

EL CAMINO ESPIRITUAL HACIA LA SERENIDAD¹

I. LA PALABRA SERENIDAD ES UNA PALABRA SÍMBOLO

Es importante estar atento desde el comienzo de nuestro estudio a la polivalencia, y también a la ambivalencia de este símbolo, en lo cual se asemeja a todas las otras palabras-símbolo.

La serenidad evoca la imagen de un cielo inmóvil y sin nubes en una de esas noches de Castilla, semi-luminosas, en que la sensación de seguridad de los habitantes adormecidos se alimenta con el canto del guardia nocturno que escande las horas y anuncia casi invariablemente que el cielo permanece “sereno”. Tanto, que el guardia nocturno ha llegado a llamarse el sereno. La noción de serenidad aparece ya como integrando varios elementos.

Por otra parte, la serenidad evoca también la imagen de la luz bailando inmutablemente en las cimas de ciertos raros picos que las nubes casi nunca recubren: “Semejante a esas altas montañas cuya cima, sobrepasando las nubes, encuentra en su altura la serenidad, no pierde rayo alguno de la luz que la rodea” (Bossuet, citado por Littré). Maravilla de símbolo capaz de evocar tanto la realidad material de la noche como la del día en la misma calidad de ser.

El origen de la palabra, desde el griego hasta el sánscrito, sería la estrella Sirius, la más brillante de las estrellas, cuya luz sobrepasa la de todas las demás. Es por ello sin duda que los todopoderosos *Dogos* de Venecia tenían derecho al título de Serenísimos...

Es normal reencontrar en el plano espiritual los mismos matices en la palabra serenidad, evocando siempre sin embargo una misma calidad de ser. La analogía del símbolo exige que se desconfíe de las definiciones fáciles y no se conforme con definirla por uno solo de sus modos de realización.

La realización ideal de la serenidad, ideal y sin embargo real, se encuentra únicamente en Dios. En Él, la inmovilidad feliz de Ser, al que ningún mal puede alcanzar y al que ningún bien fuera de sí mismo podría atraer o mover. Inmovilidad que es preciso sin embargo concebir como una especie de movimiento pleno, sin deficiencia, y que es un surgir infinito de su vida en la procesión de las Personas divinas. La serenidad es en Dios la plenitud colmada de la pura Trascendencia que se posee a sí misma, en un gozo infinito, como su Ser propio.

Aun cuando la serenidad divina es el término al que apunta toda vida espiritual, es evidente que ella nos será siempre inaccesible en su calidad propia. La condición humana cambia los datos del problema. Sería grave olvidarlo. Y parecería que algunos han cometido este olvido con graves consecuencias. Es preciso aquí entrar en la historia de la espiritualidad, la que mostrará las realizaciones diversas, auténticas o no, de la serenidad, aunque debamos contentarnos con una apreciación rápida.

II. VALORES DIVERSOS DE LA SERENIDAD

Nos vemos forzados a partir de un dato descriptivo, y de analizar sus diversos contenidos espirituales. Corrientemente se describe bajo el nombre de serenidad un estado de alma

¹ Tradujo: Hna. Clotilde Barbé, osb. Santa Escolástica.

caracterizado por un feliz equilibrio interior que supone que las pasiones no turban a un ser capaz de poner su organismo íntegro al servicio del fin que persigue. Sin lugar a dudas esta descripción abarca realidades espirituales tan diferentes que se tiene la tentación de hablar, no ya de analogía sino de equívoco a su respecto. El valor espiritual de un estado depende del valor de las causas que lo producen o lo finalizan. Y, al simplificar deliberadamente los datos históricos, se puede reducir a tres los esquemas principales referentes a la serenidad.

1. La serenidad por carencia

Esta nos retendrá poco, dado su aspecto preferentemente negativo. Es la del noble-anciano-de-cabellos-blancos... hastiado quizás de los placeres de que ha gozado y de los que ha abusado, o que por lo menos ha perdido, por falta de vitalidad, el apetito de bienes y goces terrenales. Su serenidad es inmutable porque las causas capaces de turbarlas se han agostado.

