecto, exige la actitud teologal como único medio para la unión: «El alma no se une a Dios en esta vida... sino sólo por la fe, según el entendimiento, y por esperanza según la memoria, y por amor según la voluntad». La actitud teologal sólo es posible como una superación y trascendimiento de nuestra capacidad de comprender por medio de imágenes y conceptos, y de nuestros deseos orientados a la posesión. Tal inversión del ejercicio ordinario de todas las facultades del hombre, es decir, sus fuentes mundanas de luz, sumen al hombre en la noche más oscura, ya que sus sentidos externos e internos, sus tendencias y deseos, su memoria y su entendimiento se ven, no eliminados, pero sí trascendidos de la forma más completa, al no poder hacer a Dios objeto de ningún acto suyo.

La inversión de la orientación, el vaciamiento de toda posesión y el desprendimiento de todo apego afectan tan hondamente a la persona que, en sus grados más radicales, no pueden ser el producto del propio esfuerzo y requieren la intervención misma de Dios, que, sirviéndose de medios internos al sujeto y de acontecimientos externos, conduce a la persona hacia el total desprendimiento de sí misma. Hasta qué punto puede ser este desprendimiento doloroso para el hombre, lo muestran las páginas de *Noche oscura* en las

que, desde la experiencia de haber pasado por ella, Juan de la Cruz la describe como horrenda y espantable, tempestuosa y horrible, y asegura que es para el alma pena y tormento que le hacen sentir «sombra de muerte y gemidos de muerte y dolores de infierno», como si a ese lugar descendiera en vida. Y es que el desprendimiento no se aplica tan solo a los objetos de los sentidos, a los conceptos y deseos naturales del hombre incapaces de poner en contacto con Dios. Se trata de desprenderse incluso de las representaciones que proceden de Dios mismo, para consentir a Dios sólo; para reconocerle por ser él quien es, para amarle no por miedo ni por el salario que ofrece a quien le sirve, sino con el puro amor propio de hijos.

Pero la noche que acompaña a la contemplación en todos sus pasos no agota la experiencia de la misma. Bajo formas diferentes, en sus diferentes etapas, una luz brilla en el corazón de quien la vive, luz que no disipa su oscuridad, que incluso la hace más densa, pero que basta para guiar al sujeto de la manera más cierta. Presente inicialmente como tenue resplandor: «Sin otra luz y guía, sino la que en el corazón ardía»; «Que bien sé yo la fonte que mana y corre, aunque es de noche», llega a convertirse en llama que guía: «Aquesta me guiaba más cierta que la luz del mediodía... adonde me esperaba quien yo bien me sabía». Una luz que convierte la noche en «amable más que la alborada». Una llama que, consumiendo al sujeto, consuma la unión con Dios por la que suspira.

Para comprender la naturaleza de la experiencia sugerida por esos símbolos densísimos, sólo disponemos de una clave que acompaña todo su desarrollo: la del amor. Los tres poemas en los que Juan de la Cruz ha cantado el proceso de la contemplación son tres admirables poemas amorosos. Como el mar sabe sólo a sal, todo en estos poemas sabe a

amor. En la interpretación mística de Dios, del hombre y de la relación en acto que los une, el centro lo ocupa el amor: «El amor es el fin único para el que el hombre ha sido creado». A la pregunta de los metafísicos: ¿Por qué existe algo? Juan aporta como única respuesta: el amor. Es la fuerza gravitatoria de ese sistema que tiene en su centro un Dios que es amor.

«Es de notar que Dios, así como no ama cosa fuera de sí, así ninguna ama más bajamente que a sí, porque todo lo ama por sí y el amor tiene la razón de fin... De donde, amar Dios al alma es meterla en cierta manera en sí mismo, igualándola consigo y así ama al alma en sí consigo con el mismo amor que él se ama».

La contemplación, en este horizonte, no puede ser más que contemplación amorosa; no es otra cosa que el abismamiento de la persona en el abismo sin fondo del amor de Dios con que Dios la ama. Ser persona es estar recibiendo permanentemente el ser, es decir, el amor de Dios, y aceptarlo, consentir a él, dejándose inundar por él: «dando a Dios al mismo Dios en Dios». De la felicidad que se sigue para el sujeto que ha conseguido el total desprendimiento y consentir plenamente al amor de Dios, dan idea expresiones como ésta:

«Los limpios de corazón son llamados por nuestro Salvador bienaventurados lo cual es tanto como decir enamorados, pues que la bienaventuranza no se da por menos que amor».

Ha bastado que el alma se desprenda del apego a la realidad para que ésa le sea devuelta enteramente transfigurada, al ser percibida a la luz de Dios.

«Mi amado, las montañas
los valles solitarios nemorosos,
las ínsulas extrañas,
los ríos sonorosos,
el silbo de los aires amorosos».

Un testigo y un maestro para nuestro tiempo

Contra lo que pudiera parecer, dada la distancia cultural entre su tiempo y el nuestro, Juan de la Cruz puede iluminar vivamente a quienes intentamos vivir el cristianismo en este tiempo aparentemente inhóspito desde el punto de vista religioso. Su vida, su experiencia espiritual y la frecuentación de sus escritos nos enseñan que no hay atajos para el encuentro con Dios, que éste exige, ineludiblemente, el paso por la fe y que, por más intensamente que sea vivida, ésta comporta la más densa oscuridad. Y es justamente su insistencia en la noche lo que hace de este místico un contemporáneo nuestro. La experiencia que alimenta y sostiene su doctrina nos enseña que las más duras condiciones de sufrimiento de Dios que origina el mal bajo sus formas más atroces, no eliminan la posibilidad de la experiencia de Dios bajo la forma de una ausencia que se sufre, de un mal que se rechaza con todas las fuerzas de que se dispone, de una experiencia de la nada a la que el hombre, por estar habitado por la presencia del Bien sin límites, no puede resignarse en absoluto.

Tiempos así pueden ser tiempos de silencio, de «pegar la boca al polvo» o de quejarse por la falta de lo que más necesita nuestra vida. Pero el silencio, la paciencia y el grito de queja pueden ser también una expresión del reconocimiento de Dios que, mantenido contra viento y marea, permitirá

al creyente avanzar hacia días en que la fe sea vivida de forma más luminosa. Pasada la prueba es cuando Job pudo confesar: «Hasta ahora sabía de ti de oídas; ahora te han visto mis ojos».

Bibliografía

El mejor camino para progresar en el conocimiento de san Juan de la Cruz es la lectura de su obra en cualquiera de las ediciones recientes. Por ejemplo, *Obras completas*. Madrid, Espiritualidad, 1988, con una breve y excelente introducción general por FEDERICO RUIZ y bibliografía selecta. Sobre la persona, la vida y la época, *Dios habla en la noche*. Madrid, EDE, 1990. Una visión original e interesante de la persona en ROSA ROSSI: *Juan de la Cruz. Silencio y creatividad*. Madrid, Trotta, 1996. Desde el punto de vista literario, DÁMASO ALONSO: *La poesía de san Juan de la Cruz*, Madrid, Aguilar, 1942.

TEXTOS

Canções entre el alma y el Esposo

*¿Adónde te escondiste
Amado y me dejaste con gemido?
Como el ciervo huiste
habiéndome berido;
salí tras ti clamando, y eras ido.*

En lo cual se ha de entender que si el alma sintiere gran comunicación o sentimiento o noticia espiritual, no por eso se ha de persuadir a que aquello que siente es poseer o ver clara y esencialmente a Dios, o que aquello sea tener más a Dios o estar más en Dios, aunque más ello sea, y que si todas esas comunicaciones sensibles y espirituales faltaren, quedando ella en sequedad, tiniebla y desamparo, no por ello ha de pensar que la falta Dios más así que así, pues que realmente ni por lo uno puede saber de cierto estar en su gracia, ni por lo otro estar fuera de ella, diciendo el Sabio «Ninguno sabe si es digno de amor o de aborrecimiento delante de Dios» (Ecl 9, 1)

Muy bien haces, ¡oh alma!, en buscarle siempre escondido, porque mucho ensalzas a Dios y mucho te llegas a él teméndole por más alto y profundo que todo cuanto puedes alcanzar. Y, por tanto, no repares en parte ni en todo lo que tus potencias pueden comprender. Quiero decir que nunca te quieras satisfacer en lo que entendieres de Dios, sino en lo que no entendieres de él, y nunca pares en amar y deleitarte en eso que entendieres o sintieres de Dios, sino ama y deleítate en lo que no puedes entender y sentir de él, que eso es, como habemos dicho, buscarle en fe. Que, pues es Dios inaccesible y escondido (Is 45, 15), como también habemos dicho, aunque más te parezca que le ballas y le sientes y le entiendes, siempre le has de tener por escondido y le has de servir escondido en escondido, y no seas como muchos insipientes que piensan bajamente de Dios, entendiendo que, cuando no lo entienden o le gustan o sienten, está Dios más lejos y más escondido, siendo más verdad lo contrario, que cuanto [menos] distintamente le entienden, más se llegan a él, pues como dice el profeta David «puso su escondrijo en las tinieblas» (Sal 17, 12). Así, llegando cerca de él, por fuerza has de sentir tinieblas en la flaqueza de tu ojo. Bien haces, pues, en todo tiempo, ahora de adversidad, ahora de prosperidad espiritual o temporal, tener a Dios por escondido, y así clamar a él diciendo: ¿Adónde te escondiste?

*Mi Amado, las montañas,
 los valles solitarios nemorosos,
 las ínsulas extrañas,
 los ríos sonorosos,
 el silbo de los aires amorosos,
 la noche sosegada
 en par de los levantes de la aurora,
 la música callada,
 la soledad sonora,
 la cena que recrea y enamora*

Mi Amado, las montañas

Las montañas tienen alturas, son abundantes, anchas, hermosas, graciosas, floridas y olorosas Estas montañas es mi Amado para mí

Los valles solitarios nemorosos

Los valles solitarios son quietos, amenos, frescos, umbrosos, de dulces aguas llenos, y en la variedad de sus arboledas y suave canto de aves hacen gran recreación y deleite al sentido, dan refrigerio y descanso en su soledad y silencio Estos valles es mi Amado para mí

Las ínsulas extrañas

Las ínsulas extrañas están ceñidas con la mar y allende los mares, muy apartadas y ajenas de la comunicación de los hombres Y así, en ellas se crían y nacen cosas muy diferentes de las de por acá, de muy extrañas maneras y virtudes nunca vistas de los hombres, que hacen gran novedad y admiración a quien las ve Y así por las grandes y admirables novedades y noticias extrañas alejadas del conocimiento común que el alma ve en Dios le llama ínsulas extrañas

Los ríos sonorosos

Los ríos tienen tres propiedades: la primera, que todo lo que encuentran embisten y anegan; la segunda, que hinchen todos los bajos y vacíos que hallan delante; la tercera, que tienen tal sonido, que todo otro sonido privan y ocupan. Y porque en esta comunicación de Dios que vamos diciendo siente el alma en él estas tres propiedades muy sabrosamente, dice que su Amado es los ríos sonoros.

