

LA DIMENSION APOSTOLICA Y CONTEMPLATIVA DE LA VIDA RELIGIOSA*

¿Hay que distinguir entre contemplativos y activos?

Cuando hace algunas semanas recibí el programa de ésta reunión, me enteré del título definitivo de mi intervención. En un primer momento, me sobresalté, y por un instante me afloró la tentación de correr al teléfono para pedirle cuentas al P. Damián Sicard o a Mons. Bouchex. Acababa de pecatarme —y esta es una aventura que a veces ocurre a los conferencistas desafortunados— de que se había producido un cierto deslizamiento desde el tema que se me había propuesto al principio— o al menos tal como yo lo había interpretado, tal vez apresuradamente, y en todo caso, tal como lo tenía preparado— hasta el que figuraba ahora definitivamente en el programa: la dimensión apostólica y contemplativa de la vida religiosa.

En un primer momento, en efecto, me había parecido que se esperaba de mí un testimonio sobre cómo los contemplativos y contemplativas, y sólo ellos, tratan de vivir esta doble dimensión, contemplativa y activa a la vez, de su vida. Y que otro religioso, considerado como perteneciente a los "activos", nos hablaría acerca de esa misma doble dimensión en el interior de su propia experiencia de una vida más comprometida en la actividad.

Pero, pensándolo mejor, no me precipité al teléfono. Más aún, a medida que avanzaba en la preparación, terminé felicitándome por ese cambio inesperado. Mi proyecto seguía siendo el de testimoniar a partir de cierta experiencia de vida contemplativa, —¿cómo podría hacerlo de otro modo, puesto que allí he nacido a la experiencia espiritual?— pero además me pregunto si tal testimonio sería al fin muy diferente del que daría un religioso comprometido en la vida llamada apostólica.

Indudablemente que el marco exterior, el campo de acción, el ritmo de vida pueden diferir notablemente, pero podríamos decir, que ellos no son más que signos, de una experiencia interior que se desarrolla al nivel de la vida bautismal y de fe, común a todos, y que, a esa profundidad, no debería distinguir a quienes, vistos desde el exterior, se cataloga y distingue como activos y contemplativos. ¿No ha-

* Texto de la conferencia inaugural dada por D. André Louf, abad de Sainte-Marie du Mont-des-Cats, en la reunión organizada en Francheville (Francia) 28 de noviembre 1 de diciembre de 1983, por la Comisión episcopal del Estado religioso, bajo la presidencia de Monseñor Bouchex, arzobispo de Avignon, dedicada a los vicarios episcopales para religiosos, de las diócesis de Francia.
Publicado en "ESPRIT ET VIE", N.º 6, 9-II-1984.

bría, a priori, algún terreno común, una fuente compartida conjuntamente?

Al formular ingenuamente ante ustedes esta pregunta desde el comienzo, soy consciente de que les estoy mostrando mi juego y anunciando el color de lo que va a seguir. En efecto, cuanto más se ahonda en la experiencia del creyente, cuanto más se trata de delimitar un poco esta misteriosa vida llamada *espiritual* o *interior* —(pero, ¿qué importa la elección más o menos feliz, más o menos anticuada del vocabulario, cuando de lo que se trata es de la vida misma de Dios y de su soplo que anima lo más íntimo de nuestro ser?)— tanto más rápidamente se diluye y hasta se desvanece la frontera que una cierta comodidad de lenguaje nos hace trazar siempre entre dos géneros de vida, o entre dos tiempos fuertes de una misma experiencia, vida activa y vida contemplativa.

Al venir hoy a testimoniar en presencia de ustedes, lo que en el fondo tengo realmente gran interés en decirles es precisamente eso, y es lo que me va a llevar a salirme un poco del marco de los contemplativos en el sentido estricto del término, para referirme al conjunto de la vida religiosa, tal como la entiendo desde mi propia vocación de monje. Y por ese camino hasta voy a perdonar al responsable del deslizamiento desde el tema propuesto primero al que finalmente quedó en el programa, y aún le voy a dar la razón.

Si me hiciera falta un motivo suplementario para disculpar este cambio haría alusión a una sensación de malestar, con que ustedes tal vez se hayan encontrado en su ministerio consagrado a la vida religiosa, un cierto malestar que la mayoría de los contemplativos y contemplativas experimentan cuando se los quiere adornar con ese título. Ese malestar no se explica únicamente porque haya llegado a su fin un cierto triunfalismo de *la mejor parte* que se ha atenuado considerablemente en esto como en otras cosas en la Iglesia. Tampoco expresa una desconfianza de moda frente a un término sospechoso hoy de neoplatonismo para una parte de los intelectuales, aun creyentes. Los contemplativos son en general gente demasiado sencilla para estar informados de tales escaramuzas.

Los contemplativos creen profundamente en su género de vida. También creen en la contemplación, en el sentido en que les habla de ella una tradición muy antigua. Pero se sienten incómodos cuando se pretende definir toda su vida por lo que no constituye sino una sola de sus dimensiones, fundamental e importante ciertamente, pero a la que, por otro lado, —sienten muy frágil— iba a decir precaria. De ninguna manera está a su alcance, ya que es pura gracia. ¿Quién se atrevería a presentarse como *contemplativo* o especialista en contemplación? De ningún modo es exclusividad de ellos, ya que con toda seguridad hay muchos más contemplativos fuera de los monasterios que dentro. Finalmente, corre peligro de escamotear otros aspectos no menos importantes de su experiencia de creyentes.

