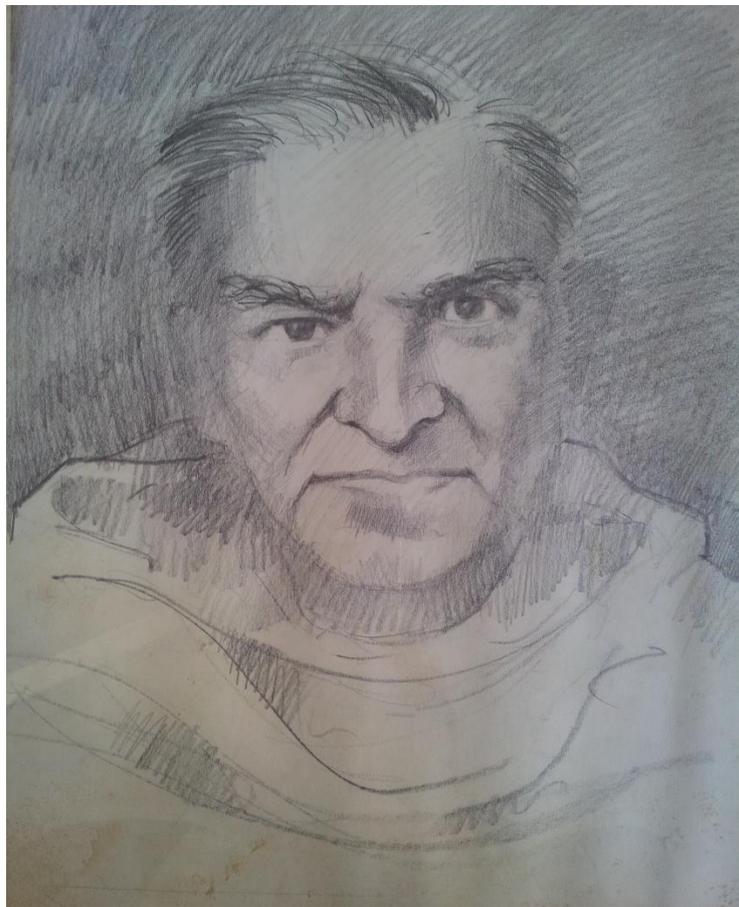


P. Alfredo Sáenz S.J.
Doctor en Teología

*LA FISONOMÍA SACERDOTAL DEL
PADRE GARCIA VIEYRA OP*



Fray Alberto Garcia Vieyra OP por el Arq. Efrén Lastra



www.traditio-op.org
frayguidocasilloop@gmail.com



TRADITIO SPIRITUALIS SACRI ORDINIS PREDICATORUM

Ante todo, quiero agradecer la delicadeza de haberme invitado para decir algunas palabras sobre la fisonomía sacerdotal del inolvidable Padre García Vieyra. Digo inolvidable con toda verdad, ya que su recuerdo siempre persevera en mi memoria y su estampa en mi afecto. He tratado bastante con él, he conversado mucho, coincidiendo prácticamente siempre. Además tuve el honor de ofrecerle diversas cátedras, como encargado de estudios tanto en el Seminario de Rosario como en el de Paraná.

No es fácil presentar en pocas palabras la fisonomía sacerdotal de este gigante del espíritu. De pocos como él se podrá decir lo que el Evangelio atestigua de Cristo: «docuit et fecit : enseñó e hizo». Por eso me resulta tan cómodo poder remitirme a sus escritos para mostrar quién era el sacerdote García Vieyra, el religioso García Vieyra. Me basaré sobre todo en sus escritos en la revista Mikael, así como en las ediciones del mismo nombre, porque dicha publicación fue una obra común para el Padre y para mí. Agregaré a ellos algunos datos de su notable libro sobre los Padres del Desierto.

I. LA HUMILDAD

Si en una virtud excedió nuestro Padre fue en la humildad. Y precisamente sobre ella nos ha dejado un excelente artículo en Mikael 28, pp. 41 -51. La humildad, nos dice allí, tiene por tarea moderar el apetito que aspira desordenadamente a cosas elevadas, o mejor, fuera del orden de la razón. Y cita un espléndido texto de Santo Tomás, texto que es un espejo del Padre, donde el Doctor Angélico dice que la humildad significa “cierto laudable rebajamiento de sí mismo” (Sum. Theol., II-II, 161, 1, ad 3).

Es la humildad una virtud esencialmente cristológica. No en vano el analogado principal que se nos ofrece de la misma lo encontramos en las palabras del mismo Cristo: “Aprended de mí que soy manso y humilde de corazón”. Pocos como el sacerdote la necesitan con más imprescindibilidad, ya que ha sido llamado a obrar «in persona Christi». Precisamente la humildad implica un vaciamiento de sí para ser llenado por Dios. San Agustín contrastaba esta actitud con la del fariseo de la parábola: “lleno de sí y vacío de Dios”. Pocos como el sacerdote, decíamos, deben vaciarse tan totalmente de sí mismos ya que su vocación consiste en morir a sí para revestir la persona de Cristo: “Ya no vivo yo, sino que Cristo vive en mí”.

