

TRES MÍSTICOS BENEDICTINOS

I

SAN GREGORIO MAGNO MÍSTICO Y DOCTOR DE LA EXPERIENCIA MÍSTICA⁵¹

I. LA EXPERIENCIA MÍSTICA DE GREGORIO

1. Considerar a Gregorio Magno (540-604) como un místico constituye una perspectiva realmente nueva. La mayoría de los historiadores del siglo XIX estaban habituados más bien a estudiar el papel político desempeñado por ese magistrado cristiano, convertido en obispo de Roma y compartido por el Oriente bizantino, cada vez más lejano, y la Europa de las monarquías bárbaras. O era también clásico atribuir a Gregorio el bastardeo de la cultura cristiana, la que, debido a él, se habría convertido en la “*Vulgarkatholizismus*” de la Edad Media: este papa habría abandonado la reflexión filosófica y teológica para hacer del cristianismo una religión popular, atestada de leyendas y dominada por un burdo moralismo.

Dom Butler fue el primero que contribuyó a revelar en Gregorio a uno de los más grandes místicos de Occidente, a quien no vacilaba en colocar entre Agustín y Bernardo⁵². Desde entonces el autor de las *Moralia* y de las *Homilias sobre Ezequiel* es reconocido como uno de los maestros de la vida contemplativa. Muchos estudios le han sido consagrados y todos destacan que la mayoría de los místicos católicos, desde san Buenaventura y san Juan de la Cruz, meditaron su doctrina, y que tuvo él una influencia determinante en la formación de la mística medieval⁵³.

Más es preciso tomar algunas precauciones de método para abordar a Gregorio en cuanto autor místico. No se debe esperar encontrar en él una teoría organizada de la vida contemplativa. Evidentemente no emplea los conceptos que más tarde forjarán los filósofos de la Edad Media para evocar la relación del hombre con Dios a través de la visión mística. Tampoco se preocupa en jerarquizar los estados sucesivos que jalanan el proceso de la ascensión del alma hacia Dios.

2. Gregorio se presenta ante todo como un *testigo de la búsqueda de Dios*, tal como esta se ofrecía en la Iglesia a los hombres, especialmente en Roma e Italia debido a la invasión de los lombardos. Pero, aún antes de guiar a sus fieles de Roma por los caminos de la vida contemplativa, deja transparentar de vez en cuando su propia experiencia del encuentro con Dios. Esta experiencia está totalmente bajo el *signo de la nostalgia*. Gregorio no se consolará jamás de haber sido arrancado del gozo espiritual que había conocido inmediatamente después de su “conversión”, en su casa familiar del *Coelius*, transformada en monasterio. Allí, durante algunos años (aproximadamente del 573 al 580), antes de ser enviado como apocrisario a Constantinopla y antes de ser elegido obispo de Roma (en 590), luego de una segunda estadía monástica en el *Coelius*, tuvo la dicha de poder consagrarse libremente a la búsqueda de sólo Dios en la oración y la paz. Convertido en papa, abrumado de responsabilidades temporales, ya no dejará de evocar ese pasado con acentos de lancinante pesar. Hasta su muerte mantendrá la impresión de haberse visto impedido por su carga pastoral de reencontrar el impulso místico de sus comienzos. Muchas de sus cartas expresan este dolor. En abril del año 591, siete meses después de su elección como Papa, escribe a su amigo Leandro de Sevilla: “Con llanto recuerdo la

⁵⁰ Profesor del Seminario de Burdeos y del Instituto Católico de Tolosa.

⁵¹ De *Lettre de Ligugé*, N° 206, 1981, 2. Tradujo: Hna. Clotilde Barbé. Abadía de Sta. Escolástica (Victoria, Argentina).

⁵² Cf. C. BUTLER, *Western mysticism. The Teaching, of ss. Augustin, Gregory and Bernard on contemplation and the contemplative life*, Londres, 1927², pp. 91-133.