Este malestar de los contemplativos frente al título que se les otorga, expresa a su manera que la distinción entre vida contemplativa y vida activa, no es enteramente adecuada, en lo que respecta a lo vivido cada día. Tal vez las dos se encuentran en un fondo común que sería importante explorar.

Los contemplativos en el nuevo código

Y sin embargo esta distinción sigue siendo cómoda, y no querría renunciar a ella. Tanto más que, contrariamente al Derecho Canónico de 1917, él que ha en-

trado recientemente en vigor canoniza oficialmente, siguiendo al Concilio, el hecho de estar "íntegramente ordenados a la vida contemplativa". En un Código de Derecho, no se trata evidentemente de la contemplación en el sentido teológico del término, que escapa al ámbito del Derecho, sino de la vida contemplativa llamada canónica, que el Derecho puede y a veces debe reglamentar de alguna manera.

Más bien me alegra que el nuevo Código haya querido hacerlo. El Derecho no está ni para comprimir ni para oprimir. Su primera función es liberar, hacer posible, favorecer lo debido y protegerlo así contra todo lo que podría estropearlo. Es normal que el Código especifique las condiciones para que una vida religiosa, que pretende ser contemplativa, pueda serlo de pleno derecho dentro de las estructuras eclesiales.

Si nos detenemos unos instantes en los cánones que de ello tratan, vamos a entrever una de las constantes no solamente de la vida llamada contemplativa, sino, me parece, de toda vida religiosa.

Si no me equivoco, la mención de *Instituto íntegramente ordenado a la vida contemplativa* aparece dos veces en el nuevo Código. Primero en el canon 667 que trata de la *clausura*. Es importante notar que ésta se pide a todas las formas de la vida religiosa, pero es más estricta en los monasterios de vida contemplativa. Y aún más, tratándose de monjas contemplativas, esa clausura es papal, o sea, que sus normas son determinadas o aprobadas por la Santa Sede en persona. Ya tenemos, pues, una de las constantes de toda vida religiosa, puesta de relieve, de modo particular sin embargo por los contemplativos: el religioso toma cierta distancia con respecto al mundo. Constituye esa parte de la Iglesia que debe permanecer adosada al desierto.

La segunda mención de la vida religiosa enteramente ordenada a la vida contemplativa aparece en la sección siguiente, consagrada al *apostolado de los religiosos*. Es el canon 674, un canon muy denso, cuya inspiración teológica, y hasta sus fuentes literarias se remontan a varios documentos conciliares:

"Los institutos que están íntegramente ordenados a la contemplación, tienen siempre una parte relevante en el Cuerpo místico de Cristo, pues ofrecen a Dios un sacrificio eximio de alabanza, enriquecen al pueblo de Dios con frutos abundantísimos de santidad, lo mueven con su ejemplo, y lo acrecientan con su oculta fecundidad apostólica. Por lo que, aun cuando sea urgente la necesidad de un apostolado de acción, los miembros de estos institutos no pueden ser llamados para que presten colaboración en los distintos ministerios pastorales."

Este segundo canon se refiere al carácter propiamente apostólico de la vida contemplativa, apostolicidad descrita como particular y misteriosa, ligada al hecho del desierto, simbolizada por el retiro y por la clausura que la Iglesia pide se siga respetando.

Estos dos cánones nos ofrecen las dos partes de esta conferencia: primero, el desierto y lo que allí ha de suceder; luego, la fecundidad apostólica que de él brota, misteriosamente, es verdad, como lo dice el Derecho, pero también según ciertos criterios, que se verifican también en otras partes dentro de la Iglesia, según una dinámica que expresa lo que sin duda es lo más profundo pero también lo más común a toda experiencia religiosa.

Una Iglesia que se constituye en el desierto

El llamado al desierto está inscrito en el corazón mismo de la Iglesia. No bajo la forma de nostalgia de un pasado que fue glorioso, sino como la única condición de un porvenir en el que Dios seguirá obrando siempre con el mismo poder. El desierto es una estructura teológica fundamental de la Iglesia que no podrá ser abandonada, antes del retorno de Jesús al fin de los tiempos.

Y esto desde siempre. Es el lugar donde la Iglesia nace y crece. En Abrahán, llamado a una vida de nómada, en Moisés y el pueblo liberado de Egipto, emprendiendo los caminos de un interminable Exodo, de desierto en desierto, el Pueblo de Dios ha progresado a través de las edades. El desierto permanece inscrito en su memoria, puebla sus recuerdos, acompaña sus proyectos. En cada momento decisivo de la Historia sagrada, hay judíos impulsados a buscar el desierto para revivir en él la Pascua y preparar un nuevo mensaje. También Jesús, cuando le llega el momento de inaugurar su misión, es conducido irresistiblemente por el Espíritu de Dios a la soledad, como todos sus Padres, que sabían por experiencia que los caminos de Dios se preparan en el desierto, y que allí son concebidos los frutos del Espíritu.