Es preciso asemejar a este tipo la serenidad de ciertos seres en quienes el tono vital nunca alcanzó la fuerza requerida para que hubiera pasión. Sea lo que fuere de las posibilidades espirituales que encubre, con todo, este tipo de serenidad, digamos que en cuanto tal no presenta ningún interés.

2. La serenidad por pura ascesis

Convendría destacar aquí muchos matices, a los que con pesar debemos renunciar. Generalizando mucho, se puede incluir en este tipo la serenidad del estoico que niega la alegría y el sufrimiento, la del espartano o también la de algunos ascetas hindúes. La capacidad de registrar las emociones permanece; pero la práctica de un voluntarismo ha llegado a hacer callar toda traducción de esa emoción, hasta el punto a veces de bloquear los reflejos más espontáneos.

Serenidad despótica, podría decirse, y por el hecho mismo, carente de autenticidad. Ella es más una negación voluntaria de emociones que una insensibilidad profunda en su despertar. A menudo, ninguna síntesis superior viene a valorizar ese silencio impuesto. Hay allí una actuación difícil, que es su propia finalidad. No desemboca en nada. En el esfuerzo por reducir las emociones al silencio, pone en juego demasiado capital psicológico como para que le quede aún algo disponible para una finalidad superior. (Sin embargo, en los mejores casos, no debe darse por descartada esta eventualidad.) Sea la que fuere la nobleza moral con que se atavíe esta actitud, encuentra su fin en el sujeto mismo. Por lo tanto está marcada por un narcisismo sin apertura.

3. Serenidad por asunción en el amor

Es ésta la única valedera en el clima evangélico. No es un estado unívoco. Es esencialmente dinámica, y analizaremos sus diversas fases. Aun cuando el esquema esencial sigue siendo idéntico, se puede discernir una fase inicial y una fase final, separadas por un período de evolución difícil. Se puede decir que gracias a la segunda fase, la primera se funde progresivamente en la última.

Lo que caracteriza la primera fase es que la iniciativa personal del sujeto sigue siendo en ella preponderante, mientras que en la fase final, la iniciativa es de Dios.

Tanto en un caso como en el otro, no es cuestión de destrucción, ni de ignorancia voluntaria de las pasiones. Esto es tan cierto que a menudo se constata al término de la evolución, un

afinamiento de la receptividad de las emociones, una especie de calidad más delicada de las emociones.

Pero la síntesis psicológica interior se construye (o “se da” según se trate de la primera o de la tercera fase) en la armonía de una afectividad superior esclarecida por la fe.

Lo que perjudica a la serenidad no es la existencia de las emociones o de las pasiones, sino su intensidad anárquica, tomando estos dos términos a la manera de un *todo*. Por eso podemos afirmar lo siguiente:

a) dado que la intensidad de las pasiones no es solamente la función de una sensibilidad desconectada, funcionando como una pura receptividad sin control, invirtiendo al mismo tiempo todo el capital psicológico disponible, sino más bien de una sensibilidad asumida por una afectividad superior;

b) dado que, fuera de toda cuestión de intensidad absoluta, las pasiones vienen a inscribirse en un psiquismo armonioso donde el control de la sensibilidad es asumido por una afectividad superior esclarecida y rectificadora en relación con Dios, entonces la serenidad se vuelve positiva y capaz de ser puesta al servicio de una finalidad superior. Así era la serenidad humana de Cristo.