⁵³ Cf. F. LIEBLANG, *Grundfragen der mystischen Theologie nach Gregors des Grossen Moralia und Ezechielhomilien*, Fribourg-en-Brisgau, 1934; R. GILLET, art. *Grégoire le Grand* (DSp. 1967, VI, cols. 899-905).

tranquila orilla de mi reposo, que he perdido; miro, suspirando, la tierra a la que vientos contrarios me impiden abordar”⁵⁴. Ocho años más tarde, expresará las mismas quejas al mismo corresponsal: “El honor que se me ha dado me abruma con su peso, las preocupaciones me aturden y, cuando mi alma quiere recogerse en Dios, me asaltan y desgarran como espadas. No más reposo para mi corazón. Yace postrado en lo más hondo, abrumado bajo el peso de sus pensamientos. El ala de la contemplación ya no lo levanta a las alturas sino rara vez o nunca”⁵⁵. El carácter permanente de estas confidencias prueba la autenticidad de la experiencia mística de Gregorio: su deseo de ver a Dios es tanto más profundo cuanto más obstaculizado por el peso de sus responsabilidades y avivado por el recuerdo de sus primeros caminos en la vida contemplativa.

3. No obstante, no es sólo debido a las circunstancias de su propia historia que Gregorio insiste sobre los azares y las dificultades de toda búsqueda de Dios. En forma general, *la mística gregoriana no es en primer lugar una mística de la luz y de la iluminación interior*. Gregorio insiste siempre en las resistencias propias del espíritu humano. A todo precio quiere preservar la trascendencia de Dios y de su “luz incircunscrita”. A sus ojos, descubrir a Dios lleva siempre a atravesar una zona de oscuridad; se presenta como una tensión superada que habitualmente va seguida de una especie de recaída, como lo recuerda en una *homilía sobre Ezequiel*: “hay en la vida contemplativa una gran tensión del alma cuando ella se eleva a las alturas celestiales, cuando concentra su atención en las cosas espirituales, cuando se esfuerza en sobrepasar todo lo que ve corporalmente, cuando se repliega para verse dilatada. Y, a veces, sale victoriosa y supera la resistencia de las tinieblas de su propia ceguera para alcanzar, en forma furtiva y sostenida, algo de la luz incircunscrita, pero no obstante vuelve enseguida a sí misma, luego de haber sido reprimida, y dejando esa luz a la que con alivio había llegado, vuelve, suspirando, a las tinieblas de su propia ceguera”⁵⁶. El autor de estas líneas ha conocido ciertamente esa tensión interior personalmente; sin duda se ha visto también beneficiado con esa iluminación muy breve que señala la cima de la contemplación y desde donde es preciso volver a descender, con la nostalgia de lo que se ha entrevisto.

Aun manteniendo siempre ese carácter provisorio y como furtivo, la experiencia mística trae consigo una expansión del alma. La luz de Dios penetra en nosotros por aberturas estrechas como las *fenestras obliquae* del templo visto por Ezequiel, pero proporciona una especie de dilatación interior: “En las ventanas en *chanfle*, el lugar por donde entra la luz no es sino una abertura estrecha, pero la parte interior que recoge esta luz es ancha. Así las almas de aquellos que contemplan, aunque no vean sino un débil resplandor de la verdadera luz, sin embargo todo en ellas parece dilatarse ampliamente. No pueden, indudablemente, sino captar poca cosa de lo que miran. Lo que, en su contemplación, ven de la eternidad no es casi nada, pero ese nada basta para dilatar el seno de las almas y aumentarles su fervor y su amor. Acogiendo la luz de la verdad como a través de troneras, todo, en ellas, parece ampliarse...”⁵⁷ Aun si este lenguaje de Gregorio transmite la herencia de una larga tradición que va desde Orígenes a Teresa de Ávila, se presiente entre líneas la alegría íntima del hombre a quien Dios se ha manifestado, así fuera sólo un instante, simultáneamente como luz y como amor, y que se encuentra, a partir de ese momento, duraderamente transformado, dilatado el espíritu y el corazón.

4. Tal es también la *experiencia de Benito* cuando ve el mundo entero como recogido en un solo rayo de sol. Gregorio explica por otra parte esta visión cósmica como una especie de dilatación interior del alma del contemplativo. “En la claridad de la contemplación interior se expande la capacidad del alma; su expansión en Dios es tal que se hace superior al mundo. Aun más, el alma del contemplativo se sobrepasa. En la luz de Dios se ve arrebatada más allá de sí misma, se dilata interiormente”⁵⁸. La evocación de tales visiones demuestra que para Gregorio la experiencia mística no es el grado sumo de una evasión fuera del mundo creado, ni la forma excepcional de un proceso de conocimiento sobrenatural, sino un don de Dios concedido gratuitamente en determinadas circunstancias. Lo que interesa de hecho es no tanto evocar esas experiencias particulares sino seguir la marcha continua de la

⁵⁴ *Ep.* I,41 (*MGH* I, p. 57).