Por eso la Iglesia permanece siempre adosada al desierto todavía hoy. Hunde en él sus raíces como en terruño de Dios, en la tierra maternal del Exodo y de la Pascua. Tiene allí su retaguardia, desde la cual puede operar. En ciertas horas no teme retirarse, tomar distancia, recogerse un instante para dejar que maduren las palabras que ha de pronunciar delante de los hombres con tanto mayor vigor cuanto que las habrá escuchado de la boca de Dios. Puede en esos momentos parecer marginal, provocar asombro, hasta llegar a suscitar odio, ese odio proveniente del mundo que le ha sido prometido por Jesús en el Evangelio. Pero ella no podría dudar jamás de que el lugar que le es propio está ligado con el desierto de los Profetas y de Jesús, al cual está sin cesar convocada para alcanzar toda su medida y su consistencia.

Ya lo ven: esa parte de desierto, que no debería ser extraña a ninguna vocación cristiana, la toma a su cargo de una manera más significativa la vida religiosa, y, de manera más exigente aún, conforme a una tradición que llega hasta los primeros tiempos de la Iglesia, los monjes y aquellos y aquellas que llamamos contemplativos.

Pero ¿para hacer qué? ¿Qué pasa en el desierto? ¿Realmente pasa algo? Precisamente, es importante que pase algo, que algo le ocurra al que se retira al desierto.

Se habla con cierta ligereza del desierto cristiano si se lo compara con un refugio en el que uno se pusiera al amparo de ciertos peligros; o también si refiriéndose a él se utiliza —como se ha hecho— la imagen de un invernáculo en el cual las condiciones privilegiadas permitirían la eclosión y la maduración precoces de flores y frutos espirituales. No se va al desierto para estar tranquilo, para gozar de cierta paz, que se piensa podría facilitar lo que se espera será una vida de intimidad con Dios. Imágenes demasiado líricas, un tanto perezosas, y francamente insuficientes del desierto cristiano.

Ni amparo, ni refugio, ni invernáculo. *El desierto es más bien un crisol donde, gracias a un cierto fuego, a la vez el de las pasiones y el del Espíritu Santo, un metal noble saldrá purificado de su escoria, y una nueva aleación surgirá, audaz, nueva,*

desconocida hasta entonces. O, para emplear una imagen biológica y bíblica a la vez, el desierto es una matriz la cual, en medio de los dolores inevitables de un parto, dará a luz un nuevo ser, el Hombre nuevo, creado en Jesucristo, en la justicia y la santidad.

Si prefiriese una definición más moderna para el desierto de la vida religiosa, la tomaría con gusto del título de un libro escrito por un célebre psiquiatra americano, y dedicado a los hospitales psiquiátricos: "*Un lugar para renacer*". Es también definición de la Iglesia, y al mismo tiempo, de toda comunidad religiosa.

Pero, ¿de cuál nacimiento o renacimiento se habla? Este ser nuevo será un ser de comunión, y, está en una doble dirección: la comunión fraterna y la comunión con Dios.

Primero unas breves palabras sobre la *comunión fraterna*, pues querría extenderme más sobre la otra comunión. Dios jamás destina a nadie a permanecer solitario. Ni siquiera el ermitaño —diría mejor— sobre todo, ni al ermitaño, que está llamado a llegar a ser una creatura de comunión de primera magnitud, según la célebre fórmula del antiguo Evagrio Pónico: "*separado de todos, y unido a todos*". Hasta en el desierto, Dios llama a una comunidad, a una Iglesia concreta. Según el testimonio de la Biblia, en el desierto fue constituido el primer *qahal-ekklësia*. *Qahal-ekklësia*, traducido en el latín de la Vulgata por *congregatio*, palabra que san Benito aplica a la comunidad monástica, y que, a través de él, sería singularmente afortunada, puesto que todavía hoy dicho término forma parte del vocabulario corriente de la vida religiosa.

Me contentaré con llamarles la atención sobre el admirable canon 602 que, en el nuevo Código, sigue inmediatamente a los tres consejos evangélicos de obediencia, de pobreza y, de celibato. Este lugar selecto quiso consagrarlo el legislador a la vida fraterna:

"La vida fraterna, propia de cada instituto, por la que todos los miembros se unen en Cristo como en una familia peculiar, debe determinarse de manera que sea para todos una ayuda mutua en el cumplimiento de la propia vocación personal. Por la comunión fraterna, enraizada y fundada en la caridad, los miembros han de ser ejemplo de la reconciliación universal en Cristo".

Uno de los testimonios principales de la vida religiosa, en cualquier lugar, es el de la reconciliación que Cristo opera entre los hermanos de una misma Iglesia.

Pero esta reconciliación supone otra: la de cada hermano con el Señor, en un encuentro para el cual el desierto ofrece un terreno particularmente apto, diría más, el terreno apropiado, puesto que es el lugar teológico escogido por Dios para conducir a su Pueblo y allí darse a él.

Un lugar de pobreza

Pero, ¿por qué el desierto? No porque este facilite las cosas, apartando un cierto número de obstáculos que distraen del fin (ya lo he insinuado antes). Sino porque el desierto está llamado a provocar la crisis y, por decirlo así, a forzar el Aconteci-

miento que Dios desea hacer llegar a cada uno de sus hijos.

