

**La «CONTEMPLATIO NATURALIS»
y su papel en la mística cristiana.
(Fragmentos)
JEAN HANI**

Unirse a Dios, sea cual sea el grado de unión considerado, es el fin de toda vía mística. Y además, en principio, es el fin de toda existencia humana. Pero es muy evidente que, en su condición actual, el hombre es incapaz de alcanzar inmediatamente este fin; tiene que pasar primero por etapas intermedias destinadas a hacerlo apto para esta unión con el Principio divino, porque, en el estado en que se encuentra, su naturaleza «caída» no puede entrar en contacto directo con Dios.

Las etapas de la realización espiritual, si pasamos por alto los caracteres secundarios que las afectan, son fundamentalmente las mismas en todas las tradiciones y se reducen a tres principales: purificación, integración y unión. Porque esta última exige ante todo que el hombre «caído», que es impuro, se purifique de sus pecados y de sus pasiones para ser capaz de acercarse a la Pureza absoluta. Pero el hombre, aunque esté purificado, no ha recuperado todavía su estado primordial o primigenio; es un ser «separado», amurallado en su yo y en situación conflictiva con el mundo, los seres y las cosas, y esta situación tiene que dar paso a un estado de armonía: el hombre ya no debe considerarse un «yo» frente al mundo y a los demás, separado de ellos, sino en ósmosis y en simbiosis con ellos. Integra entonces su personalidad verdadera, provisionalmente oculta, enterrada, por la «caída», realiza lo que él es realmente: un microcosmos, resumen del universo, en «simpatía» con todos los seres; se dilata, por decirlo así, hasta englobar conscientemente el universo dentro de sí. Entonces, al término de esta segunda etapa, que es la de la integración del hombre, habiendo adquirido del mundo y de sí mismo una visión análoga a la que de ambas cosas tiene Dios, está preparado para recorrer la última etapa, la de la unión.

En la mística cristiana, esta segunda etapa del proceso de espiritualización recibe la mayoría de las veces el nombre de «contemplación natural» (theoría physiké en griego, contemplatio naturalis en latín), mientras que la primera etapa es la ascesis (praxis), y la tercera es la «deificación» (theosis).

Quisiéramos centrarnos aquí en el examen de la segunda etapa, la de la teoría physiké, dada su importancia, antes señalada y, por otra parte, debido a que se la suele tener menos presente que la primera y la última; lo cual se debe tal vez, en primer lugar, al hecho de que la actividad propia de esta etapa se encuentra mezclada con la de las otras dos, cosa normal por otra parte, pues ni que decir tiene que no existe separación rigurosa entre cada una de ellas, que la ascesis nunca cesa completamente en el curso de la vida espiritual, del mismo modo que la contemplación natural alcanza su plenitud en el estado del espiritual «deificado». Pero la razón más profunda de que se haya puesto relativamente aparte la contemplación natural hay que buscarla en la ignorancia, mayor o menor, que en la época moderna se advierte en el cristianismo -al menos en Occidente- de las estrechas relaciones que unen al hombre con el mundo, ignorancia que es consecuencia del individualismo furioso, que ha radicalizado el estado de separación. Ahora bien, olvidar, o siquiera velar, la existencia de estas relaciones es olvidar al mismo tiempo el sentido y el alcance de la creación del hombre, que, dice el Génesis (1,26), fue hecho «a imagen de Dios». Pero la Imagen de Dios, del «Padre», es ante todo el Verbo eterno, el Logos, en quien nos dice San Pablo que fue creada toda cosa: «El es imagen del Dios invisible, Primogénito de la Creación, pues en El fueron creadas todas las cosas en los cielos y sobre la tierra, las cosas visibles y las invisibles... Todo ha sido creado por medio de El y en El... y todo subsiste en El» (Col., 1, 15-20). Así, el hombre terreno, para emplear la expresión de algunos Padres, es «imagen de la Imagen»; y al mismo tiempo, un elemento importante de lo que constituye esta imagen es su estado de microcosmo, a través del cual el hombre terreno es a un tiempo imagen de la creación, que él resume, e imagen del Verbo divino, en la medida en que posee un espíritu, reflejo del Intelecto divino, capaz de concebir las «ideas» de las cosas y de los seres, actividad que, en un plano inferior, es análoga a la del Intelecto divino del Verbo que les da existencia. Y en virtud de este «parentesco» entre el hombre y el Verbo divino es por lo que se da también a éste el nombre de «Hombre»: es el «Hombre universal», el Adam qadmon de la tradición hebraica, el Arquetipo directo del hombre terreno, el Adam ha rishom. Y también en virtud de este parentesco es por lo que el hombre terreno está destinado a ser el rey de la creación visible (Génesis, 1, 26-27). Pero con ello no es tan sólo microcosmo, sino también microtheos, destinado a participar de la vida de la Divinidad, pasando, según interpretan los Padres de la Iglesia este texto litúrgico, de la «imagen» a la «semejanza» de Dios (Génesis, 1,26). Y esta «semejanza» constituye un estado infinitamente superior al del estado edénico, el de la «imagen», lo cual implica dejar atrás el cosmos.

