



TEOLOGÍA Y ESPIRITUALIDAD

LUCAS F. MATEO-SECO

Autoridades, Claustro Académico, Alumnos y Antiguos Alumnos.

Señoras y Señores:

Mis primeras palabras son de sincero agradecimiento a las Autoridades Académicas y, muy especialmente, al Profesor Claudio Basevi por haberme invitado a pronunciar esta Conferencia en un día como el de hoy, solemne y entrañable, en el que la esperanza se reafirma hundiendo sus raíces en el recuerdo de unos años lejanos que, sin embargo, se encuentran muy cerca. Estas palabras mías —calificadas pomposamente en el programa como conferencia—, no son más que una breve «clase» de uno que comenzó esta hermosa Facultad hace veinticinco años y que hoy, combatido por alegrías y nostalgias, preferiría guardar silencio. Al encargarme esta intervención, me dijeron que lo que se espera de ella es, sobre todo, que recuerde aquellas primeras clases especialmente a quienes comenzaron la Facultad en calidad de alumnos. Y a eso voy.

He dicho hace un momento que en esta fiesta uno se encuentra combatido por alegrías y nostalgias. Como es obvio, las alegrías son muchas, y entre ellas se destaca la de nuestro reencuentro, con algunos después de muchos años. Las nostalgias son también muchas, y tienen como objeto principal a las personas. Se echa de menos a los que están lejos y a los que ya se fueron.

Estas nostalgias brotan de la fidelidad a las personas, a la amistad leal, a los años de afanes, esperanzas e ilusiones compartidas. La

persona de quien más nostalgia se siente en esta hora es precisamente la del Fundador de esta Facultad. Tenemos la certeza de que se encuentra muy cerca de cada uno; los acontecimientos del 17 de mayo de este año en la Plaza de San Pedro nos llenaron de alegría; pero ni esos acontecimientos, ni la certeza de tenerle cerca acallan del todo la nostalgia de su presencia física, de su ilusión por el quehacer teológico, de su energía y de su calor tangible al fundar esta Facultad. La nostalgia del amigo ausente, lo diré con expresión de San Juan de la Cruz, «no se cura más que con la presencia y la figura».

Conforme reza el título del programa, voy a dedicar esta clase a las relaciones entre Teología y espiritualidad, mostrando cómo se encuentran inseparablemente unidas en grandes maestros de la espiritualidad cristiana. Para ello, he elegido dos autores que fueron objeto de mis cursos monográficos en aquellos primeros años de la Facultad. Me refiero, como ya supondrán muchos de ustedes, a S. Gregorio de Nisa y a S. Juan de la Cruz. La envergadura espiritual y teológica del Fundador de esta Facultad, la fuerza con que urge a la unidad de vida —una unidad que evite que existan compartimentos estancos entre el pensamiento y la vida, entre la *theoría* y la *praxis*—, así como la «nostalgia» de su persona, hacen que en la lección de hoy le tenga muy presente haciendo referencia expresa a su pensamiento y a sus palabras.

Entre estos tres autores que he mencionado, existe una gran sintonía en cuestiones verdaderamente claves para la doctrina espiritual. Así se ve, si se considera el relieve que dan a la mediación de Jesucristo, la fuerza y el realismo con que subrayan la unión del alma con Dios —la transformación en Dios— es decir, la radicalidad con que conciben la salvación como «deificación» del hombre, la constancia con que insisten en la unidad y coherencia que los primeros estadios en el caminar del hombre hacia Dios guardan con el supremo grado de amor, es decir, con la visión beatífica. No es este el momento de analizar los diversos aspectos de esta sintonía; esta mañana dejémosnos llevar sencillamente por asociaciones de ideas evocándolos al compás de los temas teológicos coincidentes, o de las alegorías y metáforas que utilizan, pues los tres coinciden también en saber expresar su pensamiento con exquisita belleza literaria.

1. «Sequela Christi»

En su escrito *Sobre la perfección y cómo debe ser el cristiano*, Gregorio sitúa el fundamento teológico de la espiritualidad cristiana en el hecho de que el cristiano ha sido hecho partícipe del nombre de Cristo: «Nuestro Señor Jesucristo nos ha hecho tan profundamente partícipes de su nombre que (...) sólo existe una denominación para quienes creen en El: la denominación de cristianos»¹. En griego, la expresión es de una fuerza extraordinaria: μία κλήσις ἐν Χριστῷ; sólo existe una vocación en Cristo.

A partir de aquí, la argumentación del Niseno es directa: el cristiano es portador del nombre de Cristo; su perfección consistirá, pues, en llevar ese nombre adecuadamente, haciendo vida propia lo que ese nombre significa. Este argumento muestra toda su fuerza, si se tiene presente la importancia que reviste la teología del nombre en Gregorio de Nisa. Como escribe Mariette Canévet comentando el texto citado, «el nombre de cristiano exige que se vea a Cristo en nosotros, pues no es el nombre el que crea el ser sino, al contrario, es la realidad subyacente la que puede ser reconocida en el nombre. Gregorio ilustra esta proposición diciendo que si uno se empeñase en llamar hombre a un árbol, no por éso el árbol se convertiría en hombre»².

