

San Vicente, “Místico de la Caridad”

Nicola Albanesi, C.M.

1. Un feliz redescubrimiento

Una de las más bellas y grandes sorpresas de la última Asamblea General ha sido la definición de San Vicente como ¡“*místico de la caridad*»! En su primera homilía, después de la elección el 6 de julio, el nuevo Padre General lo ha presentado de este modo como modelo para nuestra vida de misioneros, citando expresamente los estudios del P. Giuseppe Toscani, continuados por el P. Hugh O’Donnel. Creo que ésta haya sido la primera vez que en una Asamblea General se ha calificado a San Vicente con el término “*místico*”.

¡No resultaba tan obvio hacerlo! Sería mucho más fácil hablar de San Vicente como un “espiritual”, un “contemplativo”. De hecho pocos, incluso entre los estudiosos, han tenido la valentía de poner en la “*mística*” la experiencia creyente de San Vicente; y esto por dos motivos fundamentales:

El primer motivo reside en el uso estrecho con que frecuentemente se usa la categoría “*mística*”, incluida la literatura teológico-espiritual, reservándola a una experiencia cumbre acompañada de algunos “fenómenos” extraordinarios (visiones, éxtasis, raptos...). En efecto, SAN Vicente no parece, según los testimonios que tenemos, que haya gozado de “dones” especiales de Dios, exceptuando el episodio de la visión de los globos con ocasión de la muerte de Chantal.

El segundo motivo, en cambio, hay que buscarlo en el uso común del término “místico” que ha llegado a ser sinónimo de “espiritual desencarnado”, lejano del mundo, un vidente privado de sentido práctico. Todo lo opuesto de San Vicente, de quien siempre se ha subrayado las dotes de gran organizador: un hombre con los pies sobre la tierra, concreto, realista y pragmático. En este sentido, “místico” es lo opuesto a hombre de acción.

Difícil entonces considerar a San Vicente como místico si se parte de estas premisas. Quisiera entonces, en el breve espacio de esta reflexión, trazar a grandes líneas la evolución que el término “*mística*” ha sufrido en los estudios religiosos y la fecundidad de la aplicación a San Vicente de tal categoría para interpretar su acción y la nuestra.

2. La dimensión mística de la fe

Revalorizada en el siglo XX por los movimientos de renovación de la teología, que en la exigencia de un retorno a las fuentes ha suscitado un renovado interés en los estudios patrísticos y que en la necesidad de superar las categorías de los manuales, ha bebido nuevamente de las fuentes espirituales, la “*mística*” ha entrado de nuevo con pleno título en la reflexión teológica contemporánea. Y de hecho, el “*misticismo*” (así era llamado el fenómeno místico en los inicios del siglo XX), ha vivido una revalorización también al interior de los estudios de la literatura religiosa, de la filosofía, y ha obtenido atención y reconocimiento además en el campo de la lingüística y de las ciencias humanas. Así, a partir de aquel largo camino iniciado por Henri Brémond y Jean Baruzi, y continuado luego por Giovanni Getto y su escuela, Massimo Petrocchi y Giovanni Pozzi, hasta llegar a Michel de Certeau y a quien en él se inspira, el misticismo ha dejado el campo a la “*mística*” considerada como la “*ciencia de los santos*”¹.

Los estudios interdisciplinarios se han multiplicado en los últimos decenios, los cuales, naturalmente, se profundizan y se integran entre ellos: histórico-patrístico, teológico-espiritual, antropológico-psicológico, fenomenológico-lingüístico². Pero como sucede con frecuencia, el uso creciente del término y su amplia utilización al interior de los diversos campos del saber ha favorecido su variación semántica: el término ha perdido así su significado unívoco para enriquecerse con

¹ La bibliografía y la reconstrucción historiográfica de este camino cultural en Carlo Ossola, *La parola mistica*, introduzione a *Mistici italiani dell'età moderna*, (a cura di Giacomo Jori), Einaudi, Torino 2007, VII-LIII.

² Para orientarse en este panorama tan variado y complejo, las siguientes colecciones de estudios: *Spiritualità: fisionomia e compiti*, Roma 1981; *Vita cristiana ed esperienza mistica*, Roma 1982; *La spiritualità. Ispirazione-ricerca-formazione*, Roma 1984; *La mistica. Fenomenologia e riflessione teologica*, (2 voll.), Roma 1984; *Alle radici della mistica cristiana*, Palermo 1989; *Filosofia e mistica. Itinerari di ricerca*, Roma 1997; *Les enjeux philosophiques de la mystique*, Grenoble 2007.

ulteriores significados. El riesgo que siempre existe en estos casos es el de un uso simplístico del término, el cual termina por banalizar una categoría y usarla en modo impropio. Por esto es necesario aclarar en qué sentido se usa el término y cuál es el significado que se le atribuye³.