Pero es evidente, y ya lo hemos dado a entender, que este dejar atrás el cosmos no puede operarse más que a partir del momento en que el hombre está en posesión del ser humano en su integridad, es decir, cuando es un hombre restablecido en el estado edénico que incluye su naturaleza de microcosmo y de señor de la naturaleza visible. Así pues, el hombre «caído» tiene que rehacer en sentido inverso la trayectoria de la «caída» para recuperar dicho estado. La encarnación del Verbo divino permitió recuperarlo y, en particular, reúne el mundo visible en torno al hombre: el bautismo opera el retorno al estado edénico, pero, como toda iniciación, lo hace de

forma virtual; el individuo, con ayuda de los medios de gracia que se le ofrecen, debe hacer efectivo este retorno. Ese es el papel de la vía mística, y más particularmente el de esa «contemplación natural» cuyo fin último no es otro que la «cosmización» del individuo, según una modalidad diferente de las que hemos referido más arriba, pero fundamentalmente idéntica.

La teología mística considera el mundo natural -sobre todo a partir de Máximo el Confesor, que a través de toda su obra mostró su importancia- como complemento añadido a la autoridad de las Escrituras, y de igual valor. Para él, «la contemplación de la naturaleza (theoria physiké) , con todos los recursos de sentidos ocultos inherentes a cada ser, se convierte en la vía única y necesaria que conduce al conocimiento (efectivo) de Dios». El fundamento de la contemplación natural es de orden metafísico: descansa en la analogía, e identidad final, de las esencias particulares con la Esencia universal; analogía e identidad cuya percepción y experiencia interior vivida es el camino trazado, es evidente, hacia la Unidad y la unión. Porque, como dice Nicolás de Cusa, «la Esencia perfectamente simple e infinita... es, en sí, la Esencia absolutamente simple de todas las esencias... Todas las esencias particulares, presentes, pasadas y futuras son en acto, de forma permanente, esa misma Esencia, y todas las esencias son, en cierto modo, la Esencia universal misma... Esta misma Esencia universal es toda esencia, al menos en el sentido de que ella es a la vez todas las esencias, sin ser individualmente ninguna de ellas, y que, así como la línea infinita es la medida perfectamente adecuada de todas las líneas, igualmente esta Esencia máxima es la medida perfectamente adecuada de todas las esencias». Así, «toda criatura es en cierto modo el aspecto finito de lo Infinito, o el aspecto creado del Dios creador».

La fuente cristiana de esta visión metafísica está en Dionisio Areopagita, iniciador de toda la teología mística: «Mediante el conocimiento analógico -dice-, debemos elevarnos tanto como podamos hasta la Causa universal. A esta Causa debemos remitir todos los seres según un modo de unión único y transcendente, pues a partir del ser, mediante un movimiento procesivo y productor de esencias, Ella ilumina todas las cosas con Su bondad... En la naturaleza, que abarca la totalidad del universo... las razones de cada naturaleza se reúnen en una sola unidad sin confusión. Y también en el alma, de forma unitaria, las potencias providenciales corresponden a cada parte del cuerpo entero...». Es posible, por tanto, «remontarse hasta la Causa universal y contemplar con ojos que no son de este mundo la totalidad de las cosas, incluidas las que se oponen entre sí, en la Causa universal bajo la forma de la unidad y de la unión» (Los Nombres Divinos).

Esta concepción del mundo desemboca en una visión magníficamente descrita por un espiritual, Calixto Catafigotes, cuyos escritos figuran al final de la selección de la Filocalia; he aquí lo que dice: «No existe cosa alguna el universo que no manifiesta el resplandor (de la Gloria) y que no tenga como un perfume del Creador... Así pues, ya que el Uno es llamado por toda cosa, y que toda cosa tiende al Uno, y que el Uno que está por encima del mundo se revela a la inteligencia a través de todos los seres, es necesario que la inteligencia sea conducida, guiada y levada hacia el Uno que está por encima del mundo. Se ve obligada a ello por la persuasión de tantos seres... De la búsqueda viene la visión y de la visión viene la vida, a fin de que la inteligencia exulte, se ilumine y se regocije, como dijo David: "En Ti está la morada de todos los que se regocijan" y "En Tu luz vemos la luz". Si no... ¿cómo habría sembrado en todos los seres aquello que es de El y mediante lo cual El, como a través de las ventanas, revelándose a la inteligencia, llama a acudir a El colmado de luz?»