En el nombre de Cristo, dice Gregorio, se recapitulan todos los demás nombres del Señor: «Pablo —cito a Gregorio— nos dio a conocer el significado del nombre de Cristo cuando dijo que Cristo es *fuerza y sabiduría de Dios*; y cuando le llamó *paz y luz inaccesible en la que habita Dios*; *santificación y redención*; *gran sacerdote y pascua*; *propiciación de las almas*; *esplendor de la gloria y figura de la sustancia y hacedor de los siglos*; *manjar y bebida espiritual, piedra y agua, fundamento de la fe*; *piedra angular, e imagen de Dios invisible*; *Dios grande y cabeza del cuerpo de la Iglesia*; *primogénito de la nueva criatura, primicia de los que durmieron, primogénito de entre los*

1. *De perfect.*, GNO VIII/I, 173, 15-174, 7. Cfr L. F. MATEO SECO, *Gregorio de Nisa: Sobre la vocación cristiana*, Madrid 1992, 45-47.

2. M. CANÉVET, *Grégoire de Nysse. Écrits spirituelles*, París 1990, 8.

muertos, y primogénito entre muchos hermanos, y mediador de Dios y los hombres, Hijo unigénito, coronado de gloria y honor, Señor de la gloria y principio de los seres. Y le llama también *El que es el principio, rey de justicia, rey de la paz*; y además de esto, rey del universo, que ha recibido ilimitadamente el poder del reino»³. Gregorio termina este largo párrafo, señalando que el nombre de Cristo trasciende todo conocimiento. Por ello, sólo «uniendo todos estos nombres entre sí, es posible captar algo del significado del nombre de Cristo».

He aquí el esbozo niseno de la teología del nombre, a la que sigue la teología de la «única vocación en Cristo», *μία κλήσις ἐν Χριστῷ*. De gran hondura poética es el comentario niseno a esta frase de la esposa en el *Cantar de los Cantares: Tu nombre es unguento derramado* (Cant 1, 2): «Cualquier nombre que pensemos, dice, en el que se conozca el nombre de tu divinidad, no significa el unguento mismo, sino que con los nombres teológicos indicamos algunas pequeñas reliquias del divino olor (...) El unguento divino, sea cual sea su esencia, supera todo nombre y toda inteligencia»⁴.

El nombre de Cristo ha de entenderse, pues, referido directamente a su humanidad, pero apuntando al mismo tiempo hacia su divinidad, la cual trasciende todo nombre. De hecho, en el texto del *De perfectione* que hemos citado, Gregorio incluye en el significado de Cristo expresiones que se refieren a la divinidad, como *esplendor de la gloria y figura de la sustancia* (cfr Hebr 1, 3). Hace esto para subrayar la profundidad con que se unen en Cristo la naturaleza humana y la divina. He aquí su exégesis a Filp 2, 9: *Dios le exaltó y le otorgó un nombre sobre todo nombre*: «La naturaleza divina no es abarcable por ningún nombre, pero las dos (naturalezas) se hicieron una cosa por la unión; gracias a esto, Dios puede ser llamado por

3. *De perfect.*, GNO VIII /I, 175, 14-176, 11. Los textos de la Sagrada Escritura citados en este pasaje son los siguientes: 2 Cor 13, 3; Gal 2, 20; 1 Cor 1, 24; Ef 2, 14; 1 Tim 6, 16; 1 Cor 1, 30; Hebr 4, 14; 1 Cor 5, 7; Rom 3, 25; Hebr 1, 3; Hebr 1, 2; 1 Cor 10, 3-4; Jn 4, 13; 1 Cor, 3, 11; Mt 21, 42; Mc 12, 10; Lc 20, 17; Sal 118, 22; Col 1, 15; Tit 2, 13; Col 1, 18; Col 1, 15; Col 15, 20; Col 1, 18; Rom 8, 29; 1 Tim 2, 5; Jn 3, 16-18; Hebr 2, 7; Sal 8, 6; 1 Cor 2, 8; Col 1, 18; Hebr 7, 2.

4. *In Cant.*, I, GNO VI, 36, 11-40, 12.

lo que le corresponde a la humanidad. Pues en el nombre de Jesús se doblará toda rodilla, y será un hombre sobre todo nombre (ἄνθρωπος ὑπὲρ πάντων ὀνομα), cosa que es propia de la Divinidad, que no puede ser esclava de ninguna denominación. De igual modo que lo sublime subsiste en la pobreza, así también la pobreza toma la forma de lo sublime. Y así como por medio del hombre Dios recibe un nombre, así también lo que desde la pobreza ha sido elevado hasta la divinidad está sobre todo nombre»⁵.

Henos aquí ante una radical y hermosa afirmación de la mediación de Jesucristo: en Cristo recibe nombre Aquel que está sobre todo nombre; y, al mismo tiempo, el nombre que Cristo recibe está sobre todo nombre. En consecuencia, participar del nombre de Cristo implica no sólo la comunión con su humanidad, sino también la comunión con su divinidad, pues Cristo, cito a Gregorio «es Aquel cuyo ser (τὸ εἶναι) es la Sabiduría y la Verdad y cualquier otro nombre excelso conveniente a Dios»⁶. El es la Verdad y la Belleza.

A este respecto, encontramos un texto niseno, largo y vibrante, en el comentario a Cant 1, 16-17: *¡Qué hermoso eres, amado mío, qué agraciado! ¡Nuestro lecho es umbroso!* El arrebató de la esposa por la belleza del Amado es tal, que fuera de El nada le parece bueno ni hermoso, ya que, fuera de El, nada tiene consistencia. Y exclama: «Tú eres verdaderamente hermoso; no solamente hermoso, sino que eres de tal forma la misma sustancia de la belleza, que eres siempre lo que eres. No floreces durante un tiempo, ni durante otro pierdes de nuevo las flores, sino que tu belleza es coextensiva a la eternidad de la vida. Tu nombre es φιλανθρωπία, amor al hombre.»⁷.