III. CONTAMINACIÓN GRIEGA

El problema de la serenidad ha sido, bajo uno u otro nombre, uno de aquellos que más a menudo han preocupado a los Padres de la Iglesia. Para comprender el motivo de esto es necesario recordar el poder de seducción del pensamiento griego sobre aquellos primeros Padres que intentaron hacer una reflexión personal sobre el mensaje evangélico; más exactamente, sobre el aspecto del mensaje evangélico que invita a la contemplación. Ahora bien, no es atrevido decir (sin demasiada injusticia) que en la antigüedad pagana, los verdaderos valores religiosos abandonando el panteísmo muy poco religioso, y hasta muy poco moral, se habían refugiado en el cielo de la contemplación. Platón y Plotino eran los maestros. La calidad intelectual de estos maestros era tal que nosotros mismos todavía experimentamos su seducción, ¿Qué decir, entonces de los que estaban próximos a ellos en el tiempo y no tenían ningún instrumento intelectual apropiado para una reflexión personal sobre el Evangelio? Se concibe que hayan ido a buscar en los pensadores griegos, no el contenido de su reflexión, pero sí el instrumento intelectual destinado a profundizarlo. Ahora bien, el mensaje evangélico había hecho nacer un tipo de hombres y de mujeres que dominaban los atractivos de la sensibilidad, felices con la pérdida de sus bienes e inaccesibles al temor de la muerte. Era precisamente lo que había constituido la ambición de los mejores pensadores griegos. ¿Por qué no tomarles pues una noción filosófica, ausente del Evangelio en su literalidad, pero capaz de expresar al parecer un aspecto del mensaje evangélico?

Esto fue lo que dio éxito a la noción de *apatheia*. Esto es también lo que hace peligrosa esta noción. pues ¿en qué medida es posible tomar de un sistema filosófico una noción viva y transplantarla a otro contexto de pensamiento sin riesgo de contaminación? No se cambia arbitrariamente el sentido de una palabra. Por eso la *apatheia* es un signo de contradicción en la historia de la espiritualidad.

Parecería por otra parte que en muchos hubo confusión entre la pasión en el sentido puramente psicológico –que en sí es una riqueza capaz tanto de bien como de mal– y la pasión en el sentido moral, es decir, la violencia incontrolada de una emoción sensible arrastrando a todo el ser en la prosecución de una satisfacción egoísta.

Bajo pretexto de dominar la pasión en el sentido moral, muchos han soñado con una dominación de la voluntad sobre la sensibilidad, de tal manera que el hombre llegue a una verdadera insensibilidad, a una liberación del cuerpo. Clemente de Alejandría, Orígenes, Evagrio Pónico, y luego los monjes de Egipto, se vieron seducidos por este ideal, bastante semejante, en suma, al ideal estoico. La ausencia de sueños que expresen un deseo, es para Evagrio el signo de este dominio total. Dejo a los expertos juzgar sobre la calidad de este test. No se puede dejar de pensar que a veces algunos autores han caído en un angelismo, del que por otra parte reconocen la dificultad, cuando no la imposibilidad (*Dict. de Spiritualité*, Bardy, *Apatheia*, col. 732).

Si se agrega que los Pelagianos adoptaren esta noción integrándola en su herejía, se comprende la reacción de un San Agustín y. se rechazo de la *apatheia*. San Jerónimo reacciona de igual modo.

Pero hay motivos más profundos para esta oposición. En realidad la doctrina de la *apatheia* es oriental v los occidentales siempre tuvieron dificultad en aceptarla. Un Lactancio se opone con fuerza (principios del siglo IV) [*Dict. de Spiritualité*, col. 733]. Por mucho que se diga que la *apatheia* de un Evagrio difiere de la de los estoicos, que evita el fatalismo de la sumisión a la ley impersonal que rige el universo reemplazándola por la sumisión filial a la generosidad creadora del amor paternal de Dios; es evidente que esta noción crea un malestar y que parece ser más pagana que evangélica.

Aun reteniendo el término, un Gregorio de Nisa modifica más profundamente el contenido. Para él, *apatheia* no es otra cosa sino el fruto de la vida de Cristo en nosotros. Otros también han entendido que *apatheia*, para un bautizado, no podría ser sino el equilibrio interior ocasionado por la irrupción del amor de Dios en nosotros.

En realidad, parece que les ha faltado a todos, o a casi todos, el distinguir entre la pasión en el sentido psicológico y la pasión en el sentido moral. Fue una de las gracias de santo Tomás de Aquino el clarificar la enseñanza tradicional. Su doctrina concerniente a las pasiones es simple: constituye un progreso tanto más apreciable cuanto que es la única que permite dar razón de los textos evangélicos, a los que se ha hecho demasiado poca referencia hasta aquí.