⁵⁵ *Ep.* 9,227 (*MGH* II, p. 21).

⁵⁶ *HEz.* 2,2,12, (*PL* 76,955 A-B = *CCh* 142, pp. 232-233).

⁵⁷ *HEz.* 2,5,17-18 (*PL* 76,995 A-B = *CCh* 142, p. 289).

⁵⁸ *Dial.* II,35,6 (*SC* 260, p. 241).

vida contemplativa, con sus altibajos, sus ascensiones y caídas todo a lo largo de la existencia cristiana. La iluminación mística no es sino el signo de la trascendencia de Dios que nos sobrepasa infinitamente pero que es siempre libre para comunicarnos su luz y ampliar nuestra mirada interior sobre nosotros mismos y sobre el mundo entero.

II. EL HOMBRE PECADOR Y PEREGRINO EN BUSCA DE DIOS

1. Cuando trata de la vida contemplativa, Gregorio se apoya implícitamente sobre una *cierta concepción del hombre*, cuya inspiración es netamente agustiniana. A sus ojos, el hombre se define en primer lugar por lo que lo separa de Dios pero también por la capacidad que Dios le concede de tender hacia él. Toda la historia de la salvación consiste en este retomo a Dios que pasa a través del alma del hombre. En el estado paradisiaco el hombre percibía espontáneamente las realidades espirituales. El pecado original vino a marcar su pensamiento con el sello de la exterioridad. En adelante su espíritu se mueve de alguna manera entre dos polos opuestos: por un lado, la tentación, que es el triunfo de la exterioridad: por el otro, la contemplación, que vuelve a abrir el camino del conocimiento interior. Gregorio no concibe la contemplación de otro modo que como el arquetipo, el modelo acabado y al mismo tiempo coronamiento de todo conocimiento humano. El proceso de interiorización jalona el itinerario por el cual el hombre caído vuelve a buscar a Dios y, al cabo de una larga ascesis, llega hasta él por la visión mística: “cuando apartamos nuestra alma del amor de la vida corruptible, apresuramos de algún modo los pasos de nuestro corazón hacia lo que es interior”⁵⁹.

De manera que los contemplativos no son seres privilegiados que realizarían experiencias reservadas sólo para ellos: más bien, muestran a cada uno la orientación normal de toda existencia humana. En otros términos, “la gracia de la contemplación” se ofrece a todos: “no es cierto, en efecto, que la gracia de la contemplación se otorgue a los grandes y no se conceda a los pequeños; con bastante frecuencia son las gentes retiradas del mundo quienes la reciben, pero también personas casadas. Si por lo tanto no existe ninguna actividad de los fieles que pueda privarles de la gracia de la contemplación, quienquiera guarde su corazón interiormente, puede ser iluminado también por la gracia de la contemplación”⁶⁰.

2. Esta capacidad universal de contemplación lleva a Gregorio a *explorar las múltiples formas del deseo de Dios en el hombre*. En todas sus obras no se cansa de seguir ese dinamismo interior que lleva al hombre a Dios, que lo incita a sobrepasarse en un progreso ininterrumpido. Para ello emplea términos muy variados que, cada cual a su modo, evoca un movimiento del alma, a veces comparado con una respiración (*anhelare, suspirare, inhiare*), otras a un enardecimiento (*aestuaré, inardescere, incalescere, flagrare, desiderio*), otras a una elevación (*ad caelestia subleuari, ad superna euolare*), otras a un viaje (*ad aeternam patriam transire, ad patriam tendere*).

Gregorio, “doctor del deseo”⁶¹, se afianza como uno de los grandes creadores de ese vocabulario espiritual de la búsqueda de Dios, que marcará tan profundamente toda la teología medieval. No se interesa tanto en el objeto del deseo cuanto en su dialéctica interna, que excluye a la vez el desgano, ya que la trascendencia divina nos impulsa siempre a un más-allá, y a la saciedad, ya que el alma aspira sin cesar a ampliar o a profundizar su visión. “Esta sed de Dios está mucho más allá de la necesidad, esta saciedad está mucho más allá del hartazgo puesto que bebiendo seremos saciados pero después de haber bebido tendremos sed”⁶².