“Aprended de mí que soy manso y humilde de corazón”, le dice especialmente Jesús al sacerdote. Aprender significa recibir la lección, imitar, reeditarla. Aprender de Jesús, sobre todo en cuanto salvador y redentor del mundo. Si la Cabeza está coronada de espinas, si ha sufrido la flagelación, la burla de los soldados, la traición del Sanedrín, si ha querido vivir en la pobreza y desconocido, cuánto más nosotros, los sacerdotes. Este es el único camino que conduce a la redención, el camino del «Verbum abreviatum», que decían los antiguos.

El P. García Vieyra trae a colación a San Juan de la Cruz, según el cual a la humildad se le encomienda un papel bien concreto: la victoria sobre los apetitos. El santo llama Noche a esa privación. Y así discurre por los cinco sentidos, privando del gusto a cada uno de ellos, de modo que el alma queda a oscuras y sin nada: “De manera que el alma que hubiere negado y despedido de sí el gusto de todas las cosas, mortificando su apetito en ellas, podremos decir que está como de noche, a oscuras, lo cual no es otra cosa, sino un vacío en ella de todas las cosas” (Subida 1, 3). ¿Quién más que el sacerdote necesita esta mortificación, este ir “dando muerte” —que eso significa mortificación— a las vanidades? Luchando contra los apetitos, que ocupan tantos espacios del alma, la humildad desbroza el terreno para la marcha hacia la perfección de la Caridad. El alma queda libre de las cosas de este mundo, expedita para vacar a Dios (Cf. Sobre la humildad, Mikael 28, 1982, pp. 45-48).

Los Padres llamaban «apátheia» a este estado de espíritu, palabra que nada tiene que ver con nuestra apatía, sino que significa la victoria sobre las pasiones, el señorío sobre sí mismo, ya no un corcho fluctuando en el oleaje. Como dice García Vieyra, “la apátheia es un autodomínio sobre nosotros mismos, que aquietta el mundillo pasional por la Caridad predominante” (Los Padres del Desierto, Ed. San Jerónimo, Santa Fe, 1981, p.52).

Es aquí relacionada la humildad con la Caridad. Porque, como dice admirablemente el Padre, “su carácter místico le viene a la humildad por su radicación en la Caridad y el don de temor de Dios que le otorga cierta connaturalidad con lo divino” (Sobre la humildad,... 44).

Bien señala García Vieyra que hay que distinguir cuidadosamente la humildad verdadera de otra que es falsa. Y recurre a Santa Teresa, su autora de cabecera, según la cual algunas veces podrá ser humildad y virtud tenerse por ruin, y otras grandísima tentación. La humildad es verdadera, agrega la Santa Doctora, cuando no inquieta, ni desasosiega, ni alborota el alma, sino que viene con paz, dilata el alma y la hace hábil para servir más a Dios (cit. en *ibid.* 49). En cuanto a la falsa humildad, los síntomas son diversos: todo lo turba, todo lo alborota, provoca sacudones en el alma. Por eso, concluye la Santa, hay que poner nuestra nada en la misericordia de Dios (Cf. *Camino de Perfección*, c. 29, nn.2-3).

A la luz de lo dicho hasta aquí se hace inteligible la expresión de San Agustín: “Todas las visiones, revelaciones y sentimientos del cielo, no valen tanto como el menor acto de humildad”. Virtud grande, por cierto, y sin embargo virtud escondida, virtud oculta, nada llamativa. “Es una virtud secreta e interior —dice García Vieyra—, que vive y subsiste en el seno del amor sobrenatural. No es una virtud que despierte enseguida el aplauso o la admiración de los hombres; más bien, la rodea el silencio; el elogio, justificado o no, recae sobre otras cosas” (Sobre la humildad..., 44). Así era el P. García Vieyra.

No se contraponen la humildad a la grandeza del alma. Al contrario, es su contrapeso necesario. Como dice claramente nuestro autor: “El hombre debe desear las cosas grandes, y lo más grande, que es la perfección de la Caridad; la santidad es el ideal del cristiano. La vanagloria implica una dispersión en cosas inútiles, en las cuales buscamos el aplauso del mundo” (Los Padres del Desierto..., p. 68). Por eso San Agustín se preguntaba de qué le aprovecha al soberbio contemplar en la lejanía grandes horizontes si se avergüenza de subir al leño de la Cruz. Y en qué perjudica al humilde la larga espera de la visión, cuando está seguro de haber tomado pasaje en la nave que ha de arribar felizmente a la patria, y que el vanidoso desprecia (Cf. *De Trin.* IV, c. 15, n. 20).

El Padre aporta otro texto formidable del Crisóstomo a este mismo respecto, donde contraponen la soberbia con la humildad: “Dadme dos carros, uno tirado por la justicia y la soberbia; el otro por la humildad y el pecado, y veréis cómo el del pecado adelanta al de la justicia, no por sus propias fuerzas sino por las de la humildad, con él uncida. Y cómo la otra pareja se queda atrás, no por falta de fuerza de la justicia, sino por el peso de la hinchazón de la soberbia” (PG 48,745). El carro de la humildad volará delante, arrastrando y anulando el peso del pecado.

Virtud ésta tan querida por el P. García Vieyra. El carro de la humildad lo llevó cielo adentro. El apostolado de este hombre tan inteligente con los humildes es una prueba más de su inclinación a aquella virtud.