¿De qué manera provoca el desierto el Acontecimiento? La Biblia describe el desierto como una "tierra seca, sedienta y sin agua". Quien se aventura a internarse en él —siempre conducido por el Espíritu Santo, so pena de temeridad— generalmente no se imagina a qué prueba se expone. La luna de miel es allí muy corta. Muy pronto sólo quedan la desolación, la soledad, la falta de recursos y de alimentos terrenales, y al mismo tiempo, el cielo plomizo, la arena árida o —en los desiertos nórdicos— la niebla impenetrable y la llovizna desesperante. Dios, que se esconde a veces durante días y años. Pero, sobre todo, el hombre, que se hastía, se descorazona, que a veces se desmorona, obligado como está a vivir como reducido a su más simple expresión, experimentando día tras día el dolor punzante de su pobreza, de su flaqueza, de su radical impotencia, más allá de todo lo que hubiera podido suponer, de su evidente inutilidad.

Numerosos y diversos son los planos en que esta flaqueza puede manifestarse en mí, pero el hecho es que siempre se manifiesta —y esa es la táctica y la santa astucia de Dios— allí donde soy más vulnerable a pesar de mi coraza, allí donde estoy totalmente desguarnecido, en el punto extremo y casi mortal de mi flaqueza, donde sólo queda una esperanza, la de deponer por fin las armas y capitular ante Dios, es decir exponerme, entregarme a su misericordia, aceptando ser relevado por la gracia en el punto y el momento preciso en que estaba a punto de zozobrar.

Al describir así la crisis provocada por el desierto, y que preludia el Acontecimiento, no estoy forzando la nota, estoy pensando cada una de mis palabras. Sería fácil ilustrar esto por numerosos pasajes tomados de la más antigua literatura monástica, sobre la cual, lamentablemente pesa todavía demasiado a menudo una sospecha de ascetismo voluntarista exagerado, mientras que, al revés, ella ofrece las más admirables y las más antiguas páginas de lo que llamamos ahora pobreza o infancia espiritual.

Todas esas humildes tentativas de ascesis, lejos de ser proezas de las que el hombre podría enorgullecerse, no tienen más que un fin, la contrición de corazón de aquel que se arriesga a ellas. Contrición de corazón —es el término antiguo: *diatribè tès kardias, contritio cordis*— ¿Qué significa esto? A través de la experiencia del desierto, el asceta novel es conducido progresivamente a constatar que la vida que él quería llevar sobrepasa totalmente sus fuerzas, empezando por el celibato, y continuando por las vigiliias, los ayunos, el trabajo, y sin olvidar la vida fraterna y el apoyo de los demás. Librado a sus solas fuerzas, es radicalmente incapaz de todo eso. Dios viene a quebrar el espejo de su ideal de perfección en el que le gustaba echar de vez en cuando una furtiva mirada. Pero, por sobre todo, Dios ha quebrado su corazón. Ha quedado reducido a tan poca cosa que no sabe por dónde salir.

Esta crisis va a afectar también, y preferentemente, la oración de la que tanto había esperado, y hasta la fe. Antes de tornarse un gozo, la oración va a atravesar también un desierto del que Dios está aparentemente ausente, pero que es el vestíbulo obligatorio de toda contemplación cristiana. Sería inútil querer ahorrarlo. No existe camino rápido para alcanzar a Dios, ni oración sin trabajo, sin espera, sin una paciencia humilde y sin límites. El surco así cavado puede llegar muy hondo y descubrimos en lo más profundo de nosotros mismos unos monstruos que hubiéramos preferido no despertar.

En la oración, la Iglesia, y sobre todo el contemplativo, si perseveran siquiera

un poco en el esfuerzo, se encuentran enfrentados con su parte de ateísmo, no el propio de los que no creen, sino el que cada uno lleva dolorosamente en el fondo de su ser. Por curioso que pueda parecer, antes de ser experto en cosas de Dios, el monje es primero experto en ateísmo. Se encuentra fraternalmente al lado de todos los que dudan y que no aciertan todavía a entregarse a la dulzura de Dios. Conoce por experiencia ese crisol de la fe y cómo obra en él la mano de Dios, despojándonos de todos nuestros ídolos. En el contemplativo enfrentado a su noche, es la Iglesia quien acepta la prueba de la fe en toda su amplitud.

Otros espirituales preferirán describir esta prueba de la fe con imágenes diferentes: *la nube* o *la noche*, pero todas se refieren a la misma experiencia espiritual. Esta alcanza al hombre hasta en sus raíces, poniendo al desnudo zonas tan sensibles y vulnerables de su personalidad que, a los ojos humanos, se diría a veces que este hombre está rozando pasajeramente el desequilibrio, el tipo de locura que lleva en potencia en su psiquismo. Algunas manifestaciones de la famosa acedia que un Evagrio, el gran maestro del desierto, analiza en detalle curiosamente se acercan a los síntomas de esa conmoción interior que muy púdicamente llamamos hoy depresión nerviosa.

Si bien la ayuda de un guía experto resulta entonces realmente necesaria para verificar a cada momento que es siempre el Espíritu Santo quien lo está acorralando así, no hay motivo para extrañarse y mucho menos para asustarse, pues la salvación está muy próxima. Más que nunca, es Dios quien va a salvar. Reducidos a nuestra extrema debilidad, a una especie de punto muerto, estamos por fin maduros para dejar dócilmente que la gracia misericordiosa e infinitamente poderosa acuda a relevarnos.

Un lugar para renacer

Dios tiene ahora las manos libres para actuar, y su obra es siempre un milagro, la maravilla del Hombre nuevo, recreado en Jesucristo.