3. La originalidad de Gregorio, como ya se ha señalado⁶³, consiste en presentar esta búsqueda de Dios, no solamente como la aventura interior del alma, sino como *la gran peregrinación de la humanidad*

⁵⁹ *Mor.* 22,19,45 (*PL* 76,240 C).

⁶⁰ *HEz.* 2,5,19 (*PL* 76,996 A = *CCh* 142, p. 290).

⁶¹ Título de un capítulo del hermoso libro de J. LECLERCQ, *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris, 1957, pp. 30-39.

⁶² *Mor.* 18,54,91 (*PL* 76,94 C).

⁶³ Cf. F. C. GARDINER, *The pilgrimage of desire. A study of theme and genre in medieval literature*, Leiden, 1971, pp. 11-35.

*entera hacia el Reino de Dios. Así vienen a entrecruzarse el tema escatológico y el tema místico. “¿Cuál es el pueblo que peregrina en este mundo sino aquél que en su trayecto por participar en la suerte de los escogidos sabe que hay una patria en los cielos y que espera tanto más encontrar allí lo que le pertenece cuanto que considera que todos los bienes que se dan aquí abajo le son extraños? El pueblo peregrino está compuesto por lo tanto de todos los elegidos que, considerando esta vida como una especie de exilio, aspiran a la patria de lo alto con todo el impulso de su corazón”.*⁶⁴ Y Gregorio prosigue retomando por su cuenta la idea agustiniana de la *permixtio*, de la mezcla de los buenos y de los malos en el seno de la Iglesia terrenal, dentro del marco del peregrinar espiritual. “Este deseo de Dios lo ignoran quienes fijan su corazón en las voluptuosidades terrenas. No amando en efecto sino las realidades visibles, evidentemente no aman las realidades invisibles, aún si creen en su existencia... En esta vida estos dos pueblos corren juntos, pero no llegan juntos a la vida eterna”⁶⁵. Aparece así la Iglesia, en filigrana, como el lugar donde se puede realizar esta búsqueda de Dios, que exige siempre ser estimulada y guiada.

III. LA EDUCACIÓN PARA LA VIDA CONTEMPLATIVA

De hecho, Gregorio consagra gran parte de su obra, tanto en sus predicaciones como en sus comentarios exegéticos, a afianzar esta educación para la vida contemplativa, no a través de una doctrina organizada o de reglas generales, sino, según su costumbre habitual, indicando concretamente los caminos a seguir para avanzar en el descubrimiento de Dios.

1. *La vida ascética* es indispensable para alcanzar la vida contemplativa. Es como la etapa preparatoria. No hay acercamiento a Dios sin una disciplina de los sentidos y del espíritu. El hombre no puede gustar el conocimiento de Dios sino a condición de alejar de su alma todas las imágenes provenientes del mundo exterior. Quienes deseen ver a Dios deben primeramente preguntarse “si cuando se concentran interiormente en sí mismos en el momento de escrutar las realidades espirituales, no arrastran consigo las sombras de realidades corporales”⁶⁶. Pues el hombre no puede llegar al recogimiento interior “si antes no ha aprendido a apartar de los ojos del alma los fantasmas de imágenes terrestres y celestes, a rechazar y pisar todo cuanto por la vista, el oído, el olfato, el tacto y el gusto corporales se introduce en su pensamiento a fin de buscar ser interiormente tal cual es sin esos fantasmas. Pues cuando los tiene en su pensamiento, guarda dentro de sí, por así decirlo, las sombras de los cuerpos”⁶⁷. Para comprender el misterio del Dios vivo, es preciso cultivar en sí mismo una sensibilidad espiritual que no se dilata sino en el reposo de los sentidos. La revelación de Dios no es concedida sino a quienes aceptan una disciplina semejante; el arrobamiento que los sobrecoge responde a sus esfuerzos de interiorización. “El alma de los elegidos echa por tierra y pisa en adelante los deseos terrestres, se eleva por encima de todas las cosas, de las que constata su carácter transitorio, se abstiene de encontrar placer en las realidades exteriores y percibe cuáles son los bienes invisibles; cuando se conduce así, muy a menudo se siente envuelta en la dulzura de la contemplación que viene de lo alto, y entrevé como a través de una humareda, algo de las realidades más interiores”⁶⁸.