*Gocémonos, Amado,
y vámonos a ver en tu hermosura
al monte y al collado
do mana el agua pura;
entremos más adentro en la espesura.
y vámonos a ver en tu hermosura.*

Que quiere decir: hagamos de manera que por medio de este ejercicio de amor ya dicho lleguemos hasta vernos en tu hermosura en la vida eterna; esto es, que de tal manera esté yo transformada en tu hermosura, que, siendo semejante en hermosura, nos veamos entrambos en tu hermosura, teniendo ya tu misma hermosura; de manera que, mirando el uno al otro, vea cada uno en el otro su hermosura, siendo la una y la del otro tu hermosura sola, absorta en tu hermosura; y así te veré yo a ti en tu hermosura, y tú a mí en tu hermosura, y yo me veré en ti en tu hermosura, y tú te verás en mí en tu hermosura; y así parezca yo tú en tu hermosura, y parezcas tú yo en tu hermosura, y mi hermosura sea tu hermosura y tu hermosura mi hermosura; y así seré yo tú en tu hermosura, y serás tú yo en tu hermosura, porque tu misma hermosura será mi hermosura; y así nos veremos el uno al otro en tu hermosura.

*Para venir a gustarlo todo
no quieras tener gusto en nada.*

*Para venir a poseerlo todo,
 no quieras poseer algo en nada.
 Para venir a serlo todo,
 no quieras ser algo en nada
 Para venir a saberlo todo
 no quieras saber algo en nada.
 Para venir a lo que no gustas
 has de ir por donde no gustas.
 Para venir a lo que no sabes,
 has de ir por donde no sabes.
 Para venir a lo que no posees,
 has de ir por donde no posees.
 Para venir a lo que no eres,
 has de ir por donde no eres.*

Navideña

*Del Verbo divino
 la Virgen preñada
 viene de camino;
 ¡Si le dáis posada!*

Noche oscura

*En una noche oscura
 con ansias, en amores inflamada
 ¡oh dichosa ventura!
 salí sin ser notada
 estando ya mi casa sosegada;

 a oscuras y segura
 por la secreta escala, disfrazada,
 ¡oh dichosa ventura!*

*a oscuras y en celada,
estando ya mi casa sosegada;*

*en la noche dichosa
en secreto que naide me veía
ni yo miraba cosa
sin otra luz y guía
sino la que en el corazón ardía.*

*Aquesta me guiaba
más cierto que la luz del mediodía
adonde me esperaba
quien yo bien me sabía
en parte donde naide parecía.*

*¡Oh noche que guiaste!
¡oh noche amable más que la alborada!
¡oh noche que juntaste
Amado con amada,
amada en el Amado transformada!*

*En mi pecho florido,
que entero para él solo se guardaba,
allí quedó dormido,
y yo le regalaba,
y el ventalle de cedros aire daba.*

*El aire del almena,
cuando yo sus cabellos esparcía,
con su mano serena
en mi cuello hería,
y todos mis sentidos suspendía.
Quedéme y olvidéme,
el rostro recliné sobre el Amado;
cesó todo y dejéme,
dejando mi cuidado
entre las azucenas olvidado.*

Coplas a lo divino

*Tras de un amoroso lance,
y no de esperanza falto,
volé tan alto, tan alto,
que le di a la caza alcance.*

*Para que yo alcance diese
a aqueste lance divino,
tanto volar me convino
que de vista me perdiese;
y, con todo, en este trance
en el vuelo quedé falto;
mas el amor fue tan alto,
que le di a la caza alcance.*

*Cuando más alto subía
deslumbróseme la vista,
y la más fuerte conquista
en oscuro se hacía;
más, por ser de amor el lance,
di un ciego y oscuro salto
y fui tan alto, tan alto,
que le di a la caza alcance.*

*Cuanto más alto llegaba
de este lance tan subido,
tanto más bajo y rendido
y abatido me hallaba;
dije: No habrá quien alcance;
y abatíme tanto, tanto,
que fui tan alto, tan alto,
que le di a la caza alcance.*

*Por una extraña manera
mil vuelos pasé de un vuelo
porque esperanza del cielo*

*tanto alcanza cuanto espera;
esperé solo este lance
y en esperar no fui falto,
pues fui tan alto, tan alto,
que le di a la caza alcance.*

Santa Teresa del Niño Jesús

La experiencia del amor de Dios en la noche de la fe

Dios sigue un camino único para atraer hacia sí a cada creyente, y cada creyente recorre un camino personal y único para responder a la llamada de Dios. Las figuras que hemos venido presentando lo muestran en su extraordinaria variedad de formas y de estilos. Entre los caminos tan variados que representan los santos, sobresale por su originalidad el seguido por Teresa de Lisieux. Ella, tan amiga de diminutivos, lo llama su «caminito». Lo llamarán también «el camino de la infancia espiritual». Pero, si hubiese que designarlo por lo que le caracteriza más exactamente, por lo que constituye su centro y su esencia, habría que llamarlo el camino del amor. Sólo que la palabra está tan desgastada por el uso y el abuso que de ella hace el lenguaje ordinario y, en el ámbito religioso, el lenguaje piadoso, que designándolo de esa forma nos exponemos a no expresar otra cosa que un lugar común casi vacío de todo significado. Para llenarlo de contenido es indispensable acudir a la obra escrita de Teresa que, más allá de algunas limitaciones de estilo explicables por las circunstancias históricas, familiares y personales de la autora, expresa fielmente el contenido, formidable y maravilloso a la vez, que ha dado a la expresión «amor de Dios» la breve vida de la Santa.

La historia de un alma

Con este título fueron publicados, con retoques felizmente eliminados en las ediciones actuales, los tres cuadernos de escritos autobiográficos en los que nos han llegado los acontecimientos fundamentales de su vida y, con ellos, los rasgos característicos de su personalidad y de su itinerario hacia Dios. El lector contemporáneo de esas páginas tiene que hacer un esfuerzo notable para superar el malestar que le produce el clima social y familiar en el que discurrió la infancia y la adolescencia de la Santa, su lenguaje infantilizado y el estilo de su piedad, contagiado sin duda por el del catolicismo francés de su época.

Pero tal esfuerzo —me lo ha enseñado mi experiencia y la de personas amigas— vale realmente la pena. Una lectura atenta de esas páginas revela la vida interior asombrosamente rica, seria, en secreta pero estrecha conexión con las grandes necesidades de su tiempo —que en buena medida sigue siendo el nuestro— de una mujer que ha calado hasta los estratos más profundos de la existencia cristiana y los ha vivido con una generosidad extraordinaria, con la generosidad propia de los grandes santos. Y ya sabemos que los santos pueden ser personas humanamente imperfectas que reflejan los condicionamientos y las limitaciones del momento en que viven, pero que transparentan como ninguna otra obra creada la grandeza, la belleza y la santidad de Dios. Son verdaderas «existencias teológicas», lugares teológicos privilegiados que en su fisonomía espiritual revelan «una nueva forma de imitación de Cristo», «una imagen y una ilustración del evangelio» (U. von Balthasar).

Una precoz y decidida vocación a la santidad

El hogar de los Martin en el que nace Teresa ha podido ser descrito como «un mundo de muerte»; el medio ambiente en el que crece, como «una atmósfera lúgubre»; de Teresa niña se ha dicho que fue «caprichosa», «narcisista», en alguna medida «neurótica», que pasó por crisis importantes de salud provocadas por su deseo inconsciente de atraer manifestaciones de cariño de las que tenía una necesidad incontrolada. Se sabe, además, que a los diez años padeció una larga temporada de escrúpulos provocados por unos ejercicios espirituales predicados con los métodos de la más pura «pastoral del miedo», y que describían a Dios con los acentos propios de la tradición jansenista. Pero es un hecho que en esas circunstancias nada propicias para el desarrollo de una vida sana se va abriendo camino una vocación a la vida cristiana, precozmente sentida por Teresa Martin —la benjamina de una familia de cinco hermanas—, y correspondida, en medio de ese clima enfermizo, con una asombrosa decisión y generosidad. Al hablar de precocidad no me refiero ni a los sentimientos que siguieron a su primera confesión, ni a su forma de vivir la primera comunión, ni a esos «hechos extraordinarios» que representan la «visión profética» de su padre con «la cabeza cubierta con una especie de velo denso», ni a la visión de la Virgen María que la miraba sonriente y amorosa. Me refiero más bien a la situación en que se encontraba a sus cuatro años y medio: «Se me hacía agradable la virtud y creo que me hallaba en las mismas disposiciones de ahora», escribirá ya en el convento, situación con la que empalma —tras casi diez años de su vida infantil, calificados por un biógrafo de la santa como una especie de túnel— un acontecimiento aparentemente trivial que vive en la Navidad de 1886 y al que ella se refiere como «su noche de luz» o «la noche de mi conversión».

Teresa tiene entonces trece años y se dispone a vivir una vez más un rito familiar del que ella como benjamina era protagonista y en el que disfrutaba doblemente al ver la satisfacción que causaba a su padre. Se trataba de sacar de los zapatos, dejados junto a la chimenea, los regalos y las sorpresas que el padre y las hermanas mayores habían dejado para ella. Cuando va a comenzar el juego en el que sigue actuando de niña pequeña, escucha al padre: «en fin, menos mal que ya es el último año». El encanto se rompe. Teresa siente sus ojos llenos de lágrimas, pero cuando su hermana mayor quiere amortiguar la impresión que la frase del padre ha producido sobre ella, siente ya que Jesús ha cambiado su corazón y, ahogando las lágrimas, reproduce el gesto tradicional ante su padre otra vez complacido. El cambio interior experimentado por Teresa ha sido tan radical que desde ese momento se siente otra. Más tarde recordará el episodio con estas palabras:

«La noche de Navidad de 1886 fue decisiva para mi vocación... debo llamarla la noche de mi conversión. En esa noche bendita, Jesús... se dignó sacarme de los pañales y de las imperfecciones de la infancia. Me transformó de tal suerte, que no me conocía a mí misma».

Y habla después de que el Señor «la ha revestido de su fuerza divina».

El momento decisivo de la conversión no ha consistido para Teresa, como para tantos otros conversos, en ninguna visión del Señor. Por eso, no ha hecho la experiencia de Dios que se le hace presente. Sencillamente, ha vivido una transformación interior en la que percibe que la fuerza del Dios que en Navidad se manifiesta como debilidad por nosotros, le concede romper con la infancia de las imperfecciones, e iniciar, con una decisión que nada podrá quebrantar.

tar, su camino hacia Dios. A partir de ese momento, Teresa avanza por ese camino a pasos de gigante. Decide ingresar en el Carmelo, como han hecho ya dos de sus hermanas, y comienza una lucha llena de fortaleza contra los diferentes obstáculos que se le van poniendo en el camino.

El camino de la infancia espiritual

Este nombre es probablemente justo para describir la espiritualidad de santa Teresita. Pero con dos condiciones: que no se le confunda con «puerilidad» e «infantilismo»; y que se ponga en su centro la experiencia, sumamente exigente y tierna a la vez, del amor de Dios.

Que el camino de la infancia espiritual no tiene nada que ver con una actitud de aniñamiento o de infantilismo queda claro por la experiencia de la conversión que acabamos de relatar, en la que Teresa experimenta justamente que la fuerza de Dios la ha sacado de una situación que ella misma reconoce como infantil. Sobre el sentido positivo de la expresión «infancia espiritual» nos orientan, en primer lugar, algunos textos del Antiguo Testamento que ha leído en la libreta de notas de su hermana Celina y que han producido sobre ella una profunda impresión: «Si alguno es pequeño, que venga a mí» (Prov 9,4). «Como una madre acaricia a su hijo, así os consolaré yo; os llevaré en mi seno, os meceré sobre mis rodillas» (Is 66,12-13). «Ante tales palabras, escribe Teresa, no hay más que callar y llorar de agradecimiento y de amor».