Nada puede manifestar mejor uno de los aspectos del encaminamiento hacia la serenidad que el estudio de las pasiones en santo Tomás de Aquino. Hay ciertamente otros aspectos que habrá que profundizar. Pero está él lejos de preconizar una insensibilidad inhumana o una ilusoria liberación del cuerpo, aun si fuere bajo la forma de la liberación de las pasiones. En sí mismas, las pasiones no son ni buenas ni malas. Reintegradas en el dinamismo de la voluntad (que según él es la potencia espiritual de amar), vuelven a encontrar su razón de ser en la vida moral. Se ha hablado del poder de contagio de nuestro amor espiritual sobre nuestros amores inferiores. Esta fórmula está mucho más próxima al Evangelio que todas aquellas que se hayan podido tomar de Plotino o de otros.

IV. SERENIDAD DE CRISTO

Surge un verdadero problema al preguntarse cómo ciertos Padres o ciertos monjes de Egipto pudieron conciliar su doctrina de la *apatheia* con lo que los Evangelios dicen de Cristo. Por una parte, la serenidad profunda de su comportamiento no deja lugar a dudas, sea frente a las contradicciones de los fariseos, sea sobre todo durante su Pasión. Por otra parte, sintió nuestras pasiones y aceptó que ellas se manifestasen, como en nosotros, a través de su repercusión corporal: numerosos textos del Evangelio demuestran que experimentó la alegría, la tristeza, el desánimo, el temor, la cólera Hay hasta una noción particularmente rica y bastante frecuente en el Evangelio: aquella que nos describe la conmoción física causada por la compasión frente al mal que alcanza a otros. Para los semitas (y no solamente para ellos) la

compasión repercutía en las entrañas. Aun hoy decimos de un hombre que frente a un huérfano se siente con entrañas de padre. San Mateo menciona dos veces esta emoción que se apoderó de Cristo en sus entrañas frente a las muchedumbres (ovejas sin pastor), sobre todo el día en que llegó a faltarles el pan. Nuestro Señor atribuye esta emoción. Lo que traducimos por “tengo compasión de la muchedumbre” significa, palabra por palabra: estoy tomado en mis entrañas por la compasión. Se podrían recordar muchos más textos paralelos, en particular la emoción de Cristo frente al sepulcro de Lázaro y sobre todo durante su propia agonía, en la que experimentó miedo, tristeza y desaliento. Finalmente, y sobre todo, experimentó una cierta angustia religiosa (*Lc 12,50*).

Ahora bien, el problema se plantea por el hecho de que otros textos, a veces enmarcando las mismas circunstancias, revelan la total serenidad en que vivía. Su emoción es real. Su manifestación corporal que los testigos pudieron comprobar no deja lugar a dudas. Pero tampoco se puede dudar de que esta emoción no expresa la totalidad de su comportamiento. En la calidad misma de su emoción se descubre una dimensión en profundidad, donde la serenidad aparece. Así es aún cuando Cristo deja escapar esta confesión, cinco días antes de su muerte: *Y ahora mi alma está turbada. Dios sabe que este texto es fuerte y que no hay que atenuarlo. Pero basta continuar para ver que en las líneas que siguen Cristo afirma la profunda calma, mejor aún la unidad profunda de su ser y de su voluntad totalmente conforme con la voluntad de su Padre.*

Igual sucede en los momentos más terribles del Jueves Santo (donde nada más revelador de su serenidad que lo que se ha convenido en llamar el discurso después de la Cena), y sobre todo del Viernes Santo, donde la coexistencia del sufrimiento físico y psicológico con la serenidad más absoluta ha dado lugar a los más hermosos trabajos teológicos, –los más constructivos, por lo menos–, de nuestros antiguos Salmanticenses.

El P. de Grandmaison ha escrito a este respecto líneas que no podemos dejar de citar. “Se podría decir que al igual que sus palabras, su vida fluye como naturalmente y sobre un lecho de arena, tan constante es su serenidad interior”. Luego hace este juicio, que destaca la afirmación de la riqueza emotiva y la serenidad de Cristo: “Sin doblegar su voluntad, firme y fija en la del Padre, su sensibilidad se conmueve, se estremece con expresiones puras, tiernas o desgarradoras”. De ahí esta conclusión: “Si intentáramos resumir en su rasgo más saliente la vida interior del Salvador, nos detendríamos quizás en lo que se me permitirá llamar su limpidez”.