A menudo se reprocha a Gregorio cultivar un moralismo bastante burdo. Es necesario precisar que jamás pretende separar la purificación moral de la experiencia contemplativa. Lo que le interesa, es poner de relieve este paso que se da de la vida ascética a la vida mística. Si es preciso luchar contra el pecado, es porque el alma así liberada se hace capaz de elevarse hacia Dios. “Aquellos mismos que, renunciando a sus pecados, se convierten al Señor, no solamente borran con sus lágrimas las acciones perversas que han cometido, sino que progresan también hacia las alturas mediante obras admirables, de manera que emprenden vuelo hacia las alturas con signos y prodigios, abandonan completamente la tierra y, habiendo recibido estos dones, mediante su deseo se levantan hacia los bienes celestiales”⁶⁹.

⁶⁴ *Mor.* 18,30,48 (*PL* 76,63 A).

⁶⁵ *Ibid.* (63 C).

⁶⁶ *Mor.* 6,37,59 (*PL* 75,763 C-D).

⁶⁷ *HEz* 2,5,9 (*PL* 76,989 D - 990 A = *CCh* 142, p. 282).

⁶⁸ *Mor.* 8,30,50 (*PL* 75,832, D - 833 A).

⁶⁹ *HEz* 110,29 (*PL* 76,897 D - 898 A = *CCh* 142, p. 158).

El impulso espiritual del hombre hacia Dios está profundamente ligado a su manera de vivir y a su esfuerzo permanente de conversión. No hay experiencia mística sin este trabajo de ascesis y renunciamento.

2. Pero la ascesis no es en sí misma su propio fin. Constantemente debe estar animada por un movimiento de interiorización. Varios textos de Gregorio ya han permitido apreciar esto: el camino que lleva a Dios pasa por el corazón del hombre. La experiencia mística supone un retorno a sí mismo, un pasar por la interioridad. En medio de las obligaciones temporales que lo acaparan –como a la mayoría de los pastores de su tiempo– en medio, igualmente, de las convulsiones históricas que caracterizan la Italia de fines de ese siglo VI, Gregorio no se cansa de invitar a todos los fieles a seguir ese camino de interioridad. Emplea para ello la expresión *redire ad cor*: volver a su corazón, es separarse del “mundo”, en la medida en que nos incita al pecado, para volvernos hacia Dios; es, por el mismo movimiento, reencontrar el camino de nuestro corazón, el de la interioridad, personal, si es que lo habíamos abandonado. La finalidad de toda predicación consiste, según Gregorio, en suscitar y fomentar ese movimiento de interiorización.

A Gregorio le gusta evocar asimismo la habitación del alma. El alma es semejante a Jacob, ese hombre tranquilo que moraba en las tiendas. “En efecto, habitar en tiendas o en casas, es encerrarse en lo íntimo del alma y no disiparse en modo alguno por sus deseos hacia el exterior”⁷⁰. *Habitare secum*: es así como Gregorio define la búsqueda de la perfecta interioridad, lo cual es uno de los aspectos principales del ideal monástico de Benito⁷¹.

Pero Gregorio no reserva la interioridad a aquellos que han elegido la práctica del ideal monástico. A su modo de ver, la conversión a la interioridad es indispensable a todo hombre que busca a Dios. Para elevarse hasta la visión de Dios, el alma debe primeramente concentrarse, recogerse, entrar en sí misma. Este retorno a sí misma, que exige que ella se separe al mismo tiempo de los objetos exteriores y de los fantasmas interiores, es el primer grado de esta *scala considerationis*⁷² que le es necesario subir. Ella no puede abrirse a Dios sino abandonando el universo sensible de la exterioridad: “Si el camino de los extravíos exteriores le está cerrado, el retiro interior queda abierto al esfuerzo del alma. Pues en la medida en que un alma, disciplinándose, no tiene forma de dispersarse fuera de sí misma, puede, progresando en ello, tender a un más allá de sí misma; así, un árbol al que se le impide que abra sus ramas, se ve obligado a tender hacia lo alto, y obstruyendo los canales de una fuente, obligamos a sus aguas a elevarse”⁷³.