El camino de la infancia significa para ella, contra la tendencia a acaparar, el más radical desposeimiento —«no teniendo nada, lo recibiré todo de Dios—, y la entrega a Dios en la total confianza y el abandono de sí misma en sus manos.

«El rasgo del niño que dice: en tus manos... es un acto de total confianza... infancia y muerte son muy próximas. Sus secretos se resumen en don total. El niño viene al mundo corporalmente desnudo y espiritualmente desnudo, sin defensa. Debe confiar en el Misterio del Padre. Entre nacimiento y muerte, todo es paréntesis» (U. von Balthasar).

Por eso nada resume tan perfectamente el espíritu de la infancia espiritual como su «voto de pobreza espiritual», que es la expresión de la más radical esperanza. La meta de Teresa decidida a ser santa no es «amasar méritos».

«A la tarde de esta vida me presentaré delante de vos con las manos vacías; pues no os pido Señor que tengáis en cuenta mis obras».

Teresa ha descubierto como los grandes creyentes que «sólo Dios basta». De ello da testimonio el texto del «Acto de ofrenda al amor misericordioso», que ella misma resume así:

«En una palabra, deseo ser santa, pero siento mi impotencia y os pido, oh Dios mío, que vos mismo seáis mi santidad».

Asombra, en todos estos textos centrales de su obra, la suma concentración de todo que lleva a Teresa al desposeimiento radical de sí misma y la total confianza que lo origina. Concentración de todo en Dios como único término de su intención y de su deseo; y concentración de todos los medios para llegar a Dios en el amor, como el camino más derecho y más corto:

«Quiero trabajar sólo por vuestro amor... quiero por eso revestirme de vuestra propia justicia y recibir de vuestro amor

la posesión eterna de vos mismo. No quiero otro trono ni otra corona que a vos, ¡oh Amado mío!».

Esta extrema concentración de su vida personal lleva a Teresa a descubrir la singularidad de su misión.

«Comprendí que sólo el amor hace actuar a los miembros de la Iglesia; que si el amor se apagase, los apóstoles dejarían de anunciar el evangelio; los mártires rehusarían derramar su sangre... He encontrado mi lugar en la Iglesia... yo seré el amor... así lo seré todo».

La «apuesta por el amor en medio de la noche» (J.-F. Six)

La insistencia en el amor como centro y sustancia del camino de la infancia podría hacer suponer una espiritualidad luminosa de constante disfrute de la presencia del Amado. Ecos de algo así no faltan en el itinerario de la santa. «Desde aquel día feliz me parece que el amor me penetra y me rodea... ¡Oh, qué dulcísimo es el camino del amor!». Se diría que quien había elegido como nombre en su propia profesión, Teresa del Niño Jesús y de la Santa Faz, habría de haber vivido en el deseo y la búsqueda de la contemplación del rostro del Amado.

Por eso puede parecer extraño que en los apuntes que escribe durante los últimos dieciocho meses de su vida aparezcan las expresiones más crudas de un casi total oscurecimiento de la presencia de Dios, y del paso de Teresa por la más oscura de las noches. Esa extrañeza podría conducir a algún lector apresurado a explicar la oscuridad de los últimos meses como mera repercusión en la vida interior de la joven creyente

de la experiencia de una enfermedad irreversible que la enfrenta con el límite insuperable de una muerte próxima.

Pero tal extrañeza supondría ignorar que la noche no es un accidente en el camino de la fe, ni una fase o etapa superable, sino elemento estructural de la misma, derivado de la condición absolutamente misteriosa de su término y de la debilidad de las facultades humanas para acceder al Misterio de Dios. De hecho, Teresa da muestras de haberlo comprendido y asimilado muy pronto, integrándolo como rasgo característico de su propio «caminito».

«Mi caminito es no desear ver nada».

«Yo no deseo ver a nuestro Señor sobre la tierra. ¡Oh, no! Y sin embargo, le amo... Prefiero vivir de fe».

«Yo no puedo alimentarme más que de la verdad. Por eso nunca he deseado visiones. En la tierra no puede verse el cielo ni los ángeles como son. Prefiero esperar a después de la muerte».

«Nunca he deseado para mí gracias extraordinarias. No es ése mi caminito».

Por eso no faltan, en diferentes momentos de su vida, notables experiencias de una muy intensa oscuridad. Así, con ocasión de las pruebas que tiene que superar para seguir su vocación a la vida religiosa, escribe:

«Era la noche, la noche profunda del alma... Como Jesús en el jardín de la agonía, yo me sentía sola, sin consuelo alguno ni en la tierra ni en el cielo. ¡Como si Dios mismo me hubiera abandonado!».

La víspera de su profesión, el 7 de noviembre de 1890, su vocación le parece «un sueño, una quimera»; «mis tinieblas eran tan grandes, que no veía ni comprendía más que una cosa: ¡Yo no tenía vocación!».

En la misma dirección cabría, tal vez, interpretar un hecho que aparece más de una vez en sus escritos, al que sus comentaristas han atribuido gran importancia y que incluso literariamente aparece cercano, por su insistencia en el «permanecer», con los relatos relativos a su noche. Recordémoslo:

«Así como Magdalena, agachándose, sin apartarse del sepulcro vacío, llegó por fin a encontrar lo que buscaba, así también yo, agachándome hasta las profundidades de mi nada me elevé tan alto que conseguí mi intento».

Pero estas experiencias fueron, durante gran parte de su vida, esporádicas. Venían a turbar momentos en los que «gozaba... de una fe tan viva, tan clara, que el pensamiento del cielo constituía toda mi felicidad». En cambio, a partir de la Pascua de 1896 y hasta su muerte, el 30 de septiembre de 1897, la noche, las tinieblas van a apoderarse de su alma y entre ella y Dios va a interponerse un velo negro, las más densas tinieblas, un muro impenetrable. Recurramos a sus propias palabras:

«Esto ya no es un velo para mí; es un muro que se alza hasta los cielos y cubre el firmamento estrellado... Cuando canto la felicidad del cielo, la eterna posesión de Dios, no experimento alegría alguna, porque canto simplemente lo que quiero creer».

«Durante los días gozosos del tiempo pascual, Jesús permitió que mi alma se viera invadida por las más densas tinieblas... quisiera expresar lo que siento, pero ¡ay de mí!, creo que es imposible. Es necesario haber caminado por este sombrío túnel para comprender su oscuridad».

En el paroxismo de la prueba, escribirá:

«Me parece que las tinieblas, apropiándose la voz de los pecadores me dicen, burlándose de mí: «Sueñas con la luz, con una patria aromada de los más suaves perfumes. Sueñas así la posesión eterna del Creador de todas estas maravillas. Crees poder salir un día de las brumas que te rodean: ¡Adelante! ¡Adelante! Gózate de la muerte que te dará, no lo que tú esperas, sino una noche más profunda todavía, la noche de la nada».

En el proceso de canonización una hermana refirió estas palabras de Teresa:

«Si supiesen en qué tinieblas estoy sumergida. No creo en la vida eterna. Me parece como si después de esta vida mortal no hubiese ya nada... todo ha desaparecido para mí. Sólo me queda el amor».

De esta experiencia se han propuesto las más variadas interpretaciones. Alguien llegó a afirmar, aunque después tachara la expresión de ambigua y debida al género periodístico en que se había escrito, que Teresa, en 1896, «estaba dominada desde dentro por un ateísmo radical». Muchos han discutido si tal experiencia se deja comprender como una nueva forma de «noche oscura del alma». Para no caer ni en atenuaciones que minimizan las expresiones de la Santa, ni en explicaciones que la reducen al impacto de la enfermedad sobre sus estados de ánimo, conviene tener en cuenta afirmaciones simultáneas en las que, primero, la muerte aparece como fuente de sufrimiento, no porque su visión la espante, sino por lo mucho que se hace esperar. Y, en segundo lugar, y sobre todo, conviene recordar esas otras afirmaciones en las que la noche aparece a la vez

como fuente de una muy especial luz o las que hablan de la presencia en medio del sufrimiento de momentos de una verdadera alegría; y, por último, de la instalación del alma en un estado que la Santa califica de verdadera felicidad.

Así, tras descubrir su situación como la de un «pajarillo asaltado por la tempestad», afirma, en una probable alusión a san Francisco, que ése es el momento de «la alegría perfecta para el pobrecillo y débil ser»; y añade que es el momento de «permanecer allí, no obstante, y seguir mirando fijamente la luz invisible que se oculta a su fe». En la oscura noche de Teresa sigue presente la «luz y guía que en el corazón ardía»; en ella se siente abrasada por el «cauterio suave»; vive la «regalada llaga» a la que se había referido san Juan de la Cruz. «No creáis que nado en consuelos; ¡oh, no! Mi consuelo es no tenerlo en la tierra», había escrito antes.

En definitiva, la interpretación más fidedigna de la noche se encuentra en el centro mismo de su espiritualidad: en la experiencia del amor de Dios. Porque se ha adentrado como pocos en el amor de Dios, Teresa ha descubierto la distancia inconmensurable entre el abismo del amor infinito de Dios y la pequeñez de su amor. Y ha visto que esa desproporción sólo puede salvarse arrojándose a ese abismo, dejándose atraer por él, hasta hundirse «en el ardiente abismo de ese amor».

«El amor llama al amor; por eso, Jesús mío, mi amor se lanza hacia vos; quisiera llenar el abismo que le atrae, pero, ¡ay!, no es ni siquiera una gota de rocío perdida en el océano».

Una misión a la altura de la vocación

Éste es, a mi modo de ver, el aspecto más asombroso de la vida de Teresa. Porque una joven crecida en un ambiente como el de los círculos católicos de Francia a finales del siglo XIX y encerrada a los quince años en un Carmelo parece haber vivido en una secreta comunicación con el espíritu de su tiempo y con sus más característicos representantes, y ofrecer con su vida y sus escritos una respuesta a las necesidades más profundas que se expresan en ellos. Como todos los apasionados del amor de Dios, Teresa ha sentido desde muy pronto el deseo de que ese amor sea amado; ha sufrido por las ofensas de los hombres a ese amor, y ha mostrado su deseo de ofrecerse para que todos los hombres correspondan al amor de Dios. Su interés por un hombre ajusticiado por un triple asesinato y sus súplicas por su conversión, su simpatía por la causa de las misiones y su solidaridad con los que trabajan en ellas son una muestra clara del espíritu misionero que pone en ella su vocación al amor de Dios.

La noche de la fe en la que va a sumirse al final de su vida y su respuesta a ella la llevará a descubrir la realidad de la increencia y encontrar nuevas formas de realizar su misión en la tierra. Antes de la Pascua de 1896, Teresa había escrito: «No podía creer que hubiera impíos sin fe. Me parecía que hablaban en contradicción con sus convicciones íntimas al negar la existencia del cielo». En esa Pascua, en cambio, confiesa: «Jesús me hizo comprender que hay verdaderamente almas sin fe». A este descubrimiento no la han llevado el conocimiento de unos datos de que ya disponía, ni el estudio de unas doctrinas con las que probablemente no tuvo más que un lejanísimo contacto. La ha conducido el padecer, en la situación de oscurecimiento de la luz con que Dios la había regalado, el vértigo que le produce la expe-

riencia de esa ausencia de Dios en la que adivina inmersos a los no creyentes. Ha conocido, pues, a los no creyentes por la simpatía que provoca en ella el padecimiento del silencio de Dios, de su ausencia, que considera ser la suerte de los que lo ignoran o lo rechazan.