Antes de proseguir, es necesario precisar la condición única en que se encontraba la santa Humanidad de Cristo durante su vida terrena. En la tierra era sin duda semejante en todo a nosotros, salvo en el pecado. Pero no estaba en la condición de *homo viator* en que nosotros nos encontramos, es decir histórica y ontológicamente en camino hacia una perfección definitiva que no poseeremos sino en la visión de Dios cara a cara. Él poseía esta visión, en su inteligencia humana, y su capacidad espiritual de amar estaba colmada por la posesión inamisible de Dios.

Por otra parte, los datos íntegros de su actitud psicológica se complican aún más por el hecho de que ha querido, siendo inocente, tomar sobre sí el pecado del mundo, y que durante su Pasión rogó y sufrió no en nombre propio (lo que no tendría ningún sentido), sino en nuestro nombre, el de nosotros, pecadores.

Estas dos precisiones importantes, y tan difíciles de conciliar en la explicación teológica que de ellas se da, obligan a decir que el ejemplo de Cristo en su serenidad –así sea en la cruz, y especialmente en la cruz– no puede ser propuesta a todos los cristianos como un término por lograr aquí abajo. La serenidad de Cristo en la cruz constituye a la vez un milagro y un misterio.

Es evidente que nuestra serenidad, la de nosotros que no somos todavía sino peregrinos de la eternidad, no podrá jamás alcanzar la calidad de la de Cristo.

V. LA SERENIDAD CRISTIANA ES UN DEVENIR

El hecho mismo de que la serenidad cristiana aquí abajo no alcanza la plenitud de su término, nos obliga a considerarla, como todas las demás realidades espirituales, no como algo dado sino como un devenir. Muchas discusiones se originan por el hecho de que a menudo se la presenta como un estado definitivamente adquirido. En realidad, hay tantas serenidades como momentos en ese devenir.

Hasta es posible adivinar las etapas de ese devenir o también los diferentes momentos de la dialéctica de la serenidad.

a) La primera fase, que se alcanza con bastante facilidad, es la de la serenidad adquirida por el esfuerzo personal, la serenidad ascética, podría decirse. Es la del ser que conoce por experiencia vivida el choque emotivo de las pasiones, que *quiere* estar sereno y se funda en las certezas de la fe para mantenerse sereno. A pesar de lo que pueda parecerle a quien la ha logrado, esta serenidad está en un equilibrio inestable, no es sino inicialmente virtuosa. Está amenazada, como toda construcción hecha por mano de hombre, como toda realización espiritual donde el mecanismo psicológico humano, basado en razonamientos, trata de hacer frente a la realidad.

Al punto se ve que no se puede considerar la serenidad únicamente a nivel de las tendencias afectivas; comporta un elemento intelectual que funda la actitud afectiva. Por otra parte, ¿se puede con tanta facilidad, a partir de ese momento, disociar conocimiento y afectividad? En el punto de partida hay una certeza de fe, la del plan de Dios sobre el mundo, tal como lo ha revelado san Pablo en lo que llama el misterio de Cristo; a saber, que toda la Historia del mundo está regida por la libre intervención del Amor misericordioso del Señor, quien ha encerrado a todos los hombres en la desobediencia a fin de otorgar a todos misericordia, y que ha contado los cabellos de nuestra cabeza. Puede ser que esta certeza de fe, por sólida que sea, tropiece con el misterio del sufrimiento personal o colectivo. Pero la intervención voluntaria mantiene esta afirmación, aun cuando el vínculo que liga el principio de la intervención amorosa de Dios en la Historia al hecho doloroso particular o colectivo, escapa a la conciencia. En realidad, hasta parece que el factor del conocimiento, el factor de fe, sea esencial para la serenidad evangélica. Y que ella no puede ser el fruto de un puro esfuerzo a la manera espartana para negar el sufrimiento o la atracción. Es este factor el que valoriza el equilibrio afectivo y le da su sentido.

b) *Quizá sea también este componente intelectual* de la serenidad lo que le da su fragilidad en la primera fase. Hay por otra parte un vínculo tan profundo entre el estilo discursivo de esta certeza y la calidad del equilibrio de las tendencias afectivas, que es muy difícil disociarlos. Parece sin embargo que el mecanismo humano del discurso en el que se apoya la certeza que alimenta la serenidad inicial, no podría resistir mucho tiempo a la prueba de las dificultades personales o colectivas que constituyen la trama de toda vida. La segunda fase está caracterizada por la pérdida de la serenidad, o más exactamente de la conciencia que de ella se tiene.