Tal es la verdadera interioridad: siempre desemboca en la experiencia mística; subyace constantemente el progreso y la granazón de la vida contemplativa. “Cuando el hombre mediante admirables esfuerzos, se empeña en elevarse por encima de las cosas corporales, es muy importante que el alma, una vez dejadas de lado las representaciones corporales, llegue hasta el conocimiento de sí misma, a fin de pensarse sin imagen corporal, y pensándose así se abra para sí misma el camino que lleva hasta la contemplación de la substancia eterna. De este modo, forma para sí misma una especie de escala por la cual, elevándose a partir de las realidades exteriores, pueda pasar hacia sí misma y, a partir de sí misma, tender hacia su Creador”⁷⁴. El paso por la interioridad no es pues el último, sino como el penúltimo grado del itinerario místico. Todos estos textos dejan traslucir el carácter profundamente dinámico de esta concepción gregoriana de la vida contemplativa: el conocimiento de sí mismo y la conversión a sí mismo expresan el impulso que lleva al hombre a ir hacia Dios en vez de perderse en las tentaciones del mundo exterior. La prédica gregoriana de la interioridad no descansa en primer lugar sobre un rechazo del mundo sino sobre la convicción que el deseo de Dios, que anima el alma, debe ser constantemente estimulado y orientado.

⁷⁰ Mor. 5,11,20 (PL 75,690 A).

⁷¹ Cf. Dial. 2,3,5 (SC 260, p. 142): “Tunc ad locum dilectae solitudinis rediit, et solus in superni spectatoris habitavit oculis secum”.

⁷² Mor. 15,46,52 (PL 75,1107 B-C = SC 221. p. 90).

⁷³ Mor. 30,10,39 (PL 76,596 C).

⁷⁴ Mor. 5,34,61-62 (PL 75,713 A-B).

3. No se tendrá dificultad en reconocer *la inspiración principalmente agustiniana* de este tipo de mística. El alma no puede conocer a Dios sino desprendiéndose de lo sensible para entrar en sí misma; el conocimiento de Dios pasa por el conocimiento de sí mismo y se logra progresivamente por una ascensión espiritual: temas éstos que el autor de las *Moralia* encontró en el autor de las *Confesiones*, sin contar la imagen de la habitación interior y la expresión de *redire ad cor*.

Pero, aun si se inspiró en el obispo de Hipona para desarrollar estos varios temas, sin embargo el papa del siglo VI los trató de una manera que le es propia y cuya originalidad merece destacarse. En primer lugar, Gregorio no sufrió la influencia de esos *libri Platoniorum* que contribuyeron a moldear la fe de Agustín durante su estadía en Milán. Si la teoría agustiniana del retorno a sí mismo y de la ascensión interior del alma hacia Dios es de inspiración neoplatónica, la concepción de Gregorio, en cambio, nada debe en forma directa a la cultura profana. Es puramente cristiana o si se quiere, agustiniana, aun si a través de Agustín, Gregorio se familiarizó con ciertos conceptos del pensamiento neoplatónico.

Y sobre todo, Gregorio no acuerda a este tema del retorno interior el alcance que le da Agustín. Mientras que éste, hace de él sobre todo una invitación a la conversión y a la búsqueda de la verdad, Gregorio lo liga a su concepción del hombre caído y ve en ello la fase preparatoria para la contemplación. El principio de interioridad es para el autor de las *Confesiones* uno de los fundamentos de su metafísica. El autor de las *Moralia* no es para nada un metafísico sino más bien un moralista y un místico. Entrar en sí mismo es para el hombre caído una exigencia de su conciencia, al propio tiempo que el primer paso de la experiencia mística.

Dicho de otro modo, Gregorio no se contenta con repetir a Agustín. Supo asimilar y dar cabida a sus intuiciones en su síntesis personal. Por medio suyo este tema de la interioridad –abordado ya por Orígenes y Ambrosio y desarrollado ampliamente por Agustín– impregnará toda la tradición mística del Occidente cristiano. Desde la Alta Edad Media, desde Rabano Mauro a Teresa de Ávila, toda la búsqueda de Dios vivida por los cristianos, y no solamente por los monjes en sus monasterios, se colocará bajo el signo de la interioridad. Al orientar así la energía de todo el pueblo de Dios, Gregorio lo preparaba, sin saberlo, no a desertar de un mundo en plena metamorfosis sino a permanecer libre frente a los procesos de decadencia que marcaban el fin de la civilización antigua. De este modo la mística de la interioridad podría, paradójicamente, formar parte de los elementos constitutivos de la sociedad medieval que estaba en gestación.