De la profundidad de este descubrimiento da fe el hecho de que la descripción de su propia noche la lleve a hablar, una y otra vez, de la nada como amenaza a sus mejores esperanzas. Se diría que Teresa ha vivido la experiencia del nihilismo prefigurado por filósofos del siglo XIX y profetizado en esas mismas fechas por Nietzsche.

La «simpatía» que esta experiencia supone va a traducirse en comprensión y compasión hacia los no creyentes, reconocidos como hermanos; y su amor a Dios, extendido, por una especie de connaturalidad hacia ellos, la lleva a superar las actitudes de condena, polémica y voluntad proselitista vigentes en el catolicismo francés de su tiempo, y a transformarlas en la voluntad y sentimiento de solidaridad expresados en el texto bien conocido en el que afirma que «se resigna a comer, por el tiempo que vos lo tengáis a bien, el pan del dolor», y que «no puede levantarse de esa mesa llena de amargura, donde comen los pobres pecadores, hasta que llegue el día por vos señalado». Entretanto, pedirá perdón con ellos: «Tened piedad de nosotros, Señor, porque somos unos pobres pecadores», y pedirá para ellos: «Que todos esos que no están iluminados por la antorcha de la fe, la vean, por fin, brillar». Así, admirablemente, una mujer que está pasando por la más densa noche de la fe, pide para los no creyentes que brille sobre ellos una antorcha que a ella en esos momentos no hace más que cegarla.

Conclusión

Al término de esta aproximación a santa Teresa del Niño Jesús, se impone la impresión con la que abríamos nuestras reflexiones. Como todos los santos, Teresa es reflejo del Dios que transparenta su existencia teológica, su condición de creyente. Lo es de forma especialmente valiosa, porque al centrar la experiencia teológica en el amor de Dios, ofrece a esta época en la que, al menos social y culturalmente, Dios parece haberse ocultado, el testimonio más fehaciente de su presencia, ya que, verdaderamente, «sólo el amor es digno de fe». Lo es, tal vez, sobre todo, porque habiendo vivido la fe en situación de densísima oscuridad, constituye una ayuda inestimable para los creyentes de nuestros días, especialmente tentados por la indiferencia y el nihilismo. Lo es, por fin, porque en su gesto de solidaridad con los no creyentes, encarna para nuestra generación el mejor estilo cristiano de relación con nuestros contemporáneos, y señala a la Iglesia de nuestros días el camino de una verdaderamente nueva evangelización

Bibliografía

Para avanzar en el conocimiento de la espiritualidad de santa Teresa el mejor camino es la frecuentación de sus obras completas en cualquiera de las ediciones existentes en castellano. Buenos comentarios, de diferente orientación, en H. U. VON BALTHASAR *Teresa de Lisieux, historia de una misión* Barcelona, Herder, 1989. La nota anterior es deudora de tres estudios de J. F. SIX *La verdadera infancia de Teresa de Lisieux* *Neurosis y santidad* Barcelona, Herder, 1982, *Teresa de Lisieux en el Carmelo* Barcelona, Herder, 1981, *Una luz en la noche* *Los dieciocho últimos meses de Teresa de Lisieux* Madrid, San Pablo, 1996.

TEXTOS**Manuscritos autobiográficos**

Así como Magdalena, agachándose, sin apartarse del sepulcro vacío, llegó por fin a encontrar lo que buscaba, así también yo, agachándome hasta las profundidades de mi nada me elevé tan alto, que conseguí mi intento...

Sin desanimarme, seguí leyendo, y esta frase me reconfortó: «Buscad con ardor los dones más perfectos, pero voy a mostraros un camino más excelente». Y el Apóstol explica cómo todos los dones, aun los más perfectos, nada son sin el amor... Afirma que la caridad es el camino excelente que conduce con seguridad a Dios.

Había ballado, por fin, el descanso... Al considerar el cuerpo místico de la Iglesia, no me había reconocido en ninguno de los miembros descritos por san Pablo; o mejor dicho, quería reconocermé en todos...

La caridad me dio la clave de mi vocación. Comprendí que si la Iglesia tenía un cuerpo compuesto de diferentes miembros, no le faltaría el más necesario, el más noble de todos. Comprendí que la Iglesia tenía un corazón, y que este corazón estaba ardiendo de amor.

Comprendí que sólo el amor era el que ponía en movimiento a los miembros de la Iglesia; que si el amor llegara a apagarse, los apóstoles no anunciarían ya el Evangelio, los mártires se negarían a derramar su sangre....

Comprendí que el amor encerraba todas las vocaciones, que el amor lo era todo, que el amor abarcaba todos los tiempos y todos los lugares... en una palabra ¡que el amor es eterno!...

Entonces, en el exceso de mi alegría delirante, exclamé: ¡Oh, Jesús, amor mío!... Por fin, he ballado mi vocación, ¡mi vocación es el amor!...

Sí, he ballado mi puesto en la Iglesia, y ese puesto, ¡oh, Dios mío!, vos mismo me lo habéis dado...: en el corazón de la Igles-

sia, mi Madre, yo seré el amor!... ¡¡¡Así lo seré todo..., así mi sueño se verá realizado!!!...

Fue el 25 de diciembre de 1886 cuando se me concedió la gracia de salir de la infancia; en una palabra: la gracia de mi completa conversión.

Volvíamos de la misa de medianoche, en la que yo había tenido la dicha de recibir al Dios fuerte y poderoso. Al llegar a los Buissonnets, comencé a saborear la alegría de ir a la chimenea a recoger mis zapatos. Tan grande había sido siempre el gozo que esta vieja costumbre nos había causado durante la infancia, que Celina se complacía en seguir tratándome como a un bebé, puesto que era la más pequeña de la familia...

Papá gozaba al ver mi alborozo, al escuchar mis gritos de júbilo a medida que iba sacando las sorpresas de mis zapatos encantados, y la alegría de mi querido rey aumentaba en gran manera mi propia felicidad.

Pero Jesús, queriendo demostrarme que era ya hora de dejar a un lado los defectos de la infancia, me retiró también las inocentes alegrías de la misma. Permitted que papá, fatigado de la misa de medianoche, no viese con gusto mis zapatos colocados en la chimenea y pronunciase estas palabras que me atravesaron el corazón: «¡En fin, afortunadamente ya es el último año!...» Yo subía en aquel mismo momento la escalera para dejar mi sombrero.

Celina, conociendo mi sensibilidad y viendo brillar las lágrimas en mis ojos, sintió también ganas de llorar, pues me amaba mucho y se hacía cargo de mi pena: «¡Oh, Teresa, me dijo, espera un poco, no bajas ahora a mirar tus zapatos, sufrirías demasiado!» ¡Pero Teresa ya no era la misma, Jesús había cambiado su corazón!

Ahogando mis lágrimas, bajé rápidamente la escalera, y sosegando los latidos de mi corazón, cogí los zapatos, los puse delante de papá, y fui sacando gozosamente todos los regalos con aire de reina complacida. Papá reía, recobrado ya su buen

humor, ¡y Celina creía estar soñando!... Felizmente, no era un sueño, sino una dulce realidad: ¡Teresita había vuelto a encontrar la fortaleza de su alma, perdida a los cuatro años y medio, y habría de conservarla ya para siempre!...

Aquella noche de luz comenzó el tercer periodo de mi vida, el más hermoso de todos, el más lleno de gracias del cielo...

Gozaba por entonces de una fe tan viva, tan clara, que el pensamiento del cielo constituía toda mi felicidad. No podía creer que hubiera impíos sin fe. Me parecía que hablaban en contradicción con sus convicciones íntimas al negar la existencia del cielo, del hermoso cielo donde Dios estaría gustosamente dispuesto a ser, él mismo, su recompensa eterna.

Durante los días gozosos del tiempo pascual, Jesús me hizo comprender que hay verdaderamente almas sin fe, almas que por el abuso de las gracias pierden este precioso tesoro, fuente de las únicas alegrías puras y verdaderas.

Permitió que mi alma se viese invadida por las más densas tinieblas, y que el pensamiento del cielo, tan dulce para mí no fuese ya más que un motivo de combate y de tormento...

Esta prueba no debía durar sólo algunos días, algunas semanas, sino que había de prolongarse hasta la hora marcada por Dios, y... esa hora no ha sonado todavía...

Quisiera poder expresar lo que siento, pero, ¡ay de mí!, creo que es imposible. Es necesario haber caminado por este sombrío túnel para comprender su oscuridad. Sin embargo, voy a intentar explicarlo por medio de una comparación.

Me imagino haber nacido en un país cubierto de densa bruma. Nunca me ha sido dado contemplar el aspecto risueño de la naturaleza inundada de luz, transfigurada por el sol brillante.

Es verdad que desde mi infancia oigo hablar de estas maravillas. Sé que el país donde estoy no es mi patria, que hay otro al que debo aspirar constantemente. Esto no es una historia inventada por un habitante del triste país donde me encuentro, sino una rea-

lidad cierta, porque el Rey de la patria del sol brillante vino a vivir 33 años en el país de las tinieblas ¡Ay!, las tinieblas no comprendieron, en absoluto, que este divino Rey era la luz del mundo

Pero, Señor, vuestra hija ha comprendido vuestra divina luz Os pide perdón para sus hermanos Se resigna a comer, por el tiempo que vos lo tengáis a bien, el pan del dolor, y no quiere levantarse de esta mesa llena de amargura, donde comen los pobres pecadores, hasta que llegue el día por vos señalado

Pero ¿acaso no puede ella también decir en su nombre, en nombre de sus hermanos Tened piedad de nosotros, Señor, porque somos unos pobres pecadores? ¡Oh, Señor, despedidnos justificados! Que todos esos que no están iluminados por la antorcha de la fe la vean, por fin, brillar

¡Oh, Jesús! Si es necesario que un alma que os ama purifique la mesa que ellos han manchado, acepto comer sola en ella el pan de la tribulación, hasta que os plazca introducirme en vuestro luminoso reino ¡La sola gracia que os pido es la de no ofenderos nunca!

Cuando canto la felicidad del cielo, la eterna posesión de Dios, no experimento alegría ninguna, porque canto simplemente lo que quiero creer Algunas veces, es verdad, un pequeño rayito de sol viene a esclarecer mis tinieblas, entonces la prueba cesa por un instante Pero luego, el recuerdo de este rayo de luz, en lugar de causarme gozo, hace más densas mis tinieblas

Ofrenda al amor misericordioso

En la tarde de esta vida, compareceré delante de Vos con las manos vacías, pues no os pido, Señor, que contéis mis obras Todas nuestras justicias tienen manchas a vuestros ojos Quiero, por eso, revestirme de vuestra propia justicia, y recibir de vuestro amor la posesión eterna de vos mismo No quiero otro trono ni otra corona que a vos, ¡oh, Amado mío!