En su *Vida de san Antonio*, san Atanasio detalla detenidamente el horror de las tentaciones que tuvo que soportar el Padre de los monjes hasta el día en que Dios intervino en su favor. Antonio, recluido en un sepulcro que le servía de lugar solitario, desde hacía largos años, sale de él y se presenta ante la muchedumbre asombrada. Veamos cómo el obispo de Alejandría con pluma estremecida y frisando en el lirismo, describe a este Hombre nuevo de pie en el umbral de su desierto. Hay que escucharlo con una pizca de buen humor, que nada quita a la densidad del vocabulario empleado:

“El aspecto de Antonio era el mismo: no estaba obeso por la falta de ejercicio ni macilento por sus ayunos y luchas con los demonios: era el mismo hombre que habían conocido antes de su retiro.

El estado de su alma era puro, pues no estaba ni encogido por la aflicción, ni disipado por la alegría, ni penetrado por la diversión o el desaliento. No se desconcertó cuando vio la multitud ni se enorgulleció al ver a tantos que lo recibían. Se tenía completamente bajo control, como hombre guiado por la razón y se mantenía inmóvil en el esplendor de su naturaleza”. (*Vita Antonii*, 14).

Hago una pequeña paráfrasis para traducir el último miembro de frase (*en tò kata physin*), considerando que la *naturaleza* para los Padres griegos, es el Hombre nuevo, el hombre restaurado a partir de su caída, y que acaba de alcanzar la plenitud de su humanidad en Jesucristo. Pues no hay duda de que detrás de una descripción cuyos trazos pueden en parte extrañarnos hoy, es precisamente esto lo que quiere decirnos Atanasio. Para Antonio, el desierto ha sido un lugar donde renacer, el sepulcro de la soledad se ha convertido en el sepulcro pascual de Cristo, con quien Antonio acaba de resucitar. En pos de Cristo, el hombre de Dios es simplemente el hombre en el esplendor de su naturaleza, según el designio de Dios.

Pero al precio de tremendas pruebas. Por eso el ser nuevo debe ser descrito no tanto con el vocabulario filosófico al que se deja arrastrar un poco Atanasio, sino con la ayuda de un vocabulario soteriológico, el vocabulario de la salvación, en el que siempre se hace mención del pecado perdonado, de la ceguera curada, y de las llagas cuyas marcas permanecerán para siempre como en el cuerpo resucitado de Jesús, pero para atestiguar en adelante la victoria de Dios y de su gracia.

La ascesis del contemplativo —y toda ascesis cristiana— es ante todo una ascesis de pobre, de pobre que nunca dejará de serlo aun cuando, algún día, habiendo atravesado ya esta etapa decisiva, se sienta por fin enteramente pacificado, deshecho y rehecho de la cabeza a los pies, por pura gracia. Rozó el abismo de su pecado pero en ese mismo momento tocó el abismo de la misericordia. Aprendió a ceder ante Dios, a deponer su máscara y sus armas. Se encontró desvalido ante El, sin disponer de nada para defenderse de su Amor. Está verdaderamente despojado y desnudo. Se ha desprendido de sus virtudes, de sus proyectos de santidad.

Lo único que retiene, penosamente, es su misericordia para exponerla ante la misericordia. Dios se ha vuelto para él verdaderamente Dios, y solamente Dios, es decir el Salvador de su pecado, por felicitarlo de su debilidad. En adelante, se desinteresa de su perfección: a los ojos de Dios es un lienzo sucio (*Is* 54,5). Sus virtudes las posee sólo en Dios: son sus heridas, restañadas y curadas por la misericordia. Todo lo que puede hacer es dar gloria a Dios, que trabaja en él y continúa sin cesar sus maravillas.

También entre sus hermanos es un Hombre nuevo, o sea un amigo tierno y suave, que no se irrita por los defectos y comprende las flaquezas. Pues es el primero en desconfiar infinitamente de sí mismo, pero en confiar locamente en Dios, pendiente por entero de su misericordia y su omnipotencia.

¿Puede contemplar con mayor claridad algo de Dios? ¿Lo conoce mejor? Si se le preguntara en esta forma, no sabría cómo responder, o su respuesta sería probablemente negativa. Siempre tiene la impresión de estar sumergido en la misma noche opaca.

Y sin embargo, algo ha cambiado en él. Se le ha despertado progresivamente una nueva sensibilidad. Lo invade un extraño presentimiento. No conoce a Dios ni a Cristo, pero de ahora en más, para sorpresa suya, los intuye, casi los reconoce, saborea una presencia, y no sólo en la oración o en la meditación de la Palabra de Dios, sino también en otros lugares, en los rostros, dolorosos o alegres, en los acontecimientos que se suceden y en los que ahora discierne una trama y un designio. Ahora sabe no sólo por qué debe perseverar largamente en la oración, en ciertos momentos, sino que también comienza a darse cuenta, como por instinto, qué debe decir o hacer, o cómo debe comportarse en otros.