4. La mística gregoriana comporta finalmente una *orientación netamente escatológica*. Gregorio está personalmente convencido de que las desgracias que azotan a Italia son los signos precursores del fin del mundo. No se cansa de advertir a los fieles de Roma, a los altos funcionarios del Imperio o a los príncipes de los Reinos bárbaros: cada cual debe prepararse para el Juicio Final que se acerca.

Esta insistencia escatológica lleva pues a Gregorio a leer la historia contemporánea a la luz de la nueva venida de Cristo, viendo en ella las advertencias que Dios mismo dirige a los hombres antes de que sea demasiado tarde. Pero esto también da su tinte a la manera de encauzar la vida contemplativa. Hay un cierto parentesco entre la penitencia y la contemplación a raíz de la proximidad del juicio final: el Dios hacia el cual tiende el alma dentro de sí misma será también el Juez supremo. De este modo la experiencia mística contribuye a preparar a los hombres para su encuentro final con Aquel que separará el trigo de la cizaña. El *judex internus* es también el juez escatológico, el *internus agricola* que, al fin de los tiempos, pasará nuestras acciones por la criba de su juicio⁷⁵. El retorno a sí mismo es casi un anticipo del juicio personal: “Hacer de Dios nuestro juez, es, dentro de la parte secreta de nuestra alma, por la contemplación de la fe, abrir los ojos de nuestra inteligencia en vista del terrible discernimiento que efectuará la majestad divina, considerar a qué debe atenerse el hombre pecador, y qué tremenda será más tarde la aparición de ese juez que por el momento se mantiene oculto y silencioso⁷⁶”.

⁷⁵ *Mor.* 27,30,54 (*PL* 76 431 D).

⁷⁶ *Mor.* 16,28,35 (*PL* 75,1138 = *SC* 221, p. 190).

5. Es aquí donde el *componente cristológico* aparece en la espiritualidad de Gregorio. La vida eterna es desconocida para el hombre librado a su sola capacidad de conocimiento y de acción, pero le ha sido revelada por Cristo a través de su resurrección. Es decir, que la contemplación del Resucitado sustenta la espera del Juicio final y se encuentra en el corazón de la experiencia mística. Quien será el Juez del último día es ya desde ahora el Salvador de los hombres, y la Iglesia, al celebrar a Cristo entrado en la eternidad, participa ya en la liturgia celeste, tal como la evoca Gregorio al final de una homilía sobre el Evangelio: “Esta gloriosa resurrección de Cristo, hermanos muy queridos, que primero se había revelado por un signo y luego se manifestó realmente, amémosla con toda nuestra alma y muramos por amor a ella. He aquí que en la resurrección de nuestro Creador, sus servidores, los ángeles, se convierten en nuestros conciudadanos, lo sabemos... Puesto que todavía no podemos hacerlo por la visión, unámonos a ellos por el deseo y en espíritu. Pasemos de los vicios a las virtudes para merecer ver a nuestro Redentor en Galilea. Que el Dios todopoderoso mantenga el deseo que nos lleva hacia la vida”⁷⁷. La celebración litúrgica es, por lo tanto, al mismo tiempo el recuerdo de la resurrección de Cristo y la anticipación de la vida eterna en el Reino de Dios. No es de extrañar que este papa, a quien se le atribuye un sacramentario y que ha dado tan gran impulso al canto de iglesia, ponga así de relieve la dimensión mística de la asamblea litúrgica; el pueblo cristiano que festeja a su Señor accede ya a la patria celestial. El impulso que lleva al hombre hacia la vida eterna alcanza allí su meta, como por anticipación.

Este acento del realismo sobrenatural, esta convicción de casi tocar el Reino de Dios, impregna toda la predicación de Gregorio. Él, que tanto sufría por no estar disponible para acceder a la contemplación de su Señor, no cesó de alentar a los cristianos de su tiempo a vivir su vida y a afrontar las dificultades del momento a la luz de la Resurrección. Toda su acción pastoral deja transparentar esta orientación mística, esta conciencia de afrontar el peso de la historia con la fuerza única que proviene de Dios. Así pues, la mística gregoriana no es un capítulo particular de su doctrina espiritual sino la fuente misma de su inspiración y lo que ha dado a su obra la garantía de una fecundidad durable y profunda.

Francia

⁷⁷ Hev 2,21,7 (PL 76,1173 D - 1174 A).