Es fatal –y beneficioso– que en la hora de la prueba aparezca lo que en la serenidad inicial es inauténtico o construido más o menos artificialmente. Lo que está en juego no es la certeza de fe que la funda ni el equilibrio afectivo al que ella ha llegado. Estos dos elementos, ligados entre sí, siguen siendo valederos en su realidad profunda. Pero es su construcción humana la que es incapaz de hacer frente a la multiplicidad o a la dificultad de las pruebas experimentadas. Hay aleaciones que el choque de los incentivos o el aplastamiento de las

renuncias no puede sino revelar duramente. Entonces parece que la serenidad desaparece tanto en la certeza que la fundaba como en el feliz equilibrio que la caracterizaba. Por una parte, la serenidad comporta demasiados elementos humanos mezclados con los sobrenaturales. Por otra, la dificultad creciente de las pruebas termina por vencer una construcción que se creía definitiva. Es un hecho, fundado en la lógica sobrenatural, que es preciso perder la serenidad inicial para encontrar un día la serenidad dada, cuyo agente es sólo Dios.

Porque hay una angustia espiritual. Para emplear las fórmulas del Dr. Raclot, ella es esencialmente diferente de la angustia patológica, pero no necesariamente exenta de todo elemento proveniente de la angustia patológica. Es lo que caracteriza la situación de un ser que no percibe ya sus raíces ontológicas ni en el plano natural ni en el sobrenatural, que no se siente ya ligado a la fuente del ser. Hasta me atrevería a decir que la convicción intelectual de la filosofía de la creación es de poca ayuda. La experiencia vivida parece extraña. Las certezas racionales parecen entonces absurdas o vacías. La vida afectiva está desprovista de sentido o de objeto. Hasta la vida sobrenatural, única razón de ser, por su estado de vida, de muchos de aquellos que conocen esta angustia, parece desrealizada. Queda el absurdo y el vacío. Sería preciso aquí releer el libro de Job.

Si no es definitivamente así es porque el aspecto negativo de esta fase no debe ocultar la realidad positiva que avanza bajo la apariencia negativa. La corriente de la vida espiritual, de la vida de Dios en nosotros, ha obrado tanto como las pruebas exteriores para revelar la inautenticidad de la serenidad inicial. Hay en el dinamismo de la gracia una exigencia de sinceridad que actúa desde el comienzo. La discontinuidad de los estados de conciencia no debe ocultarnos la continuidad profunda de la obra de la gracia. De esta desesperación, situada al nivel de la apariencia, emerge un poco a la vez la serenidad definitiva y real que ningún voluntarismo habría podido alcanzar.

c) La serenidad definitiva, en tanto puede serlo aquí abajo, no puede definirse por la ausencia de pasiones o de emociones. La impasibilidad jamás ha sido un ideal conforme a la enseñanza del Evangelio. En sí misma, la impasibilidad –si es posible aquí abajo– supone la negación costosa de una parte de nuestro dinamismo integral. No puede ser tal la serenidad al término de su evolución. La serenidad evoca una irradiación armoniosa y luminosa de un dinamismo en su fuerza plena y de ninguna manera mutilado. La verdadera serenidad comporta la inclusión del dinamismo pasional en el dinamismo integral. Es la restauración de toda la potencia de amar, sensible y espiritual, en la certeza de poseer el objeto amado, eliminando de esa palabra “poseer” toda actitud “posesiva” y, por lo tanto, regresiva.

Los dos elementos de la serenidad: conocimiento y equilibrio afectivo, se vuelven a encontrar en su realidad profunda, siempre idéntica a sí misma, pero transformada en su modalidad.