Pues ya no vuela con sus alas propias ni a su solo riesgo. Es llevado sobre las alas de otro. Está como empujado desde el interior. Descubre que se lo conduce misteriosamente: "los que son conducidos por el Espíritu de Dios, son verdaderamente hijos de Dios" (Rom 8). Todo está en abandonarse. Es otro quien obra en él. Otro quien hace maravillas en él. Y en lo más profundo de su ser, percibe un llamado, apenas perceptible, como un murmullo que es plegaria incesante, como una unción —como dice san Juan (1 Jn 2,27)— que le enseña día a día lo que debe hacer.

Un lugar que atrae la multitud

Al intentar describirles someramente este Hombre nuevo —contemplativo o activo— que nace en el desierto, ya se han dado cuenta que he entrado bastante en la segunda parte de mi exposición: la dimensión apostólica de la vida religiosa.

Y no es de extrañar, pues es inseparable de la primera. Pues, ¿por qué se decidió san Antonio cierto día aparentemente sin titubeos, a salir de su reclusión y a romper su silencio? Sencillamente, porque frente a la puerta se había reunido una multitud. Una multitud de personas venidas desde lejos, que reclamaban clamorosamente una palabra de este ermitaño que hasta entonces había estado casi enterrado vivo. Y hénos aquí, quizá por primera vez, ante un fenómeno que se va a repetir indefinidamente durante toda la historia de la vida monástica y religiosa, y que ilustra a maravilla la correlación ineluctable entre vida contemplativa y vida activa, y el dinamismo interior que las hace concordar.

En la mayoría de los casos, el contemplativo no se confiere a sí mismo la misión y la vocación para abandonar el desierto y anunciar la Palabra a los demás. En la literatura monástica antigua, tal deseo es más bien denunciado como una tentación del maligno. Por el contrario, es el Pueblo de Dios quien reconociendo al que ha recibido la Palabra para él, sale entonces de la ciudad para asaltar el desierto, por decirlo así, y forzar las puertas de la clausura.

De esta manera se instaura en medio de la Iglesia un continuo ir y venir entre el desierto y la ciudad. El monje parece huir de la ciudad, pero apenas se ha internado hasta el confín del desierto, apenas este comienza a dar algún fruto, la ciudad se apresura a salir de sí para correr hacia él, siguiéndolo de cerca, mendigándole una palabra, haciendo valer sus derechos sobre él y su bendición.

Este fenómeno que se ha verificado en la historia muchísimas veces hasta el día de hoy, nos recuerda al menos dos cosas: primero, la importancia indescriptible de la etapa del desierto en toda vida religiosa, ya contemplativa ya apostólica. Sólo el que ha sido transformado por el desierto, sólo el Hombre nuevo se convierte en ese imán que atrae irresistiblemente al Pueblo de Dios.

En segundo lugar, que existe algún sitio donde la frontera entre el desierto y el mundo se borra. Los monjes no tienen que volver al mundo, y el mundo tampoco tiene que retirarse al desierto. Existe un lugar donde ambos no se plantean bajo forma de una alternativa. En un san Antonio, en todo Hombre de Dios el desierto y el mundo coinciden en alguna parte: *este lugar es la Iglesia*. La Iglesia es enviada al mundo, y sin embargo, no pertenece al mundo. No se diluye en él, no se conforma a él. Para proclamar la Palabra, puede enfrentarse con el mundo porque permanece

siempre firmemente adosada al desierto. Tal es también la vida religiosa, con su doble dimensión contemplativa y apostólica.

Lo que aún me queda por decir respecto de la dimensión más propiamente apostólica, querría decirlo a partir de la experiencia monástica que es la mía. Primero, con respecto a aquellos y aquellas que llevan una vida llamada estrictamente contemplativa, querría tratar de precisar en algunas palabras en qué y cómo se sienten también ellos, plenamente apostólicos.

Un lugar en el corazón de la Iglesia

Al insistir sobre la necesaria imbricación dinámica de la contemplación y de la acción en la misma existencia cristiana, tal vez haya dado la impresión de que pienso que todos los contemplativos, a ejemplo de un Antonio o de un Benito, están llamados a dejar un día su clausura para dar una palabra. Me apresuro a decirles que no es ese mi pensamiento. De hecho, como lo afirma claramente el canon 674 que les he citado al comienzo, han existido en todo tiempo y existen todavía, contemplativos, monjes y monjas, que no están llamados a compartir explícitamente sus experiencias con sus hermanos, y a quienes la Iglesia tiene la intención de proteger por su Derecho contra toda ingerencia intempestiva en sentido contrario. Dice hacerlo en nombre de una misteriosa fecundidad apostólica, inherente a la vida contemplativa, cuya autenticidad quiere garantizar.

En todo tiempo tales vocaciones contemplativas han permanecido muy discretas. Su irradiación exterior, a ejemplo de la de la Virgen María ha sido cuantitativamente pequeña. Se reducía frecuentemente a una simple presencia aunque de extraordinaria calidad. Nuestra Iglesia latina, en particular, conoció en los siglos XIV y XV, una tradición de ermitaños y hasta de reclusos, en el sentido, estricto del término, que, en la mayoría de los casos a juzgar por los vestigios literarios que de ellos quedan, fue de una real calidad. Hubieron también realizaciones menos felices que explican un cierto número de abusos y un rápido declinar hasta el Concilio de Trento, que basándose en esto los pasó en silencio en los textos oficiales. Así hasta hoy en que el estado canónico de ermitaño, reconocido como formando parte del estado de vida consagrada, acaba de ser restaurado por el nuevo Código.