Dietrich Bonhoeffer

La experiencia de Dios en el mundo adulto y secular

El mejor de sus biógrafos, su amigo E. Bethge, resume la vida de Bonhoeffer en tres palabras que manifiestan, además, los aspectos más significativos de su identidad personal: teólogo, cristiano, hombre actual. Teólogo, por la orientación de sus estudios, su breve paso por la enseñanza y sus escritos que han hecho de él una de las figuras más relevantes de la teología cristiana en el siglo xx. Cristiano, por la radicalidad de su fe, su servicio eclesial y su trabajo ecuménico. Hombre actual, por su sensibilidad hacia la época y la cultura en las que vivió y por la seriedad de su compromiso ético y la coherencia de su acción contra el nazismo que le llevó a la prisión y a ser ejecutado en abril de 1945, a los treinta y nueve años de edad.

Se ha observado que su obra constituye un esfuerzo permanente por dar cuenta y salvar la complejidad de lo real, siempre expuesto a las visiones parciales y unilaterales. Así, reacciona a la pérdida del centro del cristianismo que suponía la teología liberal y a la pérdida del horizonte de la misión que comportaba la teología dialéctica. Escribe una tesis doctoral, *Sanctorum communio*, en la que integra la visión teológica de la Iglesia como comunidad de creyentes con la visión sociológica que descubre en ella una comunidad observable de personas. Su escrito de habilitación, *Acto y ser*, se refiere a la revelación como acto que acaece en la comunidad que la acoge, y como ser ya acaecido que ase-

gura su continuidad. Defiende en su *Ética* la realidad última de la gracia y la justificación, sin que esta defensa le haga sacrificar el orden de lo penúltimo, es decir, la realidad del mundo y de la vida del hombre en él. Y en sus últimas reflexiones sobre el ser cristiano en el mundo adulto reconoce la legitimidad de la secularización sin abandonar al «Dios que está más allá en el centro de nuestra vida».

Este carisma para la articulación de los órdenes de realidad y de las dimensiones de la existencia, le permite mantener en interrelación permanente su quehacer de teólogo, su ser cristiano y su condición de hombre de su tiempo. Ahí me parece residir uno de los rasgos característicos de la espiritualidad que representa.

El hombre, ser ante Dios

Como en todos los grandes espirituales, en Bonhoeffer la condición humana ha alcanzado la talla extraordinaria de las grandes figuras históricas. Lo muestra, en primer lugar, su trayectoria vital y las decisiones fundamentales que jalonan su biografía. Lo muestra también su conciencia clara de que él, su identidad más profunda, se decide frente a Dios, sólo en Dios se ilumina, sólo en él tiene su medida.

Alguien ha dicho que Dios no existe para el hombre, sino el ser humano para Dios. Yo creo, más bien, que, porque Dios existe para el hombre, el ser humano existe para Dios. Por eso decía san Francisco: «Lo que el hombre es ante Dios, eso es y nada más». Por eso es Dios quien otorga al hombre su propia identidad, como a Jesús, cuando en su bautismo los cielos se rasgan y la voz de lo alto proclama: «Tú eres mi hijo, el amado». En la vida de todas las personas hay momentos en los que los cielos se abren y perciben su

identidad a la luz de Dios. Más difícil es descubrir esa identidad cuando el cielo está cubierto y sólo nos queda la imagen que los demás nos ofrecen de nosotros mismos y la imagen que configuran nuestros temores y nuestras angustias. Ésta era, sin duda, la situación de Bonhoeffer en la prisión. A la pregunta: ¿Quién soy? no puede responder desde la seguridad de una conciencia serena e iluminada. Pero, aun en esas circunstancias, dispone de luz suficiente para no identificarse con la imagen que le devuelven sus compañeros de infortunio, ni con la que le ofrecen sus angustias interiores. Por eso ante la pregunta: ¿Quién soy?, planteada con especial urgencia, remite a Dios como el único que dispone de la respuesta: «Sea quien sea, tú me conoces, tuyo soy, oh Dios». El hombre, el creyente Bonhoeffer se ha reconocido como alguien a quien Dios conoce, de quien Dios se acuerda, a quien Dios ama. Se ha reconocido ante Dios; identificado por él.

La radicalidad del ser creyente

El precio de la gracia constituye uno de los más hermosos tratados sobre la condición creyente de todo el siglo xx. Se ha comparado con la *Ejercitación del cristianismo* de S. Kierkegaard en el siglo anterior. El libro trata del seguimiento y resume la cristología práctica, cuyas bases teóricas había sentado en un curso dado en 1933. Tras haber respondido en ese curso a la pregunta: «¿Quién es Cristo?», se pregunta ahora: «¿Qué es lo que Jesús quiere de nosotros?». La respuesta será que quiere —y nos otorga— la «gracia cara», la gracia con el seguimiento, frente a la «gracia barata», la gracia sin seguimiento, con la que con tanta frecuencia estamos tentados de contentarnos.

Todo el argumento del libro se resume en una sentencia asombrosamente densa, que articula aspectos que determinadas deformaciones espirituales tienden a disociar: «Sólo el creyente es obediente; sólo quien obedece es creyente». No es fácil comprender rectamente la expresión. Se navega entre dos escollos igualmente peligrosos: una fe reducida a «acto piadoso», «puramente interior», de adhesión a Jesús; una fe-amor sólo de palabra o de sentimiento, que produce un cristianismo sin consecuencias sobre la vida. Y unas obras que justifican; la satisfacción de los propios méritos, la salvación por el propio esfuerzo. Frente a estos dos peligros mantiene Bonhoeffer: «Sólo el creyente es obediente; sólo el obediente es creyente». El texto deja entrever, a través de los vaivenes de su prosa, la dificultad que se esconde tras la condensada expresión. Muestra de la insatisfacción que le ha dejado es la *retractatio* del texto que ofrece *Resistencia y sumisión*, cuando afirma que en *El precio de la gracia* ha llegado al final de un camino y añade: «Hoy veo con claridad los peligros de dicho libro, del que sin embargo sigo respondiendo plenamente».

Para evitar los dos escollos a la vez, es preciso mantener unidas las dos proposiciones. Otros teólogos lo han repetido después inspirados, seguramente, en este texto: «Crear en Jesucristo es seguirlo». No hay fe-adhesión a Cristo más que siguiendo sus huellas, adoptando sus actitudes. Una adhesión puramente interior, afectiva, falsamente mística, no salva. Una breve meditación sobre la fe puede ayudarnos a hacer alguna claridad. Comencemos por un texto luminoso: La llamada «si eres tú dime que vaya a ti sobre las aguas», abre la vida a otra forma de ser. Provoca el salto al agua, donde, por definición, no se hace pie. Y eso supone una salida de sí, una cierta pérdida. «De esa pérdida de sí mismo no se ve en ese primer instante más que el horror casi infinito;

se duda ante el vacío horrible que va a producirse, y el sujeto no se imagina la plenitud que va a seguirle si se acepta, si se da el paso, si se abandona. El sujeto siente también que este drama último es de una seriedad total; que si tiene la valentía de no retroceder, se le tomará la palabra y se perderá definitivamente (perderá definitivamente el control de sí mismo). Ante esa posibilidad se experimenta una angustia enteramente diferente de la que precede a las resoluciones ordinarias de la vida cristiana. Estas halagan siempre más o menos el amor propio y encantan la imaginación. Después de todo, no se cambia de dueño, se sigue siendo «el capitán de la propia alma», como dice un poeta inglés. Aquí, en cambio, se va a entregar todo el ser, el más querido, el más profundo (el propio ser). «En la primera conversión sólo se cede el usufructo; en la segunda se cede la propiedad del alma. En la una se ceden las flores y los frutos; en la otra, el árbol entero» (H. Bremond). Naturalmente, si la fe es esto, la fe es también obediencia, y sólo en la obediencia se realiza la fe; a la vez que sólo gracias a la fe es posible la obediencia.

La verdad a la que se refiere la expresión puede ser percibida sólo prestando atención a la propia experiencia de creyentes. Cuando decidimos escuchar de verdad la llamada —y esto puede suceder en momentos importantes de la vida, ante opciones comprometidas, y también en la oración, cuando la oración no es sólo recitación de rezos o se reduce a «pensar mucho»— la llamada va descubriéndonos los reductos en los que se agazapa un yo que no quiere ser desalojado de sí mismo, que no quiere dejar de disponer de sí mismo, que no quiere obedecer, y nos va mostrando la necesidad de abandonar tales reductos, de romper con esos «apegos» —otro nombre para los obstáculos— que impiden la entrega, la fe y la obediencia a un tiempo.

Ser creyente en un mundo secular y adulto

Resistencia y sumisión, la recopilación de cartas escritas desde la prisión, constituye la más importante obra de Bonhoeffer, al menos si consideramos el impacto que produjo su publicación y la influencia —no siempre bien asimilada— de las ideas contenidas en las de la última etapa y de índole teológica. El problema que aborda en ellas es: «Quién es Cristo realmente hoy para nosotros», o, dicho de otra forma: «Cristo y el mundo mayor de edad». Se trata de conjugar el proceso del mundo hacia su autonomía, que conocemos como secularización, con la fe en Cristo. Es mérito de Bonhoeffer haber formulado con toda claridad una dificultad que venía siendo sentida desde el comienzo de la modernidad y que se hará de dominio público cuando, después de la muerte de Bonhoeffer, la secularización se extienda al conjunto de la sociedad europea y se convierta en un elemento de la cultura de masas.

Las respuestas ofrecidas hasta ese momento, y algunas de las cuales seguirán vigentes muchos años después, proponían, bien disolver la identidad cristiana en la cultura moderna, como hacía el cristianismo liberal, bien negar legitimidad a la modernidad y hacer intentos más o menos explícitos de retorno a la situación premoderna y de resacralizar la sociedad y la cultura.

Bonhoeffer propone, en cambio, aceptar el final de la religión como incompatible con el acceso de la humanidad a la edad adulta, e instaurar un cristianismo postreligioso. Su propuesta puede resumirse en la fórmula paradójica: «Vivir en el mundo *etsi Deus non daretur*, aunque Dios no existiera», como si Dios no existiera. Fórmula que no significa eliminar a Dios del horizonte de la vida, sino «vivir ante Dios y con Dios, sin Dios»; es decir, vivir ante el Dios de la revela-

ción cristiana, sin el Dios de una religión que lo reduce a remedio de los males que escapan a la explicación y al poder del hombre. La propuesta de Bonhoeffer consiste, pues, en la invitación a vivir el cristianismo, no acudiendo en nuestras necesidades, limitaciones y sufrimientos a un Dios, *deus ex machina*, Dios tapaagujeros, que consistiría en la respuesta a nuestras necesidades, como hace la «religiosidad humana», sino remitiéndonos a la debilidad del Dios sufriente; a un Dios que «clavado en la cruz, permite que lo echen del mundo». A un Dios «impotente y débil en el mundo» y que «sólo así está con nosotros y nos ayuda»: «Él tomó nuestras flaquezas y cargó con nuestras enfermedades». Un Dios que en Cristo «no nos ayuda por su omnipotencia, sino por su debilidad y por sus sufrimientos».

Así, la secularización nos procura la ocasión para purificar la imagen de Dios y la forma de creer en él. En esas cartas que contienen más la intuición de un creyente dispuesto a obedecer en una situación de peligro extremo que el desarrollo sistemático de unas ideas, Bonhoeffer da muestras de creer en Dios, de esperar en él como los grandes creyentes del Antiguo Testamento, como Jesús, principio y consumidor de nuestra fe. Porque el Dios de la Biblia es un Dios que, a la súplica del sufriente responderá, no ahorrándole el sufrimiento, sino estando con él en la tribulación: «No temas, yo estoy contigo». Creer en él no es esperar que nos ahorre el sufrimiento, sino con sufrimiento y sin él, poner la vida en sus manos, dispuestos, por la decisión de seguirle, a acompañarle en el sufrimiento de los que siguen sufriendo, velando con él en el Getsemaní de la historia hasta el final.