El elemento de conocimiento es siempre esencialmente la certeza de la intervención del Dios-Amor de la Historia personal y colectiva. Pero aquí esta certeza nos es dada, en vez de ser el fruto de un razonamiento humano. Es la certeza, no solamente de poseer un día a Dios, sino la de ser amado ya desde hoy, de ser objeto de un amor que nos sobrepasa. Ya no es una certeza ciega, laboriosamente apoyada en un razonamiento humano la que funda la serenidad, sino que el plan de Dios se manifiesta al alma como un “concierto silencioso”, donde el sentido del papel de cada uno fluye de la armonía misma del conjunto. El sentido mismo del misterio se devela y deja adivinar en toda la Historia la obra de la Sabiduría amorosa de Dios. ¿Es entonces la luz plena? Ella es imposible aquí abajo.

Todavía es de noche, pero es la “noche serena”, tan cara a san Juan de la Cruz, al igual que a todo castellano. Dios enseña al alma más allá de las imágenes y sin ruido de palabras. Pero la certeza es mucho más fuerte.

Paralelamente, la afectividad experimenta una armonía interior, donde todas las capacidades naturales no solamente permanecen sino que se afinan y enriquecen. No se trata ni por un instante de ausencia o de destrucción de nuestras pasiones, ni de dominación tiránica. Todo el ser experimenta entonces una plenitud interior que lo colma. De la respuesta libre del hombre al amor total nace la plenitud de actualización de todas las capacidades de amar.

Todas las potencias afectivas están asumidas en un amor que las transmuta. Armonía interior del ser total, que evoca el estado de inocencia en el que el ser humano íntegro experimentaba una unidad tal que toda cosa, toda sensación, toda emoción se convertía en materia de un mejor conocimiento y de un mejor amor a Dios. “Dichosa el alma que alcance ese estado”. La imagen simbólica utilizada por el místico Doctor es la del “río de paz” anunciado por Isaías y que colma hasta los menores huecos del ser humano. Lo que se sugiere es por lo tanto un estado de saciedad total y no un vacío o un silencio impuesto por la fuerza. A lo largo de tres estrofas del *Cántico Espiritual*, el Santo pasa revista a todas las potencias afectivas, todas las pasiones bajo todas sus formas, y demuestra cómo la alegría nacida del recíproco amor de Dios y el hombre fiel arrastra en su corriente todo lo que es capaz de vivir. Lo único que podría todavía turbar la serenidad de un ser así colmado por Dios es el recuerdo de sus faltas o la evocación del pecado del mundo. Pero, aun esta evocación, por exacta que sea, no despierta ya ningún sentimiento doloroso ni angustioso.

La compasión por la penas de los demás, o por sus faltas, lleva ciertamente a actuar en consecuencia, pero sin que nada venga a comprometer el equilibrio interior y la feliz certeza que lo funda.

Al final del *Cántico Espiritual*, toda la sensibilidad y las propias fuerzas naturales –para emplear una expresión que va hasta las fuentes de la vida– están de tal manera purificadas y espiritualizadas que participan a su modo, en la serenidad total del ser; serenidad cuya fuente primera es sin embargo puramente espiritual. En otra parte, en una expresión elíptica, pero perfectamente evocadora, san Juan de la Cruz habla de “El sosiego del corazón que procede de las entrañas del amor”.

Esta palabra *entrañas* nos lleva al Evangelio. Pues así era la serenidad de Cristo. Lo era con una perfección que sabemos no nos es accesible aquí abajo. La nuestra –en el mejor de los casos (pero un “mejor” hacia el que sabemos debemos tender en virtud de la gracia de nuestro bautismo)– será la serenidad de un ser colmado que *ya* posee la alegría, pero que *todavía* espera una plenitud más hermosa y definitiva. El signo mismo de su autenticidad es que es espera de su plenitud y movimiento hacia su culminación.

Para volver a nuestro punto de partida, la serenidad de Cristo es la de un pico cubierto de nieve que se baña en una luz resplandeciente y que ninguna nube podrá jamás alcanzar. La nuestra es la de la noche serena, la noche de Castilla en que las estrellas parecen destacarse en relieve en el espacio azul-negro en la profundidad sin límites. Pero no olvidemos jamás que esa noche encubre la esperanza de la luz del día.