La carne de Cristo es auténtica manifestación de la divinidad; por ello, la synkatábasis es, en cierto sentido, infinita: Cristo es auténtica epifanía de la divinidad, la cual, para hacerse soportable a los ojos de los hombres, vela sus rayos con la humildad de la carne. El lenguaje niseno, cabalgando sobre el texto del Cantar, se vuelve asimismo, poético. El alma ha dicho: *Nuestro lecho es umbroso*. Y co-

5. *Adv. Apollin.*, 21, GNO III/I, 161, 17-26.

6. *In Cant.*, I, GNO VI, 17, 2-7.

7. *In Cant.*, IV, GNO VI, 106, 20-107, 8.

menta Gregorio: «Te conoció y te conocerá la naturaleza humana hecho umbroso a causa de la *economía*. Pues Tú, el bello, el hermoso, el amado, viniste a nuestro lecho ensombreciéndote a tí mismo. Y si no te hubieses velado a Tí mismo, cuando ocultaste los rayos de tu divinidad por medio de *la forma de siervo* (Filp 2, 7) ¿quién hubiese soportado tu aparición? *Nadie verá jamás la faz de Dios y vivirá* (Ex 33, 20). Viniste, pues, hermoso, pero en una forma en que pudiésemos recibirte. Viniste ensombrecidos los rayos de la divinidad con el vestido del cuerpo»⁸.

Es conocida la veneración de Gregorio hacia San Pablo, a quien presenta como modelo del seguimiento de Cristo, pues «ha comprendido con exactitud mayor que nadie *quién* es Cristo y cómo debe ser aquel que lleva su mismo nombre (cristiano), pues de tal forma supo imitar a Cristo, que mostraba en sí mismo impreso al Señor; por una exactísima imitación había transformado de tal forma su alma a imagen de su ejemplar, que el que hablaba ya no parecía Pablo, sino Cristo, que vivía en él. Así lo dijo, bien consciente de los dones recibidos: *Vivo yo, ya no yo, pues vive en mí Cristo* (Gal 2, 20)»⁹.

El texto paulino elegido por Gregorio para significar lo que entiende por imitación de Cristo es claro y de gran vehemencia mística. La imitación de Cristo no es otra cosa que tenerle tan grabado en el alma que se pueda decir: es Cristo quien vive en mí. La doctrina mística del Niseno —inseparable de su doctrina ascética—, gira en torno a la unión con Dios; esta unión con Dios se encuentra en la unión con Cristo; el cristianismo es la imitación de la naturaleza divina, porque «imitar a Cristo» e «imitar la naturaleza divina» son afirmaciones intercambiables.

La firme defensa de la divinidad del Señor que realiza Gregorio frente a Eunomio está relacionada no sólo con los argumentos utilizados en el Concilio de Nicea, sino también con el núcleo más firme de su doctrina mística. En efecto, Cristo sólo puede ser objeto del amor nupcial del alma si es Dios: el comentario niseno al *Cantar*

8. *In Cant.*, IV, GNO VI, 107, 9-108, 9.

9. *De perfect.*, GNO VIII/I, 175, 2-14. Cfr L. F. MATEO SECO, o. c., 45

de los *Cantares* es elocuente a este respecto. La lucidez de la doctrina mística de Gregorio es inseparable de la lucidez con que se destacan en su pensamiento las líneas maestras de la cristología. Precisamente porque Jesús es Dios, se puede afirmar también que la perfección cristiana consiste en seguirle con unión tan estrecha y vital como la del sarmiento con la vid.

Esto implica a su vez un concepto de la mediación de Cristo incompatible con el concepto eunomiano de la naturaleza del Verbo. En efecto, mientras que, para Eunomio, el Verbo ocupa un lugar intermedio entre Dios y los hombres —como un escalón que media entre el suelo y el plano siguiente de la escalera—, para Gregorio, Jesús es mediador por ser perfecto Dios y perfecto hombre y, en consecuencia, porque quien se une con Jesús *ipso facto* se une con Dios. Podríamos decir con frase de sabor agustiniano que, para Gregorio, Jesús es *el* camino, porque El es también la meta; es mediador, porque El es, a la vez, el término. Cristo no ejercita su mediación como un ser intermedio, es decir, como un escalón que acerca al final de la escalera en la medida en que es sobrepasado, sino que acerca a Dios *por sí mismo, en sí mismo*, en la medida en que uno se une con El.

Desde aquí se comprende la coherencia teológica del comentario niseno al Cantar de los Cantares, entendido como un canto a los desposorios de Cristo con el alma y, al mismo tiempo, como descripción de la ascensión mística del alma hasta la unión con la divinidad. Siguiendo a San Pablo, Gregorio llama a este proceso despojo del hombre viejo y revestimiento de Cristo¹⁰, el cual es la nueva «vestidura del alma»¹¹; al revestirse de Cristo, el hombre se transforma, pues *en* El tiene acceso «a la belleza de la naturaleza divina»¹².

10. «Quienes según el deseo de Pablo os habéis despojado del hombre viejo (Col 3, 9), como de un vestido sucio, con sus obras y concupiscencias, y por la pureza de vida os habéis revestido de las luminosas vestiduras del Señor como mostró cuando se transfiguró en el monte; más aún, quienes os habéis revestido de Nuestro Señor Jesucristo, junto con la caridad, que es su vestidura, y os habéis conformado con El hacia lo impasible y más divino, escuchad el misterio del *Cantar de los Cantares*» (*In Cant.*, I, GNO VI, 14, 13-15, 2).

11. *In Cant.*, XI, GNO VI 328, 2-10.

12. *In Cant.*, I, GNO VI 27, 8-10.