La fe, *cantus firmus* del coral de la vida

A lo largo de toda la historia de la espiritualidad cristiana ha aparecido una y otra vez el problema de la relación entre la contemplación y la acción, la oración y el trabajo, la fe y la vida. Con frecuencia se ha buscado la solución en la vivencia y la organización de la vida religiosa desde la separación, la huida y hasta el desprecio del mundo. En reacciones pendulares a esas tendencias, se ha reducido a veces la vida religiosa y la fe que la sustenta a la acción y el compromiso social y político. Tras haber vivido la espiritualidad cristiana bajo la forma de la reducción al culto, la oración y la vida religiosa, toda una generación de cristianos del siglo xx creyó necesario reaccionar a esa reducción con la otra de signo contrario expresada en la propuesta: «creer es comprometerse».

Las cartas de Bonhoeffer ayudaron a esa generación a superar tales planteamientos reductores y unilaterales. La hermosa imagen del *cantus firmus* en la arquitectura sonora del coral abrió toda una perspectiva en la que aunar y articular, como habían hecho los mejores cristianos de la historia, la contemplación y la acción, la fe y la vida. Aquí su texto es insustituible. Recordémoslo:

«Todo fuerte amor erótico entraña el peligro de hacernos perder de vista lo que yo llamaría la polifonía de la vida. Quiero decir lo siguiente: Dios y su eternidad quieren ser amados de todo corazón, pero no de modo que el amor terrenal quede mermado o debilitado; sino, en cierto sentido, como un *cantus firmus* hacia el cual se elevan como contrapunto las voces de la vida. Uno de estos temas de contrapunto, que gozan de plena independencia pero con todo se hallan referidos al *cantus firmus*, es el amor terrenal... Allí donde el *cantus firmus* se muestra claro y nítido, el

contrapunto puede desarrollarse con toda la energía posible».

El tema aquí aludido tiene que ver, sin duda, con otro muy subrayado en los años del postconcilio, años en los que culturalmente se había superado el influjo invasivo del existencialismo sobre las interpretaciones de la existencia cristiana. Frente a quienes ligaban la afirmación y el descubrimiento de Dios a la conciencia de los límites del hombre, Bonhoeffer afirma con rotundidad que la fe no viene a responder tan sólo a las lagunas y las limitaciones de la existencia, ni tiene, por tanto, que alojarse en las situaciones-límite en las que la persona choca con la experiencia de la propia finitud y la amenaza de la muerte, a las que nada mundano puede responder. La fe así entendida se dirigiría de nuevo a un Dios tapaagujeros, mientras que «Dios quiere ser reconocido en la vida y no sólo en la muerte, en la salud y la fuerza y no sólo en el sufrimiento, en la acción y no en el pecado». La fe *cantus firmus* es la fe establecida como eje de la propia vida; la fe, no como algo que se tiene, añadido al ser de la persona, sino la fe de la que se vive: «Mi justo vive de la fe», la fe como radical transformación de la existencia que convierte la vida en su totalidad en existencia creyente. Sólo esa fe permite superar la dualidad fe-vida y las unilateralizaciones de signo contrario que reducen la fe a culto, religión o, a la inversa, a acción y compromiso.

Ahora estamos en condiciones de percibir cómo nuestro autor ha podido superar las falsas antinomias del cristianismo liberal y el cristianismo dialéctico, de las espiritualidades de la huida del mundo y de la asimilación al mundo que venían condicionando y lastrando a los cristianos en confrontación con la cultura moderna. La respuesta de Bonho-

effer ha consistido en superar ambas propuestas ofreciendo una interpretación de la vida cristiana que pone la fe en el centro de la vida y así permite el desarrollo de todas sus dimensiones y tareas orientándolas hacia Dios y respetándolas en su legítima autonomía.

La situación de los cristianos en el mundo secular y adulto no es ciertamente cómoda. Bonhoeffer da muestras de haber tomado conciencia del fracaso de los ideales de razón y de justicia que venían animando a la humanidad desde el comienzo de la época moderna. Es consciente de que el pensamiento, las palabras y la organización en que había cristalizado el cristianismo tendrán que renacer de la insignificancia a que las ha condenado la falta de respuesta de las Iglesias a la crisis cultural. No sabe cómo ha de ser el rostro del cristianismo que surgirá de las cenizas del que está siendo abrasado por una crisis sin precedentes. Pero mira el futuro con esperanza:

«Las palabras antiguas han de marchitarse... y nuestra existencia de cristianos sólo tendrá en la actualidad dos aspectos: orar y hacer justicia entre los hombres... No nos toca a nosotros predecir el día —pero ese día llegará— en que de nuevo habrá hombres llamados a pronunciar la Palabra de Dios de tal modo que el mundo será renovado por ella. Hasta entonces, la actividad de los cristianos será oculta y callada; pero habrá hombres que rezarán, actuarán con justicia y esperarán el tiempo de Dios».

Casi sesenta años después de que este texto fuera escrito, somos muchos los lectores de Bonhoeffer que no podemos enfrentarnos con él sin tomar como dedicado a nosotros su deseo dirigido al hijo del amigo para cuyo bautismo lo había escrito: «Que tú seas uno de ellos».

Bibliografía

Para la vida de Bonhoeffer remitimos a E. BETGHE: *D. Bonhoeffer, teólogo, cristiano, actual*. Bilbao, DDB, 1970. De sus obras traducidas al castellano, me parecen especialmente importantes: *Resistencia y sumisión*. Salamanca, Sígueme, 1983; *El precio de la gracia*. Salamanca, Sígueme, 1968; *Creer y vivir*. Salamanca, Sígueme, 1974; *Escritos esenciales*, introducción y edición Robert Coles. Santander, Sal Terrae, 2001.

TEXTOS

Resistencia y sumisión

A menudo me pregunto por qué un «instinto cristiano» me atrae en ocasiones más hacia los no religiosos que hacia los religiosos. Y esto sin la menor intención misionera, sino que casi me atrevería a decir «fraternalmente». Frente a los no religiosos, en ocasiones puedo nombrar a Dios con toda tranquilidad y naturalidad, mientras que ante los religiosos recelo a menudo de pronunciar su nombre. En dicho ambiente me parece de alguna manera falso, y yo mismo me siento en cierto modo insincero. (Esto llega a ser especialmente grave cuando los demás comienzan a hablar con terminologías religiosas: entonces enmudezco casi por completo y parece que me sofoque y me sienta molesto.)

Los hombres religiosos hablan de Dios cuando el conocimiento humano (a veces por simple pereza mental) no da más de sí o cuando fracasan las fuerzas humanas. En realidad se limitan siempre a ofrecer un deus ex machina, ya sea para re-

solver aparentemente unos problemas insolubles, ya sea para erguir una fuerza ante la impotencia humana, en definitiva, siempre tratan de explotar la debilidad humana, es decir, los límites de los hombres

Semejante actitud sólo tiene posibilidades de perdurar, aunque forzosamente, hasta el momento en que los hombres, por sus propias fuerzas, logran ampliar dichos límites y en que resulta superfluo el deus ex machina. Por otra parte, hablar de los límites humanos me parece harto problemático (la misma muerte, que los hombres apenas temen, y el pecado, que los hombres muy a duras penas comprenden, ¿acaso son, aún hoy día, unos verdaderos límites?) Siempre tengo la impresión de que al hablar de los límites humanos sólo tratamos de reservar medrosamente un lugar en el mundo para Dios. Pero yo no quiero hablar de Dios en los límites, sino en el centro, no en los momentos de debilidad, sino en la fuerza, esto es, no a la hora de la muerte y del pecado, sino en plena vida y en los mejores momentos del hombre. Estando en los límites, me parece mejor guardar silencio y dejar sin solución lo insoluble.

La fe en la resurrección no es la «solución» al problema de la muerte. El «más allá» de Dios no es el más allá de nuestra capacidad de conocimiento. La trascendencia teórica del saber no tiene nada que ver con la trascendencia de Dios. Dios está en el centro de nuestra vida, aun estando más allá de ella. La Iglesia no se halla allí donde fracasa la capacidad humana, no en los límites, sino en medio de la aldea. Así es según el Antiguo Testamento, y en este sentido interpretamos demasiado poco el Nuevo Testamento sobre la base del Antiguo.

Estoy reflexionando mucho acerca del aspecto de este cristianismo sin religión y sobre la forma que adopta, pronto te escribiré con más detalle a este respecto. Quizá recaiga en nosotros, situados entre Occidente y Oriente, una importante misión. Pero ya es hora de que acabe definitivamente. ¿Qué hermoso sería tener alguna vez una opinión tuya acerca de todo

este problema! Para mí significaría realmente mucho; mucho más de lo que puedas imaginarte.

Por cierto, lee Proverbios 22, 11-12. Allí se balla el cerrojo contra toda evasión camuflada de piedad.

El precio de la gracia

«Vosotros sois la sal». No: vosotros debéis ser la sal. No se deja a elección de los discípulos el que quieran o no ser sal. Tampoco se les hace un llamamiento para que se conviertan en sal de la tierra. Lo son, quiéranlo o no, por la fuerza de la llamada que se les ha dirigido. Vosotros sois la sal. No: vosotros tenéis la sal. Sería erróneo querer equiparar la sal con el mensaje de los apóstoles, como hacen los reformadores. Estas palabras se refieren a toda su existencia, en cuanto se balla fundada por la llamada de Cristo al seguimiento, a esta existencia de la que hablaban las bienaventuranzas. Quien sigue a Cristo, captado por su llamada, queda plenamente convertido en sal de la tierra.

La otra posibilidad consiste en que la sal se vuelva insípida, deje de ser sal. Deje de actuar. Entonces, sólo sirve para ser arrojada. El honor de la sal consiste en que debe salar todas las cosas. Pero la sal que se vuelve insípida no puede adquirir de nuevo su antiguo poder. Todo, incluso el alimento más estropeado, puede ser salvado con la sal; sólo la sal que se ha vuelto insípida se pierde sin esperanza. Es el otro aspecto. El juicio que amenaza a la comunidad de los discípulos. La tierra debe ser salvada por la comunidad; sólo la comunidad que deja de ser lo que es se pierde sin salvación. La llamada de Jesucristo le obliga a ser sal o quedar aniquilada, a seguirle o ser destruida por el mismo llamamiento. No existe una nueva posibilidad de salvación. No puede existir.