¿En qué consiste esta misteriosa fecundidad apostólica de la vida contemplativa? Por cierto, ha de tomarse en cuenta la oración de intercesión, que sienten a su cargo: "rezan por los que no lo hacen" se dice a veces. También se puede tomar en serio su deseo, a menudo explícito, de "hacer penitencia por los que no la hacen". Pero todo esto sigue siendo insuficiente, aun en el caso de que fuésemos hoy a nuestra disposición una teología de la intercesión o de la penitencia-reparación, más profundizada que la que todavía hoy estamos obligados a utilizar a falta de otra mejor.

La misma observación vale para el papel ejemplar que indudablemente desempeña una comunidad de contemplativos. Pues todo eso —rezar, hacer penitencia, dar ejemplo— pertenece al orden del hacer, mientras que la fecundidad propia de la vida contemplativa fluye ante todo de su ser, de lo que le ha ocurrido al contemplativo, de esa antropología en acto que fue su Pascua en el crisol del desierto, del Hombre nuevo en que se ha convertido por pura gracia.

Esto es lo importante para la Historia de la Salvación hoy, para que el Reino venga desde ahora, sin que él lo sepa cómo ni por qué. Ahí también se encuentra la razón última por la cual sus vigiliias nocturnas o matinales asumen la espera que dormita en tantos corazones humanos; su ayuno expresa el hambre de Dios que tortura a la humanidad que lo ignora; su obediencia es verdaderamente la Pascua de Cristo que se prolonga hasta hoy; y su celibato, que no enarbola más victoriosamente que los demás, ensancha progresivamente su corazón hasta los límites del universo.

Pues ahora ama de una manera totalmente diferente. Durante la prueba del desierto su corazón fue destrozado, más aún (para emplear la imagen que usa otro santo) se licuó. Se transformó en ese corazón líquido de los santos del que hablaba el Cura de Ars, corazón de piedra transformado en corazón de carne, que abraza el universo entero y hace del santo un hermano universal. Ya es sólo bondad y misericordia. Y comprende, como por instinto, qué importante es, no sólo, para él sino para la Iglesia universal, que persevere en morar allí donde está, ocupando ese lugar que Dios le asignó. Pues sabe que, mucho más allá de su inutilidad aparente, en el corazón de su madre la Iglesia, es el amor.

Esta convicción de sostener misteriosamente el mundo no data de santa Teresa de Lisieux, sino que se remonta hasta la más lejana época del monacato, como lo atestigua ese extraño texto de un recluso palestinese del siglo VI a quien le había sido revelado que el mundo de su tiempo descansaba sobre tres orantes excepcionales:

“Hay tres hombres perfectos a los ojos de Dios... que han recibido el poder de atar y desatar, de personar las faltas y de retenerlas. Se mantienen de pie en la brecha para impedir que el mundo entero sea aniquilado de un golpe, y gracias a sus plegarias, Dios castigará con misericordia... Las plegarias de estos tres se reúnen para subir al sublime altar del Padre de las luces. Se congratulan mutuamente en una común exaltación en los cielos. Son: Juan en Roma, Elías en Corinto y un tercero en la Eparquía de Jerusalén. Y confío que obtendrán esta gran misericordia. Sí, la obtendrán. Amén”. (Cartas de Bersanufio y Juan, N° 569).

Un lugar de discernimiento

Volvamos ahora a la vida apostólica de los religiosos llamados activos, es decir de aquellos que supongo que de una u otra manera atravesaron la etapa del desierto y éste, después de haberlos transformado los ha dado a luz nuevamente para el mundo. A modo de conclusión, querría decir algo sobre lo que puede ser la gracia esencial de este Hombre nuevo, restaurado en el desierto. Quiero hablar del *discernimiento espiritual*.

Esta gracia consiste en una nueva sensibilidad, capaz de percibir lo invisible en lo visible, tanto en la experiencia contemplativa como en la experiencia activa. Percibir el murmullo del Espíritu, que grita en nosotros: “Abba, Padre” y reconocer el impulso interior del mismo Espíritu que invita suavemente a pasar al acto, no dependen de dos órganos espirituales distintos. Al mismo corazón, que en lo sucesivo está en estado de vigilia, que atisba, que escruta y escucha largamente, le es concedido captar la acción interior del Espíritu Santo, ya sea que el Espíritu ore

en nosotros, ya sea que invite a realizar la obra del Padre.

En la psicología del Hombre nuevo, esta capacidad de discernir el Espíritu es, en cierto sentido, más importante que el don de la oración o el don de la acción apostólica. Pues estos dependen estrictamente de la moción del Espíritu y de la capacidad del sujeto para captarla correctamente. Sea que se deje tomar por la oración, sea que se deje enviar para testimonio apostólico, siempre será gracias al mismo Espíritu. Se deja conducir siempre por la misma unción, como lo dice admirablemente de san Bernardo su primer biógrafo cuando escribe acerca de él que todo lo realizaba "*unctio magistra*", teniendo por Maestro y guía la unción interior del Espíritu Santo.

Por el contrario, nada más estéril, y hasta más arriesgado, que pretender entregarse a la oración, o creerse enviado como testigo —sea cual fuere la generosidad desplegada— si se está interiormente desgajado del Espíritu, y si me permiten, incapaz de dejarle surgir en lo interior y de percibirlo. Toda vida contemplativa verdadera, toda vida apostólica auténtica quedarían entonces comprometidas.