Gregorio complementa estas expresiones con otra también paulina: morir y resucitar con Cristo. «Has sido sepultada conmigo por el bautismo para la muerte (cfr Rom 6, 4), dice el esposo a la esposa. De igual forma has subido conmigo al collado del incienso (...), pues no es posible a nadie participar de mi vida, si no es transformado por la mirra de la muerte en el incienso de la divinidad»¹³.

Este es el iter mental de Gregorio, en el que el seguimiento de Cristo resulta así la cuestión fundamental. No existe otro camino hacia Dios ni otro modelo que Aquel que es la Imagen perfecta del Padre, Dios de Dios y luz de luz. Nosotros, creados a imagen de Dios —escribe Gregorio—, hemos de imitar a Cristo hasta el punto de que «seamos imagen de la Imagen»¹⁴. El es la Imagen perfecta: «quien se configura con ella, se convierte en imagen del Dios invisible»¹⁵.

En esta perspectiva, se comprende la fuerza con que Gregorio defiende la doctrina cristológica de Nicea y Constantinopla frente a Eunomio o Apolinar de Laodicea. Sin claridad en las líneas maestras de la cristología, Gregorio no hubiera podido llegar a la perfección y equilibrio tan característicos de su doctrina espiritual. Esta claridad cristológica se centra en estas tres afirmaciones: perfecta igualdad del Hijo con el Padre; perfecta comunión de Jesús con nuestra naturaleza; estrechísima unidad en Cristo de lo humano con lo divino.

Al repasar los hermosos párrafos de Gregorio de Nisa vienen a la mente muchos textos del Fundador de nuestra Facultad relativos a la unidad de vocación en Cristo —a la llamada universal a la santidad—, y a la forma en que Cristo ejerce su mediación. En efecto, el Beato Escrivá de Balaguer puede hablar con su inconfundible energía de que el cristiano es *ipse Christus* precisamente porque subraya que Cristo causa en nosotros la salvación incorporándonos a Sí mismo en unión tan vital y estrecha como la del sarmiento con la vid. Su fuerte insistencia en el sacerdocio de los fieles —es bien

13. *In Cant.*, VIII, GNO VI 249, 13-250, 7.

14. *De perfec.*, GNO VIII/I, 196, 13-16.

15. *De perfec.*, GNO VIII/I, 197, 17-18.

sabido cómo entre las características del espíritu del Opus Dei se encuentra la de tener un alma sacerdotal— es consecuencia de la radicalidad con que considera esta incorporación a Cristo, el cual es esencialmente Mediador y Sacerdote.

Todos recordamos también cómo el Beato Escrivá de Balaguer gustaba partir de la realidad de Cristo —perfecto Dios y perfecto hombre— a la hora de hablar de la santificación del trabajo, de la sustantividad de las realidades terrenas y de la secularidad como parte integrante de la vocación divina del cristiano. Amaba el Fundador de esta Facultad considerar el misterio de la Encarnación en sus innumerables facetas y en sus consecuencias ascéticas, pues era el amor de Jesús a este mundo, lo que le hacía amar a este mundo apasionadamente, también las ocupaciones seculares. Como decía en 1967 a pocos pasos de aquí, «el auténtico sentido cristiano —que profesa la resurrección de toda carne— se enfrentó siempre, como es lógico, con la *desencarnación*, sin temor a ser juzgado de materialismo. Es lícito, por tanto, hablar de una *materialismo cristiano*, que se opone audazmente a los materialismos cerrados al espíritu»¹⁶.

La contundencia con que profesa la fe en el misterio de la Encarnación, es decir, en la realidad divina de la carne de Cristo, es la base firme en que el Beato Escrivá de Balaguer cimenta su espiritualidad recia y sobria, atenta a la realidad cotidiana, con un materialismo cristiano que sabe descubrir ese «*algo* santo, divino, escondido en las situaciones más comunes»¹⁷.

También el misterio de la Encarnación contemplado en toda su sustancialidad —sin dejarse llevar por ningún docetismo—, es la base en que se apoya San Juan de la Cruz para uno de sus textos más apasionados y, al mismo tiempo, de más sentido común. Se trata de un pasaje en que el Doctor Místico explica por qué razón el alma debe atenerse al sobrio claroscuro de la fe, sin poner su ilusión en nuevas revelaciones o en gracias extraordinarias: «El que ahora quisiese preguntar a Dios o querer alguna visión o revelación, no só-

16. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Homilía* 8. X. 1967, en *Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer*, Madrid 1969, n. 115.

17. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, l. c., n. 114.

lo haría una necesidad, sino haría agravio a Dios, no poniendo sus ojos totalmente en Cristo (...) Porque le podría responder Dios desta manera, diciendo: «Si te tengo habladas ya todas las cosas en *mi Palabra*, que es mi Hijo, y no tengo otra, ¿qué te puedo yo ahora responder o revelar que sea más que eso? Pon los ojos sólo en El, porque en El te lo tengo todo dicho y revelado, y hallarás en El aún más de lo que pides y deseas»¹⁸.

Desde esta «concentración» de las verdades cristológicas se entiende el vibrante canto a la fe que recorre todas las estrofas de Noche: «Aquésta me guiaba/ más cierto que la luz del mediodía/ adonde me esperaba/ quien yo bien me sabía/ en parte donde naide parecía/»; se comprende también la rotunda frase nisená: sólo existe una vocación en Cristo; y se comprende también la frase que un sacerdote muy joven escribió con todo convencimiento y puso entre admiraciones: «¡No hay más amor que el Amor!»¹⁹.