II. LA SABIDURÍA

En segundo lugar, el sacerdocio del P. García Vieyra fue un sacerdocio “sapiencial”. Fue un verdadero “sabio”, no en el sentido que emplea esta palabra el cientificismo actual, sino en el sentido tomista y buenaventuriano de la palabra “sabiduría”. Santo Tomás ha explicado que dos son las funciones del sabio: exponer la verdad y debelar el error.

Como el primer aspecto de su quehacer de sabio estuvo y estará suficientemente tratada por los demás expositores, ciñámonos preferente al segundo. Porque el P. García Vieyra fue un combatiente de la fe, un fino detector y debelador de los errores de nuestro tiempo, fuera y dentro de la Iglesia. Por eso, si bien su labor intelectual fue prevalentemente positiva, enseñando tantas cosas como nos ha regalado, me parece también muy digno de ser destacado lo que podríamos llamar su olfato espiritual, el “olfato de la fe”, que caracteriza al verdadero sabio.

A juicio del Padre, la rebelión moderna encuentra su origen fontal en la soberbia. Acabamos de exponer lo que nos dice sobre la humildad. Digamos algo ahora sobre lo que ha dejado escrito acerca de aquel vicio, ya que ello hará más inteligible su opinión sobre el mundo moderno, sobre la crisis moderna del mundo y de la Iglesia. García Vieyra va a las raíces: “Así como la humildad nace en una mística de Luz, que conduce a la plenitud del Ser, nace la soberbia en una mística de tinieblas, en la aversión de la Luz” (La soberbia, en Mikael 31, 1983, p. 75). En última instancia, la soberbia es la renuncia a ver a Dios, en una explicación del universo sin Dios, en orden a satisfacer una aspiración de autonomía absoluta.

La soberbia es el inicio de todo pecado. No sólo inicio metafísico sino también histórico. Porque no fue sino de soberbia el primer pecado, el del ángel rebelde. Así lo enseña San Agustín: “Muchos dicen que fue arrojado del Cielo porque tuvo envidia del hombre, hecho a imagen de Dios. Pero la envidia no precede sino sigue a la soberbia, puesto que la envidia no es la causa de la soberbia sino al contrario la soberbia es el fundamento de la envidia. Siendo la soberbia el amor desordenado de la propia excelencia, y la envidia el odio de la felicidad ajena, inmediatamente salta a la vista de dónde procede esta última” (De Gen. ad litt., XI, 13, 17).

Fue asimismo de soberbia el pecado de nuestros primeros padres. En el estado de justicia original, explica el P. García Vieyra, nuestros padres no podían tener apetito desordenado de bienes temporales. Solamente en la esfera de los bienes espirituales, la primera mujer encontró deseable alcanzar por sí misma la sabiduría, o sea, promoverse en la contemplación divina. Era un bien que nuestros primeros padres podían desear, pero dentro del orden de su naturaleza; un bien que alcanzarían con el tiempo, si permanecían en la obediencia de la humildad, los frutos del árbol de la Ciencia del Bien y del Mal. Pero ellos apetecieron alcanzar la sabiduría al margen de los divinos

preceptos, con menosprecio de los mismos, a fuerza de músculos, pelagianos antes de tiempo.

Seréis como dioses, les dijo el demonio, poseedores de la ciencia del bien y del mal (Cf. Gen 3, 4). La ciencia del bien y del mal radica en Dios como en su fuente última. Sólo Dios es el sujeto que la posee. Sólo Él posee el dominio absoluto del orden moral, creado por Él para sus creaturas intelectuales. Sólo Dios dispone del bien o del mal para manifestación de su gloria. El demonio le promete a Adán algo privativo de la divinidad. Según el designio de Dios, el hombre tenía que participar, en alguna medida, de ese saber; pero el demonio le precipita a participar de él indebidamente y de manera culpable. Es esto muy propio del ardid demoníaco: anticipar lo que Dios nos quiere dar. A nuestros padres les dijo: Seréis como dioses. Tal era el designio de Dios: el Verbo se haría hombre para que el hombre se hiciese dios por la gracia. “Sois dioses”, dice la Escritura. Pero no en la soberbia voluntarista de la torre de Babel, sino en la aceptación gozosa de la creaturidad.

Adán había sido hecho icono de Dios, señor del cosmos. Esta verdad, que aparece de manera palmaria en la primera página del Génesis, nos sugiere que la sensación de grandeza y de excelencia de nuestros protoparentes era por demás justificada. El demonio no combate esa sensación; no combate las ideas que el primer hombre podía tener de sí mismo. Si Adán conocía justamente su grandeza, el demonio le propone nuevos motivos. La vía de acceso para llegar a los bienes de la ciencia del bien y del mal, era la obediencia al Creador, la humildad, justamente; nuestros primeros padres eligieron el camino contrario y pecaron (La soberbia..., pp. 70-74).