No sólo la actividad invisible de sal, sino el resplandor visible de la luz se ha prometido a la comunidad de los

discípulos por el llamamiento de Jesús «Vosotros sois la luz» No debéis serlo La vocación los ha convertido en luz Ahora están obligados a ser una luz visible, de lo contrario, la llamada no estaría con ellos ¡Qué imposible, qué fin tan absurdo sería para los discípulos de Jesús, para estos discípulos, querer convertirse en luz del mundo! Esto ya lo ha hecho la llamada al seguimiento Insistamos en que no es vosotros tenéis la luz, sino vosotros sois La luz no es algo que se os ha dado, por ejemplo, vuestra predicación, sino vosotros mismos El mismo que dice de sí yo soy la luz, dice a sus discípulos vosotros sois la luz en toda vuestra vida, con tal de que permanezcáis fieles a la llamada Siendo esto así, no podéis permanecer ocultos, aunque queráis

«Señor, enséñanos a orar»

Así hablaron los discípulos a Jesús, y con ello reconocieron que, de por sí, no eran capaces de hacerlo y tenían que aprender Ahora bien, la expresión «aprender a orar» parece un contrasentido, porque, o bien está el corazón tan rebosante que comienza, sin más, a orar, o bien no se aprenderá nunca a hacerlo Y, sin embargo, opinar así es un peligroso error, quizá muy extendido en la cristiandad de hoy Razonando así, se confunde el deseo, la esperanza, el sollozo, la queja, el júbilo (sentimientos todos que puede expresar el corazón, sin más) con la oración Razonando así, mixtificamos cielo y tierra, hombre y Dios Orar no significa, sencillamente, desahogar el corazón, sino también encontrar a Dios, con el corazón lleno o vacío, y hablar con él Y eso no lo puede hacer nadie de por sí, se precisa la ayuda de Jesucristo

Los discípulos querían orar, pero no sabían cómo hacerlo Puede ser un gran tormento querer hablar con Dios y no saber cómo, permanecer mudo ante Dios, experimentar que todas las llamadas acaban en el propio yo, y que el corazón y la boca hablan un idioma distinto que Dios no quiere oír En tal

necesidad buscamos hombres que nos puedan ayudar, que sepan algo sobre la oración. Y nos ayudaría quien sabiendo orar nos introdujera en su oración, para que orásemos con él. Ciertamente que esto lo podrían hacer muchos cristianos experimentados, pero sólo por medio de aquel que les ayuda a ellos mismos, y hacia quien nos deben orientar si son auténticos maestros de oración, es decir, por medio de Jesucristo. Si éste nos toma en su oración y nosotros oramos con él, si nos atrae a su camino hacia Dios y nos enseña a orar, quedaremos liberados. Y eso precisamente es lo que quiere Jesucristo: quiere orar con nosotros; y si nosotros oramos con él su oración, podemos estar seguros de que Dios nos escucha. Si nuestra voluntad y nuestro corazón se unen a la oración de Cristo, entonces oramos rectamente, pues sólo en Jesucristo podemos orar, y sólo en él seremos escuchados.

Por tanto, hay que aprender a orar. El niño aprende a hablar porque su padre habla con él; aprende el lenguaje del padre. Nosotros aprendemos a hablar con Dios porque él nos ha hablado y nos habla. En el lenguaje del Padre celestial aprenden sus hijos a hablar con Dios. Repitiendo las palabras de Dios aprendemos a orar. Así pues, debemos hablar con Dios, y él sólo nos escuchará, no en el lenguaje falso de nuestro corazón, sino en el lenguaje claro y puro con que él nos ha hablado en Jesucristo.

Y ese lenguaje con que Dios nos ha hablado en Jesucristo, lo encontramos en la sagrada Escritura. De ahí que, si queremos orar con certeza y alegría, el fundamento más auténtico de nuestra oración tiene que ser la palabra bíblica. Ahí es donde aprendemos que Jesucristo, la palabra de Dios, nos enseña a orar, y que las palabras que vienen de Dios son los peldaños para ascender hasta él.

¿Quién soy?

*¿Quién soy? Me dicen a menudo
que salgo de mi celda
sereno, risueño y firme,
como un noble de su palacio.*

*¿Quién soy? Me dicen a menudo
que hablo con los carceleros
libre, amistosa y francamente,
como si mandase yo.*

*¿Quién soy? Me dicen también,
que soporto los días de infortunio
con indiferencia, sonrisa y orgullo,
como alguien acostumbrado a vencer.*

*¿Soy realmente lo que otros dicen de mí?
¿O bien sólo soy lo que yo mismo sé de mí?
Intranquilo, ansioso, enfermo, cual pajarillo enjaulado
pugnando por poder respirar, como si alguien me oprimiese la
garganta,
hambriento de colores, de flores, de cantos de aves,
sediento de buenas palabras y de proximidad humana,
temblando de cólera ante la arbitrariedad y el menor agravio,
agitado por la espera de grandes cosas,
impotente y temeroso por los amigos de la infinita lejanía,
cansado y vacío para orar, pensar y crear,
agotado y dispuesto a despedirme de todo.*

¿Quién soy? ¿Éste o aquél?

¿Seré hoy éste, mañana otro?

*¿Seré los dos a la vez? ¿Ante los hombres un hipócrita,
y ante mí mismo un despreciable y quejumbroso y débil?*

*¿O bien, lo que aún queda en mí semeja el ejército batido
que se retira desordenado ante la victoria que tenía segura?*

*¿Quién soy? Las preguntas solitarias se burlan de mí.
Sea quién sea, tú me conoces, tuyo soy, ¡oh Dios!*

Resistencia y sumisión

Los pocos testigos que hemos presentado bastan para mostrar la gran variedad de formas, figuras y estilos que puede revestir y de hecho ha revestido la experiencia cristiana de Dios a lo largo de la historia. Todos, sin embargo, comparten algunos rasgos que nos permiten sospechar la existencia de una estructura común a todas esas formas. Así, todas son experiencias de Dios en el interior de la fe, no medios de acceso a Dios alternativos a la fe o que tengan lugar al margen de ella. A muchos de los testigos les hemos escuchado: «Hemos visto al Señor», pero se trataba siempre de «visión» en la oscuridad luminosa, en la certeza oscura de la adhesión amorosa, del consentimiento, de la entrega confiada a una Presencia que no se presta a ser objeto de «visión» de los sentidos, la imaginación ni el pensamiento humano.

Para todos estos testigos de la experiencia de Dios se trata siempre de una experiencia singular que no hace a Dios objeto de ningún acto humano, sino que le supone como la raíz de la que surge. Una raíz a la que llegan entrando en lo más íntimo de sí mismos para vislumbrar allí el origen del impulso que los hace ser, en la medida en que consienten a la fuerza de atracción que ese origen imprime en ellos. Por eso es tan frecuente que, al final de unos itinerarios que pueden aparecer como extraordinariamente largos y costosos, esos grandes creyentes que han realizado la

experiencia de Dios de manera ejemplar den la impresión de descubrir algo con lo que siempre contaban: «Dios está aquí, y yo no lo sabía»; confiesen haber consentido a una Presencia que lo mejor de sí mismos estaba esperando y reclamando; canten haber alcanzado el Bien que sus aspiraciones más profundas estaban desde siempre esperando.

Su quehacer, nos han repetido cada uno a su modo, ha sido consentir, aceptar y acoger el más allá de ellos mismos sin el que no pueden llegar a la plenitud a la que están llamados, pero que ellos son incapaces de darse a sí mismos. La experiencia de Dios ha consistido en el ejercicio paciente, continuado, perseverante de la fe, la esperanza y el amor teologal a lo largo de sus vidas, en medio del mundo en que les tocó vivir, y a través de las tareas de las que esas vidas estaban entretejidas.

Es posible que la contemplación de esta «nube de testigos» produzca en nosotros sentimientos encontrados. Puede provocar los estímulos, los deseos de sana emulación que tantas veces han producido en muchos cristianos las lecturas de las vidas de santos. Lo que ellos, de nuestra misma condición, formados del mismo barro que nosotros, han conseguido ¿no podemos conseguirlo nosotros? Pero también es posible que lo extraordinario de sus vidas, los muchos dones con que parecen haber sido agraciados, la descripción extraordinariamente feliz de la existencia teologal a la que han sido conducidos por una gracia que parece haber sido derramada sobre ellos a raudales, produzca en nosotros el sentimiento de cierta decepción de quien, por las causas que sean —y entre las que puede estar la falta de generosidad por nuestra parte—, se ve privado de un mundo del que también siente nostalgia.

Es posible que, leyendo el testimonio de los testigos que hemos presentado, nos reconozcamos en las quejas de

un lector asiduo de escritos de autores espirituales que comparándose con ellos escribía:

«Todos aquellos a los que veo y pregunto me dicen, sin dudar, que en algunos momentos de sus vidas se han encontrado con Vos. A todos les habéis dicho algo. A todos, en un determinado momento, les ha sido imposible dudar de vuestra presencia y de vuestro amor. Y yo, en cambio, ¡nunca! ¡nunca! ¿Qué culpa he cometido? Soy culpable y no sé dónde está mi culpa. Iluminadme. No os digo que me devolváis la alegría de vuestra salvación, porque nunca me la habéis dado. Para mí, siempre la noche, siempre la más cruel lejanía. ¿Por qué? *Quid feci tibi?* Dadme luz; dadme calor... Señor ¡Socorro!» (H. Bremond).

Mi impresión es que la lectura cuidadosa de los textos de los grandes testigos de la experiencia cristiana de Dios puede suscitar en nosotros reflexiones y reacciones bien diferentes. Primero, porque, aunque sus relatos nos parezcan remitirnos a cimas de perfección de las que nos encontramos muy lejos, lo esencial de sus experiencias tiene su origen en algo que a todos nos ha sido dado, nos está siendo permanentemente dado: la presencia de Dios, su constante atracción hacia sí y su permanente llamada: Dios, dice la Escritura, «no está lejos de ninguno de nosotros, ya que en Él vivimos, nos movemos y existimos». Además —contra frecuentes distorsiones de la comprensión de la experiencia de Dios que nos hacían creer que hay dos clases de cristianos: los capaces de esa experiencia, los que han visto; y los que, por no poder ver, nos vemos reducidos a creer, es decir, a saber de él sólo de oídas—, hoy sabemos, por una parte, que nadie ha visto a Dios; y, por otra, que la fe está llamada a desarrollarse en experiencia, «tiene vocación de experiencia» (H. de Lubac), «necesita experiencia» (G.Lohfink). Por lo

que, la experiencia de Dios no está reservada a algunos privilegiados, sino que es una posibilidad ofrecida a todos los creyentes. Eso hace que, incluso los relatos de las experiencias aparentemente más extraordinarias, despierten en quienes mantenemos la voluntad de ser creyentes ecos vividos en forma de nostalgia, de deseo, de sentimientos de seguridad que nos dicen: «Ahí está la verdad, ahí se ha revelado un mundo del que yo tengo al menos el presentimiento y al que algo me hace aspirar como a una tierra también para mí prometida».

Desde esta primera disposición, los testimonios tan variados de los santos señalan, además, pistas para la realización efectiva de la experiencia de Dios, incluso a los que nos sentimos muy lejos de serlo. Porque su lectura nos ha mostrado con claridad que la experiencia de Dios no consiste en los fenómenos extraordinarios que en determinadas ocasiones puedan acompañarla; ni en los estados de ánimo de certeza inmovible, de evidencia irrefutable, de paz, sosiego, gozo y deleite sobrehumano, aunque todo esto pueda producirse en algunos momentos de la vida de quienes han consentido a la llamada de Dios, no se han contentado con «tener la fe», sino que se han propuesto ejercitarla, personalizarla y, como el justo, vivir de ella.

Todos los grandes testigos han subrayado que la experiencia de la fe en cuyo interior se realiza la experiencia de Dios se realiza en la experiencia del amor y que ésta consiste en su esencia en conformar la propia voluntad a la voluntad de Dios y vivir la vida toda desde esa conformidad. Y eso es algo que nadie ignora que pertenece a la esencia de toda vida cristiana.