2. *El Camino*

Los tres autores que venimos comentando no sólo coinciden en la centralidad que el misterio de Cristo encuentra en su contemplación, sino que coinciden también —y este dato, a mi parecer, es de suma importancia—, en la continuidad con que consideran el camino del hombre hacia Dios: entre la gracia de la primera conversión y las gracias supremas —incluida la del *lumen gloriae* en la visión beatífica— hay una continua ascensión, como por un plano inclinado, sin solución de continuidad, ni saltos en el vacío.

San Juan de la Cruz llamó «secreta escala de amor» al camino del alma en su ascensión hacia Dios, en alegoría coherente con la concepción del caminar del hombre como un andar en la noche interior: en la «noche» de esta vida, el alma sale hacia Dios «a oscuras y segura/ por la secreta escala, disfrazada». Paul de Surgy ha estudiado detenidamente las características de esta escala y las fuentes que

18. S. JUAN DE LA CRUZ, *Subida del Monte Carmelo*, II, 22, 5.

19. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Camino*, n. 417.

la inspiran²⁰; San Juan de la Cruz dedica tres capítulos de Noche a desarrollar esta alegoría²¹. Importa destacar que el subrayado recae precisamente en que, por esta escala, el alma va subiendo gradualmente, *de grado en grado*, a Dios su Creador²². Se trata de una escala que tiene la base en la tierra y el último escalón en el cielo.

En el primer grado, el alma pierde «el gusto, arrimo y consuelo en las criaturas» y, perdido este arrimo, «busca sin cesar» con una tensión creciente en la medida en que crece la insatisfacción por las cosas terrestres y aumenta el deseo de la unión con Dios. A partir de aquí «obra con solicitud» mientras sigue creciendo en ella el «deseo de Dios». Y entre desprendimientos de las criaturas, búsquedas, deseos y obrar con solicitud llega el alma al quinto grado de amor, en el que «desea con tal vehemencia comprender y unirse al Amado, que toda dilación, por mínima que sea, se le hace muy larga, pesada y molesta»²³. Tras esto, y puesto que «según el hambre es la hartura», el alma «vuela ligero», llegando al séptimo grado —el beso del Amado—, y después al octavo, que consiste en «apretar sin soltar», y, finalmente, al noveno grado de amor, el último perteneciente a esta tierra. Este último grado consiste en estar «ardiendo con suavidad»²⁴, «dando luz y calor junto a su Querido»²⁵. A este supremo grado terreno de amor a Dios corresponde una de las estrofas más hermosas del mejor poeta de Castilla: «Quedéme y olvidéme, / el rostro recliné sobre el Amado; / cesó todo y dejéme, / dejando mi cuidado/ entre las azucenas olvidado»²⁶.

Los grados de esta escala no sólo no son equívocos, es decir, no sólo continúan suavemente el uno al otro, sino que el superior contiene en sí al inferior y lo realiza «eminente», conteniendo en sí purificados y de modo más perfecto a todos los grados anteriores. Al mismo tiempo, el grado más ínfimo de esta escala lleva en

20. P. DE SURGY, *La source de l'échelle d'amour de saint Jean de la Croix*, 'Revue d'Ascétique et Mystique' 27 (1951) 241 ss.

21. S. JUAN DE LA CRUZ, *Noche*, II, caps. 19-20.

22. *Ibid.*, II, 18, 5.

23. *Ibid.*, II, 19, 5.

24. *Ibid.*, II, 20, 4.

25. *Llama*, P., estrofa 3.

26. *Noche*, P., estrofa 8.

sus entrañas, en germen, el último grado, lo que será su total plenitud. Esta admirable coherencia existe también entre el noveno grado de amor —último de la tierra—, y el décimo, que consiste en «la asimilación total del alma a Dios por razón de la clara visión» pues «esta visión (la visión beatífica) es la causa de la similitud total del alma con Dios»²⁷. Tan coherentes y continuados son estos grados de la escala —sin saltos en el vacío—, que «el alma, habiendo llegado a él (al noveno grado de amor), sale de la carne y llega a Dios sin entrar en el purgatorio»²⁸. En efecto, en el noveno grado, Dios va «sustanciando» cada vez más el amor del alma hasta que un toque más subido de esa «llama de amor», descorre la «leve tela» que la separa de la eternidad. Es la muerte de amor, que el santo pide en el conocido verso: «¡Oh llama de amor viva, / qué tiernamente hieres/ de mi alma en el más profundo centro!; / pues ya no eres esquiua, / acaba ya, siquieres; / rompe la tela de este dulce encuentro»²⁹.

También Gregorio de Nisa describe el camino del alma hacia Dios como un todo coherente y sin solución de continuidad, desde la gracia bautismal hasta el éxtasis del cielo, pues el caminar cristiano hacia Dios consiste en hacer vida propia, cada vez más profundamente, lo que se significa en el bautismo: morir y resucitar con Cristo. El Cardenal Daniélou calificó justamente la espiritualidad nicensa como una «mística del bautismo»³⁰. En este caminar del hombre hacia Dios, Gregorio señala diversas etapas utilizando, para ello, unas alegorías llenas de expresividad y belleza. Al repasarlas en este momento, seguro que les evocarán a ustedes las utilizadas por San Juan de la Cruz para describir las mismas realidades.

Las primeras etapas de la ascensión hacia Dios se encuentran bajo el signo de «la tiniebla». A este respecto, es paradigmático un texto de *La vida de Moisés*, en el que Gregorio comenta la teofanía que tiene lugar en el Sinaí cubierto de nubes (Ex 19, 16): «¿Qué significa la entrada de Moisés en la tiniebla y la visión que en ella tiene

27. *Noche*, II, 20, 5.

28. *Ibid.*

29. *Llama de amor viva*, P., estrofa 1.