Ante todo, se debe distinguir el "fenómeno místico", que es una "gracia" particular, especial, extraordinaria, que Dios da a determinadas personas, de la "dimensión mística de la fe" que, en cambio, pertenece a todos. Se le puede calificar como una especie de percepción inmediata de Dios tomado como Aquel que ejerce una acción con respecto al hombre y que desea afirmarse en su historia, personal y colectiva. Como percepción inmediata determina un "estado místico" (una condición extática debida a la atracción que Dios ejercita sobre el sujeto) y genera una "experiencia", que viene definida "mística" por el carácter global y totalizante que posee, revistiendo y transformado todas las dimensiones vitales del hombre: su pensar, su sentir y su actuar⁴.

Por «mística» entonces se entiende una conciencia inmediata de la presencia de Dios⁵ determinada por su acción. El fundamento es la fe que abre a la percepción de Dios, de sus propiedades personales y de sus modos de actuar. El ámbito de afirmación es el vivir del hombre donde se enraíza y se manifiesta. Da origen además a un lenguaje "nuevo" en la tentativa de expresar de manera adecuada la propia percepción de lo divino.

³ El redescubrimiento de la dimensión mística de la espiritualidad vicenciana ha sido ampliamente ilustrada por el P. Giuseppe Toscani en todos sus trabajos, en particular: ID., *Rinnovarsi per ricreare la Carità*, Torino 1981; ID., *Contemplare a viso scoperto*, Torino 1982; ID., *La mistica dei poveri*, Pinerolo 1986. Este último es el volumen mejor logrado, una verdadera joya por la prospectiva original y el lenguaje convincente. Otras contribuciones suyas sobre el tema: ID., *L'incarnazione: cuore della spiritualità vincenziana - L'aderenza: modellati sull'amore - La missione: servizio di chiesa per i poveri*, Annali della Missione 91 (1984), 134-144; ID., *Il Cristo di S. Vincenzo*, *Vincentina* XXX (1986) 357-405, retomado y ampliado en el volumen *Amore, contemplazione, teologia. Gesù Cristo visto da S. Vincenzo*, Alzani, Pinerolo, 1987, su contribución final sobre la metodología de búsqueda para la reconstrucción de la contemplación del misterio de Cristo de S. Vicente.

⁴ Para una fenomenología de la experiencia mística: TOSCANI G., *Amore, contemplazione, teologia*, Torino 1987, 57-84

⁵ Es la definición que ofrece Elmar Salmann en sus diversos ensayos, en particular: SALMANN E., *Presenza e critica. Sulle affinità elettive tra filosofia e mistica*, in AA.VV., *Filosofia e mistica. Itinerari di ricerca*, Roma 1997, 29-60; ID., *Mistica: esperienza e teoria - storie e figure*, in ID., *Presenza di spirito. Il cristianesimo come gesto e pensiero*, Padova 2000, 193-208.

De todas las lecturas reductivas de San Vicente, de todas las deformaciones, como ha ilustrado el P. Giuseppe Toscani, la peor sería aquella que ignorase la dimensión mística de su pensamiento y de su acción. Más allá de todas las catalogaciones, San Vicente es un creyente que ha vivido una experiencia exultante del misterio de Cristo. Y en virtud de esta experiencia ha podido ser un verdadero maestro, no tanto de pensamiento, sino de vida⁶. Leyendo sus escritos, se percibe claramente que aquello que dice es el fruto de un saber que no proviene tan solo de una tradición cultural. Solamente un místico, que haya vivido una experiencia transformadora de Cristo, es capaz de hablar de Dios, del mundo del Espíritu, de la propia experiencia interior, con una sorprendente singularidad lingüística⁷.

3. Una oportuna corrección

Con mucha frecuencia, en el pasado, ha habido un exceso al presentar al San Vicente organizador totalmente separado del San Vicente místico, como si fueran dos personas distintas. Ha habido exceso al presentar las innegables actitudes “prácticas” separadas de su “visión de fe”.

San Vicente no es un sacerdote cualquiera del siglo XVII, de modo que pueda enmarcarse en esquemas culturales rígidos. Aquello que aparece evidente en sus realizaciones es la originalidad. El problema es verificar si esta originalidad pueda ser explicada sólo por una evolución humana que ha sufrido su vida, o si revela alguna otra cosa. En el fondo, entre los espirituales de su tiempo es aquel que ha tenido la mayor posteridad espiritual. ¿Cuál ha sido el origen de su fecundidad?

⁶ J.P. RENOARD, *Saint Vincent de Paul maître de sagesse. Initiation à l'esprit videntien*, Nouvelle Cité, Bruyères-le-Châtel 2010.

