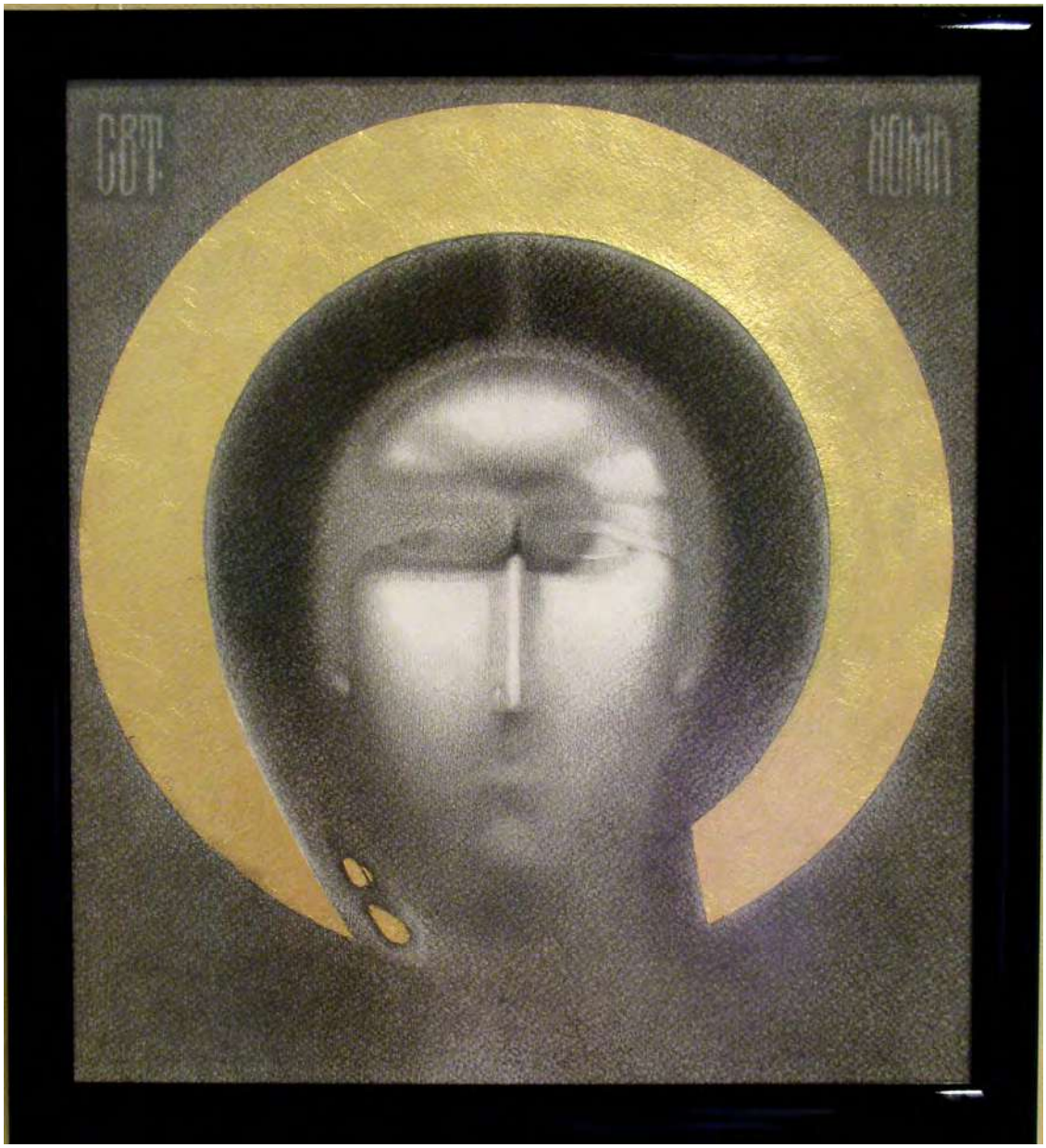
Monacato y Mística



Divo Barsotti

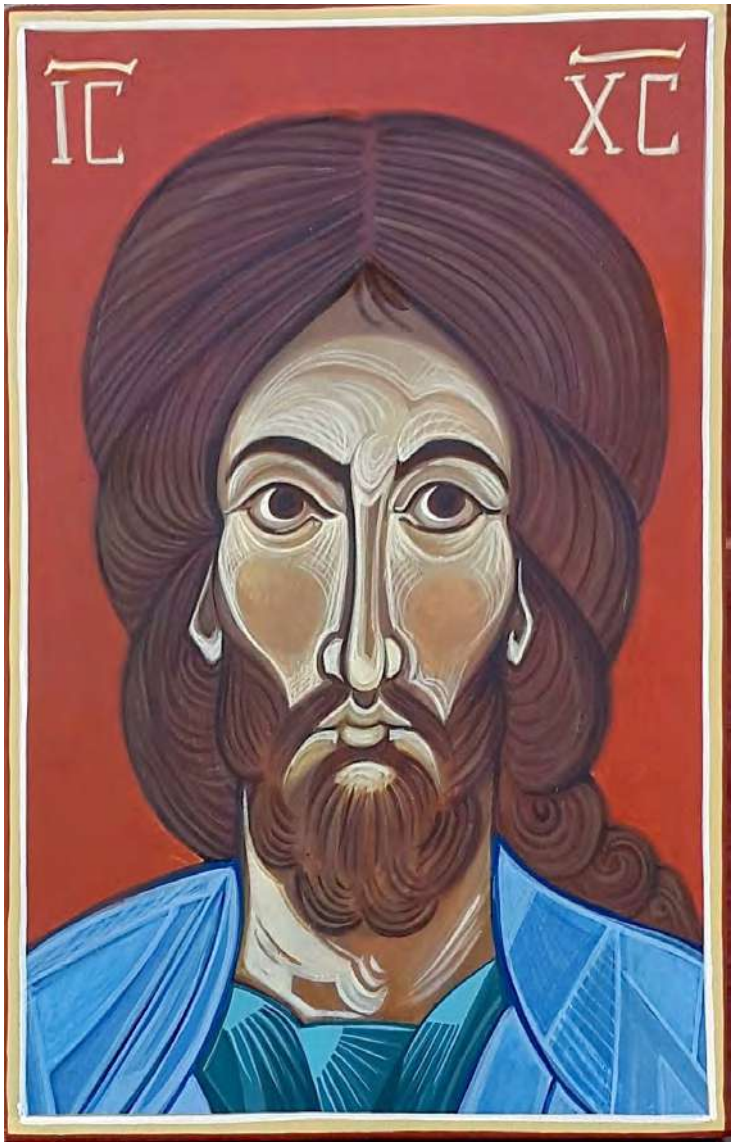
MONACATO Y MÍSTICA

DIVO BARSOTTI

CISTERCIUM, nº 267
enero-junio 2017

Las personas no pueden decidirse a hacer algo sin proponerse un fin para su acción. Se sienten terriblemente incómodas si sus acciones son inútiles. Pero si todo lo que hacen tiene un fin, ¿será posible que la vida en sí misma tenga un fin propio? ¿Tiene la vida un propósito? Si las personas alcanzaran ese fin durante su vida, después de haberlo alcanzado, llegarían a una situación de vacío en el que la vida ya no tendría más sentido. El fin de la vida, si es que debe haber alguno, debe estar más allá de la vida.

El fin de la vida terrestre



Es precisamente por esto por lo que las personas de hoy sienten una angustia profunda. ¿Hay algo más allá de esta vida? ¿Cómo se puede alcanzar un fin si la muerte es el fin? En un mundo como el de hoy, en que no se reconoce otra realidad que la de las cosas visibles, no puede desde luego haber una vida más allá de la vida.

Así, pues, las personas contemporáneas viven la angustia de una existencia que no tiene mayor sentido ni lleva a ninguna parte. Se vive para la muerte y la vida se vuelve absurda. Pero, ¿habrá algún modo de soportar el peso de semejante condición? Para escapar del absurdo de una vida

que no tiene ningún fin, las personas alargan el plazo de vencimiento de la deuda y buscan en la historia un sentido a la vida. Pero la historia, antes que dar un fin a la vida de la persona como individuo elimina a cada persona y favorece un "espíritu universal". Las personas han perdido la fe en su inmortalidad y no saben ni siquiera adonde les lleva su camino. Se ha perdido el objetivo, las personas se han perdido y solo viven su propia condenación. La única posibilidad para continuar viviendo es la droga: olvidar, no querer pensar, dejarse llevar por los acontecimientos sin preguntarse los porqués, vivir la inocencia animal liberándose un deber consciente, de una voluntad ordenada a un fin, para abandonarse al instinto animal. Las personas viven, ciertamente, pero no como humanas.

Si la persona quiere permanecer fiel a sí misma no puede renunciar al hecho de que la vida tiene un fin. Y el fin de la persona está más allá de la vida presente. Quizá no sepa que hay un Dios, pero una fuerza interior le estimula a ir más adelante, siempre más adelante. Por eso la vida es un camino que no puede conocer reposo aquí abajo.

Es precisamente esta fuerza, sin que se sepa a donde le conduce, lo que está al comienzo de la vida religiosa de la persona, que está siempre en búsqueda, aunque no lo sepa. Es verdad, el fin determina la dirección del camino. Aunque la persona no sepa claramente que su fin es Dios, sin embargo, gracias a esta fuerza que le empuja, sabe que el fin está más allá de todo lo que pueda saber y poseer aquí abajo. A pesar de todo, este impulso interior no puede ser suprimido, impulso que no permite ningún reposo a la persona mientras viva sobre la tierra. Dios ha creado a la persona y le ha impreso como fin fin último tener hacia Él y poder alcanzarlo.

Así nuestra vida se transforma en una búsqueda de Dios, es voluntad inamovible de ir hacia Él. Hay muchos objetivos posibles en nuestras acciones, pero hay solo una finalidad en nuestra vida. Si Dios es el fin último, la persona puede posponer de forma culpable su búsqueda de Dios para mañana, contentándose con dar un fin a las acciones particulares de su existencia; pero nunca podrá suprimir completamente la angustia que le presiona hacia un fin que, sin embargo, no podrá alcanzar en el tiempo. La búsque-

da de Dios se transforma, pues, en el sentido más auténtico de la vida humana, una búsqueda que será vivida con mayor o menor fidelidad, con más o menos compromiso, pero siempre con un vivo deseo, jamás saciado.

La búsqueda del fin

Así es la vida monástica. Menos la búsqueda de un objetivo que la búsqueda del fin. El monje se libera de todos los impedimentos que le hacen posponer la búsqueda de Dios a causa de compromisos temporales, dándose a una relación con una multiplicidad de objetivos que puede dar a su trabajo ocasionalmente. El monje no conoce otro fin que Dios.

Cada religión trata de ofrecer a la persona una mayor consciencia de su fin. Quiere ayudarle mediante medios los propios que le permitan alcanzarlo. En todas las religiones hay personas que no quieren detenerse en medio del camino, a quienes no les gusta perderse en la multiplicidad de las obligaciones mundanas; por eso el monacato parece ser un elemento esencial de todas las religiones.

La doctrina sobre Dios puede ser diferente, lo mismo que los caminos según los cuales cada religión y cada cultura conducen a Él; pero más allá de todas las diferencias la vida monástica expresa más eficientemente la universalidad de la vocación humana, la orientación decisiva de la vida de la persona.

Hoy día, quien quiera que pertenezca a una religión y la vive es conducido casi instintivamente a vivir más allá de toda oposición de doctrinas, más allá de toda diversidad de medios, para sentirse solidaria con todas las almas que buscan a Dios. Es muy significativo que la enseñanza de la Iglesia vea en el budismo casi una preparación evangélica.

Debemos tender hacia la unidad; pero una unidad en germen es ya un acto, por el hecho de que las personas tienen una sola vocación, un solo objetivo que alcanzar, una sola salvación.

No sin razón, pues, al monacato vive hoy día un sentimiento más vivo de fraternidad universal. Este fraternidad está fundamentada en el fin último, que es el mismo para todos: alcanzar la salvación poseyendo a Dios. El monje es la persona que vive radicalmente esta búsqueda del fin último. Hay, pues, una cierta equivalencia entre la persona que la persona que vive verdaderamente su vocación y el monje.

Debemos reconocer la paradoja de la ida humana: el monje está dedicado, pues, a la búsqueda de Dios; pero, ¿cómo puede vivir esta búsqueda cuando se sabe que, de hecho, Dios es inaccesible para la criatura humana? Si, por una parte, la persona experimente esa fuerza que le empuja hacia un camino infinito, por otra, parece que no puede experimentar más que el fracaso, la quiebra de su propio compromiso. ¿Es que tender hacia Dios no es acaso rechazar todo vínculo con el mundo y con los hombres? ¿Es que esto no significa ir más allá de todo lo que el hombre puede conocer y querer? ¿Es que el camino hacia Dios sería entonces el camino hacia la muerte?

Si, al recorrer su camino, el monje no experimentara ya de alguna manera la presencia de su fin, la vida del monje sería una empresa desesperada. Las palabras de Pascal en el "Misterio de Jesús", encierran una gran verdad: "Tú no me buscarías si ya no me hubieras encontrado". La angustia que presiona al monje sobre un camino infinito traduce ya la presencia de Dios. En su búsqueda, es Dios mismo quien empuja a la persona y vive en su corazón. Sí, el monje es quien busca a Dios, pero en cierto modo, experimenta ya en sí mismo de alguna manera la presencia de Aquel a quien busca. ¿Cómo podría superarse la distancia infinita que le separa de Dios si, misteriosamente, Dios no estuviera ye en su corazón?

Pero, ¿cómo vive Dios en la persona y cómo percibe la persona esta presencia secreta? Más allá de toda diferencia de método en la búsqueda de Dios, debemos reconocer cierta unidad dentro del monacato. Dios, que es el fin para toda persona, permanece no obstante inalcanzable e incomprensible. La persona sabe que no puede alcanzarle si no entra en una realidad aún desconocida sobre Él: más que en su posesión, es en su deseo, en esa ansiedad en quien conoce a quien busca.