30. J. DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique*, París 1944, 23-35.

de Dios? (...) Antes vió a Dios en la luz, ahora se le hace visible Dios en la tiniebla (...) El Verbo nos enseña aquí que, en el comienzo, el conocimiento religioso es luz para aquellos a los que se manifiesta, pues se opone a las tinieblas de la impiedad. Pero mientras más avanza el espíritu (...) y se aproxima a la contemplación, ve con más claridad la invisibilidad de la naturaleza divina (...) En efecto, el verdadero conocimiento de aquel que busca consiste en comprender que Aquel a quien busca trasciende todo conocimiento»³¹.

Gregorio precisa aún más el carácter de la experiencia de la tiniebla en las Homilías al Cantar, cuando comenta *Durante la noche busqué en mi lecho a Aquel que ama mi alma* (Cant 3, 1). Aquí, como más tarde hará San Juan de la Cruz, Gregorio llama noche a la tiniebla: «La noche designa la contemplación de las cosas invisibles, como Moisés, que entró en la tiniebla (...) Rodeada por la noche divina, el alma busca a Aquel que se oculta en la tiniebla. Ella posee el amor de Aquel a quien busca. Pero el Amado escapa a sus pensamientos (...) Entonces, abandonando su esfuerzo, ella reconoce que sólo sabe de Aquel a quien desea que está por encima de todo conocimiento»³².

Y, sin embargo, el Amado se hace presente a la Esposa precisamente en esta experiencia de la noche. Después de que el alma ha sobrepasado lo sensible, «se encuentra rodeada por la noche divina, en la cual el Esposo se le hace presente, pero no se le manifiesta, pues ¿cómo se manifestaría en la noche Aquel que es invisible? Pero, oculto por la invisibilidad de su naturaleza, da al alma un sentimiento de presencia (αἴσθησις παρουσίας), que se encuentra más allá del conocimiento»³³.

En la medida en que el alma se adentra en la noche, se va acercando a Dios, presente en la tiniebla de su luminosidad, pues la tiniebla no es otra cosa que su trascendencia a todo conocimiento humano. Y allí, en la tiniebla, en la noche del alma, en el claroscuro de la fe, tienen lugar las comunicaciones de Dios al alma, haciéndola

31. S. GREGORIO DE NISA, *De vita Moysi*, II, PG 44, 376-377.

32. *In Cant.*, VI, GNO VI, 181-182.

33. *In Cant.*, XI, GNO VI, 324.

salir de sí misma. Gregorio designa esta salida de sí mismo con hermosas imágenes: éxtasis, sobria ebriedad, sueño vigilante, vértigo, amor sobre toda pasión.

Así le sucede a David, dice Gregorio, «el cual, cuando su inteligencia fue elevada por la fuerza del Espíritu, habiendo salido en cierta forma de sí mismo, vio esta belleza incomprendible en un éxtasis beatificante (...), y para expresar dignamente lo que había visto, exclama: ¡Todo hombre es falaz!»³⁴.

Esta salida de sí mismo —este éxtasis en el que el alma goza, oscuramente aún, de la presencia divina— se parece a una maravillosa embriaguez que embarga el alma y la pone sabiamente fuera de sí. El tema aparece con especial claridad en la *Homilía X in Canticum*, comentando Cant 5, 1: *Bebed amigos, y embriagaos*. Lo propio de la embriaguez —comenta Gregorio— «es producir un éxtasis del espíritu, vencido por el vino», y aquí se trata de «un éxtasis y de un cambio hacia las cosas superiores (...) Con esta ebriedad fue embriagado David el día en que, habiendo salido de sí mismo y habiendo entrado en éxtasis, vio la belleza invisible y pronunció la célebre frase: ¡Todo hombre es falaz!»³⁵. Y Gregorio completa su descripción de la *sobria ebrietas* remitiendo a la Eucaristía, como capaz de embriagar al alma. Cito sus palabras en la misma homilía: «Y puesto que esta ebriedad en la que el alma sale de sí misma hacia las cosas más divinas es producida por el vino que el Señor ofrece a sus comensales, justamente dice el Señor a los que le son cercanos por la virtud *Comed, mis amigos, bebed y embriagaos*, pues quien come y bebe indignamente come y bebe su propio juicio (cfr 1, Cor 11, 27)»³⁶.

Gregorio, como es bastante habitual en él, no desaprovecha la ocasión de recordar que, para comulgar dignamente, es necesario encontrarse cerca del Señor por la vida virtuosa. Por el texto citado, se ve, además, que la jaculatoria *sanguis Christi inebria me* tiene una larga tradición y un significado más profundo del que a primera vis-

34. *De virginitate*, PG 44, 361.

35. *In Cant., X*, GNO VI, 308-309.

36. *In Cant., X*, GNO VI, 310-311.

ta se puede sospechar. Se pide con ella al Señor esa sobria ebriedad que hace al alma salir de sí misma, enajenada, en búsqueda del Amado. Diciéndolo con las hermosas palabras de San Juan de la Cruz, «en la interior bodega/ de mi amado bebí, y, cuando salía/ por toda aquesta vega, / ya cosa no sabía/ y el ganado perdí que antes seguía»³⁷. ¡Bienaventurada y divina sobria embriaguez que hace perder el sentido al alma y no saber otra cosa que la búsqueda del Amado!

Para describir este éxtasis amoroso, Gregorio utiliza otra comparación no menos bella que la de la sobria embriaguez: *el sueño vigilante*. Es la misma esposa del Cantar quien se la ofrece en una de sus frases más ardientes y femeninas: *Yo duermo, y mi corazón vela* (Cant 5, 2). Comenta Gregorio: «El alma goza totalmente de la contemplación de la realidad, y dejando dormir toda actividad corporal por la pureza y desnudez del espíritu, recibe la manifestación de Dios en una divina vigilia»³⁸.