⁷ Desafortunadamente la dimensión mística de su pensamiento no ha encontrado la atención que merecía por parte de la crítica. Son pocas las contribuciones de valorar sobre este tema: recordamos los trabajos de Henri Brémond, Jean Calvet, Pierre Defrennes (ampliamente presentados en MEZZADRI L., *La sete e la sorgente II. Alla ricerca delle origini*, CLV – Edizioni Vincenziane, Roma 1993; *Dizionario storico spirituale vincenziano*, a cura di L. Mezzadri, CLV – Edizioni Vincenziane, Roma 2003), que fueron seguidos por los trabajos de André Dodin, José María Ibáñez Burgos, Luigi Mezzadri, Jean Pierre Renouard, Giuseppe Toscani. Los estudios más amplios sobre la mística de Vicente puestos al interior de una reconstrucción complejiva de su espiritualidad son aquellos de Ibáñez y Toscani. En particular los volúmenes: J.M. IBÁÑEZ, *Vicente de Paul. Realismo y encarnación*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1982; G. TOSCANI, *La mistica dei poveri*, Alzani, Pinerolo, 1986.

¿Hay que atribuírselo a su genial capacidad de transformar el ambiente o es el resultado de una fe excepcional?

Cuando se busca el principio que mueve todo el itinerario de vida que ha recorrido San Vicente y de las personas que se han involucrado en su modo de vivir el Evangelio, no es posible dejar de encontrarlo en Dios. Y el acceso al misterio de Dios no puede ser jamás una "conquista" sino exclusivamente un "don", una "gracia" recibida, de desear, de pedir, de heredar.

San Vicente une en sí las cualidades del organizador y las gracias del espiritual. En él, el realista hombre de acción coincide con el místico hombre de fe. En la auténtica experiencia cristiana no existe fractura entre vida de fe y vida real. ¡Qué tal que fuese así! Sería causa de graves deformaciones del vivir cristiano. Un buen administrador puede ser un carismático, y un auténtico místico es siempre un realista. Proust decía que los ¡"a pesar de" son siempre "por qué" ocultos! Aplicando esta máxima a San Vicente: no es que "a pesar de todo" fuese un místico, San Vicente fue un gran organizador. Fue un organizador genial porque era un auténtico místico. La posteridad espiritual de San Vicente no se ha engañado cuando ha sabido reconocer detrás del padre de la caridad organizada, al hombre de Dios guiado por el Espíritu, al apasionado seguidor de Cristo y amigo de los pobres.

4. Una espiritualidad de la interioridad en la acción

El ideal de la espiritualidad, hasta el siglo XVII, estaba todo centrado en el tema de la "presencia de Dios". Con la escuela francesa, en cambio, comienza a prevalecer un lenguaje según el cual el vértice de la vida cristiana no consiste en vivir en la presencia de Dios, sino en adherirse a la "voluntad de Dios". Y hacer la voluntad de Dios significa practicar el amor de Dios⁸.

⁸En los últimos decenios la investigación sobre la espiritualidad francesa ha conocido nuevos desarrollos e impulsos: M. BERGAMO, *La scienza dei santi. Studi sul misticismo seicentesco*, Sansoni, Firenze 1984; B. PAPASOGLI, *La lettera e lo spirito. Temi e figure del seicento francese*, Goliardica, Pisa 1986; ID., *Il fondo del cuore. Figure dello spazio interiore nel Seicento francese*, Goliardica, Pisa 1991; AA.VV., *Il Dio nascosto. I grandi maestri Francesi del Seicento e l'immagine di Dio*, De Luca, Roma 2001; AA.VV., *Pour un vocabulaire mystique au XVIIe siècle*. Séminaire du Professeur C. Ossola, Textes réunis par F. Trémolières, Aragno, Torino 2004; M. DE CERTEAU, *Le lieu de l'autre. Histoire religieuse et mystique*, Gallimard-Le Seuil, Paris 2005; R. DEVILLE, *L'école française de spiritualité*, Desclée, Paris 2008 [Se trata de una nueva edición, revisada y aumentada. Esta vez el autor dedica a S. Vicente un capítulo aparte, el 7 del título: "*Vincent de Paul, un Gascon qui marque son siècle (1581-1660)*", pp. 141-156].

En San Vicente hay una crítica radical, aunque si bien no del todo consciente, al intelectualismo y al espiritualismo desencarnado de una cierta espiritualidad cristiana. Sólo el ejercicio de la caridad la pone a buen amparo de las deformaciones intelectualistas y espiritualistas. San Vicente estaba profundamente convencido de que la Caridad es todo. Tenía esa fascinación, había sido transformado. Por esto el “decir” y el “hacer” todavía hoy siguen siendo persuasivos.