Máximo el Confesor habla de una encarnación del Verbo en las cosas: «El se oculta misteriosamente en las razones interiores (logoi) de los seres creados..., presente en cada uno de ellos totalmente y con toda Su plenitud... en todo lo diverso está oculto Aquel que es Uno y eternamente idéntico». Y esta verdad metafísica fue por decirlo así reactivada para el hombre caído por la encarnación humana del logos divino en Jesucristo. La consumación del mundo en Dios, explica Máximo en las Centurias Gnosticas, alcanza su perfección mediante la encarnación del Logos y la unión hipostática de la naturaleza creada y la naturaleza increada: Encarnación y Cruz, muerte y resurrección, no son tan sólo el centro de la historia del mundo, sino también la idea fundamental del mundo. Todo el misterio del universo está concentrado, como los rayos de luz en el foco de una lente, en la relación entre las dos naturalezas de Cristo: «Cristo, habiendo consumado para nosotros Su acción salvadora y habiendo subido al cielo con el cuerpo que había adoptado, opera en Si mismo la unión de cielo y tierra, de los seres sensibles y los seres espirituales, y demuestra así la unidad de la Creación en la polaridad de sus partes». La Creación así unificada, la presenta Cristo al Padre en su totalidad; «resumiendo en Sí mismo el universo, muestra la unidad del todo en la de un solo hombre, el Adán cósmico. Porque, en El, Dios, posee como nosotros cuerpo y alma y sentidos mediante los cuales, en cuanto partes, reúne todas las partes en unidades que El puede hacer que se unan en una unidad suprema». Cristo, hombre total, «une en el amor la naturaleza creada a la naturaleza increada... y muestra que, por la gracia, las dos no son más que una sola cosa idéntica. El mundo total entra totalmente en el Dios total y, convirtiéndose en todo lo que es Dios, excepto la identidad de la naturaleza, recibe, en vez de sí, al Dios total».

Tan solo muy raramente, a nuestro entender, se ha sabido explicar de manera tan perfecta y vigorosa lo que San Pablo llama «misterio de Cristo» y que la tradición patrística denomina «economía de la salvación». El «misterio de Cristo», por tanto, es la reintegración del hombre y de toda la creación, reintegración ya totalmente cumplida en el Hombre Dios, pero que tiene que cumplirse a continuación en el hombre individual, mediante participación en la Persona del Hijo y, finalmente, identificación con ella. Ese es el objeto de la vía mística. Esta, para alcanzarlo, dispone de dos medios de gracia, la Divina Liturgia y la oración. La primera es la fuente de toda vida espiritual, en

cuanto actualización del «misterio» de la vía mística que estamos estudiado, la de la *contemplatio naturalis*. Porque la Divina Liturgia, la misa, posee una innegable dimensión cósmica, los Santos Dones, pues el Pan y el Vino, según la tradición patristica, constituyen las primicias del mundo restaurado y transfigurado, al mismo tiempo que el hombre, en la luz del Resucitado.

Y es evidentemente de esta fuente de donde, movida por el Espíritu Santo, extrae la *contemplatio naturalis* toda energía que se despliega en el curso de la oración («El alma -escribe Máximo el confesor- se refugia, como en una iglesia y un asilo de paz, en la contemplación espiritual del universo»). Empleamos expresamente esta palabra para designar la meditación y la contemplación, uso que es tradicional en Occidente. El uso francés reserva la palabra *oraison* a la oración meditativa y contemplativa, cuya forma más elaborada es la «Oración del Corazón» u «Oración de Jesús», de la Iglesia bizantina, particularmente practicada en la tradición hesicasta.

Este método, como se sabe, consiste en una invocación repetitiva -que finalmente debe hacerse continua- del Nombre de Jesús, bien de la fórmula «Señor Jesucristo, Hijo de Dios, ten piedad de mí», bien del Nombre «Jesús» solamente.

Al fijarse de modo estable en el corazón, el hombre se establece en ese punto en el que su visión se unifica en vez de dispersarse, y se universaliza: deja de hacer girar el mundo alrededor de su yo y se pone a hacerlo girar, por el contrario, alrededor de Dios, cuyo Nombre pronuncia incesantemente. Esta invocación reactiva en él la imagen divina original; poco a poco se vuelve un ser nuevo «el rey de la creación», que hace brillar sobre lo creado la luz divina a partir de su corazón transfigurado.

Porque entonces contempla la naturaleza en Dios. «Así como en el centro del círculo -dice Máximo el Confesor- hay ese punto único en el que todavía están indivisas todas las rectas que parten de él, así en Dios, quien ha sido juzgado digno de llegar a El, conoce con ciencia simple y sin conceptos todas las "ideas" (en sentido platónico) de las cosas creadas». Ve poco a poco y cada vez más a Dios en los seres y las cosas; yendo más allá del velo de las apariencias, va percibiendo poco a poco que están «en suspensión», como dice Eckhart.

La realización de ese estado, conforme a la especificidad del cristianismo, se produce de modo *bháktico*, mediante la devolución en la invocación del Nombre y mediante la ofrenda devocional de todos los seres a la Divinidad.

Estamos aquí frente a una concepción litúrgica de la existencia basada en la belleza, la belleza del mundo; porque «la belleza es un Nombre divino que en Cristo se ha convertido, o más bien reconvertido, en un nombre divino-humano y divino-cósmico; un Nombre, es decir, una modalidad de la Presencia divina». Mediante la invocación de este Nombre, el espiritual actualiza la presencia divina en él y, al propio tiempo, fuera de él, en el mundo, porque, como escribe un monje, «el Nombre de Jesús contiene el mundo, igual que en un rayo de luz están fundidos los colores del prisma. El Padre lo creó todo en su Verbo». La invocación del Nombre de «Jesús» sobre todo cuanto existe permite transfigurar, "cristificar" el universo y devolverle su verdadero sentido... No sólo es que en su Verbo creó Dios el universo, sino que el Dios encarnado atrae a Sí todos los mundos. Como dice San Pablo, la creación entera, "sometida a la vanidad" (al mal físico, a las catástrofes, al rigor de las leyes naturales), "gime y sufre los dolores del parto" y "espera con ardiente deseo la revelación del Hijo de Dios"».

También dice el mismo autor: «El Nombre de Jesús nos ayuda a transfigurar el mundo entero en Jesucristo. Eso es verdad de la naturaleza inanimada misma. El universo material, que no es tan sólo el símbolo visible de la invisible belleza divina, sino que se esfuerza gimiendo hacia Cristo, y cuyo devenir entero es elevado por un movimiento misterioso hacia el Pan y el Vino de la salvación, este universo murmura secretamente el Nombre de Jesús... y pertenece al ministerio sacerdotal de cada cristiano el expresar esta aspiración, el pronunciar el Nombre de Jesús sobre los elementos de la naturaleza, las piedras y los árboles, las flores y los frutos, el monte y el mar, dar su cumplimiento al secreto de las cosas... También podemos transfigurar el mundo animal... Como Adán en el paraíso, debemos "poner nombres" a todos los animales... Invocaremos sobre ellos el Nombre de Jesús, devolviéndoles así su dignidad primitiva... Pero es sobre todo con respecto a los hombres como nos ayuda el Nombre de Jesús a ejercer un ministerio de transfiguración... En los rasgos de los hombres y las mujeres es donde podemos ver, mediante los ojos de la fe y del amor, el Rostro del Señor... Pues bien, el Nombre de Jesús es un medio concreto y poderoso de transfigurar a los hombres en su más profunda y divina realidad». (Sur l'usage de la Prière de Jésus, Editions de Chevetogne).

El «recuerdo de Dios», que constituye la invocación del Nombre, como dice la Filocalia, es también «reminiscencia de nuestra identidad con la luz celestial de nuestra propia imagen incorruptible» y así, de nuestra coincidencia intemporal con nuestro origen adámico; en este origen, la humanidad es inherente a cada hombre, y el prójimo no es «otro».

Pero hay que repetir que el amor a los hombre no puede separarse aquí del amor a todos los seres para que se recupere íntegramente la condición edénica, pues todo debe ser devuelto al Uno.

Y es que los seres y las cosas del mundo participan de la vida divina en el Verbo divino. Y esta visión del mundo que obtiene el espiritual ilumina, a través del corazón, todo el universo. Ese estado no puede describirse por medio de la palabra, pero es ya el prototipo del «Dios será todo en todos». Y también es un espectáculo de paraíso recobrado lo que nos describe el «peregrino ruso»: «Cuando yo rezaba en el fondo del corazón, todo cuanto me rodeaba se me aparecía en su aspecto encantador: los árboles, las hierbas, los pájaros, la tierra, el aire, la luz, todos parecían decirme que existen para el hombre, que manifiestan el amor de Dios por el hombre; todo rezaba, todo cantaba "¡Gloria a Dios!". Y de este modo comprendía lo que la Filocalia denomina "el conocimiento del

lenguaje de la creación", y veía que es posible conversar con las criaturas de Dios». Y también: «El mundo exterior se me aparecía en su aspecto encantador, todo me llamaba a amar y alabar a Dios: los hombres, los árboles, las plantas, los animales, todo me resultaba como familiar y en todas partes encontraba la imagen del Nombre de Jesús».

Desde esta perspectiva, seres y cosas celebran a su manera una especie de liturgia cósmica: «Me parecía que cada hierba, cada flor, cada espiga de centeno me susurraba misteriosas palabras sobre una «esencia divina totalmente próxima» (remarcamos nosotros), totalmente próxima al hombre, a cada animal, a cada cosa: hierbas, flores, árbol, tierra, sol, estrellas, y a todo el universo».

Tenemos aquí el relato de la experiencia vivida de la realidad metafísica descrita de modo teórico en los textos, antes citados, de Nicolás de Cusa y de Calixto Catafigiotes. Esta liturgia cósmica de la naturaleza visible es substituida por el hombre. Porque, si bien la vida universal está en estado de oración, esta oración es muda y tiene necesidad de la boca humana y del corazón humano para expresarse y resonar. Ahí es precisamente donde interviene la *contemplatio naturalis* en el curso de la «Oración del Corazón», donde la postura del cuerpo y el ritmo respiratorio tienen un papel al que alude un autor de la Filocalia: «Mediante esta retención mesurada de la respiración, todas las demás potencias del alma se unen y regresan al espíritu y, mediante el espíritu, regresan a Dios, cosa admirable de decir. Así ofrece el hombre a Dios toda la naturaleza sensible e intelectual, de la que es lazo y síntesis según Gregorio de Tesalónica, en "Vida de Pedro Atonita"». Puede que la secuencia de las ideas no aparezca claramente de inmediato a causa de lo sintético de la expresión: el autor quiere decir que la unificación interior del hombre (microcosmo) trae consigo una unión de todo lo visible (macrocosmo), preludio de la ofrenda a Dios.

Esta ofrenda, según Máximo el Confesor, consiste en una contemplación que inmola lo fenoménico para liberar lo espiritual: «Llevamos dones a Dios cuando ofrecemos al Señor las ideas (logoi) espirituales de las criaturas... el espíritu gnóstico ofrece las ideas espirituales que la creación le tiende, como dones de Dios». «(En esta ofrenda) el hombre entra con el Logos y, con El y bajo Su dirección, ofrece el universo a Dios en su inteligencia, como en un altar»

La *contemplatio naturalis*, cuando alcanza su perfección, desemboca en lo que se ha denominado la «caridad cósmica». El espiritual se ha convertido en un «corazón que arde de amor por la creación entera, por los hombres, las aves, los animales, por los demonios, por todas las criaturas... movido por la piedad infinita que se despierta en el corazón de aquellos que se unen a Dios». Es una amplificación cósmica del ser «constantemente absorbido en el advenimiento de la regeneración de todas las cosas». El espiritual realiza interiormente la muerte y la resurrección del cosmos entero en la plenitud metacósmica del Logos, «en quien toda cosa fue creada» (Ef. 1,10; 4,13). Pero es que entonces ha penetrado ya más allá del estado edénico en el camino de la «deificación»: «Aquel que haya vuelto puro su corazón no conocerá tan sólo las razones (logoi) de los seres inferiores, sino que verá también en cierta medida a Dios mismo, cuando, habiendo superado la sucesión de todos los seres, llegará a la cumbre suprema de la felicidad». Es aquel «para quien, según la «Imitación», todas las cosas son el Uno y ve a toda cosa en el Uno». Y aquel que «ve el Uno, lo ve todo y, estando en el todo, no ve nada de ese todo. Viendo en el Uno, por El se ve a sí mismo, a los otros y todo lo demás; y, oculto en El, no ve (distintamente) ninguna cosa».

(Fragmentos extraídos del libro «Mitos, Ritos y Símbolos» de Jean Hani, editado por Editorial Olañeta)