El Niseno completa la descripción de la sobria embriaguez del éxtasis con otra comparación: la del vértigo que da la altura. «Uno se imagina —exclama Gregorio— lo que experimenta quien mira desde un alto monte al abismo. Así mi alma está poseída por el vértigo en presencia de tu palabra»³⁹. Algo parecido a este vértigo, hace exclamar a Josemaría Escrivá de Balaguer, todavía joven sacerdote, con un mucho de admiración y con un algo de pena: «¿Saber que me quieres tanto, Dios mío, y... no me he vuelto loco?»⁴⁰.

El vértigo que experimenta el alma apunta hacia la trascendente majestad de Dios. Gregorio de Nisa presenta la otra cara de este vértigo —de esta locura de amor— al llamar al vértigo pasión que está más allá de toda pasión. Diciéndolo con la fórmula acuñada por el Cardenal Daniélou, el *eros impassible*⁴¹. Gregorio justifica el uso de la alegoría nupcial para hablar de la unión del alma con Dios,

37. S. JUAN DE LA CRUZ, *Cántico espiritual*, P., estrofa 26.

38. S. GREGORIO DE NISA, *In Cant.*, X, GNO VI, 314.

39. *Hom. VI de Beatitudinibus*, PG 44, 1264.

40. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Camino*, n. 425.

41. J. DANIELOU, *Contemplation chez les orientaux chrétiennes*, en DS_p, III, 1880-1882.

precisamente porque la contemplación de Dios lleva consigo este *amor impassible*. Se trata de una pasión tan pura que es absolutamente inalterable, es decir, una pasión en la que no caben cansancios ni desfallecimientos: «el alma, habiendo extinguido toda pasión carnal, arde amorosamente con la sola llama del Espíritu»⁴². Mientras más cerca está el alma de la suprema belleza, mejor comprende que la Belleza es inaccesible y, al mismo tiempo, más la desea, y al desearla más, más se acerca a ella, y así indefinidamente, en un *crescendo* infinito. Las imágenes que utiliza el Niseno son hermosas y patrimonio común de los místicos cristianos de todos los tiempos. He aquí un texto: «Cuando el alma ve la belleza incircunscrita del Amado, que se le descubre a ella siempre más grande a través de la eternidad de siglos, se inflama con un deseo cada vez más fuerte, y manifiesta las disposiciones de su corazón diciendo que, habiendo recibido una flecha elegida por Dios, su corazón ha sido herido por el arpón de la fe, y ella se encuentra mortalmente herida de amor»⁴³.

Nótese bien que Gregorio está hablando de que esta aventura del alma, este vuelo sin fin, ha comenzado *en y por* el hecho de que la *fe* se le ha clavado en el corazón como un arpón. El vuelo iniciado tras este lance, continuará ininterrumpidamente por los siglos de los siglos, siempre más amplio, siempre poseyendo al Amado y siempre deseando poseerle más. Daniélou calificó este crecimiento infinito como *epéktasis*, es decir, *éxtasis* cada vez más intenso. A este respecto, los textos del Niseno son suficientemente explícitos. He aquí uno en el que Gregorio describe el itinerario espiritual de Moisés, al comentar *Ex* 33, 18, donde Moisés pide a Yahvé: *Muéstrame tu gloria*. «Elevado a las más altas cimas —dice el Niseno—, arde en deseos, y desea insaciablemente crecer más, y siente todavía más sed de aquello que le ha saciado, y, como si aún no hubiese gozado nada, pide alcanzarlo, suplicando a Dios que se le manifieste, no en la medida en que él puede recibirle, sino tal cual Dios es en sí mismo»⁴⁴.

42. S. GREGORIO DE NISA, *In Cant.*, I, GNO VI, 26.

43. *In Cant.*, XI, GNO VI, 369-370.

44. *De vita Moysi*, II, PG 44, 400.

A la infinitud de Dios, responde en el hombre un movimiento infinito, apoyado en un deseo siempre creciente y en un gozo sin hartura, ni cansancio. Este movimiento, que comenzó en la primera herida de la fe y que no tiene fin, responde a la capacidad de infinito del hombre y al poder de Dios, que es quien levanta al alma, la saca de sí misma —«de sus quicios y moldes naturales», diría San Juan de la Cruz— y la eleva hasta Sí mismo, introduciéndola en su intimidad trinitaria.

He aquí otro pasaje elocuente: «De igual forma que los cuerpos pesados caen hacia abajo en un movimiento cada vez más rápido, así el alma, liberada de sus ataduras terrenas, se lanza ligera y rápida hacia las alturas. Si nada interrumpe esta tensión, como la naturaleza del Bien tiene como propiedad atraer hacia sí a aquellos que se vuelven hacia él, el alma es elevada cada vez más por encima de sí misma, atraída por el deseo de las cosas celestes»⁴⁵.

Esta *epéktasis* es descrita con gran expresividad al narrar el camino espiritual de San Pablo, el cual, «a pesar de haber oído palabras inefables del misterio del paraíso —Gregorio se está refiriendo a 2 Cor 12, 4—, tiende todavía hacia cosas más altas en una ininterrumpida ascensión, sin limitar jamás su deseo a aquello que ya ha obtenido, y enseñándonos así que, en la bienaventurada realidad del Bien, es mucho lo que se descubre y lo que se consigue alcanzar, pero que sigue siendo infinito lo que cada instante está por encima de nosotros. Y esto es así por siempre (...) El alma va siempre de comienzo en comienzo, por una serie de comienzos que nunca tendrá fin»⁴⁶. Comenzar y recomenzar, gustaba repetir el Fundador de esta Facultad como ley universal de la lucha espiritual. Comenzar y recomenzar en un camino siempre ascendente, que comenzó con la primera gracia —cuando el arpón de la fe se clavó en el alma—, y que desemboca en el cielo.