La reflexión teológica de nuestro tiempo ha formulado con notable claridad esta convicción de los espirituales y los místicos de todas las épocas y nos ofrece así razones para

responder al sentimiento de frustración que la lectura de sus testimonios podría suscitar en algunos de nosotros. El P. Rahner dijo hace ya muchos años que el cristiano del mañana será místico o no podrá ser cristiano. Pero ser místico para él no significa necesariamente tener visiones ni padecer experiencias extraordinarias en las que se vea a Dios, se disfrute de su presencia, se escuchen sus mensajes. Hay una mística de la cotidianidad que tiene su centro en la experiencia de Dios en medio de la vida. Y a esa experiencia, que no es otra cosa que la experiencia personal de la fe, estamos llamados todos; y de esa experiencia, con la gracia de Dios que a nadie falta, podemos ser sujetos todos.

¿En qué consiste tal experiencia de Dios? Recordemos, una vez más, los principios que constituyen su estructura y regulan todas sus formas. La experiencia de Dios no es un acto humano de visión, sentimiento, imaginación, deseo o pensamiento que tenga a Dios por objeto. Primero, porque un Dios objeto de un acto del hombre es una contradicción en los términos. El infinito, la Trascendencia absoluta, el Misterio santo no puede ser objeto de ningún acto humano. Por eso «la experiencia de Dios no es la experiencia de un objeto llamado Dios» (X. Zubiri). Dios es la presencia originante que está haciendo permanentemente ser a cada ser humano. Una presencia que precede absolutamente al sujeto humano y con la que éste sólo puede entrar en contacto adoptando una actitud en la que, renunciando a ser el centro de la realidad, la reconoce como la realidad por la que existe, se deja iluminar por su luz, gracias a la cual percibe todo lo que percibe; consiente a la fuerza de atracción manifestada en el deseo de sí que ha puesto en nosotros y que lleva al hombre a desear todos los bienes del mundo. El encuentro efectivo del hombre con Dios sólo es posible desde la inversión radical de su actitud que constituye lo esencial

de la actitud teologal. Por eso, la experiencia de Dios sólo es posible en el interior de la fe. En ella, Dios no se hace objeto de nuestros actos, sino luz gracias a la cual todo aparece de forma nueva. De ahí que la experiencia de Dios se dé para el hombre en las experiencias de la vida humana a la nueva luz que abre para ellas la aceptación creyente, esperanzada y amorosa de Dios.

«Es, hemos escrito en otro lugar, contemplando el cielo estrellado y admirando la belleza del mundo; es meditando en la fugacidad de la vida, o disfrutando de los bienes del mundo; es auscultando las profundidades de la propia conciencia o viendo reflejado en el rostro del otro el requerimiento de un respeto incondicional; es a través de todas esas experiencias humanas y en todas ellas como el hombre escucha la voz, tan callada como inconfundible, en la que reconoce la presencia de Dios».

Un pensador contemporáneo lo ha escrito con palabras inequívocas:

«Ciertamente, la experiencia subsistente de Dios no es una experiencia al margen de lo que es la experiencia de la vida cotidiana: andar, comer, llorar, tener hijos... no es experiencia al margen de esto, sino es la manera de experimentar en todo ello la condición divina en la que el hombre consiste».

«No se trata de ocuparnos de las cosas y, además, de Dios, como si Dios fuese una realidad añadida a la de las cosas. No; el hombre se ocupa de Dios ocupándose con las cosas, con las demás personas».

«El hombre tiene que ver en este mundo con todo, hasta con lo más trivial. Pero tiene que ver con todo divinamente. Justo ahí es donde está la experiencia de Dios» (X. Zubiri).

Si la experiencia de Dios tiene esta estructura, y no puede tener otra, por ser Dios quien es, por ser el hombre

quien es y por la relación enteramente peculiar que los une, esto ofrece pistas insospechadas para comprender las distintas formas de experiencia de Dios y descubrir que lo esencial a todas ellas está al alcance de todos los creyentes y puede ser realizado por estos a través de y por medio de las experiencias más ordinarias de la propia vida, siempre que ésta sea vivida a la luz de la fe y movida por el amor de Dios.

Porque, desde este entendimiento de la estructura fundamental de la experiencia de Dios, descubrimos que la fe y la experiencia de la fe ahondan nuestra mirada y nuestra conciencia, purifican nuestros ojos —unos ojos que reflejan la presencia de Dios— y permiten así vivir la vida como vida de Dios; experimentar la realidad de la propia vida y del propio mundo como reflejo de Dios y lugar del encuentro con Él.

Desde esta comprensión de la experiencia de Dios, el P. Rahner ha ido más lejos y ha mostrado que puede también darse en personas no conscientes reflejamente de ella, pero que viven desde lo más profundo de sí mismas y consintiendo a la Trascendencia que late en ellas, aunque no sean capaces de atribuirle el nombre de Dios. Recordemos algunas de las expresiones de esta convicción que ha ofrecido con frecuencia a lo largo de sus obras.

«¿Podemos tener en esta vida una experiencia de la gracia de Dios?... De todo esto sólo se puede hablar tímidamente, aludiendo tal vez a casos en que es posible pensar en una experiencia espiritual de Dios: ¿Hemos callado en momentos en que hubiéramos querido defendernos de un trato injusto? Hemos perdonado aun sin recibir recompensa ninguna por ello, y aun cuando nuestro callado perdón fuera aceptado como algo perfectamente natural? ¿Hemos hecho

algún sacrificio sin que nuestro gesto haya merecido ni agradecimiento ni reconocimiento, incluso sin sentir una satisfacción interior? ¿Nos hemos decidido en alguna ocasión a hacer algo siguiendo exclusivamente la voz de la conciencia, sabiendo que debíamos responder solo de nuestra decisión, sin poder explicársela a nadie? ¿Hemos tratado alguna vez de actuar puramente por amor a Dios, cuando no nos arrebatara ningún entusiasmo, cuando nuestra acción parecía un salto en el vacío y casi resultaba absurda? ¿Tuvimos algún gesto amable para alguien sin esperar la respuesta del agradecimiento, sin sentir siquiera la satisfacción interior de ser desinteresados? Si encontramos tales experiencias en nuestra vida es que hemos tenido la experiencia de Dios, del Eterno».

Tal vez alguien se sienta extrañado por esta extensión de la experiencia de Dios más allá de las fronteras del reconocimiento explícito del Dios cristiano. Pero el Evangelio nos evita de forma expresa cualquier escándalo cuando Jesús nos asegura en él que quien haya dado de comer al hambriento y de beber al sediento, incluso sin conciencia expresa de haberlo hecho (Mt 25, 35-41), puede estar seguro de haberle hecho a él lo que hacía a los más necesitados.

¿No nos conducirá esta comprensión de la experiencia de Dios lejos de las de los testigos que hemos venido escuchando? No; ciertamente. Porque, en primer lugar, ellos mismos nos han asegurado de forma unánime que el encuentro con Dios no se limita a los momentos extraordinarios de toma de conciencia expresa y afectivamente intensa de su presencia, sino que sucede en el discurrir de la vida real de cada día. Además, nos han ofrecido como criterio de autenticidad de sus experiencias extraordinarias y razón última del encuentro vivido en ellas la conformidad de su voluntad con la de Dios, manifestada sobre todo en el amor de Dios,

que tiene su expresión primera en el amor a los hermanos. Por último, desde la interpretación de la experiencia de Dios que se deduce de sus propios relatos, las experiencias más intensamente vivenciadas por los sujetos se explican, sin ningún tipo de violencia sobre los datos, como la repercusión sobre las diferentes facultades humanas: la razón, la imaginación, la afectividad y la misma corporalidad, de la experiencia de la adhesión y el consentimiento al Misterio que comporta la actitud teologal personal e intensamente vivenciada.

Un creyente de nuestro tiempo que había vivido en el momento de su conversión una intensa experiencia de Dios presente a su conciencia, sin ningún apoyo perceptivo, y que le había producido la impresión de una evidencia irrefutable y unos sentimientos de gozo inenarrable, ofrecía poco después, al tratar de comprender lo que le había sucedido en aquel hecho, tenido por él por algo realmente extraordinario, esta interpretación a mi entender enteramente acertada:

«Podría suponer que Dios, queriendo afianzar mi conversión con una gracia tan profunda que se me grabase inolvidablemente en mi alma, permitió que se produjese en mi mente ese fenómeno subjetivo cuyo recuerdo indeleble fuera capaz de ayudarme a perseverar victorioso frente a todas las asechanzas, dificultades o inconvenientes que por necesidad habían de oponerse a mi vocación» (García Morante).

Pero existe una última dificultad: ¿No parece remitir nuestra propuesta de interpretación de la experiencia de Dios al terreno de la vida en el mundo, al orden de lo profano, con el peligro de menospreciar la oración y la contemplación como su lugar privilegiado? De nuevo aflora aquí el

problema de la relación entre oración y vida, acción y contemplación que ha preocupado constantemente a los espirituales y a los teóricos de la espiritualidad. La respuesta no puede ser otra que la que unos y otros con rara unanimidad han venido dando. La oración no es el fin de la vida cristiana. Es un medio ordenado al único fin de la misma que es la unión de la persona con Dios. Esta unión, personal como ninguna otra, consiste en el amor de Dios que tiene su expresión primera en la conformidad de la voluntad humana con la voluntad de Dios. Tal conformidad está llamada a realizarse, naturalmente, en la vida toda de la persona.

Pero, siendo un medio, la oración es un medio indispensable. Sin la «advertencia amorosa» al Dios presente en que consiste la oración, al hombre no le será posible descubrir en el interior de su vida y de su mundo la presencia de Dios que le habita, ni consentir a ella en la fe, la esperanza y el amor. Sin el ejercicio de esa «advertencia amorosa», al hombre, proclive a la dispersión, la superficialidad y el encorvamiento presuntuoso o desesperanzado sobre sí mismo, le será imposible el ejercicio efectivo de la actitud teologal, único medio para la unión con Dios. Por eso se ha insistido tanto en la historia de la espiritualidad sobre la relación estrecha entre la oración y la fe —la oración, veíamos desde el principio, es *fidei actus* puesta en acto de la fe—; por eso se ha llamado a la oración hija de la fe, aunque se haya anotado que si, ordinariamente, la hija vive de la madre, aquí la hija tiene a veces que alimentar a la madre.

Sucede, sin embargo, que, en situaciones de crisis profunda de las religiones tradicionales, de secularización social y cultural muy avanzada, determinadas personas, muy influidas por esa crisis o por el clima de secularización, pueden llegar al reconocimiento de Dios por caminos no expresamente religiosos, orar con formas «laicas» de oración y vi-

vir al margen de la religión «oficial» una vida de conformidad con la presencia y la voluntad de ese Dios que «a nadie deja sin noticias de sí mismo» y de su amor.

La oración, tendríamos que concluir, y la religión de la que ordinariamente forma parte, son el medio ordinario para que el hombre pueda llegar a la realización de la experiencia de Dios. Pero no son el único medio posible. Porque Dios es también más grande que la religión y, en momentos en que la religión entra en crisis, puede hallar otros caminos para llegar al hombre, suscitando en éste otros medios por los que reconocer su siempre misteriosa venida.