Es lo que sucede exactamente en el cristianismo; el monje tiene un conocimiento muy particular de Dios: Dios le ha hablado y sabe que Dios permanecerá a su lado todo a lo largo del camino. Si es cierto que la salvación estará en la posesión de ese Dios a quien busca, Dios, sin embrago, ya se ha dado secretamente a él. No es solamente la persona la que tiene hacia un Dios lejano; en su amor, Dios, aunque la persona no lo sepa, se ha hecho su compañero de camino, vive con ella.

Silencio y soledad

Por lo demás, Dios no le es completamente desconocido. En la creación Dios se da a conocer de forma oscura, en los acontecimientos de su vida, en los sentimientos que suscita en él. El camino a recorrer por la persona no es una ruptura necesaria con el mundo y con los demás personas, porque Dios se revela en la creación misma, donde vive, donde está realmente presente, aunque misteriosamente, en cada persona.

Pero existe siempre realmente el peligro de que al alma sea atraída por la belleza de la creación, por la dulzura del amor humano, y pueda así detenerse en el camino. Por una parte, toda l creación, cuando nos revela a Dios, alienta siempre más en el corazón el deseo de llegar a poseerle; por otra parte, sin embargo, la creación puede sustituirse por Dios mismo, precisamente porque le manifiesta y, aunque imperfectamente, le revela.

De ahí la necesidad de silencio para escuchar en lo más íntimo la palabra de Dios que le sigue de cerca. De ahí la necesidad de una cierta soledad. El corazón de la persona debe practicar un cierto desapego afectivo para que la naturaleza no tome el lugar de Dios. En el desierto, la persona se ve enfrentada a la necesidad de caminar para no morir ni de hambre ni de sed. Si el silencio, que le vuelve atenta a la voz secreta de Dios, la persona se ve solicitada por la invitación de todas las criaturas a encontrar su reposo en ellas. Incluso el silencio en el que la persona parece venirse abajo no es solamente una condición de escucha. De hecho, en ese silencio el alma del monje gusta la dulzura secreta de la presencia de Aquel a quien busca. El silencio mismo es su Palabra.

El silencio y la soledad no serían medios eficaces para la vida espiritual del monje si no tuvieran mas que un aspecto negativo, un aspecto de muerte. El silencio y la soledad son ya más bien la primera percepción lejana de este Dios que vive en el corazón del monje.

Así, pues, la soledad no es vacío, es ya para el monje la expresión de una comunión. La comunión del alma con Dios se hace siempre más íntima y viva en la medida en que el alma está cada vez más sola con Dios solo.

Iniciativa de Dios y mística objetiva

¿Sería concebible en el cristianismo una vida religiosa que excluyera la iniciativa de Dios. Si la persona busca a Dios es, antes que nada, porque Dios le ha buscado a ella, ha salido a su encuentro, la ha provocado, se ha dejado conocer por ella y desde entonces le habla sin cesar y la atrae hacia Él. Si Dios es inaccesible en sí

mismo, para el monje cristiano, este Dios se ha hecho accesible en el misterio sorprendente de su encarnación.

En el caso del cristianismo es impensable una vida religiosa que rechazara la encarnación del Verbo; sería solamente el esfuerzo impotente del hombre para alcanzar el infinito.

Se ha dicho que Dios vive ya en el corazón de la persona. Se ha dicho que la ansiedad misma de la persona que busca a Dios es la prueba secreta de la acción de Dios. Pero para el monje cristiano, la experiencia interior está garantizada por la presencia objetiva de un Dios que se hecho compañero de la persona en la humanidad que Él ha asumido. Para Dios no ha sido suficiente revelarse en la creación, se ha hecho presente a sí mismo en Cristo, y hoy día entra en comunión con la persona a través de los sacramentos divinos. No hay, pues, oposición entre la experiencia interior y esta presencia objetiva de Dios que, en Cristo, se ha hecho nuestro hermano. Pero es más bien esta presencia objetiva lo que nos da la seguridad y la que nos libera de la duda y de la presunción que quisieran identificar la acción del hombre y la acción de Dios. Por eso la experiencia religiosa del monje cristiano no se opone, sino que más bien encuentre la fuente de su fuerza en la pertenencia del monje a la Iglesia que prolonga en cierto sentido la presencia en el tiempo de la Encarnación de Dios, en la participación en la liturgia, en particular en el misterio de la Eucaristía.

La mística cristiana es esencialmente una mística objetiva, y es el monacato lo que asegura el carácter objetivo de la experiencia interior, porque no separa nunca lo uno de la otra. Que esto se dé en el monacato fuera del cristianismo o en el monacato cristiano, el silencio y la soledad son medios esenciales, necesarios para la experiencia de Dios. Lo que es propio del monacato cristiano es el carácter objetivo de esta experiencia. La vida religiosa, antes que ser conocimiento de una doctrina, antes de ser un compromiso moral, es una historia. El monje no vive su propia vida.

Muy fácilmente, olvidando este vínculo con la historia de la Iglesia mediante la liturgia, la vida religiosa viene a ser una *gnosis*. Este carácter objetivo de la experiencia mística es la originalidad y la excelencia de la vida mística cristiana. El monje, en su soledad,

vive una auténtica comunión con Dios. Dios no habita una eternidad fuera del tiempo, no vive en una inmensidad sin espacio; la persona, que vive en el tiempo, puede encontrarle realmente. Por eso el encuentro puede producirse en todo lugar: Dios no lo separa de los condicionamientos humanos que son propios de la naturaleza, porque Dios se ha hecho hombre con esa misma naturaleza, sin dejar de ser Dios.

Como sucede en el caso de Jesús, la naturaleza humana y la naturaleza divina subsisten inseparablemente en su distinción, lo mismo en la vida del monje, el tiempo y la eternidad están presentes en su distinción: el lugar donde él ha establecido su morada y la inmensidad divina.

Sin duda toda experiencia es propia de un sujeto; pero tal experiencia resultaría vacía si no dependiera de una realidad objetiva que se impone al espíritu de la persona. El monje, en su experiencia de Dios, no se repliega tanto sobre sí mismo como para verse privado y paralizado en sus posibilidades a causa de la presencia de Dios. Se puede decir que es precisamente al verse aplastado por la realidad objetiva que se impone a su espíritu como el monje conoce a Dios. De ahí la importancia que revista para el monje la liturgia de la Iglesia, que hace presente el misterio de Cristo y de Dios. La experiencia mística no es por tanto la reacción a una realidad que se impone necesariamente y naturalmente al espíritu; es, por el contrario, el encuentro de dos libertades: la libertad de Dios, que quiere comunicarse con la persona, y la libertad de la persona, que se abre en la fe para acoger a Dios. La persona, a no ser que sea ciega, no puede mirar al sol que aparece ante sus ojos; así, nunca podría tener un conocimiento experiencial de Dios si Dios mismo no quisiera revelarse a ella; del mismo modo, la persona no puede conocer a Dios sin la fe, y la fe supone la inteligencia; pero es un acto libre de amor. “Creo porque amo”: esa es la enseñanza de un monje, el beato Guillermo de Saint-Thierry.

Mientras que la persona, en cierto sentido, entra en posesión de las cosas que conoce, en el conocimiento de Dios, es Dios mismo quien posee a la persona y la transforma haciéndole participar de su vida. Precisamente por esto, la vida monástica, de un modo particularmente especial, realiza la vocación de la persona que, en

el conocimiento de Dios, trasciende toda criatura y, finalmente, se trasciende a sí misma.

Dios es el único y subsiste en una comunión eterna infinita de amor entre las personas del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. En el camino de la persona hacia su fin, también la persona está sola y es única: es llamada a esta soledad y por eso es verdaderamente "monje". Su soledad es la experiencia de una presencia de Dios en Cristo, y, en Cristo, la presencia de todo y de todos. Uno en Cristo, como quería san Pedro Damiano, así es toda la Iglesia y toda la humanidad.

La experiencia interior del monje

Transformado en cierto modo en Cristo, el monje participa en la relación de Cristo con el Padre, en la relación de Cristo con las personas. Se trata de una relación profunda y total, y Cristo, en su divinidad, es uno con el Padre y uno con toda la humanidad. La persona, en su unión con Dios, vive una paz inalterable, una alegría pura, pero, sobre todo, se transforma en alabanza de gracia y de gloria. En su unión con las personas, al contrario, el monje vive la responsabilidad del pecado universal y hace suyo el lamento de Adán, como ha escrito en páginas de altísima poesía, Silvano de Monte Athos.

Es en esta experiencia donde reconocemos la gran originalidad de la experiencia cristiana, se si la compara con la experiencia de la persona fuera del cristianismo. La persona siente y conoce que es hija de Dios; pero también experimenta su solidaridad e incluso su unidad con los pecadores. Precisamente por esto, junto con Cristo que asciende al Padre, la persona desciende también al abismo tremendamente profundo de su nada y del pecado del mundo, sintiéndose el último de los pecadores.

Se ha dicho que el misterio de la Encarnación divina se prolonga en la vida de la Iglesia. Debe decirse también que en el tiempo de la Iglesia se prolonga la Pasión redentora de Cristo. La presencia de Cristo en los sacramentos divinos está ordenada a la presencia de Cristo en la persona y, de un modo particular, en el monje que quiere vivir radicalmente su vocación cristiana.

La experiencia mística no es desde luego un privilegio del monje. Todo cristiano puede y debe aspirar a la unión mística con Dios en Cristo Jesús. Sin embargo, podemos decir que el monje está más positivamente dirigido a la experiencia mística que todo otro cristiano, por haber excluido, en lo que a él respecta, todo fin intermedio para tender solo a Dios. Pero no es por deseo de aislarse por lo que renuncia a vivir un compromiso en el mundo; en realidad, de este conocimiento experiencial de Dios el monje deduce que en Dios vive una unidad más íntima también con las personas y Cristo le asocia a él a su misma misión para la salvación del mundo.

La conformación del monje con Cristo por lo tanto, e incluso una cierta transformación en él, no le separa de las personas, aunque no le una tampoco a ellas en cuanto a su inserción social mediante el reconocimiento de una función determinada en el mundo; mas bien son las personas las que se unen a él en su ascensión al Padre, fin supremo del caminar de todas las personas.

Mística de Dios

Es casi imposible dar una definición verdadera de la mística. Al contrario, no es difícil ofrecer una simple noción que baste para una exposición. En un lenguaje impreciso, pero que puede abarcar toda la experiencia de la persona que desee sentir su encuentro con una realidad diferente de la que es puramente mundana, podemos decir que la mística es la experiencia de la gracia. Si dijéramos que es experiencia de Dios tendríamos ya muchas más dificultades. Con la mayor humildad podemos limitarnos a hablar de los efectos que puede suscitar en la persona el encuentro secreto con Dios.

¿La mística es multiforme o es una sola? Parece ser que en la experiencia suprema todos los místicos dan testimonio de una unidad de esta experiencia interior. En realidad, así como la luz al atravesar un prisma de cristal se divide en diversos colores irisados, lo mismo se comunica la gracia divina a las personas de condición y culturas diversas, de temperamentos diferentes, y se divide en una experiencia múltiple. Es cierto que Dios es uno y que

la multiplicidad de estas experiencias parece debería desaparecer poco a poco hasta que el alma sea absorbida finalmente por Dios. Pero, ¿es esto posible? Si de verdad la experiencia suprema debe eliminar toda diferencia entre una persona y otra, ¿cómo podría ser salvado cada uno de ellas?

De hecho, sucede que la experiencia mística tiende a que, en cierta medida, la persona se vea anegada en el abismo de Dios. Pero el misterio de la Encarnación del Verbo, justamente, nos dice que la unión más íntima de la naturaleza humana con la naturaleza divina no anula la naturaleza de la persona, sino que más bien la hace más fuerte incluso en la distinción con la naturaleza de la divinidad. De modo que en la unidad de Cristo parece que la experiencia mística debe salvaguardar la diferencia de cada persona creada con el Verbo encarnado y también la de cada persona creada con toda otra persona creada. He ahí por qué nos parece se debe negar absolutamente la unicidad de la experiencia mística. Es precisamente en la unión más íntima con Dios como la persona realiza, manteniéndose individuo, su distinción personal con él.

Por lo demás, Dios no se comunica de forma igual a todas las almas. Si la experiencia mística supone la dependencia de la persona de una realidad objetiva que es Dios, no podemos pensar que Dios deje de ser libre en el don que Él hace de sí mismo. Desde luego que Dios es uno, pero en su unidad es infinito. Y lo mismo que la revelación cósmica es diferente de la revelación profética, y que la revelación profética es diferente de la revelación cristiana, así también en la revelación cristiana podemos reconocer la multiplicidad de aspectos en que la vida divina se comunica a la persona. Dios se da al mundo en Cristo; pero Cristo es el Salvador, es el Maestro, y el Señor es también el Esposo; es el Hijo de Dios, el Hijo único del Padre; pero también es hermano de cada persona. En nuestro cristianismo hay una mística de Cristo que resalta algunos títulos que la teología reconoce a Cristo Jesús. Por ora parte, podemos reconocer también que hay una mística de Dios que no hace referencia explícita a Cristo, y se podría incluso objetar que la mística debe hacer necesariamente referencia a Cristo Jesús. ¿No es más bien en medio de un “conocimiento” de los atributos divinos donde la persona vive una experiencia mística? Incluso en el cristianismo, ¿no es hacia la unión con Dios a donde

tiene el alma del místico? El Dios que el cristiano conoce, ¿puede ser el Padre de Jesucristo? Y el mismo Jesucristo, ¿no s acaso el don del Padre?

En realidad, la experiencia de Dios en la mística cristiana supone siempre la Trinidad de las personas divinas y la Encarnación del Verbo.

Lo que hemos dicho, ¿acaso podría impedir toda experiencia mística fuera de la religión cristiana? ¡Que problema tan formidable se plantea a la teología! Es verdad; Dios solo puede ser Dios, el Dios verdadero que se ha revelado a sí mismo y se ha dado al mundo en Cristo Jesús. Pero nosotros no queremos ni podemos deducir por ello que las personas que no conocen explícitamente a Cristo ni a la Trinidad, no puedan alcanzar una auténtica experiencia mística.

La mística de Dios en las religiones diferentes del cristianismo supone la Trinidad de Personas divinas, aunque el Dios que conozca el místico sea un Dios personal. Por otra parte, el místico no puede salvar la trascendencia de Dios si la Encarnación del Verbo no es también supuesta por él. Pues Dios solamente se ha comunicado al mundo por este misterio.

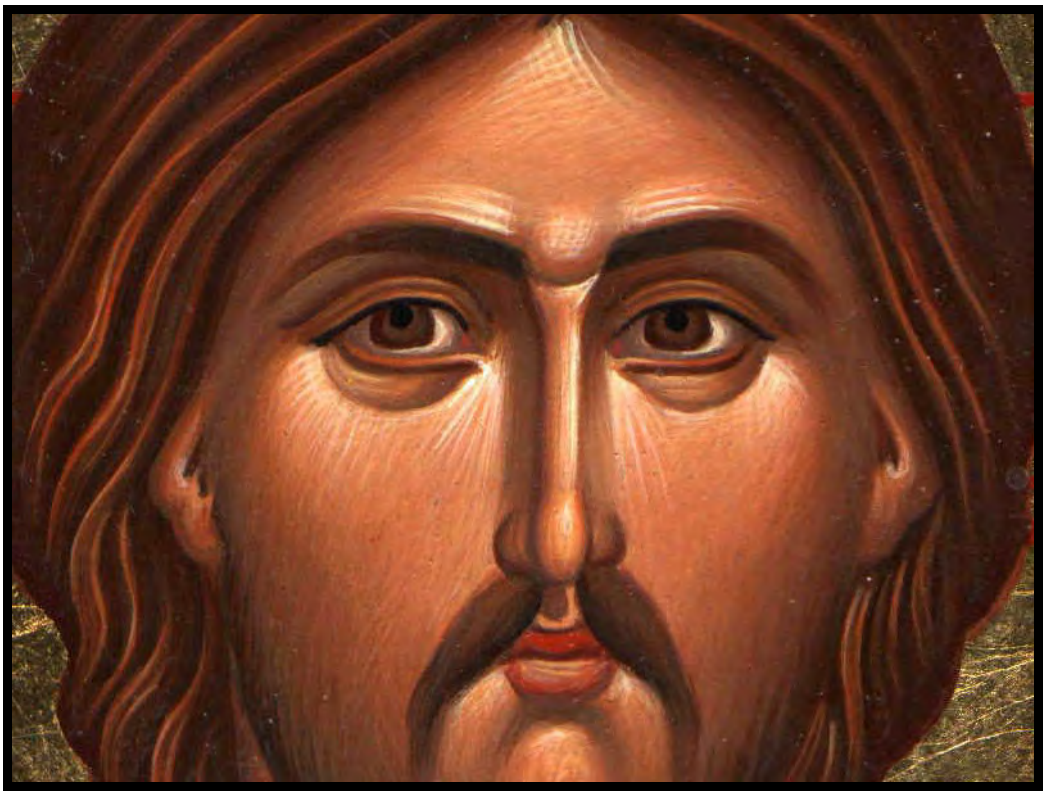
Debemos, pues, negar que una experiencia auténtica del mundo divino pueda hacernos conocer a un Dios que no sería el Dios que se ha revelado finalmente a la persona a través de Cristo Jesús. Pero también debemos decir que la experiencia del místico jamás puede agotar un conocimiento de Dios. Dios solo conoce a Dios. Un conocimiento exhaustivo de Dios jamás podría ser el propio de una criatura. Lo cual significa que la experiencia mística no es simplemente múltiple porque las personas que buscan el rostro de Dios son múltiples y diversas, sino también porque Dios mismo se revela más o menos según su libertad y según la capacidad de cada persona. La persona puede tener ya un cierto conocimiento de Dios en su hambre de absoluta que le mantiene en un camino sin fin.

Si Dios quiere verdaderamente la salvación de todos, debe comunicarse a todos. La enseñanza de la iglesia sobre la preparación

evangélica, que es común en toda religión, nos dice que fuera del cristianismo también, fuera de un conocimiento de Dios propio de la revelación profética y sobre todo de la revelación última, a saber la revelación cristiana, la persona tiene la posibilidad de tener un conocimiento de Dios imperfecto pero real, conocimiento de ese Dios que busca "como a tientas", en la oscuridad, según las palabras de san Pablo a los atenienses.

Reconocer la autenticidad de la experiencia mística puede ser difícil, especialmente en las religiones no cristianas, pero no se puede negar del todo la posibilidad de un encuentro de Dios en una noche que no es nunca total y definitiva.

Mística de Cristo



No es menos cierto, sin embargo, que no es este tipo de conocimiento el que está en el origen de una mística del monacato cristiano. El conocimiento de Dios que supone el monacato no puede ser evidentemente otro que ese conocimiento que Dios ha dado de sí mismo en la revelación de Cristo. En esta revelación, la persona conoce un Dios triplemente personal: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo; conoce al Padre por el hijo en el Espíritu Santo. Ahí está la realidad objetiva supuesta por toda experiencia mística en el interior del cristianismo y, por tanto, en el monacato

cristiano. Sin duda, la vía para alcanzar al Padre es Cristo; he ahí por qué una mística de Dios en el cristianismo supone a Cristo, supone ante todo una unión con él, una unión que hace de nosotros un solo cuerpo con él y le hace habitar en nosotros por la fe y vivir en nosotros.

La mística cristiana sabe todo esto por la fe, y es esa fe la que está en el origen de la percepción de Dios. La mística de Cristo está, pues, orientada a una mística de Dios, y Dios, naturalmente, según el lenguaje del Nuevo Testamento, es el Padre de Jesucristo (*o Theos*). Sin embargo, así como Cristo es hombre a la vez que Dios, el místico puede vivir está unión con Cristo no solamente como camino hacia el conocimiento del Padre, sino también como conocimiento de la persona divina del Verbo que ha asumido la naturaleza humana sin dejar de ser Dios. Hay, pues, una mística de Cristo que conduce también a su conocimiento como persona divina.

Sea lo que fuere, el camino de un conocimiento experimental de Dios no puede quedarse solamente en conocimiento de una de las personas divinas, sino, al menos implícitamente, en un conocimiento de Dios en la Trinidad de las personas divinas. ¿De qué mística debemos entonces hablar? La respuesta parece evidente: la experiencia de un Dios que se comunica a nosotros en Cristo Jesús.

El monacato primitivo vio escasamente en Cristo el camino que conduce al Padre: la experiencia mística del monje parece detenerse en reposar sobre una mística de Cristo. Desde luego que no se niega su humanidad, sino que se le reconoce sobre todo como Dios, Dios en tanto se comunica al mundo. De ahí los títulos que acompañan a cada conocimiento de Cristo que el místico descubre: es el Maestro, y el monje se convierte en su discípulo en la escuela del servicio divino; es el Salvador, y así el místico experimenta el sentimiento de su propio pecado acogiéndose a Él e implorando su perdón; es el Padre, y el monje recibe de Él la vida, la vida de una nueva humanidad; Cristo es el Esposo y el alma del místico es la esposa que se abandona a él, que le acoge.

Mística de la esencia

La mística de la Esencia está casi totalmente ausente en el monacato. Por lo demás, la mística de la Esencia en el cristianismo crea siempre cierta perplejidad. Más que la realidad del Dios e la revelación cristiana, esta mística de la Esencia revela ante todo la influencia de la filosofía neoplatónica. Pero, por otra parte. Conocemos toda la importancia que esta filosofía ha tenido en la historia del misticismo cristiano.

Debemos, sin embargo, reconocer que el monacato ha salido casi indemne a las influencias de esta filosofía, al menos en sus representantes mayores. No pretendemos negar la importancia que ha tenido para que los místicos cristianos tomaran plena consciencia de la acción de Dios en ellos. Precisamente por dependencia directa del neoplatonismo la teología mística cristiana ha tenido, aunque subrayando siempre la trascendencia divina, un marcado carácter negativo del conocimiento de Dios. La mística monástica ha preferido los atributos positivos de Dios a los negativos, sin por ello olvidar la absoluta trascendencia de la divinidad.

La mística, pues, que deberíamos reconocer como monástica es la mística de Cristo. Yo creo que el nacimiento de una mística del monacato es debida a la lucha épica de la Iglesia contra el arrianismo, lucha que se refleja en los escritos de los Padres. No se puede pasar en silencio la amistad, y también la veneración, que sentía san Atanasio por san Antonio; y, en Occidente, la dependencia de san Martín con relación a san Hilario de Poitiers; los dos mayores campeones de la ortodoxia de Nicea están en el origen del monacato cristiano tanto en oriente como en Occidente. Después, muy pronto, quine da una regla al monacato oriental es san Basilio, que vició finalmente la victoria del dogma de la divinidad de Jesucristo contra el arrianismo. Los monjes apenas si se dieron cuenta de la influencia que la enseñanza de los Padres tuvo sobre ellos, y acaso tampoco ha sido aún suficientemente estudiada la importancia que aquellos tuvieron en el resurgimiento del monacato, la importancia de su protección y de su acompañamiento.

No podemos ahora hablar del monacato oriental. Quisiéramos detenernos en la mística del monacato occidental y solamente en algunos de sus representantes principales. Sería necesaria una preparación cultural mejor que la mía para profundizar en este tema. Acaso resulte ya presuntuoso si quisiera detenerme en la mística

de la regla de san Benito, en el testimonio de la mística monástica en los escritos exegéticos y homiléticos de san Gregorio el Grande, y después al testimonio más conocido, pero sin duda también el más elevado, de la mística en san Bernardo.

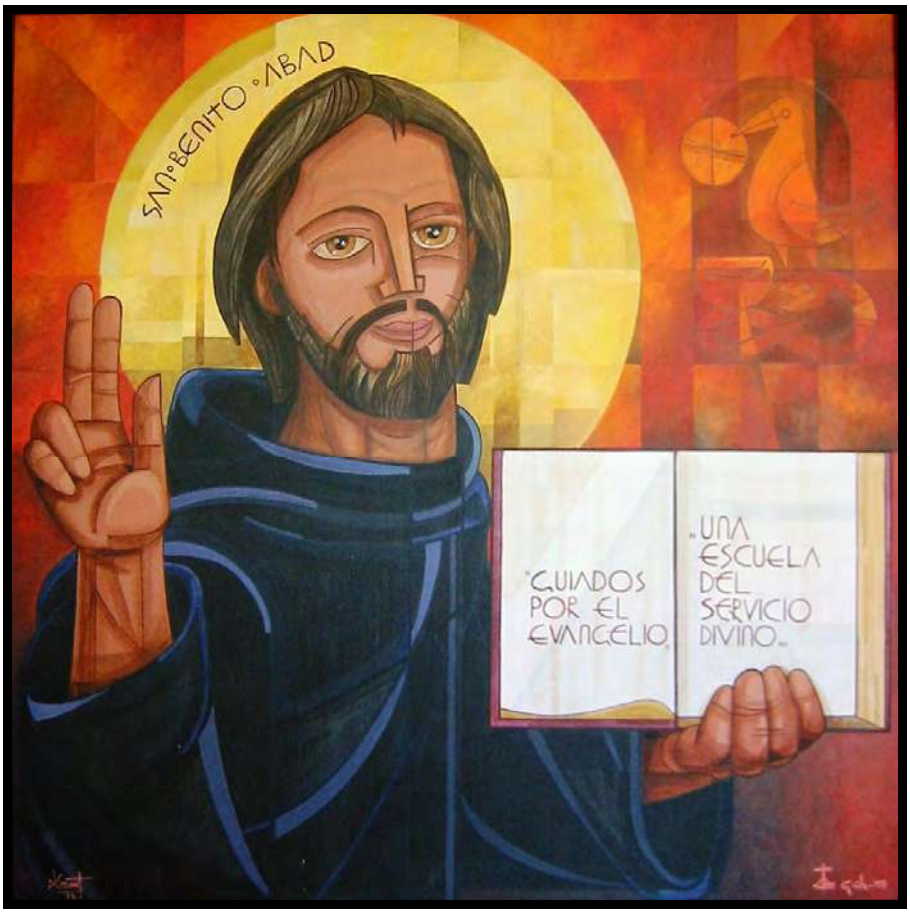
¿En qué se diferencia la mística de los Padres de la mística de los monjes? Desde luego que una cosa es la teología especulativa y otra te teología mística; pero distinguirlas no quiere decir separar completamente una de otra. No puede haber mística de verdad sin una teología más o menos elaborada; la persona en cuanto persona no puede tomar conciencia de lo que obra en ella la acción e Dios sin la razón que interprete lo que el alma experimenta. La persona no puede forzar el secreto de Dios. El teólogo, en su investigación, debe respetar la iniciativa de Dios; por eso no puede haber teología cristiana realmente viva sin una cierta relación con la experiencia interior.

La originalidad de la mística en el monacato está precisamente en esta unión en la diferencia entre la teología y la mística. El monacato quiere ofrecer un auténtico servicio tanto a la teología mística como a la teología especulativa precisamente no aceptando que estén separadas. Al hablar de una teología monástica se reconoce ya la distinción, pero también la unión necesaria de la mística y de la teología. Dios se da a conocer no a través de los silogismos escolásticos, sino a través de la oración. Es una prensión loca que la persona quiera forzar las puertas de Dios con solo la razón. Por otra parte el místico sigue siendo una persona, y si siente pasivamente la acción de la gracia, no por ello deja de disfrutar de su inteligencia.

Benito de Nursia

Benito, Gregorio y Bernardo son sin duda alguna los testigos mayores de una mística del monacato y son ciertamente también quienes han ejercido mayor influencia en la creación de una teología mística en la Iglesia occidental. No son los únicos, desde luego, pero son seguramente los más fieles a la tradición monástica. Anselmo, Pedro Damiano, también son nombres fascinantes de la historia de la Iglesia, pero no se puede decir que sean, en lo que concierne a nuestro tema, testimonio de igual importancia a

los que acabamos de nombrar. Entre aquellos tres, el testigo y el maestro que ha tenido una mayor influencia en la vida religiosa y también en el monacato místico es san Benito.



Quizá resulte sorprendente esta afirmación; pero la regla que él ha dejado es ciertamente uno de los libros más importantes de la tradición cristiana después de los Evangelios. Pocas expresiones testimonian de una forma tan explícita la experiencia mística que pudo extraer de la *Regla del Maestro*, un texto tan importante a pesar de su sobriedad. Es un librito pequeño, pero la obra de san Bernardo no iguala ni desde lejos la fuerza de una enseñanza que ha tenido una fecundidad permanente y universal. Así mismo se puede destacar que el pequeño libro de los *Ejercicios espirituales* ha sido el origen de la vida espiritual de la Compañía de Jesús así como de una buena parte de la espiritualidad de los últimos siglos. No es multiplicando las obras y los textos escritos como se hace más fecunda una enseñanza, sino más bien exponiendo algunas ideas centrales que aseguren su unidad y le den así al libro más fuerza para influir en las personas y forma las almas.

Todo el monacato occidental depende de la regla de san Benito. Ha comunicado realmente un espíritu, un estilo, y ha sabido crear una familia. El tiempo no ha disminuido su eficacia; todavía hoy sigue siendo viva y fecunda. De hecho, las expresiones que tienen el sabor de una experiencia mística son poco numerosas; pero esas pocas expresiones de la Regla en un lenguaje más bien jurídico son muy reveladoras. Una fe muy viva recorre todo el libro, lo domina y ordena a la experiencia de Dios. De este modo, la Regla está al servicio de la mística, y solo puede ser comprendida cuando se entiende como un medio grandioso que atrae y retoma todas las energías de la persona hacia este fin.

La vida del monje, según la Regla, es vivida completamente ante la presencia de Cristo. "No anteponer nada al amor de Cristo". Cristo, por otra parte, no consiente en una intimidad, sin que exige más bien una reverencia, un espíritu de sumisión y de humildad. Es la reverencia de un hijo hacia su padre, la sumisión de una persona a su rey. El monje está llamado a vivir en la corte de su Señor en presencia de los ángeles. No en el abandono de un alma confiada en Dios, sino la sobriedad y la gravedad de un servidor atento a cada señal de su Señor.

La Regla introduce en el mundo invisible. En este mundo la única obra a desempeñar por parte del monje es la alabanza divina. Sin duda que el trabajo es importante en la regla monástica; pero no se trata de un trabajo que comprometa a la persona para servicio de otras personas; es más bien un reposo necesario, como un derivado que hace posible el compromiso con la alabanza divina.

La Regla, pues, es fruto de una gran experiencia religiosa y de una sabiduría extraordinaria. E autor de este librito, que se ha impuesto en todos los monasterios de Occidente, debía poseer una inteligencia muy clara y profunda, debía ser un romano, sólido y concreto. Pero las capacidades humanas no bastan para explicar el equilibrio perfecto de la *Regla de los monjes*. La Regla no es solamente un libro maravilloso para la formación de las almas que buscan a Dios, sino, antes que nada, es un libro que testimonia una gran madurez espiritual de quien la ha compuesto. Sin insistir en los atributos negativos de Dios, Benito tiene un sentido muy vivo de su trascendencia. La actitud constante del autor es

una serena gravedad, una gran reverencia. No es la conciencia de pecado lo que lleva a implorar el perdón; el alma no se repliega sobre sí misma. Es Dios quien atrae al alma hacia sí, y ella, olvidándose de sí misma en una humildad perfecta, se extasía en la contemplación de Dios. Cuando la caridad sobrepasa todo temor, sobreviene entonces una familiaridad con Dios; es un sentimiento de plenitud. La paz.

La Regla parece dar mayor importancia a una mística que no es tanto una relación de amor, sino más bien una mística de la Sabiduría. Hay en ella un amor "angustiado" (el alma... "inflamada por la angustia del amor" diría san Juan de la Cruz), angustia de quien se da, pero de quien también quiere la posesión del ser amado. No se da en esto la ansiedad del drama de amor, sino la transformación del ser en Dios. Se repite, pues, la diferencia que reconocíamos en Dios a propósito de la naturaleza de las personas. La naturaleza de Dios es una; pero las personas divinas son tres, y cada persona es pura relación de sí con la persona correlativa. Lo mismo sucede en la experiencia mística de la persona; se puede distinguir una mística que tiende hacia la unidad. En esa mística el elemento más sensible es el sentimiento de unidad. Es la Sabiduría divina que "siendo única, puede todo; y, permaneciendo en sí misma, renueva todas las cosas; y viviendo en las almas santas, prepara a los amigos de Dios" (Sap 7,27).

La Regla es, pues, en el monacato occidental, el fundamento de toda vida monástica y, naturalmente, siendo una regla, no nos ofrece el testimonio directo de una experiencia mística, sino que nos explica cómo la vida monástica está ordenada a la experiencia de Dios.

Gregorio Magno

De Benito, autor de la Regla sabemos muy pocas cosas más de las que describe Gregorio en sus *Diálogos*. No hay nada que objetar a lo que ha escrito. Pero nos está permitido pensar que Gregorio, más bien que hablarnos de Benito nos habla muy frecuentemente de sí mismo. Atribuirá a Benito lo que él ha vivido no en los acontecimientos exteriores, no en la historia, sino en la experiencia in-

terior. De hacho, Gregorio es el monje que, mejor que nadie, nos ofrece una doctrina y un testimonio místico propio del monacato.

Se ha podido dudar de la experiencia mística de Agustín. Jamás se dudará de la experiencia mística de Gregorio. No hay en él un pensamiento teológico tan profundo como en Agustín; no se encuentra en él la riqueza y la vivacidad de la mística de Bernardo; pero es justamente porque su testimonio no es tan elevado ni tan irresistible por lo que la influencia de su enseñanza se ha hecho tan universal. Nadie pretende ser un teólogo como Agustín, y todos se sienten desbordados por la riqueza de san Bernardo; pero todo el mundo puede aspirar a vivir la experiencia de Gregorio. De ahí la importancia de reconocer en Gregorio al monje que ha podido educar y formar en la vida espiritual y monástica a todos los que han buscado a Dios durante la alta Edad Media hasta la aparición de la órdenes mendicantes.

Si es menos profundo que Agustín, menos variado y menos rico que Bernardo, no podemos dejar de reconocer el prodigio de un alma que, llamada por Dios a guiar toda la Iglesia, como pontífice supremo, supo conservar no solamente la aspiración a la vida contemplativa, sino que la vivió con gran fidelidad a su primera vocación. Pocas almas han vivido un hambre de soledad, de silencio y de oración tan vivo y continuo.

La experiencia mística de Gregorio depende esencialmente de la Palabra de Dios. Como la Virgen acogiendo la Palabra, la Palabra misma se hace fecunda provocando una intensa vida espiritual. Para él, el sentido literal de un pasaje bíblico cobra enseguida sen-

tido espiritual nada casual o arbitrario. Era el Espíritu quien otorgaba a la palabra de los libros sagrados un sentido más íntimo y verdadero y, además de dar simplemente un sentido, realizaba en ese texto casi una prolongación de la Encarnación divina, porque en él, en Gregorio, la Palabra se hacía vida, se hacía carne. Si el concilio Vaticano II nos ha dicho que debemos interpretar la divina Escritura mediante el mismo Espíritu que la ha inspirado, es porque por este mismo Espíritu la Palabra se hace fecunda en la vida de quien la ha escuchado con fe y la ha acogido.

¿Es esto arbitrario? En absoluto, sino más bien realización de una Palabra que anuncia y cumple el acontecimiento de la presencia del Verbo. La escucha de la Palabra de Dios en Gregorio representa en realidad un gran misterio. De esta escucha nace la Iglesia, de esta escucha nace el cristiano, el santo. En modo alguno se puede pensar, según Gregorio, que la Palabra fuese simplemente una mera enseñanza. La Palabra no hace declaraciones sobre lo que es, sino que realiza lo que dice y, si es Palabra de Dios, realiza su presencia en el corazón de la persona. Ningún otro escritor desde Orígenes ha subrayado como Gregorio la dependencia de la vida espiritual de la sagrada Escritura. La antigüedad cristiana, dentro aún de una exégesis exclusivamente literal, no veía cómo salvar esa dependencia de la persona con relación a la Palabra de Dios. La sagrada Escritura, ¿es un mero relato de acontecimientos lejanos? ¿Es la enseñanza de una moral puntillosa y humana? Se diría que esto es demasiado poco para declararla Palabra de Dios.

San Gregorio es el doctor de la exégesis espiritual de la sagrada Escritura; es quien, entre los grandes maestros de la Iglesia, ha subrayado con mayor intensidad los lazos profundos entre la Palabra de Dios y la experiencia mística. De este vínculo depende el carácter objetivo de la experiencia mística gregoriana. Sin duda que él da testimonio de su experiencia; pero no puede testimoniarlo sino en la medida en que él vivió una íntima unión con Dios a través de la escucha de la Palabra.

Quizá no hayamos comprendido suficientemente aún que la vida cristiana solo es el cumplimiento de una moral y no un misterio si solo nos quedamos en una exégesis literal de la Escritura. De lo

que se trata es del acontecimiento de un encuentro, de nuestra unión con Dios, de nuestra transformación en el Verbo.

No se puede negar que la continua referencia al misterio de la Encarnación en los escritos de Gregorio sea algo meramente implícito; se trata más bien de una experiencia que depende completamente de la escucha de la Palabra, y no de algo que esté implícito. La vida cristiana no es solamente el cumplimiento de una ley, la obediencia a una moral noble y pura; es el acontecimiento de un encuentro con Dios, la unión con Él. La palabra no solamente abre la inteligencia a un conocimiento más profundo. El conocimiento místico no es un conocimiento conceptual, sino un contacto con Dios en el amor. Los escritos de Gregorio dan testimonio de este contacto. Por eso Gregorio no es meramente un discípulo de Agustín; en realidad, los dos doctores de la Iglesia recorren caminos diferentes. En Agustín domina la inteligencia: su camino, aunque guiado e iluminado por la fe, es "una aventura de la razón y de la gracia". En Gregorio, al contrario, debemos reconocer la coherencia de la doctrina, la unidad de la inspiración, solo de un filósofo que busca la verdad, sino de un alma poseída por una luz que no viene del conocimiento conceptual, sino del sentimiento de la Presencia.

De esta doctrina de Gregorio depende otro principio fundamental de la mística gregoriana. Toda la vida del monje debe ser un paso de las cosas visibles a las invisibles, de las cosas exteriores a las interiores. La mística gregoriana es una mística de la interioridad. Puede parecer que sobre este punto Gregorio no dice nada nuevo con relación a lo que dicen la mayoría de los místicos; pero lo que es nuevo en él es un pasaje que permite reconocer como más real lo que es más íntimo en el alma que lo experimenta. Jamás ningún cristiano podría enseñar que el mundo visible es una ilusión, un puro juego de la divinidad, como en el hinduismo; igualmente, nadie podría ser cristiano si no reconociese el mundo de Dios, donde el alma es introducida por la fuerza del Espíritu Santo, como más real que el mundo creado. La experiencia de Dios es finalmente para el alma el hecho de alcanzar el fin de toda la vida, que encuentra en Dios no solo su fin, sino también su cumplimiento y realización.

Gregorio, llamado a ejercer el gobierno pastoral de toda la Iglesia, se lamenta se lamenta de no poder vivir en el silencio y la soledad. Añora con dolorosa nostalgia la época en que, como monje, vivía una existencia sin distracciones y completamente orientada a la alabanza divina. Sufre al verse arrancado de la tranquilidad del claustro, y es justamente esta pena tan continua y tan fuerte la que nos indica hasta qué punto el Espíritu lo sigue atrayendo aún violentamente. Debe empeñarse en el cuidado del rebaño que le ha sido confiado, y no rechaza esta misión, pero el Espíritu que le anima le hace aspirar con vehemencia a la paz de la vida contemplativa. Su pena nos asegura que permanece, incluso en el corazón de las preocupaciones del gobierno, orientado hacia Dios por el deseo.

Así, pues, en la experiencia mística de Gregorio, incluso en una vida dividida por tantas preocupaciones y pensamientos, se une una vida que es únicamente aspiración del Señor.

Bernardo de Claraval

El amor a la sagrada Escritura caracteriza también a san Bernardo. Con él estamos ya a las puertas del humanismo; parece que ya respiramos otra atmósfera. En vísperas del gran movimiento franciscano y de la multiplicación de las órdenes mendicantes, el monacato dio en san Bernardo su fruto más exquisito y más bello.

Bernardo parece ser el sello de la alta Edad Media. Ya en él la mayor atención prestada al hombre distingue la teología y la espiritualidad. Bernardo, al igual que Gregorio, vivió también un gran amor por la Palabra de Dios; pero, sin embargo, la relación de Bernardo con la sagrada Escritura nos parece un poco diferente con respecto a Gregorio. Acaso sea esta precisión una impresión mía, pero no puedo pasarla en silencio. La dependencia de la sagrada Escritura en Gregorio acentuaba su fecundidad; para él la Palabra prolongaba casi su encarnación en la vida de la Iglesia, en la vida del creyente.

En san Bernardo no me parece reconocer tan inmediatamente este misterio; su acercamiento a la Palabra de Dios es otro. El amor que el profesa a la Palabra de Dios es tan grande que Ber-

nardo crea un nuevo estilo, por así decir, un nuevo lenguaje. El lenguaje de Bernardo es su continua referencia a la Escritura. Piensa y escribe en contacto continuo con la Palabra de Dios, no puede desprenderse de ella; pero, sin duda, su recurso a una exégesis puramente espiritual es menor, aunque es más natural y continuo, al contrario que en Gregorio. Bernardo es un poeta, por eso ama la Palabra en sí misma, y por eso quizá también por eso sea quizás el más grande de los autores de la Edad Media. Sería demasiado decir afirmar que con él comienza un mayor amor por las letras; sin embargo, no podemos negar que con él la Sagrada Escritura se transforma en un libro de poesía.

Puede ser que el amor a las letras en san Bernardo pueda dar razón de otro que cuelga de su meditación y de su experiencia mística. Para los autores monásticos de la alta Edad Media Cristo está siempre en el centro y domina toda la literatura monástica; pero Cristo es, sobre todo, Dios o, al menos, el Resucitado, que vive por la fe en el corazón de la persona. Bernardo retorna de muy buen grado a la meditación de los misterios de Jesús, al acontecimiento de su nacimiento, a sus milagros, a su muerte. Como ama la letra de la Escritura, ama la historia grande y humilde del Evangelio, quiere ver a Jesús depositado en el pesebre, Jesús que viaja a través de Galilea y Judea, Jesús en la Pasión. Así, más bien que continuar una mística de Cristo como en el monacato antiguo, anticipa el movimiento franciscano en el culto, incluso en el amor apasionado por la humani-

dad de Jesús y, con Jesús, en la experiencia mística del santo, la Virgen Madre aparece en escena. Hay, sin duda alguna, un límite para la teología mariana de san Bernardo; pero también en este caso esta presencia se hace más viva.

Podemos aun subrayar otra diferencia en la experiencia mística de san Bernardo si la confrontamos con la de sus predecesores. Hemos dicho que la experiencia mística del monacato antiguo era una mística de la sabiduría. Sin duda que era el espíritu de Cristo quien operaba en ellos; pero más que llevarles a la realización de una relación personal con Cristo, apuntaba a una transformación de la naturaleza humana que se vivía y se veía. Como en la espiritualidad oriental la etapa final de la vida espiritual era la *"theosis"*, la divinización del hombre (fue Pedro el Venerable quien había importado en la liturgia occidental la gran fiesta de la transfiguración de Cristo). Para san Bernardo, la etapa final de la vida espiritual son las bodas con el Verbo de Dios, una relación de amor, e incluso una relación de amor pleno. La vida espiritual es menos una búsqueda de la santidad que el drama de un amor que no encuentra reposo hasta que el alma, en el don total de sí, vive "la unidad de espíritu" con Cristo Jesús, su esposo.

Por eso la expresión más alta de la mística de san Bernardo sigue siendo los Sermones sobre el *Cantar de los cantares*, auténtico epitalamio de las bodas de Bernardo con Cristo. Una de sus obras de juventud había cantado ya al amor, pero en vísperas ya de su muerte, el comentario al Cantar llegó a ser uno de los más importantes de la literatura mística cristiana. En sta historia, si Juan de la Cruz es el doctor de la noche, si santa Teresa de Jesús es la doctora de la oración, es a Bernardo a quien corresponde el mérito de ser el doctor de la caridad.

Mística de la sabiduría y mística de la relación

No teníamos intención de hacer un estudio sobre la mística de san Gregorio ni sobre la de san Bernardo; hemos tratado de simplificar, y se podría, pues, pensar que hemos opuesto una mística de la sabiduría y una mística de la relación. En realidad no existe mística verdadera de la sabiduría que no implique también una rela-

ción; incluso la unidad está ordenada a la relación, tanto como la relación, por su parte, supone una cierta unidad.

Oponerlas entre sí sería una falsedad. Lo que hemos dicho quería solamente poner de manifiesto una cierta diferencia de tono, una mayor preferencia de la naturaleza sobre la persona, o de la persona sobre la naturaleza; preferencia que, por otra parte, depende del temperamento y de la cultura de la persona mística. Es verdad que la mística cristiana jamás podrá renunciar a conocer en la persona el término último de cada experiencia mística. ¿Podría entrar la persona en relación con Dios, si Dios, en la persona del Verbo, haciéndose hombre, no hubiera entrado en comunión con ella? Por otra parte, la salvación en el cristianismo no es la absorción de la persona en la unidad del espíritu, sino más bien la subsistencia eterna de la persona en su relación con el Verbo divino.

La distinción de las personas subsistiendo en Cristo se impone por sí misma: el Hijo se distingue de la Madre, el Esposo se distingue del alma de la esposa, el Maestro de los discípulos. ¿Cómo podría justificarse una comunión de las personas sin esta distinción que aporta su realidad a cada relación de una persona con otra, de cada persona con Dios? Podemos incluso ir más lejos: cuanto más íntima y profunda es la relación, más tiende la distinción hacia una oposición real del uno y la otra. Lo mismo que sucede en la divina Trinidad, el Padre se diferencia del Hijo, lo mismo que en el cristianismo la Virgen María del Hijo, del Bienaventurado Jesús.

Antes de considerar de forma más general cuál es la experiencia de Dios propia del monacato, nos parece útil ofrecer esta precisión. Por lo demás, deberían haber sido hechas otras precisiones en relación con lo que hemos dicho sobre el amor a la Escritura en Gregorio y en Bernardo.

La naturaleza y la Palabra

Si queremos ahora determinar mejor en qué consiste esta experiencia de Dios, ante todo debemos considerar cómo vive el monje su relación con Dios o, mejor aún, como Dios entra en relación con la persona. Dios es puro espíritu. Dios se comunica al hombre en el acto mismo de su revelación. El monje vive esta comunión con Dios a través de la revelación que Dios hace de sí mismo. A diferencia de la mística de otras órdenes religiosas, el monje generalmente vive ante todo en contacto constante con la naturaleza. Es la naturaleza lo que le revela a Dios. El voto de estabilidad no le sustrae a la seducción de una creación que, en el esplendor de su belleza, es como el primer sacramento de Dios. Los valles umbrosos, las fuentes de agua, la música del viento en los bosques, las cimas nevadas de los montes: la naturaleza está siempre presente en la vida del monje; vive el resplandor de esta belleza que semeja un reflejo, aunque lejano, de la belleza de Dios. No podría apartarse de la naturaleza, como la persona no puede dejar de respirar para vivir. ¡Incluso aunque no tenga conciencia de ello! Lo mismo que respiramos sin darnos cuenta de que nuestra vida depende de nuestra respiración, lo mismo vive el cristiano en la naturaleza. El hecho de no tener siempre consciencia de ello es el reflejo de lo que la naturaleza es para la persona; el hombre vive gracias a ese contacto, y es en razón de esta comunión con la naturaleza como primer sacramento de Dios.

De todos modos, es cierto que si la creación es una revelación a la que la persona no puede sustraerse, Dios se revela todavía de una forma más persona y más viva en la Palabra que él mismo ha dirigido al hombre desde el principio: de ahí la importancia que ha tenido en el monacato la *lectio divina*, la Palabra de Dios. Hemos dado algunas indicaciones cuando hemos hablado un poco sobre la experiencia mística de Gregorio y de Bernardo; pero no son los únicos referentes. Aunque su experiencia mística se sitúa ciertamente en torno a la Palabra y dependiendo de ella y en ellos es mayor que en otros autores semejantes, sin embargo, no existe espiritualidad monástica que no afirma la importancia fundamental de este contacto con Dios en la Palabra.

La escucha y la liturgia

La espiritualidad del monje es sobre todo la espiritualidad de la escucha. Toda comunión entre dos personas se basa en la palabra. La comunión entre Dios y el hombre tiene su fundamento en la Palabra de Dios. Existen el Antiguo y el Nuevo Testamento, pero Dios continúa hablando a pesar de que ya haya sido fijado el canon de las sagradas Escrituras. En el monacato ruso las obras de los Padres son consideradas como libros divinos comparables a las Sagradas Escrituras, lo mismo que los escritos de los santos. En el cristianismo, el monje se nutrirá de los escritos de Gregorio, Bernardo, Anselmo, Pedro Damiano, etc.

La revelación suprema, sea la que fuere, trasciende la palabra de los libros inspirados: es Cristo mismo, el Verbo hecho carne. La mística es siempre para los monjes un contacto vivo con Cristo en la sagrada liturgia, y más concretamente en la santa misa. En la celebración eucarística Cristo no se hace presente sin la presencia del monje, sacerdote y víctima única con Cristo Señor. Es la misa lo que debería consumar la unión nupcial de la persona con Dios, el hombre acoge el don de Dios en la celebración eucarística, don que es el Hijo Único, y en él se ve transformada y se hace hijo en el hijo. Pero en la vida monástica la celebración eucarística no se separa de la liturgia de las horas: toda la vida del monje es un única liturgia y en esta liturgia su vida debe realizar la transformación por la inmanencia recíproca de Dios en la persona y de la persona en Dios.

La experiencia mística no conoce y no puede conocer otra fuente más segura, más inagotable, más rica que la liturgia, porque jamás en el transcurrir del tiempo Dios se ha dado con mayor liberalidad, ni se ha realizado nunca más eficazmente su unión con la persona. La experiencia mística depende de la acción litúrgica. El monacato ha sentido siempre también que su verdadera actividad, su trabajo era la celebración litúrgica, incluso cuando si a veces el tiempo dedicado a la celebración era tal que, por su duración, no permitía una participación viva y ardiente. Sea lo que fuere, una cosa es cierta: si a veces se ha preferido una liturgia más sobria, fue para dar al monje más tiempo de meditación y para la participación en el Misterio.

En la liturgia, la acción de la persona no reemplaza la de Dios, sino que la acción de Dios se hace presente en la acción de la persona y la acción de la persona es el Sacrificio de Cristo, en el cual la historia de los hombres y la vida del universo encuentra su cumplimiento.

Participación en el misterio Pascual

Si la liturgia está en el centro de la vida de la Iglesia y de la vida del monje, de ahí se desprende que la experiencia mística es esencialmente una participación en el misterio pascual que, precisamente por la liturgia, se hace continuamente presente en la Iglesia para que todos puedan tomar parte en él. La experiencia mística, pues, no depende solo de la acción litúrgica, sino que es la acción litúrgica la que da a la experiencia mística su verdadero contenido. El monje vive la muerte y resurrección de Cristo. Lo que se ha escrito a propósito de los colores de la vestimenta del monje es una referencia precisamente a ese contenido: los monjes “negros”

deben hacer presente e la Iglesia la muerte de Jesús; los monjes "blancos" deben hacer lo mismo por su resurrección.

La experiencia mística es, pues, una participación en la muerte y resurrección de Cristo. En sí, en la revelación cósmica, Dios no se revela como persona, no entra en relación personal con la persona, sino que es la persona quien vive en dependencia de esa revelación al percibir lo sagrado, la percepción de una presencia. Esta presencia se transforma en la presencia de un Dios personal en la revelación profética. Dios ha salido de su silencio y ha entrado en comunicación con la persona por medio de la palabra que era la Ley, anuncio profético y propuesta de amor. Sin embargo, Dios permanecía velado. La persona podía buscar el rostro de Dios; pero Dios solo ha mostrado su rostro en Cristo; solamente en la revelación última Dios ha entrado en comunión real con la persona. El monje, que vive esta última revelación de Dios no vive, pues, en soledad; su vida es comunión con un Dios de quien él se siente amado y a quien ama "con todas las fuerzas de su corazón y de su alma".

Búsqueda dolorosa y experiencia de paz

Antes de esta revelación última, la persona vive una búsqueda dolorosa de Dios, porque Dios, aunque ha hablado, sigue lejano; y aunque anuncia su venida, de hecho, deja a la persona en su impotencia para alcanzarlo. La experiencia mística en estas primeras revelaciones es más bien dramática: es, para la persona, una experiencia de soledad, de impotencia. Estas revelaciones despiertan el deseo de la persona, pero no la apaciguan: poco a poco el deseo crece, y con él también el sufrimiento.

Por el contrario, la experiencia mística que depende de la revelación última está caracterizada por un sentimiento muy vivo de paz. El alma se ve pletórica de paz y de dulzura, como lo enseña la *Imitación de Cristo*; el alma vive una intimidad y una sorprendente familiaridad con Dios. El esfuerzo impotente de la persona para alcanzar a Dios deja lugar a la experiencia de una amistad y de una serena intimidad, de una alegría secreta y pura.

El conocimiento de Dios es la vida eterna, según el cuatro evangelio. Este conocimiento es, en el cielo, la visión que nos hace eternamente dichosos, y, en el tiempo, es este proceso de revelación que Dios hace de sí mismo. Al proceso de revelación responde el proceso en la persona de una fe que, tornándose cada vez más viva y luminosa, anticipa en cierto sentido mediante la contemplación la vida del cielo. El conocimiento de Dios se vuelve experiencia de la transformación de la persona.

Interioridad y transformación interior

El tema de la transformación de la persona va unido al de la persona-imagen de Dios. No debemos olvidar que el monje es el heredero de la mística de interioridad de Gregorio; pero el monacato depende también de Agustín cuando destaca el versículo del Génesis en el que la persona es creada a imagen y semejanza de Dios. Dios se ha dado a la persona y vive en su corazón. El camino del monje es su descenso hacia el fondo más íntimo de sí, allá donde mora Dios. En esta profundidad se realizan las bodas del alma con el Verbo; desde estas profundidades se eleva la estrella de la mañana (1Pe 1, 19) que anuncia el día que viene.

San Pablo escribe a los Corintios: “Mas todos nosotros, con la cara descubierta, reflejamos la gloria del Señor y nos vamos transformando en su imagen con resplandor creciente, por la acción del Espíritu del Señor” (2Cor 3, 18). El texto es fundamental. Nos dice cuál es la condición del proceso de la persona que concluye en la transparencia de esta en Dios; la condición es la vida en la Presencia. Dios, que habita el fondo más íntimo, atrae hacia Él el alma y la transforma en Él.

Iluminado por el Espíritu.
Bautizado en el fuego,
Quienquiera que seas: monje, virgen, sacerdote,
Tú eres el trono de Dios,
Tú eres la morada, tú eres el instrumento,
Tú eres la luz de la divinidad.
Tú eres Dios,
Tú eres Dios, Dios, Dios.

(Cántico de san Sergio)

EL MONJE Y LA VISIÓN

La experiencia mística es el conocimiento de Dios en la vida presente. De la fe, por un camino de perfección que vuelve siempre más claro el ojo interior del monje, el alma pasa a la contemplación de un conocimiento experimental de Dios que atrae al alma siempre más a él. El monje es la persona que busca el rostro de Dios, y es en esta búsqueda donde le conoce y donde le encuentra. No es solamente que no le podría buscar si no lo hubiera ya encontrado, sino que cuanto más le conoce más viva se torna la búsqueda. De hecho, en vez de debilitarse con el tiempo, el deseo de Dios en el corazón del monje crece cada día, deseo que le lleva por un camino de soledad, de pobreza, de amor. En la contemplación la fe anticipa la vida del cielo, en el deseo de la visión. En esta búsqueda es donde se sitúa la vida del monje: búsqueda que se hace espera ardiente de la visión beatífica.

¡La visión! El camino que el monje ha vivido es un camino de interioridad. ¿Cómo concibe el monje la visión? Parece que la visión no solamente distingue a aquel que ve de quien es visto, sino que casi les opone. De hecho la visión supone la distinción de quien ve de quien es visto. Quien ve es el sujeto, el que es visto es el objeto de la visión. ¿Pero puede Dios ser un objeto? ¿Será, pues, posible la visión de Dios? Sin embargo, la doctrina de la Iglesia es que la

vida eterna es la visión. El apóstol Juan lo afirma expresamente en su primera carta: "Le veremos tal cual es" (1Jn 3,2).