Se comprende así en qué sentido san Ignacio pretende permanecer *contemplativus in actione*, precisamente él que había vacilado durante largos meses entre una celda de cartujo y la Compañía que iba a fundar. No se trata de que pida a sus compañeros no se qué gimnasia mental que los obligaría a mezclar la meditación a sus tareas apostólicas. Simplemente, espera de ellos que en medio del servicio y de la acción, guarden el oído interior atento a la moción del Espíritu en lo más profundo de sus corazones. El discípulo de Ignacio —y se podría decir otro tanto de todo creyente— habla y obra escuchando lo que ocurre en su interior, prestando atención a los movimientos de su corazón. Ahora bien, Ignacio pensaba que en ese corazón (y en esto se hacía eco de toda la tradición monástica) sólo debía sobrevivir el deseo Dios —o su Voluntad— una vez que el discípulo se hubiera tornado indiferente a todos esos deseos superficiales, que en la mayoría de las personas obstruyen el frente del escenario y ahogan el deseo que Dios tiene sobre ellos. Y, sin embargo, ¿no es acaso ese deseo de Dios sobre nosotros el que funda y constituye nuestra identidad más específica y rica?

El *examen particular*, según san Ignacio, se ha de entender como un mecanismo de ese mismo proceso espiritual, muy superior a aquellos en que se transformó después, víctima en cierto modo de un moralismo voluntarista que lo cambió en una especie de balance de pecados y buenas obras, en una cuenta de ganancias y pérdidas. Mucho más sencillamente, el examen particular es ese momento de silencio interior, de desierto vuelto a encontrar, que permite auscultar el corazón vigilante, ocupado en registrar fielmente el instinto divino de la gracia, los movimientos del Espíritu Santo en él, para ajustar en relación con ellos todo el obrar humano.

¿Es, pues, tan diferente de la oración, que necesita también del mismo oído interior para ponerse al unísono con los gemidos del Espíritu? El contemplativo en la oración y el contemplativo en la acción se encuentran en esa actitud de escuchar y en esa mirada interior, en esa sensibilidad nueva del Hombre nuevo, que la tradición llama "*diakrisis*" o "*discretio*", es decir el discernimiento espiritual. Condición indispensable para que el creyente, ya sea que ore, que alabe a Dios o que dé testimonio de él, permanezca injertado en el obrar mismo de Dios.

Así pues, el discernimiento espiritual es como un terreno común a las dos

dimensiones de toda vida religiosa y de toda vida cristiana: la dimensión contemplativa y la dimensión apostólica. Estas dos dimensiones se originan en la misma realidad espiritual, dotada de un órgano auditivo cuyo tímpano vibra al unísono con el más leve murmullo del Espíritu, y dotada también de una mirada capaz de percibir los primeros albores de la presencia del Señor. Esta realidad es el discernimiento espiritual. Desde los comienzos de la vida monástica y religiosa, éste es su tesoro escondido, y quizá también, lo más precioso que ellas tienen para ofrecer a la Iglesia, hoy. Por mi parte, estoy profundamente convencido de esto.

* * *

Llegados al fin de nuestro recorrido, volvemos a la pregunta que nos plantéabamos al comienzo respecto de la distinción entre vida contemplativa y vida activa: “¿No habría, a priori, algún terreno común, una fuente compartida conjuntamente?” Por cierto, parece que sí. Por un camino diferente hemos llegado a la misma fuente que la *Instrucción sobre la dimensión contemplativa de la vida religiosa* señala como punto de partida de toda vida espiritual y describe así: “el corazón considerado como el santuario más íntimo de la persona, en el cual vibra la gracia de la unión entre interioridad y actividad” (nº 4).

Esta misma Instrucción recuerda también que el objeto principal de la formación a la vida religiosa es “ayudar a los religiosos a calar hondo en la experiencia de Dios” (nº 17) con el fin de favorecer “la mutua permeabilidad entre interioridad y actividad, de modo que la conciencia de cada uno cultive la primacía de la vida en el Espíritu Santo” (nº 17). Y en otro lugar define así lo que hemos llamado discernimiento espiritual:

“Cuanto más se abra el religioso a la dimensión contemplativa, más atento se volverá a las exigencias del Reino, desarrollando intensamente su interioridad teologal, pues observará los sucesos con esa mirada de la fe que lo ayudará a descubrir por doquier la intención divina” (nº 30).

Y en efecto, mientras la experiencia del Reino rodea tan solo la superficie de nuestro ser, experimentamos esta doble dimensión contemplativa y activa como un desgarramiento que podría llegar a parecernos una antinomia insalvable. Pero en la medida en que esta misma experiencia nos va penetrando más y más profundamente, nuestra captación de Dios y de su Reino se torna simple y unificada. A un determinado nivel de interioridad, los caminos de los creyentes ya no pueden oponerse y mucho menos excluirse. Se vuelven asombrosamente cercanos hasta parecerse como dos hermanos. Y entonces la mejor parte ya no está de un lado o del otro. Está en todas partes: es el tesoro escondido en el centro más profundo de cada vocación.

*Traducción del francés por
Paula Debussy, osb – Monasterio de Santa Escolástica*

*Ste-Marie du Mont-des-Cats
Francia*

André LOUF