La caridad tiene una dimensión exterior, que se manifiesta en los gestos, en el cuidado, en el servicio. Pero, lo sabemos, la auténtica caridad posee también una dimensión interior, que se manifiesta en el “corazón”, en los sentimientos, en los afectos, en la medida del amor que se pone en las cosas concretas que hacemos. En el “siglo agustiniano” San Vicente ha sufrido, como todos sus contemporáneos, la fascinación del retorno a la interioridad. Más que hablar de espiritualidad de la acción, creo que sería preferible hablar de espiritualidad *de la interioridad de la acción*⁹.

En el lenguaje espiritual del siglo XVII francés, el hombre interior no es un hombre cerrado en sí mismo y en su privacidad, pasivo, confinado a su propia intimidad. En este contexto, interno no es opuesto a externo, interioridad a exterioridad, pasividad a actividad. Es así en nuestro lenguaje común, pero no para el lenguaje espiritual del siglo XVII. Hablar de interioridad no significa caer en el intimismo. Al contrario, el retorno a la interioridad es como una catapulta que empuja al exterior; la curvatura sobre sí mismos y sobre los propios motivos interiores proyecta, paradójicamente, fuera de sí. Habitar el propio espacio interior es la condición de posibilidad para el *éxtasis*, es decir el lugar en el cual se realiza el movimiento extático, que pone al sujeto en acción, justo, fuera de sí. El interior y el exterior, en un cierto

⁹ «No se puede no ser golpeados – afirma Mino Bergamo – cuando se aplica la mente a considerar las publicaciones religiosas de Francia en el siglo XVII, por la franqueza con la que recurre, en sus títulos, la palabra *intérieure*. [...] Estas apariciones recurrentes son la señal de la fascinación ejercida sobre el pensamiento religioso del siglo XVII, por el mundo de la interioridad. [...] Ahora, me parece que se puede decir que el interés por la interioridad, la interrogación sobre los modos y sobre los estados de la vida interior, haya alcanzado, en la cultura francesa del XVII, uno de sus picos de máximo desarrollo. Y el extraordinario éxito de la palabra *intérieure* – que, usada sea como adjetivo o como sustantivo, se convierte en una de las palabras-clave de la lengua religiosa de la época – permite ya intuir cual haya sido la amplitud, la importancia histórica de este fenómeno». (M. BERGAMO, *L'anatomia dell'anima. Da François de Sales a Fénelon*, Il Mulino, Bologna 1991, 13).

sentido, llegan a coincidir. El interior "es" el exterior, el lugar en el cual el propio yo llega a bilocarse en Dios. Se entra de nuevo en sí mismo para encontrar a Dios y para re-encontrarlo luego fuera de sí. En otras palabras: puede salir fuera de sí sólo quien ha entrado en sí mismo; puede dejar a Dios por Dios, sólo quien lo ha encontrado. Por este motivo San Vicente insiste mucho sobre el cultivo de la vida interior, sobre las actitudes internas, sobre la exigencia de purificación de las propias intenciones, sobre las virtudes del vivir. Desde este punto de vista se puede comprender mejor la célebre frase de Brémond: "No han sido los pobres quienes lo han entregado a Dios, sino que es Dios quien lo ha donado a los pobres". San Vicente ha sido entregado a los pobres. ¡Trabajando por ellos se consumó para Dios! Aquí está toda la diversidad y toda la novedad de San Vicente de Paúl¹⁰.

En este legado, enteras generaciones de Misioneros, Hijas de la Caridad, miembros de las distintas asociaciones de Caridad, han encontrado inspiración para encarnar el carisma vicenciano en las circunstancias mudables en las que lo han vivido. Y todavía hoy, desafiando el paso del tiempo, puede representar un punto de referencia seguro, no sólo para la Familia Vicenciana, sino también para quienes son fácilmente sugestionables por actuales teologías (o mejor decir ideologías) de la caridad muy antropocéntricas y sociales. "El más grande de los hombres de acción, es la mística quien nos lo ha dado" (Brémond).

¹⁰ La nota de Riccardi puede clarificar mejor en qué sentido se pueda hablar de mística. «Vicente es un místico, un auténtico místico, más auténtico todavía de cuantos hayan vivido la vida mística como búsqueda de la unión amorosa con la divinidad, contentos de contemplar, amar y gozar de la intimidad con Dios. La unión que Vicente ha buscado con la divinidad ha sido la búsqueda de la unión con su divina voluntad, no sólo de contemplar sino de hacer. Y porque esta divina voluntad se ha manifestado en Cristo que se ha dedicado a servir sobre todo a los pobres, así Vicente ha tratado de hacer en toda su vida [...]. S. Vicente es llamado a "consumarse por Dios" y no a "perdersse en Dios" según la concepción de la mística clásica y abstracta». (Perfezione Evangelica. Tutto il pensiero di San Vincenzo de Paoli esposto con le sue parole, a cura di C. Riccardi, III ed., CLV – Edizioni Vincenziane, Roma 1983, nota, XVII-XVIII).