¿Puede concebir el monje la visión a la que aspira? Si la visión es alcanzada al fin de un camino de interiorización, la visión de Dios debe volver a Dios más íntimo en el corazón de la persona. Desde el comienzo el monje sabe que Dios habita en él; pero el conocimiento de la inhabitación de Dios en su corazón es puramente abstracto y conceptual; en su experiencia interior Dios sigue estando aún lejano e inaccesible. Por el contrario, en la contemplación la presencia de Dios se transforma en el contenido siempre exclusivo de la experiencia personal, hasta el punto de que su luz anula todo recuerdo, incluso el recuerdo de uno mismo. Tal fue la experiencia de Pablo de Tebas, el primero de los monjes. La conciencia de Dios parece substituir la conciencia de uno mismo. Dios no está ya lejano, el monje no le busca fuera de sí mismo: la trascendencia de Dios está en su inmanencia absoluta. La persona no desparece cuando se distingue de Dios, sino que se prolonga en Dios como en el mar. El Dios que conoce es el Padre, y le conoce en el conocimiento del Hijo. La experiencia más elevada implica siempre la relación.

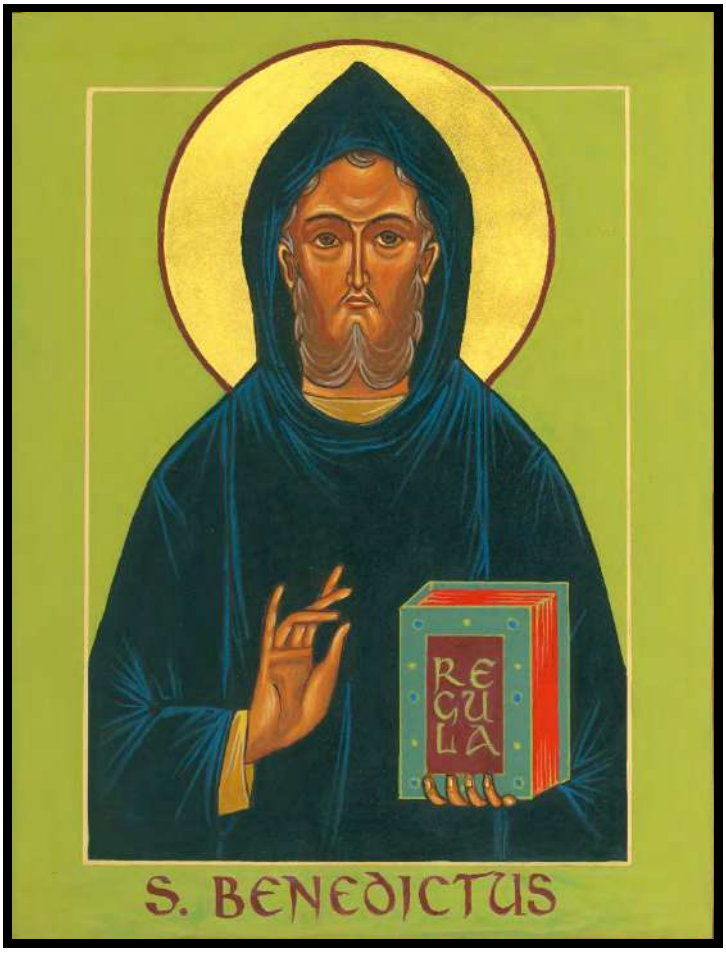
Pero, ¿qué relación en Dios? La persona del Verbo es pura relación de amor al Padre, ve al Padre, y de esta visión participa la persona que está unida a Cristo y, en esta visión, Dios se hace sujeto. Toda mística auténtica es una participación en la vida del Verbo Encarnado. En la experiencia suprema de Dios en el cielo sucede lo mismo, aunque Dios sea todo en todos, lo mismo que en el caso de la relación entre las divinas personas, permanece también la relación de cada persona con Cristo. La unidad con Cristo no elimina el "tú" de cada persona creada.

La persona no podría vivir otra relación con Dios que la que constituye, según la revelación divina, Dios mismo: Padre, Hijo y Espíritu Santo. No añade nada a Dios. El Hijo de Dios, en su Encarnación, asume nuestra naturaleza y se hace hombre; no solamente se transforma en nuestro hermano, el primer nacido, sino que se hace uno con nosotros y nosotros con él. La distinción individual de cada persona con el Verbo encarnado supone la unidad del Cuerpo de Cristo, y supone también la inserción de cada

persona en su Cuerpo único. La persona del Verbo es, sin duda, diferente de la persona creada del místico; pero la distinción de las personas no se opone a la unidad del Cristo total. Por medio de esta unidad el cristiano experimente cada vez más en su camino espiritual lo que dice san Pablo: "Vivo yo; pero no soy yo, es Cristo quien vive en mí". Cristo, es decir, el Verbo encarnado, vive en el seno mismo de la naturaleza humana libremente asumida, su relación con el Padre. Así mismo el místico, uno con Cristo, vive la vida de Cristo en su participación en la relación del Hijo de Dios con el Padre celestial. No participa en la relación del Hijo de Dios con el Padre en cuanto a su naturaleza divina, sino en la relación del Hijo de Dios que subsiste y vive en nuestra naturaleza humana, que él ha asumido. Por esta relación toda la humanidad asciende con el Hijo de Dios hacia el Padre. Esta ascensión es la vida espiritual del cristiano y, sobre todo, la ascensión del monje hacia Dios.

La Regla está orientada a la mística. Parece querer formar al alma y prepararla para una experiencia interior fundamental, para una comunión serena con Dios. Su autor era ciertamente una persona que tenía una gran experiencia de Dios. La paternidad que vive en su función de guía de almas que buscan a Dios supone una profunda experiencia interior. Debemos, pues, preguntarnos, ¿hay en la Regla textos, expresiones, que revelen más directamente esta experiencia de Dios?

Dos textos fundamentales



Los comentaristas de la Regla señalan dos textos. El primero está al final del célebre capítulo 7º, el que trata de los grados de humildad. La Regla dice: "Cuando el monje ha subido todos estos escalones de humildad, llega pronto a amar a Dios con un amor perfecto. Y cuando el amor a Dios es perfecto, desecha todo temor. Cuando el monje ama así, todo lo que antes hacía con cierto temor, comienza a practicarlo sin ninguna pena, con espontaneidad y por costumbre. No actúa ya por temor a la pena de verse lejos de Dios para siempre. Obra ya por amor a Cristo, porque ha tomado buenas costumbres y porque disfruta haciendo el bien. Esto es lo que el Señor se digna mostrar, por el Espíritu Santo, a su obrero, purificado ya de las malas inclinaciones y de los pecados".

Este texto hace alusión a unas palabras de san Antonio, el primer eremita, cuando el santo dice que la perfección que se alcanza en el amor perfecto: "Ya no temo más a Dios, yo le amo". La doctrina de los Padres del desierto consiste en la purificación del corazón. La humildad se identifica con el amor perfecto, amor que aporta una intimidad con Dios, una transformación del alma, ciertamente una experiencia mística. En el texto de la Regla, sobrepasar el temor supone el amor perfecto, ese amor perfecto que otorga el gusto por las virtudes y ofrece al alma los frutos del Espíritu Santo. La manifestación de que el Espíritu Santo ya ha cumplido su misión es ya una anticipación de lo que será la manifestación última. Parece, en cierto modo, que el alma traspasa la simplicidad de la fe en su comunión con Dios.

Otro texto de la Regla cita una expresión sorprendente que remite a dos lugares, a los capítulos 4 y 72: "No preferir nada al amor a Cristo". Evidentemente es el texto que seguramente refleja mejor una experiencia mística en quien lo ha escrito. En estas palabras se revela el alma que vive en una paz sublime, la liberación de todo sentimiento de culpabilidad.

Otra cita, según aluden frecuentemente los comentaristas, esta al final mismo de la Regla: "Tú –es decir, todo el que se apresura hacia la patria celestial–, practica hasta el fin, con la ayuda de Cristo, esta breve Regla escrita para principiantes. Entonces, con la protección de Dios, llegarás a las cimas más elevadas de enseñanza y de virtud que acabamos de indicarte" (73,8-9).

La Regla prepara para un estado de vida más elevado. Se puede pensar en verdad que el autor quiere hablar del paso de la vida en comunidad a la vida eremítica. Pero incluso siendo así, no es el nuevo estado jurídico lo que importa al autor, sino una vida nueva en la que el alma alcanza las cimas más altas de la perfección monástica. Evidentemente, el autor tiene presente en su mente el espíritu de la experiencia mística del alma santa que ya ha alcanzado una vida luminosa de gracia, toda ella transformada en amor. Pero, ¿qué amor?

Aquí también aparece de nuevo el nombre de Cristo. Benito es un amigo de Jesús. Es importante que reconozcamos que el combate

contra los vicios y la adquisición de las virtudes no son el deber principal del monje, porque, en el fondo, solo son los medios por los cuales el monje va a alcanzar su unión con Cristo, su amor por él. En la sobriedad de la Regla, esta referencia continua al nombre de Cristo nos dice como la vida que propone no es solamente una vida moral noble y pura, sino el ideal de una viva amistad, de una relación de amor.

Otros textos

Estos dos textos aludidos son fundamentales para manifestar la experiencia mística de quien los ha escrito. Hay otras expresiones muy reveladoras. En el Prólogo: "Es tiempo de levantarse del sueño, abramos los ojos a la luz divina (*ad deificum lumen*), escuchemos..." Incluso en una lengua moderna no se llega a volcar la densidad de esta expresión. "*Lumen*" remite al conocimiento de Dios; pero un conocimiento que nos deifica. Es cierto que esta expresión es el vivo testimonio de la experiencia de una transformación, obra de un conocimiento experimental.

Otra expresión del mismo prólogo puede ser reveladora de esta misma experiencia: "El camino de la salvación es siempre estrecho al principio" (cf. Mt 7,14). Pero a medida que se avanza en la vida religiosa y en la fe, el corazón se dilata. Y se pone a correr por el camino de los mandamientos de Dios (Sal 118,32); el corazón se llena de un amor tan dulce que no hay palabras para expresarlo" (cf. *Prol* 48-49).

Este paso de la dificultad de la ascesis a la facilidad y a la espontaneidad de una carrera del alma hacia Dios, con el corazón dilatado por la dulzura inefable de la caridad, nadie podrá dudar que nos revela una gran experiencia mística.. La "dilatación" del corazón, la "dulzura inefable del amor" son expresiones que sin duda alguna quieren mostrarnos cómo el alma generosa que emprende el camino hacia la perfección evangélica debe llegar a una experiencia de Dios donde el alma encuentra su reposo y su alegría.

El autor, para hablar de la oración, utiliza una expresión más humilde y más concreta: "Estamos seguros de que seremos aten-

didos no por la abundancia de palabras, sino por la pureza de corazón y por la compunción del alma" (cf. *RB* 20,3).

Cuando la Regla habla a propósito de los huéspedes aparece otra nota concreta de vida religiosa que puede sugerirnos un extraordinario espíritu de fe: deben ser saludados y acogidos con "la mayor humildad"; el monje se prosternará con todo su cuerpo en tierra y adorará en ellos al mismo Cristo (cf. *RB* 53,7).

Podrían encontrarse aún otras expresiones, pero me parece que, para dar a conocer la profundidad de la experiencia religiosa de quien la ha escrito, bastarán estas referencias. En algunas se puede ver un resumen o una condensación de lo que es no solamente la experiencia de una persona, sino, sin duda alguna, la experiencia del monacato primitivo. Hay en las palabras de la Regla como un eco de Casiano. Una referencia que le identifica expresamente es la irrupción casi de improviso de la gracia en el corazón de la persona purificada. En Casiano la pureza de corazón (*puritas cordis*) se identifica con la caridad (*agapè*). También en san Benito la purificación de todos los vicios y pecados produce "de repente" la transformación de la persona por medio de la caridad perfecta. Dios vive en ella, y él es Amor (cf. *RB* 7,70).

La pureza de corazón

La pureza de corazón es un tema fundamental que Casiano heredó del monacato egipcio. El monacato es un fenómeno universal: monje es el que busca verdaderamente a Dios. El tema se ha hecho clásico en la mística cristiana, pero el cristianismo lo ha heredado de cierto misticismo pagano, acaso precisamente de la filosofía popular. Lo que puede diferenciarse este tema en el cristianismo es el hecho de que la pureza está ordenada a la caridad. Si la caridad es el fin último del camino espiritual de la persona, entonces la persona debería despojarse siempre, eliminar no solamente el pecado, no solamente las imperfecciones propias de su naturaleza, no solamente lo superfluo y todo lo que fútil, sino que también debería excluir, con absoluta simplicidad de espíritu, toda multiplicidad de pensamientos, afectos... Debería, finalmente, perderse a sí mismo; sería como volver al estado prenatal. La persona debería llegar a lo que exalta el poeta Valéry: "La pureza de la nada". Pero la mística cristiana no es simplemente el retorno a un e estado prenatal, es un camino que tiende más bien hacia un fin, la visión de Dios. Por eso el tema de la pureza de corazón en el cristianismo se transforma en una condición para alcanzar la caridad.

Más que la nada, el término del camino de la persona es la unión con Dios y la unidad de la persona con la creación. El monje está solo, escribía Evagrio el Póntico, porque ha realizado su unidad con todo: se ha transformado en uno con la creación y con Dios. El camino de la pureza de corazón no es excluyente, sino que el camino que deberá recorrer el alma es el camino que hace que la persona participe cada vez más en la imitación de Cristo.

Cristo ha vivido la voluntad del Padre incluso en la aceptación de la muerte, pero en la muerte, vivió no solo su precipitación en la nada, sino un acto supremo de amor, un amor que salva a todos los hombres y que le permite vivir, en su misma humanidad, la gloria que le pertenece como Hijo de Dios. No es, pues, el retorno a un estado prenatal, sino la resurrección, que es término del camino del alma que resucita con Cristo, y esta resurrección es el término también del camino último de toda la historia en la resurrección final. La imitación de Dios, deseada también fuera del

cristianismo por toda alma religiosa, no puede ser la participación en los atributos negativos de Dios, sino en la imitación de Cristo. Es Cristo quien es el camino. Solamente en él puede llegar la persona a alcanzar a Dios, ya que Dios por sí mismo es inaccesible. Dios se da libremente a la persona en Cristo. En el monacato alcanzar así el objetivo que empuja a la persona hacia Dios es menos fruto de un esfuerzo del alma que el de dejarse llevar por el mismo Espíritu de Cristo que, por la fe, vive en el corazón de la persona.

Los verdaderos libros de la mística cristiana son las obras de los Padres que han confesado y defendido la verdad del dogma cristiano. No son tratados de teología pura, sino libros donde la fe católica ha sido proclamada con la certeza de quien, iluminado por el Espíritu, se transformó en maestro en la Iglesia de Dios. No son exposiciones especulativas, sino de testimonios solemnes de la acción del Espíritu en la inteligencia y en el corazón de personas que Dios ha dado a la Iglesia para confirmar la revelación divina y penetrar siempre más profundamente en el misterio de Dios. Jesús había prometido que el Espíritu mostraría toda la verdad a la comunidad creyente (cf. Jn 16,13). En cierto sentido podemos decir que la acción del Espíritu continúa en la Iglesia de Dios a través de esas obras, aunque con una autoridad menor que la de los escritos inspirados.

Conocimiento en la fe

Parece que el monacato haya sido más fiel a esta visión en cuanto al reconocimiento del valor permanente de los escritos de los Padres. Mediante esta fidelidad el monacato ha conservado en la experiencia mística cristiana su carácter particularmente objetivo. Ninguna experiencia psicológica podrá nunca decir tanto como los libros de los Padres sobre la profundidad de la experiencia cristiana en la fe que nos permite conocer el misterio de Dios en el Verbo encarnado, en la maternidad de la Virgen, en la comunión infinita de amor entre las tres divinas personas. Con todo, no nos confundamos. Hay un terreno propio de la teología especulativa y un dominio propio de la teología mística, pues, precisamente, la mística es también teología: es conocimiento de Dios.

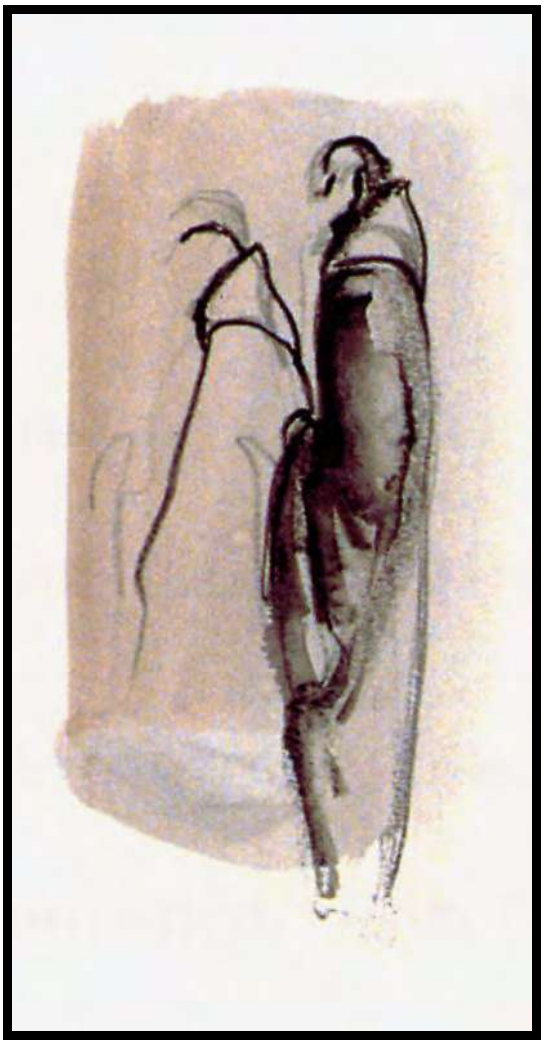
La experiencia mística en el monacato nunca ha establecido un divorcio entre la espiritualidad y la teología; parece más bien que la tarea específica del monje sea la de dar a la mística cristiana una respiración más amplia que la que disfrutaba en la época de los Padres, cuando la teología no era el resultado del razonamiento y de la investigación científica, sino de la obediencia a Dios, que iluminaba la inteligencia de los Padres, quienes pensaban que una sola letra que pudiera comprometer la verdad sería un inmenso desastre para toda la Iglesia.

Se trata de obras que, por su influencia profunda han alimentado la fe de la Iglesia, otorgado a la experiencia mística del cristiano una profundidad única y salvado su originalidad. Si no sobrepasa la experiencia psicológica, la experiencia religiosa no puede ser considerada como mística cristiana. El más pequeño acto de fe sobrepasa esa experiencia psicológica, pues alcanza a Aquel que, en sí mismo, es inaccesible. El monje, en la *lectio divina*, desde luego que no excluye los escritos de los doctores de la Iglesia; pero, sobre todo, permanece en íntima amistad con los Padres, y más concretamente con los hilos en que reviven la firmeza y la sobriedad de su fe. El monje, mediante el amor a los Padres, vive su comunión con Dios, pero, a la vez, la vive en comunión con los Padres y, en su experiencia mística, el monje vive la experiencia de Dios también. Es Dios quien, en el tiempo, hace vivir al monje una cierta presencia de la eternidad, él que dilata su corazón para hacerlo capaz de vivir la vida de toda la Iglesia.

Si la vida eterna es el conocimiento de Dios, este conocimiento empieza ya aquí abajo, en la vida de fe. Desde el comienzo de la vida espiritual, en la fe, se impone un cierto conocimiento de Dios. El camino de la vida espiritual hacia su perfección, que un día será la visión inmediata de Dios, es el camino de una fe que se hace cada vez más pura y luminosa. Hay una continuidad entre la fe y la visión Esta continuidad tiene su fundamento en la acción de Dios, que cada vez atrae más hacia él a la persona y se entrega siempre más a ella.

El místico vive siempre la experiencia de Dios en la fe, entregándose cada vez más a la acción de Dios en un conocimiento cada vez más íntimo de que Dios le da de Él. Solo Dios conoce a Dios.

El conocimiento que el místico tiene de Dios no es fruto del razonamiento o del esfuerzo humano. Jesús había prometido que sería con el don del Espíritu Santo como los apóstoles entrarían en posesión de toda la verdad (cf. Jn 16,13). Poco después Jesús afirma que es el Hijo quien da a conocer al Padre a quienes él quiere (cf. Mt 11,27). También Jesús afirma solemnemente que es el Padre quien ha revelado a Pedro la naturaleza de Cristo (cf. Mt 16,17). La vida mística anticipa en cierto modo la visión, en la contemplación del misterio.



Los escritos de los Padres son los primeros y los libros más importantes de la mística cristiana. Después de los apóstoles son los Padres quienes son los mayores testigos de Dios; precisamente pueden dar testimonio de Dios porque Él se les ha dado a conocer. No se trataba de una cuestión de orgullo, ni del afán de reducir al silencio a sus oponentes. Pero no podían negar lo que, sin embrago, sobrepasaba su capacidad de comprensión. La ve era un acontecimiento, era la percepción de una realidad que se imponía

victoriosamente a su espíritu. Sus escritos son el testimonio de una experiencia interior quizá comparable a la que reclamaban para sí los apóstoles, en particular san Juan: "Lo que era desde el principio, lo que hemos aprendido, lo que vimos con nuestros propios ojos, es el Verbo de la vida, y la vida se ha manifestado; nosotros lo hemos visto y damos testimonio de ello" (1Jn 1,1-2).

La mística, desde luego, conlleva una dimensión subjetiva, si es que es experiencia; pero aunque esta dimensión es necesaria, no es, sin embargo, la principal. Ante todo debemos asegurar a la teología mística su carácter objetivo. El místico es quien conoce a Dios y el conocimiento que Dios le da de sí mismo es una parte, en tanto en cuanto es posible. Este carácter objetivo es lo más importante en los escritos de los Padres. Estos escritos nos ofrecen para compartir el conocimiento que ellos han tenido del misterio de Dios, mas que la reacción de la psicología humana en contacto con Dios. Dios se ha dado a conocer, la persona ha sentido la acción de Dios; pero la acción de Dios no es el éxtasis (el éxtasis, de hecho, es la reacción natural de la naturaleza humana al contacto con Dios); la acción de Dios es solamente que Dios se revela y se da.

Así, pues, la fe es siempre un acontecimiento, la percepción de una realidad que se impone al espíritu de la persona y de la que la persona da testimonio. Los Padres, testigos de Dios, como lo fueron primeramente los apóstoles, han transmitido a la Iglesia el mensaje de la salvación. Sobre su testimonio se apoya la fe del pueblo de Dios. Lo mismo que el testimonio de los apóstoles garantiza la fe, así también, en tanto en cuanto se va pasando de la época apostólica a la vida de una Iglesia más alejada del acontecimiento salvífico, es el testimonio de los Padres lo que ha garantizado su fidelidad.

Mística y oración

El monacato es particularmente sensible al papel de los Padres y vive como una dependencia natural hacia ellos. Su mística es, ante todo, una mística objetiva, como ya hemos dicho. Su testimonio no nos ofrece un análisis profundo de su propia experiencia, sino que nos garantiza la firmeza de una fe que ha conocido a Dios y a

su misterio de forma experimental. El místico no aparta su mirada de Dios para mirarse a sí mismo, es como si le fuera imposible substraerse a esta visión.. Por eso la mística en el monacato encuentra, como expresión privilegiada, la oración. A este respecto, el *Proslogion* de san Anselmo es un documento admirable. Es verdad que en este gran doctor de la Iglesia la razón tiende a imponerse en un sutil juego dialéctico; pero las argumentaciones de Anselmo no son expresión de una curiosidad intelectual, de una investigación, sino más bien el testimonio de su hambre de Dios. Por otra parte, ¿no se ha dicho que san Bernardo era el último de los Padres? Lo que se puede distinguir, e incluso separar, es que, en realidad, san Bernardo permanece uno, al contrario que otros, en los escritos de los Padres, conforme a la tradición religiosa de los monjes. En los Padres todo pasa como si el tiempo no tuviera poder para alejarnos de los primeros testimonios del cristianismo; en sus escritos, los de Bernardo, nos sentimos en comunión con los Padres de la Iglesia de los orígenes. Acaso sea esta la característica original de la mística del monacato.

La experiencia de Dios los libera de sufrir las fluctuaciones de los tiempos, los inmuniza de la confrontación de los problemas siempre nuevos que sobrevienen a la persona cuando vive una inserción mayor en el mundo. En la experiencia de Dios es donde se da como una cierta participación en su eternidad.

Los escritos de los Padres

¿Qué relación ha vivido el monacato con los primeros Padres y con sus escritos? Desde luego que es una evidencia palpable que los Padres sí tuvieron una gran relación con el monacato naciente. Basta con evocar la amistad de Atanasio con Antonio, el primer ermitaño; la relación de Martín de Tours con Hilario, el obispo de Poitiers. Pensemos principalmente en los Padres orientales, pues casi todos ellos vivieron, al menos durante un cierto tiempo, la vida monástica, como Basilio y Juan Crisóstomo.

Pero la relación de los monjes con los Padres es más íntima aun. La teología monástica manifiesta claramente su dependencia de la teología de los Padres de la Iglesia. Como sucede en el caso de los Padres, entre los monjes no hay divorcio entre teología y espiri-

tualidad, pues la teología, como en los Padres, es fruto de la contemplación en que consiste la vida del monje.

Sería bueno mencionar esos escritos que, como se ha dicho, me parecen como los primeros grandes libros de la teología mística de la Iglesia cristiana:

- Ignacio de Antioquía: *Cartas*
- Ireneo de Lyon: *Contra las herejías*, L. 2 a 5
- Cipriano de Cartago: *Tratados*
- Atanasio de Alejandría: *Discurso sobre la Encarnación del Verbo*
- Hilario de Poitiers: *Tratado sobre la Trinidad*
- Basilio de Cesárea: *Sobre el Espíritu Santo*, *Grandes reglas monásticas*
- Ambrosio de Milán: *Tratado de los Misterios*
- Agustín de Hipona: *Confesiones*, *Soliloquios*, *Comentario a la primera Carta de san Juan*, *Tratados sobre el Evangelio de Juan*
- Gregorio Magno: *Morales sobre Job*

Podría hacerse aun referencia a otros libros; pero estos bastarán para formarnos en una teología que no debería ser más bien fruto de la oración y de la unión con Dios que de razonamientos e investigaciones.

Nadie ha vivido una mayor apertura ecuménica dentro del cristianismo como los monjes. Podría parecer, a primera vista, que los monjes estuvieran excluidos de la gran respiración que les haría sensibles al misterio de una catolicidad que haría de ellos los hermanos universales, como trató de serlo el hermano Carlos de Foucauld.

Si la experiencia mística en el monacato es, sobre todo, objetiva, la adhesión a la verdad es desde luego más firme en ellos que entre los cristianos comunes. También como los Padres son los monjes los defensores naturales de la ortodoxia; pero esta defensa no tiene por qué hacer más difícil su relación fraternal con las personas de otras confesiones cristianas, o de otras religiones. Al contrario, y lo que es más auténtico, su contacto con Dios en la experiencia mística de a sus almas una apertura que solo Dios puede dar. ¿No es verdad que el Espíritu de Cristo se ha difundido y colmado toda la tierra?

Lo que es evidente es que lo que es humano es también parcial; pero lo que viene de Dios debe tener un carácter de plenitud y universalidad.

En el conocimiento que el monje tiene de Dios rechaza instintivamente todo lo que es parcial y alarga su visión abarcándolo todo y a toda la humanidad. No se trata de sincretismo. El místico no reduce todo a un pequeño denominador común. La unidad no se realiza en la base, sino en la cima: en Dios. Las diferencias entre las personas, la pluralidad de las confesiones cristianas no pueden pretender ser la universalidad, precisamente porque, en el camino que conduce a toda la humanidad hacia Dios, todos están en marcha, y a veces se paran llamando absoluto a lo que es sencillamente relativo. Ese es el error. El monje, que ha conocido a Dios, ¿cómo podría rechazar destacar todo lo que es bueno, lo que es verdadero, toda expresión de vida? Así no podrá jamás declarar absoluto lo que no es más que relativo y parcial. El monje puede ayudar a los otros mediante su adhesión a la verdad total, estimulándolos a sobrepasar también todas las dificultades de un camino

que debe conducir a cada uno a la plenitud del bien, de la bondad y la verdad plena.

La afirmación de poseer la verdad no es un rechazo de los otros, que no la poseen en plenitud, sino una ayuda que les libera de aquello que les detiene, precisamente, sobre el camino de la vida. Solo quien ha conocido a Dios puede ser también un guía seguro en ese camino, porque es el que verdaderamente conoce el fin. El monje, mediante este sentimiento interior, esa certeza que la fe le proporciona, percibe mejor que cualquier otro cristiano el deber de ayudar a todos los hombres, porque el Espíritu no excluye a nadie de su acción íntima y secreta, aunque divinamente eficaz. Así es como el monje se transforma en el instrumento que Dios ha elegido para realizar esa unidad a la que aspira toda la Iglesia, el suspiro de Cristo agonizante.

Por lo demás, Dios es el objetivo último del camino de la persona, el fin de la historia, porque es también el fundamento del ser, el principio de todo. La unidad, sin duda alguna, es una conquista; pero es, más profundamente, un descubrimiento. El monje, mediante su adhesión a Dios, trasciende toda cultura humana, todo lenguaje humano, porque antes ha comprendido la incomprensibilidad de Dios en su trascendencia infinita. De este modo puede sentir también que está misteriosamente unido a todos, siendo uno con ellos, unido a cada persona más allá de toda cultura o tradición humana. La plenitud de la verdad que posee no puede separarle de nada que sea bueno, bello, en el mundo de las personas. En él todo se unifica, si Dios habita en él.

Quien conoce verdaderamente a Dios y le posee en su corazón no puede excluir nada que sea positivo en la vida del mundo, de las tradiciones y de la experiencia religiosa de cada pueblo. En él, la defensa de la verdad nunca tiene un carácter polémico. No condena. La condenación es solamente para aquellos que absolutizan un bien parcial, o que rechazan conscientemente la verdad.

Esta apertura generosa, este hambre verdaderamente católico, esta capacidad de abarcarlo todo, es precisamente lo propio de la experiencia mística del monje. Si hay en él algún atisbo de intransigencia, es solamente la del rechazo de la mentira y de la muerte;

pero es precisamente en este rechazo donde él sirve a la salvación de todo y de todos. El monacato no tiene fines específicos propios, está únicamente ordenado a Dios; por eso no se apega a nada que sea parcial, a nada que esté vinculado a situaciones particulares de tiempo y de lugar.

Eligiendo solo a Dios, de hecho, elige todo: la creación no hace bulto con Dios, sino que en Dios se encuentra ya toda luz de verdad, toda riqueza de bien, toda belleza, toda vida*.

* DIVO BARSOTTI, *Monachesimo e mistica* (*Orizonti monastici* 16), Abbazia San Benedetto, Seregno (MB, Italia), 1ª ed. 1996, 2ª ed. 2000-2ª, 87 pp.

Traducción de:
Francisco Rafael de Pascual, ocso.
Monasterio de la Asunción, Carrizo de la Ribera.
16 de junio de 2016, memoria de santa Lutgarda de Anwiers.

Sobre el autor

Dios mismo reclama de ti su Ser infinito.
Como si sin ti no existiera.
No ser más que pura condición para su Presencia.[1]

DIVO BARSOTTI, séptimo de nueve hermanos, nació el 25 de abril de 1914 en Palaia, pueblo rural de la provincia de Pisa. Su padre, Antonio, era un representante de máquinas de coser y desempeñó también el cargo de alcalde del pueblo; su madre, Adelasia Bruschi, era una enérgica ama de casa. En 1925, a los once años, el joven Divo entró en el seminario de San Miniato, en donde fue ordenado sacerdote el 18 de julio de 1937. A esta etapa juvenil se remonta un profundo redescubrimiento de la fe ocurrido como consecuencia del encuentro con el cristianismo ruso, conocido a través de la obra literaria de Dostoievski.

Después de su ordenación prestó sus servicios en las parroquias de la diócesis, como coadjutor de los párrocos, o en el seminario, como profesor de Letras. Sin embargo, no logrando encontrar

[1] Diario 7 de diciembre de 1988.

una ubicación plenamente satisfactoria e impulsado también por una vocación interior que lo llevaba a una dimensión misionera-contemplativa, pidió permiso al obispo para irse a misiones y, una vez obtenido, se preparó para partir para la India, como sacerdote secular, con el apoyo de los Auxiliares de las misiones de Bélgica. Pero el estallido de la segunda guerra mundial hizo naufragar este proyecto.

En los años de la guerra, el padre Divo permaneció inactivo, viviendo con su familia, en su pueblo natal, puesto que ni siquiera el obispo lograba encontrar un cargo adecuado para él. Fueron años oscuros, pero también de formación espiritual intensa. El padre Divo se dedicó al estudio y a la oración. En aquel tiempo se puso en contacto epistolar con Giorgio La Pira y empezó a escribir artículos de carácter religioso, algunos de los cuales fueron publicados en L'Osservatore Romano.

Al terminar la guerra, por interés de Giorgio La Pira, el padre Divo se trasladó a florencia. El arzobispo cardenal Elia dalla Costa lo acogió y, después de un primer servicio en un Instituto de monjas en Badia a Ripoli, lo nombró capellán de un Instituto religioso femenino en la Rectoría de la Calza, en Porta Romana, en florencia, en donde permanecerá ocho años. En 1947 inició la dirección espiritual de un grupito de mujeres que llevará al nacimiento de la "Comunidad de los hijos de Dios". En el convento de la Calza se hizo conocer por su predicación y publicó su primer libro, "El Cristianismo Ruso" (1948), que introdujo en Italia, por primera vez, figuras como las de san Sergio de Rádonezh, san Serafín de Sarov y Silvano del Monte Athos.

En 1954, después de una breve experiencia eremítica en una de las casitas rupestres de Monte Senario, se trasladó a Settignano, en la periferia de florencia, la cual se convertiría en la casa madre de la "Comunidad de los hijos de Dios": Casa San Sergio. Inició una vida común de carácter monástico con algunos jóvenes, en estrecha comunión con el resto de la comunidad que, mientras tanto, se iba expandiendo a otras ciudades italianas: Viareggio, Venecia, Nápoles, Palermo, Biella, Módena y otras.

La comunidad fue aprobada "ad experimentum" por el cardenal Dalla Costa, para luego ser reconocida y aprobada oficialmente por el cardenal Silvano Piovanelli en 1984.

Son muchas las personas importantes que tuvieron relación con el padre Divo en el curso de los años, tanto sobre el plano de la amistad como sobre el plano del diálogo teológico: Hans Urs von Balthasar, Adrienne von Speyr, Jean Daniélou, Louis Bouyer, Giustino Russolillo, Henri-Marie de Lubac, Pavel Evdokimov, Lambert Beauduin, Ireneo Hausherr, Thomas Merton, Leo Haberstroh, Giuseppe Dossetti, Giorgio La Pira, Luigi Giussani, Giacomo Biffi... Todos ellos están entre sus interlocutores.

El padre Divo Barsotti enseñó teología sacramental y teología espiritual durante más de treinta años en la Facultad teológica de florencia y escribió muchísimo: 155 libros, varios de ellos traducidos a lenguas extranjeras (francés, español, catalán, inglés, alemán, flamenco, portugués, croata, polaco, como también ruso y japonés), centenares de artículos de espiritualidad, de hagiografía, de reflexiones teológicas en decenas de revistas y periódicos. Fue colaborador del L'Osservatore Romano y de Avvenire. Conferencista y predicador, dio tandas de ejercicios espirituales en muchos conventos y monasterios en Italia y en el exterior (Brasil, Estados Unidos, Japón, Hong Kong, Australia) predicando a laicos, monjas, seminaristas, sacerdotes, obispos a un ritmo intensísimo. En 1971 predicó los ejercicios espirituales anuales para la Curia Romana con la presencia del papa Pablo VI.

Ganó diversos premios literarios como escritor religioso: Premio Basilicata (por el libro "La religión de Giacomo Leopardi", 1978), Premio nacional de cultura católica (Bassano del Grappa, 1987), premio del Ministerio del Interior para la literatura religiosa (Roma, 1997). El texto "Historia de la Espiritualidad Italiana", a cargo de Pietro Zovatto pone al padre Divo entre las diez figuras espirituales más importantes del siglo XX[2]. El padre Divo ya había sido definido como "uno de los espíritus más altos de

[2] P. Zovatto (a cargo de), Storia della Spiritualità italiana, Città nuova, 2002.

nuestro tiempo" por Carlo Bo[3] y como "el más importante autor espiritual de nuestro siglo"[4].

Murió en su Casa San Sergio, en Settignano, el 15 de febrero de 2006, y allí está sepultado.

La Comunidad de los hijos de Dios:

> *«La razón de ser de la Comunidad es la primacía de la vida de oración y de la unión con Dios; aquella primacía que hasta ahora parecía ser el objetivo de la vida de clausura y que hoy debe ser el objetivo de todos los hijos de Dios –en el matrimonio y fuera de él– en el mundo y en el claustro. Por esto, quien vive en la soledad y en el silencio debe vivir sin separarse, más bien permaneciendo unido a quien vive en el mundo, y quien vive en el mundo no debe sentirse separado, más bien debe sentirse unido a quien vive en la soledad y en el silencio. La Comunidad es algo grande. Se vive la propia vocación en la Comunidad, precisamente en esta unidad de todos en el amor, unidad no solamente interior sino concreta, viva, eficaz. Se necesita que rompa las resistencias. Dios quiere esto de mí. No la imitación y la repetición de tantos institutos que viven de las obras y para las obras, no la imitación y la repetición de tantas órdenes que viven en clausura o en monasterio. Es la Comunidad de los hijos de Dios»[5].*

Esta página del diario del padre Barsotti, de 1964, puede ser tomada como extrema síntesis de la descripción de la espiritualidad de la Comunidad fundada por él. Esta se define como una familia religiosa que une en la consagración al Verbo, a la Virgen y a la Iglesia a hermanos y hermanas que viven en diferentes estados de vida: en el matrimonio, en la virginidad, en la vida común, en la vida eremítica. La vida que se propone es una vida contemplativa que ponga en el primer puesto a Dios y la primacía de las virtudes teologales. Los miembros de la Comunidad se comprometen a la oración, a la lectura bíblica, a encuen-

---

[3] C. Bo, Don Mazzolari e altri preti, Ed. La Locusta, Vicenza 1979, p. 112.
[4] G. Penco, Storia della Chiesa in Italia, Milán 1978, p. 657.
[5] Ebbi a Cuore l'eterno, 15 de octubre de 1964.

tros de formación espiritual; se comprometen a vivir la radicalidad bautismal con los medios que son propios de la gran tradición monástica.

La Comunidad está presente en Italia, Inglaterra, Australia, Colombia, Benín y Sri Lanka; en total cuenta con cerca de dos mil personas. Tiene varias casas de vida común, actualmente en Settignano, en Biella, en el Santuario de la Madonna del Sasso en Pontassieve, en San Donato in Poggio, en el Santuario de Pietracupa y en Dookie (en el estado australiano de Victoria).

El pensamiento:

«Si pudiera decir con una sola palabra todo el mundo del padre Barsotti tomaría prestado un término que ha inventado Soloviev: 'la unitotalidad', es decir, la idea de que todo esté comprendido en la experiencia cristiana y esté comprendido no en un modo sectorial o fijo, sino en un modo unitario». Así el cardenal Giacomo Biffi[6]*, arzobispo de Bolonia, quiso definir el pensamiento y la experiencia mística del padre Barsotti. Y esta puede ser la clave de lectura de su amplia producción literaria, de su pensamiento y de su predicación.*

Todo está comprendido en la experiencia cristiana porque todo es asumido por Cristo; en Él todo es salvado, a Él todo converge. La vida cristiana coincide con la entrada en una relación cada vez más viva y real con Él que está presente, con Él que es la Presencia misma. Bajo esta luz todo lo que es auténticamente humano era también el centro de su interés: de la literatura a la mística del extremo oriente o sufí, al mundo del arte, a la obra de los clásicos griegos, a las civilizaciones antiguas de toda época y de toda latitud. En su tendencia religiosa el padre Divo sentía la necesidad de tener que "asumirlo" todo para llevarlo todo a Cristo.

En el centro de su experiencia mística está el "Acto de Cristo", es decir, el acto de muerte y resurrección que se hace presente en el Sacrificio de la Santa Misa. La vida del cristiano, en consecuen-

---

[6] En: "Cerco Dio solo", ensayo en honor al padre Barsotti con ocasión de sus 80 años, impreso directamente por la Comunidad de los hijos de Dios, Settignano, 1994.

cia, es un entrar en una relación cada vez más viva con este Misterio. Es esto y no otra cosa la santidad; y santo es aquel que revela a Dios; pura transparencia de Dios, revela su infinita belleza. La santidad no es solo un compromiso moral, un ejercicio de virtudes; la santidad es revelar la pura luz de Dios recibida como donación. El compromiso principal del cristiano es este; no tanto el compromiso social, sino la revelación de aquel Dios que ya vive en su corazón. La pura belleza de esta Realidad última que es morar en Dios. Por esto la espiritualidad de Barsotti tiene una dimensión primariamente escatológica. El encuentro con Dios debería ser el fin y el compromiso de todo cristiano, no solo del monje tradicional que vive en los monasterios: el cristiano, en cuanto es bautizado es un "ungido", un consagrado, un separado, alguien que Dios se reserva para Él.

Apreció particularmente el estudio de la vida de los santos, interpretando así la tradición a la luz de lo que definía el "magisterio de los santos".

Compartió muchos aspectos del pensamiento de los grandes teólogos franceses del siglo XX: el religioso alsaciano François-Xavier Durrwell (1912–2005), los ya citados Louis Bouyer, Henri de Lubac y Jean Daniélou del cual retoma –ampliándola– la teoría de la triple revelación divina (cósmica, profética y de Cristo).