Por eso decíamos que la soberbia está en el origen de todo pecado, aun históricamente considerado, tanto en los ángeles como en los hombres. Pues bien, a partir del pecado de origen, se abre para la humanidad lo que la Sagrada Escritura llama “las dos vías”. Dicho tema aparece ya en el Antiguo Testamento cuando Dios propone a su pueblo dos vías, la de la vida, que transita por la humildad, y la de la muerte, signada por la soberbia. También la “Didajé”, o “Doctrina de los Doce Apóstoles”, documento del siglo I, habla de aquellos dos caminos. Cuando se refiere al camino de la muerte hace mención de la soberbia; es el camino de la aversión a Dios, que conduce a la muerte «esjatológica». En su artículo sobre la humildad, señala García Vieyra, que ambos caminos llevan a una cima. Lo alto laudable para el cristiano, escribe, son las alturas donde tiene lugar su salvación, la cima del Calvario, a donde conduce el camino de la humildad. Lo alto vituperable es la cima de aquel monte muy elevado, donde el demonio, como antaño a Cristo, lleva también al cristiano para prometerle “todos los reinos del mundo y la gloria de ellos”; lugar donde se le dice: “Todo esto te daré si de hinojos me adorares” (Mt. 4, 10). No es difícil equivocarse de alturas.

García Vieyra ha analizado con verdadera agudeza el misterio de la soberbia, ya que, como dijimos anteriormente, constituye para él la quinta esencia del pecado moderno. Por lo general, nosotros consideramos la soberbia como uno de los siete pecados capitales. Sin embargo, Santo Tomás, siguiendo en esto a San Gregorio, no lo

tiene por tal, sino como un pecado que ejerce un influjo general sobre todos los demás pecados. Decía San Gregorio: “Cuando la soberbia, reina de los vicios, se hace dueña del corazón, lo entrega a los siete vicios capitales, lo mismo que a capitanes de un ejército de devastación de los que nacen otros muchos vicios” (Sum. Theol., II-II, 162, 8). Por eso Santo Tomás no la cataloga entre los vicios capitales. Cada uno de estos vicios tiene una zona de influencia determinada; así la gula, son los excesos en la comida o bebida; la lujuria, los placeres sensuales. Cada cual tiene su zona; la soberbia, en cambio, es universal. Es un pecado del espíritu, que no requiere una materia específica. Lejos de ocupar una zona circunscripta de males y tendencias viciosas, llega a interesar las cumbres mismas de la existencia del hombre, donde se decide la adhesión o la aversión a Dios, donde se inspira el aliento de la soberbia o de la ciencia del mal (Cf. Los Padres del Desierto..., pp. 67-69).

Por eso, como dice admirablemente Santo Tomás, “la soberbia tiene dos formas: es pecado especial, en cuanto apetito desordenado de la propia excelencia; y es al general, como difundiéndose en todos los pecados” (Sum. Theol., II-II, 162, 2). Si la humildad busca directamente la sumisión a Dios, impregnando todas las virtudes, la soberbia trata de suprimir dicha sujeción, infectando todos los vicios.

Nos hemos demorado un tanto en el análisis de este vicio medular porque, como lo hemos señalado, el P. García Vieyra cree ver en la soberbia el telón de fondo de la gran crisis de nuestro tiempo, que como verdadero “sabio” se aplicará a denunciar. Detecta el Padre inocultables raíces de soberbia “en una moral de exaltación como la nuestra, que acaricia los valores de autonomía, derechos del hombre, dignidad de la persona humana, técnica, secularidad, todo lo que gravita sobre el hombre para elevarlo y divinizarlo” (La soberbia..., 68).

El pecador goza de lo que debería usar, según la clásica fórmula de San Agustín: “Hemos de usar (uti) de este mundo, pero no gozar (fruit) de él” (De Doctr. Christ. 1, 1,4). Pues bien, el mundo moderno ha invertido trágicamente dicha fórmula, poniendo todo su goce en las cosas que no deberían ser sino instrumentos para llegar al goce verdadero y eterno.

Si la conversión a Dios es un mundo luminoso, escribe inspiradamente nuestro autor, donde las cosas son vistas a la luz del Ser, del Creador, con la aversión a Dios entramos en el mundo opaco del no-ser, donde la mirada se agota en lo físico, en la cantidad o el movimiento, marginando la dimensión metafísica del ser, así como la dimensión teológica de las cosas. Y así escribe: “La ciencia del mal rehúsa la contemplación, parece huir de la luz. La inteligencia no contempla cosas; elabora ideas que sustituyen la labor contemplativa; por eso trueca la contemplación por la acción, el acto contemplativo por los motivos de la acción y las luces de la inmanencia. El mundo moderno es un mundo activo, donde los motivos de acción se multiplican, para acabar en el círculo de la muerte. Construimos el mundo de la acción, por anemia de contemplación” (La soberbia..., p. 77). Con notable perspicacia señala, en nota a dicho texto, que el mal de esa renuncia a la contemplación, si bien es gravemente perjudicial,

no aparece tan claro en el estado actual del viador; aparecerá en toda su horrenda dimensión en el más allá, cuando la única actividad tenga que ser contemplativa; entonces las fuerzas del espíritu, ordenadas a una contemplación ya imposible, entrarán de lleno en el programa de la muerte «esjatológica», definitiva (Ibíd., nota 41).

Una y otra vez reitera García Vieyra la relación que media entre soberbia e inmanencia, que es la tesitura propia del mundo moderno, sea marxista, sea liberal, sea deudor del espíritu del Nuevo Orden Mundial. La soberbia busca la felicidad, tanto para el hombre como para la sociedad, en los meandros de la inmanencia, por renuncia a la trascendencia. “La soberbia —escribe el Padre— es la cara afectiva del principio de la inmanencia” (La soberbia..., p. 63, nota 4). Y también: el principio de inmanencia es “el brote metafísico de la soberbia intelectual” (ibíd., p. 64). En base a este principio se exalta la libertad, la persona humana, los valores mundanos, la secularidad...

El hombre moderno está lleno de expectativas pero carece de esperanza teologal. Todo el mundo moderno es un gran pecado contra la esperanza, sea desde su desesperación como de su presunción. La pusilanimidad evacúa la esperanza en favor de la desesperación. “La soberbia, en cambio, según señala nuestro autor, se opone a la esperanza en cuanto alienta la presunción. La esperanza teologal espera el auxilio divino. La soberbia presume sacar desde el fondo de su inmanencia lo que tendría que esperar de Dios”. Trae acá a colación un texto de Santo Tomás según el cual “la presunción, que es una esperanza desordenada, pertenece principalmente a la soberbia” (De Malo VIII, 3, 1; cit. en La soberbia..., p. 69).

El hombre de la soberbia inmanentista es justamente lo que Pablo llama “el hombre viejo”, un hombre muerto a la vida divina. Y el hombre es reacio para convertirse, es reacio para morir a su propia muerte. El demonio lo mantiene complaciente en la muerte, en el pecado, tanto que esa muerte llega a parecerle la verdadera vida. Bossuet ha expuesto con claridad esta actitud del hombre de pecado: para él, los únicos bienes verdaderos son los de esta tierra: “Gocemos de los bienes que son”, le hace decir la Escritura (Sab 2, 6), todo el resto no son sino imaginaciones; lo que es, es lo que se siente, lo que se toca, el resto fluye, se escapa. Al revés de lo que realmente sucede, ya que lo que se siente, lo que se toca, es lo que escapa continuamente de las manos que lo apretan. Mientras más se apretan las cosas resbaladizas, más se escapan. Pero el mundo insiste en pensar que ello es lo consistente. Pues bien, como dice García Vieyra, “esa muerte es a veces llamada '*vida moderna*', del '*hombre de hoy*, vida '*en esta hora de cambio*', de la sociedad '*secularizada*', etc.” (El Rosario y sus misterios, Mikael, 1982, p. 59).

Señala García Vieyra que las virtudes son las que custodian la unidad del hombre y lo ordenan de manera arquitectónica. El pecado, por el contrario, dispersa y desordena. Y recuerda al respecto un magnífico texto de Santo Tomás: “Pecar no es formar de la multitud unidad, como sucede en las virtudes, que son conexas, sino más bien disgregar la unidad en multitud” (I-II, 73,1). Así, el hombre moderno es un hombre disperso, disgregado, esquizofrénico. Y es también un hombre triste. García Vieyra se

complace en evocar aquello que sostenía Casiano acerca de los pecados capitales: además de los siete conocidos agregaba el pecado de Tristeza. El hombre moderno, a pesar de sus carcajadas, es un hombre radicalmente triste, metafísicamente triste.

Pero estos males no están sólo en el mundo. Han penetrado en la Iglesia, y no de manera personal sino casi institucional. Sabemos con cuánto coraje García Vieyra ha encontrado las plagas de la Iglesia, señalando cómo la sobreestimación del mundo que en muchos de sus miembros se encuentra, no ha venido del mismo mundo, sino de las jerarquías religiosas más elevadas y de grupos teológicos ubicados en lugares de decisión. Cita al respecto, en su libro sobre los Padres del Desierto, un texto del abad Teonás: “Estamos segregados del número de los videntes (de los contemplativos), por la sencilla razón de que somos incapaces de descubrir ese acervo de minúsculas sordideces acumuladas en nosotros” (Col. 23, 7). Por eso, agrega, el mal no está en que el mundo nos seduzca. Ello siempre ha pasado. Siempre el mundo causó males en la Iglesia, incluso entre los religiosos. Pero “el mal y la desorientación de la vida religiosa actual, es la orientación mental de los clérigos hacia los valores mundanos” (Los Padres del Desierto..., p. 92). Cuando se habla tanto de renovación de la vida religiosa, agrega, se ven los conventos despoblados, carpetas atiborradas con pedidos de reducción al estado laical, noviciados por cerrarse, jóvenes estudiantes enardecidos por las cosas del mundo (Cf. *ibid.*, p. 71).

Pero García Vieyra no se queda en la detección del mal. Como verdadero sabio que es, insinúa soluciones. Según él, el antídoto no es otro que la vuelta a los valores evangélicos y tradicionales, particularmente encarnados en los Padres, que están en los orígenes mismos de la vida religiosa. Precisamente para ello escribió ese lindísimo opúsculo sobre Los Padres del Desierto. Como lo dice en su presentación: “Son páginas nacidas del intento de hacer conocer o volver a la memoria los orígenes de la vida religiosa, y aun la vida misma de la Iglesia, desfigurada, sobre todo en América Latina”. Y especifica los males del momento, sobre todo en la vida religiosa: activismo con merma de la oración, transformación del sacerdote en constructor del mundo, un técnico que pone la Iglesia al servicio del mundo, y de este mundo naturalista, sea liberal o sea marxista, pero siempre impermeable a lo sobrenatural; promoción del mundo en sus aspectos económico-sociales, dentro de una concepción pluralista, con prescindencia de la fe católica. En frase vigorosa: “Recordemos que el filisteo fue vencido con la honda de David. El demonio ha recogido la lección. Sus hijos, los nuevos filisteos, no quieren saber nada con la honda de David, y exhortan a revestirnos con las vestiduras de Saúl. El demonio teme la Iglesia verdadera, y la exhorta a revestirse de atavíos mundanos” (*ibid.*, p. 9).

El Padre expresa la indignación que le suscita una situación semejante y que mueve su celo de apóstol y de escritor: “Estas páginas deben ser tomadas por lo que en ellas intentamos: Poner de relieve ante nuestros hermanos, amenazados de *'ser creatinas'* del siglo en que vivimos, la fe vigorosa, la esperanza y la Caridad auténticas de aquellos santos personajes que supieron dar la espalda al mundo; al mismo mundo que nos llama, nos apremia, nos urge para apropiarnos de sus consignas: renunciar a la

vida eterna por la vida histórica, del tiempo” (p. 14). Eso de “ser creaturas del siglo en que vivimos” se refiere al epígrafe que eligió para su libro y que pertenece a Schiller: “Vive con tu siglo, pero no seas su creatura”.

El progresismo de hoy invoca con gusto “los signos de los tiempos”. Con el gracejo que lo caracterizaba, el P. García Vieyra acota que también el abad Teonás pensaba en las cosas de su tiempo, que era un tiempo de paganismo. Pero no por ello quería aceptar el paganismo. Nosotros hablamos de las cosas de nuestro tiempo adhiriendo a ellas, disolviendo nuestra vida religiosa en aras del mundanismo. Cuando Santo Domingo llegó al Languedoc, los signos de los tiempos hablaban un lenguaje maniqueo. Pero a él no se le ocurrió por ello fundar una familia religiosa maniquea, sino una Orden frontalmente opuesta a la herejía (Cf. *ibid.*, p. 93).

En contraste con el actual interés por estar siempre con lo que se llama “la cultura moderna”, no apuntando a lo “necesario” sino a lo “último”, la última novedad, nuestro autor nos exhorta a volver los ojos a los antiguos Padres que buscaron lo único necesario: la santidad. Destácase asimismo en aquellos Padres su peculiar interés por la Sagrada Escritura. Sabemos cómo buena parte de la crisis de la Iglesia de hoy tiene por causa la exégesis racionalista, en base a la filología e historia de las religiones. La exégesis patristica es el mejor correctivo a dicha tendencia; es una exégesis mucho más profunda, una exégesis verdaderamente espiritual, en el sentido más hondo de la palabra, infinitamente preferible a la que permanece en la corteza de la letra.

Asimismo en los Padres del Desierto, García Vieyra descubre un eximio ejemplo del espíritu de combate por la fe, que hoy tanto falta y que caracteriza siempre a los santos. Señala así cómo San Atanasio, ese guerrero de la fe, consultaba con San Antonio los postulados de la herejía arriana. “Antonio contra Arrio; Hipacio contra Nestorio; los Padres del Desierto tenían el sentido de la fe, y sabían discernir los enemigos de Cristo” (*ibid.*, p. 23).

Por cierto que aquellos Padres no eran muy letrados en las ciencias humanas. No significa ello que la Iglesia deba despreciar la cultura. Lejos de ello. “Naturalmente que la Iglesia necesita y necesitaba de la cultura —escribe el Padre—; el obsequio de la fe debe ser razonable, como dice el Vaticano I. Pero no era menos necesaria una fuerte lección de soledad, de retiro, de separación real de las cosas mundanas. Esa lección la dieron elocuentemente los monjes en los montes y desiertos de Escete, Nitria y otras partes” (*ibid.*, p. 25).

García Vieyra destaca la necesidad de volver a ese silencio en la vida religiosa. Ese silencio se quiebra actualmente con la televisión o la radio en el interior de las celdas; el mundo de las noticias invade los conventos, en detrimento del estudio severo de la Teología y la Filosofía. Será preciso ponerse de nuevo a la escucha del abad Pafnucio sobre los tres tipos de renunciamiento que es preciso hacer: Primero, renunciar a lo exterior, a los bienes materiales, esas cosas inútiles y ociosas de las cuales nos rodeamos sin verdadera necesidad. Segundo: renegar de nuestra vida pasada, de nuestros antiguos vicios del espíritu y de la carne. El tercero: retirar nuestro espíritu de

cosas presentes y visibles para abocarse a las realidades futuras e invisibles. No será sino cumplir el mandato que Dios le hizo a Abraham: Sal de tu tierra, de tu parentela y de la casa de tu padre (Cfr. Col. 3).

Sólo atendiendo a estos ejemplos y a estos consejos será posible una renovación seria de la vida religiosa. La vuelta a la vera doctrina. La vuelta al hábito porque, como dice el Padre, “si el hábito no hace al monje, la falta de hábito deshace al monje”. Y sobre todo la vuelta al silencio. Para inculcar la necesidad del silencio, Pacomio se valía de un argumento bíblico: al rodear Josué la ciudad de Jericó, mandó al pueblo que por seis días permaneciese en silencio: “No clamaréis, ni se oirá vuestra voz, ni palabra salga de vuestra boca” (Jos. 6, 10). Sólo al séptimo día vino la orden de hablar y vociferar, cuando el Señor les entregó la ciudad. Como se sabe, Jericó era para los antiguos un símbolo del mundo, sólo vencible por las armas de Dios. Al mundo moderno nadie lo podrá vencer sin el ariete del silencio.

III. LA CONTEMPLACIÓN

Hemos hablado de la humildad y de su opuesto, la soberbia, así como de la sabiduría y de su doble vertiente, la del esclarecimiento y la de la denuncia. Nos queda un tercer punto, de que habla el Padre y que vivió el Padre: la contemplación. “La sabiduría lleva a la contemplación de Dios —escribe en uno de sus ensayos—; la soberbia separa de Dios. La unión con Dios es solamente posible con la contemplación, por la posesión contemplativa de Dios. El rechazo, la separación, implican la no-contemplación, que se resuelve en la privación penal de la visión beatífica” (La soberbia..., pp. 64-65).

García Vieyra ha expuesto este tema en un esclarecedor artículo publicado en Mikael, bajo el nombre de “La experiencia mística”, donde él mismo queda retratado. Recurre allí a un ilustrativo texto del P. Ramírez: “Concurren como principio de la contemplación: la fe, la cual formalmente llega a la Verdad Primera en sí, pero como no vista o ausente; la Caridad, que da formalmente la unión y la presencia de la Verdad Primera como Bondad Primera; los dones del Espíritu Santo de entendimiento y sabiduría que dan formalmente el conocimiento experimental por connaturalidad con la Verdad y Bondad Primera, y así la alcanzan como presente por el gusto, según aquello de *'gustad y ved'*, y el don de ciencia sobre el objeto secundario” (Cit. en La experiencia mística, en Mikael 14, 1977, p. 103).

Hablar de la “experiencia” mística, escribe García Vieyra, es hablar de un conocimiento adquirido por la práctica. No se trata de un conocimiento especulativo, ni simplemente sensible, sino que participa de los dos. Va más allá del mero acto de creer, aunque supone el acto de fe y se funda en ella. Es, pues, en el acto de la fe donde se inserta la experiencia mística.

Existe una experiencia religiosa, de fervor, de devoción, que no es mística. En algunos casos puede hablarse de una etapa pre-mística, caracterizada por una mayor “sensibilidad” frente al pecado, en personas que ya desean la unión íntima con Dios. Pero la experiencia mística es la experiencia de la presencia de la Santísima Trinidad en el alma, que Santa Teresa describe en la Séptima Morada de su Castillo Interior. “Él quiere —escribe otra mística carmelita, Sor Isabel de la Trinidad— que allí donde Él está estemos también nosotros; no sólo durante la eternidad, sino también en el tiempo”. No basta, como dice Santa Teresa, estar “a la ronda del Castillo”, sino entraren el centro del alma donde habita Dios por la gracia, “estar” con Dios, unidos a Él, gozando de su presencia con toda la inmediatez de que es capaz el amor unitivo de Caridad, liberado de solicitudes temporales.

Señala García Vieyra que la experiencia mística tiene no poco que ver con las tres virtudes teologales. Actos de fe y de Caridad, informados por los dones de entendimiento y sabiduría; actos contemplativos de los misterios divinos, posibles por la unión y connaturalidad establecidas por el vínculo de la Caridad. Asimismo destaca la relación entre la experiencia mística y la admiración, que está en el comienzo del camino. Admiración viene del latín *ad-mirare*. «*Mirum*» significa maravilloso. Admirar implica, pues, ir hacia lo maravilloso, ponerse en camino. “La admiración es cierto deseo de saber —enseña Santo Tomás—. Acontece en el hombre, o porque ve el efecto e ignora la causa, o porque la causa de tal efecto excede las facultades de conocer, o la capacidad intelectual del sujeto” (I-II, 32, 8). Así la admiración comienza con la certeza de que hay algo por conocer; eso despierta el apetito de saber, y el gozo por la esperanza de llegar a aquel conocimiento. “Lo admirable es deleitable”, dice Santo Tomás (*ibid.*). La inteligencia interpela, con humildad y temor, el misterio aún no inteligible; la novedad que maravilla toca los resortes más íntimos de la afectividad. La admiración es así una consecuencia de la fe viva. “A la certidumbre de la fe y capacidad de saber de un alma purificada, se unirá la esperanza viva del bien divino que se anhela; el temor filial tomará las formas de la admiración o de una revelación maravillada” (La experiencia mística..., p. 107). La admiración es un acto sublime, ya que el mismo Cristo se maravilló por la fe del centurión (Cf. Mt. 8,10).

La admiración es, así, como la aurora de la contemplación. La búsqueda de lo que aún no se ve, suscita el movimiento de la inteligencia. Si, como dice Santo Tomás, la admiración tiene por objeto una cosa nueva e insólita (Cf. III, 15, 8), “la cosa nueva e insólita —explicita García Vieyra— es la gracia de Dios, los actos de las virtudes teologales que vienen con la gracia, y que tienen por objeto a Dios mismo. La unión con Dios por el vínculo de la Caridad. La Caridad, amor sobrenatural de Dios, informando los actos cognoscitivos, uniéndolos más y más a Dios, intensifica el acto contemplativo, radicándolo en la certeza, en la sabiduría, en la admiración y gozo ante el misterio que se verá en la otra vida” (La experiencia mística..., pp. 107-108; cf. pp. 105-108).

Como se puede ver, la admiración está al comienzo de la experiencia mística, empujando hacia ella, pero también se encuentra al fin del proceso, haciéndole anhelar “lo que se verá en la otra vida”. Hemos insistido en este asunto ya que creemos que en

nuestra época, e incluso en la Iglesia actual, se ha perdido o se va perdiendo el sentido de la admiración...

He aquí el elogio de García Vieyra a la mística y a la contemplación. Pero el Padre, y con ello vayamos cerrando el tema, alerta contra un peligro. Es cierto, dice, que el místico encuentra en el retiro todas las garantías para su vida contemplativa. Mas dicha situación supone una persona de gran elevación espiritual, que ha vencido ya muchos obstáculos. Y ello es raro, aun entre los religiosos. Por eso previene contra el peligro de que la posibilidad de no hacer nada lo lleve a la vagancia. O sea, que confunda contemplación con vagancia... (Cf. Los Padres del Desierto..., p. 81).

Finalmente, a los ojos del Padre la contemplación no se opone a la militancia contra los errores. Para avalar dicho aserto, pone a nuestra vista el ejemplo de San Antonio, quien a pesar de vivir en la Tebaida (alto Egipto), no dudaba en viajar a Alejandría, cuando su presencia era requerida para contradecir a los arríanos. San Atanasio alaba la disponibilidad de este santo contemplativo, su disposición a descender de la montaña para ir a Alejandría (Cf. Ibid., p. 19). Más tarde, San Gregorio de Nyssa alabaría también en la vida de Moisés esa conjunción entre el trato íntimo del caudillo con el Dios al que había conocido en la cumbre del monte, y su descenso al pueblo, incluso para romper los becerros de oro. Así era el P. García Vieyra. También él descendía, con inmensa Caridad, del monte de su contemplación, y tomaba el arma de su lengua y el arma de su pluma para defender la fe conculcada.

IV. NUESTRA SEÑORA

Un último rasgo de su espiritualidad sacerdotal: el delicadísimo culto que profesaba a María Santísima. En este campo el Padre se hacía verdaderamente niño. En su artículo sobre la humildad propone los dos modelos supremos de dicha virtud: el de Aquel que exhortó: “Aprended de mí que soy manso y humilde de corazón”, y el de Nuestra Señora que dijo: “El Señor miró la humildad de su sierva” (Lc 1, 48) (Cf. Sobre la humildad..., p. 45).

Pero donde nos ha dejado reflexiones que no nos atrevemos a omitir es en el prólogo de su libro “El Rosario y sus misterios”. No en vano el Rosario fue una de sus devociones privilegiadas. Rosario significa “rosal”, dice en dicho prólogo, el lugar donde nacen y crecen las flores, en nuestro caso, las Avemarias. Nacidas de las palabras del Ángel, crecidas en la tierra fecundada de la Iglesia, son flores lozanas de la siempre renovada primavera de la misma Iglesia.

La flor fue el homenaje del caballero a la dama. Cuando la dama es Nuestra Señora, la Reina Inmaculada, pero al mismo tiempo la Virgen doliente al pie de la Cruz, el homenaje debe representar por igual su esplendor y su dolor. Lo primero lo significan los colores lujuriantes de la rosa. Lo segundo, su tallo, poblado de punzantes espinas.

La Virgen es gozo, es dolor y es victoria. Las tres partes del Rosario. Pero lo que sobre todo hay que unir es el gozo con el dolor. También se le ha aplicado a Nuestra Señora el símbolo de la azucena, de la azucena entre las espinas (Cf. Cant. 1, 2). Es la pureza de la Inmaculada, brotando entre las espinas de la tierra yerta, condenada por el pecado. En las azucenas, las espinas están fuera. En la Santísima Virgen, en cambio, las espinas subieron a su corazón y se adentraron en él. “No las espinas hijas de la maldición, sino las espinas nacidas del amor corredentor. Son las espinas de la rosa, nacidas en su tallo, hasta el mismo lugar donde se abre la flor” (El Rosario y sus misterios, Ed. Mikael, 1982, p. 11).

María es Virgen inmaculada y Virgen dolorosa. Lo primero lo significa la azucena; lo segundo lo simboliza la rosa. Algunos autores han imaginado una rosa sin espinas, para referirla a María. Pero más perfecto es el simbolismo de la rosa con espinas, tal cual la conocemos entre nosotros. Exenta del pecado, María es justamente la flor de la naturaleza humana, llena de punzantes espinas. Ella asumió los dolores de la pasión de su Hijo; la espada profetizada por Simeón, traspasó su alma.

María es la rosa mística. Místico quiere decir oculto, recóndito. María es lo secreto para los hombres, más bien abierta a la mirada penetrante de Dios, y sólo a ella. Pero por encima de todo, el adjetivo “mística”, aplicado a María, nos introduce a las puertas de un misterio de belleza, de perfección, de grandeza, que sólo contemplaremos en el cielo. Allí veremos a María, la obra maestra de la sabiduría de Dios, el rosal de Jericó (Cf. El Rosario y sus misterios..., pp. 10-13).

Humildad, sabiduría, contemplación, espíritu mariano. He aquí los cuatro aspectos que hemos elegido para bosquejar la figura del querido e inolvidable amigo, el P. Alberto García Vieyra.

P. Alfredo Sáenz S.J.

(En “Cuadernos de Espiritualidad y Teología”, año VI, nº 14, 1996)