Hemos visto cómo San Juan de la Cruz y San Gregorio de Nisa subrayan que el caminar del hombre hacia Dios tiene lugar por un camino —una escala—, coherente, sin solución de continuidad, ni

45. *Ibid.*, PG 44, 401.

46. *Ibid.*, PG 44, 402.

saltos en el vacío. La semilla depositada en el alma con el bautismo se va desarrollando hasta que llega a plenitud en el cielo. Parecida visión encontramos en el Beato Escrivá de Balaguer. Quizás ningún pasaje suyo más elocuente que la homilía *Hacia la santidad*, cuyo texto ha sido escogido para el Oficio de Lecturas de su fiesta. Se trata de un pasaje en el que el Fundador de esta Facultad, recogiendo su experiencia personal y de pastor de almas, presenta una síntesis de la subida del hombre hacia Dios:

«Primero una jaculatoria, y luego otra, y otra..., hasta que parece insuficiente ese fervor, porque las palabras resultan pobres...: y se deja paso a la intimidad divina, en un mirar a Dios sin descanso y sin cansancio. Vivimos entonces como cautivos, como prisioneros. Mientras realizamos con la mayor perfección posible (...) las tareas propias de nuestra condición y oficio, el alma ansía escaparse. Se va hacia Dios, como el hierro atraído por la fuerza del imán. Se comienza a amar a Jesús de forma más eficaz, con dulce sobresalto. Pero no olvidéis que estar con Jesús es, seguramente, tropezarse con su Cruz (...) Al admirar y al amar de veras la Humanidad Santísima de Jesús, descubriremos una a una sus Llagas. Y en esos tiempos de purgación pasiva, penosos, fuertes, (...) necesitaremos meternos dentro de cada una de aquellas Santísimas Heridas: para purificarnos, para gozarnos con esa Sangre redentora, para fortalecernos. El corazón necesita, entonces, distinguir y adorar a cada una de las Personas divinas. De algún modo, es como un descubrimiento, el que realiza el alma en la vida sobrenatural. Y se entretiene amorosamente con el Padre y con el Hijo y con el Espíritu Santo; y se somete fácilmente a la actividad del Paráclito vivificador, que se nos entrega sin merecerlo. Sobran las palabras, porque la lengua no logra expresarse; ya el entendimiento se aquieta. No se discurre, ¡se mira! Y el alma rompe otra vez a cantar con cantar nuevo, porque se siente y se sabe también mirada amorosamente por Dios, a todas horas»⁴⁷.

Guiada por la fe, el alma sube por la secreta escala «a oscuras y en celada» hasta la suprema contemplación de la intimidad divina;

47. Liturgia de la Horas, *Fiesta del Beato Josemaría Escrivá de Balaguer*, lectura segunda.

herida por el arpón de la fe, Dios atrae al alma hacia Sí, con movimiento acelerado, como el de la piedra que se precipita hacia su más profundo centro; se ha comenzado con rezos sencillos, como las jaculatorias, y poco a poco, el alma pasa a «mirar a Dios sin descanso y sin cansancio», y más tarde adora a cada una de las Personas divinas, y se entretiene amorosamente con el Padre y con el Hijo y con el Espíritu Santo, hasta que sobran las palabras, el entendimiento se aquieta, y no se discure, sino que «¡se mira!».

Contemplado desde la vocación divina —el hombre ha sido creado para la conversación íntima con el Dios tripersonal—, el camino aparece como un todo coherente, sin solución de continuidad, como el desarrollarse de una semilla. «¿Ascética? ¿Mística?», se pregunta el Beato Escrivá de Balaguer en la misma homilía. Y contesta: «No me preocupa. Sea lo que fuere, ascética o mística, ¿qué importa?; es merced de Dios»⁴⁸. Se trata del don gratuito de nuestra vocación en Cristo: vocación a participar de su vida como el sarmiento injertado en la vid.

* * *

Henos aquí, al final de nuestro deambular por las deliciosas páginas de tres autores, bien diferentes, y, al mismo tiempo, bien cercanos entre sí por el amor a Cristo y por su experiencia de almas. He intentado que este deambular fuese como un paseo de viejos amigos por paisajes conocidos y amados, en la serena mañana de un día de gran fiesta. Se trata de un día en que a todos nos asedian agradecimientos, alegrías y nostalgias. Y buenos deseos que son, al mismo tiempo, una oración. Permitidme que yo formule el mío en alta voz, como una plegaria en favor de toda la Facultad para todos los tiempos.

En los últimos meses de su vida, el Beato Escrivá de Balaguer decía de sí mismo que, a la vuelta de los años, se encontraba como un niño que balbucea. Quiera Dios que, siguiendo el ejemplo del Fundador de nuestra Facultad, nuestras clases y nuestras publicacio-

48. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Amigos de Dios*, Madrid 1978, n. 308.



nes, nuestros estudios y nuestros trabajos apostólicos, en una palabra, todos nuestros afanes, nos parezcan siempre eso: balbuceos de niños que apenas saben hablar, y que se sienten gozosos de saberse hijos y de estar en presencia del Dios tres veces santo, que trasciende toda palabra y todo conocimiento.

Lucas F. Mateo-Seco
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA