La noche oscura del alma: *Quédate con nosotros, Señor, porque atardece*, de Álvaro Pombo

GUILLERMO SERÉS
(Universitat Autònoma de Barcelona)

Mediante una serie de certeras analepsis, la novela de Pombo relata el origen, la fundación y la accidentada pervivencia de una comunidad monacal a lo largo de la cuarentena de años que van desde los estertores del mayo del 68 y las comunas hippies (de las que son un trasunto cristiano los monjes que coprotagonizan el relato)[1] hasta el momento presente, o sea, los primeros años de la segunda de la segunda década del siglo XXI. Coincide, históricamente, con el período, en España, que va desde el fin del franquismo y la transición a la democracia hasta la actualidad, narrado desde la perspectiva de unos pocos elitistas desencantados que buscan un nueva espiritualidad en la práctica del cristianismo evangélico de la regla trapense y las enseñanzas de San Bernardo de Claraval (fundador de la orden cisterciense de estrecha observancia de La Trapa), con la pretensión de «ver» o «encontrar» a Dios en su interior. Seguramente siguiendo los ejercicios para la interiorización de la difundida *Imitación de Cristo*, de Tomás de Kempis:

> Dice el Señor: El reino de Dios dentro de vosotros está. Conviértete a Dios de todo corazón, y deja ese miserable mundo, y hallará tu alma reposo. Aprende a menospreciar las cosas exteriores y darte a las interiores, y verás que se vienen a ti el reino de Dios. […] Toda su gloria y hermosura está en lo interior, y allí se está complaciendo. Su continua visitación es con el hombre interior; con él habla dulcemente, tiene agradable consolación, mucha paz y admirable familiaridad (Kempis, *Imitación de Cristo*, II, 1, «De la conversión interior»; Kempis 1989: 93).

No parece que encuentren a Cristo en el íntimo de su alma; por eso le piden, le rezan, que no se vaya, que se quede, porque «atardece»; no pueden verlo, no se «acuerdan» tampoco; se les ha borrado de la memoria, como veremos abajo. El corolario de la ceguera espiritual de la pequeña comunidad es el suicidio de uno de sus miembros, que se ahorca en la viga del establo: una muerte que rompe la pacífica cotidianeidad del *ora et labora* y con la que arranca *ex abrupto* el relato.

La fundación de la pequeña fratría conventual en un páramo o «peragarzal» (tal era el título original de la novela) de las Alpujarras, la Gorgoracha, donado por una dama noble local que, además del mecenazgo, también quiere implicarse espiritualmente en la aventura, la concibieron como una alternativa vital y espiritual (treinta y pico años antes) aquellos treintañeros de clase media o media alta, encabezados por un amigo de

[1] Como recuerda uno de los fundadores, Raimundo, en su delirio hospitalario tras una paliza callejera, habla consigo mismo: «fuiste tú quien cantó las glorias de la nueva milicia de Cristo. […] Dijiste lo mismo que se decía por aquel tiempo: hagamos lo imposible. En las paredes de Vincennes…» (Pombo 2013: 192). En adelante, se cita siempre por esta edición, dando entre paréntesis el número de página correspondiente.

la noble mecenas, también aristócrata, José María Labordieu[2]. Hastiados, al parecer, de su condición intelectual, moral o laboral; conscientes de formar parte de una suerte de generación perdida; despreocupados del crucial momento histórico, aquellos potenciales cenobitas deciden buscar a Dios, huyendo de sus respectivos pasados o presentes, creyendo vislumbrar un futuro más afín con el pacifismo posthippy que con el quietismo monacal, o con la espiritualidad ascética[3]. El arranque de la narración y su principal motivo dinámico es el citado suicidio, en el presente de la narración, de uno de los tres fundadores, Abel, ya entrado en la setentena, como los otros dos promotores iniciales, Josefo y Raimundo.

De los tres frailes jóvenes, Ignacio, Pablo y Lorenzo, es aquél, Ignacio, huérfano espiritual (se podría decir) del padre Abel, el que adquiere una especial relevancia por la narración inicial de su llegada al convento, diez años atrás, por sus retrospectivas conversaciones con el suicida, y, luego, con Raimundo. Éste, desde el principio y a partir del poema «El halcón», de Gerard Manley Hopkins, recuerda el susodicho concepto de la mirada interior:

> Mi corazón, escondido, se estremecía
> por un ave, su dominio y todo lo que alcanza.
>
> Belleza bruta, y valor y acto, oh, aire, orgullo, penacho,
> aquí ¡se abrochan! Y el fuego que entonces surge de ti, mil millones de veces
> es más encantador, harto más peligroso, ¡oh, mi caballero![4]

Una mirada interior, una búsqueda, la de Hopkins, concorde con el «Deo intimo meo», de San Agustín[5], que han de procurar encontrar en el cenobio y que es el objetivo primordial de su reclusión voluntaria:

> -El Señor arde en nuestro corazón. […] En el halcón que vuela resplandece el Señor, que vuela invisible.
>
> -Por consiguiente, no le vemos.
>
> -No, pero sentimos sus efectos en el corazón. Y ese efecto, esa visión interior es mil veces más bella, dice tu poeta, que la visión de un halcón planeando en el aire (27).

---

[2] A lo lejos parecen oírse los ecos de aquellos escritores e intelectuales del grupo de Bloomsbury que decidieron visitar a Gerald Brenan, cuando se instaló, en la segunda década del siglo pasado, en Yegen, o sea, en aquellos mismos parajes alpujarreños. Allí acudieron Leonard y Virginia Woolf, Dora Carrington, Ralph Partridge y Lytton Strachey; más tarde, Brenan, ya casado con la poeta Gamel Woolsey, recibiría al filósofo Bertrand Russell.

[3] Señala Pozuelo 2013 que Pombo «ha adoptado una estrategia de anacronismo en el propio planteamiento de la trama» tanto por el objetivo que se plantean como por la misma donación del terreno, el número de monjes, poco menos que elitista, o la búsqueda de una vía iluminativa en mitad de las Alpujarras.

[4] Lo cita Pombo en la p. 26, pero yo transcribo otra traducción, debajo del título «Ave al viento» («The windhover»). Como señala Cernuda (1987: 166), el tormento del poeta inglés se parece al del padre Abel, pues «ocurría en el alma del poeta una lucha entre sus instintos y gustos estéticos naturales y la formación de una disciplina rigurosa ética y religiosa que los encauzara. […] Por lo tanto la 'hermosura mortal' era en extremos peligrosa para él, dada su preferencia instintiva hacia ella y su temperamento apasionado. […] Hopkins llegó a encontrar un camino: en el goce de la hermosura hay entonces para él algo sacramental; […] a ello le ayuda el principio de la renuncia al mundo, inculcado por la práctica de sus votos religiosos».

[5] «Amo cierta luz, y cierta voz, y cierta fragancia, y cierto alimento, y cierto amplexo, cuando amo a mi Dios, luz voz, fragancia, alimento y amplexo del hombre mío interior [*interioris hominis mei*], donde resplandece a mi alma lo que no se consume comiendo, y se adhiere lo que la saciedad no separa. Esto es lo que amo cuando amo a mi Dios» (*Confesiones*, X, vi, 8).

La ansiada visión interior, que está implícita en el título del libro, remite, a su vez, a un fragmento del evangelio de San Lucas, 24, 28-35:

> Se acercaron a la aldea donde iban, y Jesús fingió seguir adelante. Obligáronle, diciendo: «quédate con nosotros, porque atardece, y el día ya ha declinado». Y entró para quedarse con ellos. Puesto con ellos a la mesa, tomó pan, lo bendijo, lo partió y se lo dio. Entonces se les abrieron los ojos y le reconocieron, pero Él desapareció de su lado. Se dijeron uno a otro: ¿no estaba ardiendo nuestro corazón dentro de nosotros mientras nos hablaba en el camino, cuando nos abría las Escrituras? Y levantándose al momento, se volvieron a Jerusalén; encontraron reunidos a los Once con sus compañeros, que decían: «realmente ha resucitado el Señor y se ha aparecido a Simón». Ellos contaron lo que les había pasado en el camino y cómo lo habían reconocido al partir al pan.

En ese pasaje evangélico se nos narra cómo los discípulos caminan hacia Emaús después de la crucifixión; Jesús se les acerca y les habla para renovar su desfallecida fe, pero no le reconocen. Al llegar a Emaús, le invitan a cenar y, al partir el pan, le reconocen por fin; en seguida, no obstante, su figura se desvanece, como reflejan los lienzos de grandísimos pintores (Tiziano, Caravaggio, Velázquez o Rembrandt) que han querido reflejar la escena. Los comensales parten hacia Jerusalén y confirman a los otros discípulos que le han visto[6]. Que el día decline y se acerque la noche, como señala el texto bíblico y el título de la novela, bien puede ser un correlato objetivo de la noche del mundo y del alma, o sea, de la melancolía en que parecen sumidos algunos discípulos que esperaban algo distinto del Mesías, en contraste con la luz que trae Cristo, que a continuación, en el pasaje evangélico, les reparte el pan eucarístico. Pero, a su vez, la presencia de Jesús se convierte, paradójicamente, en su inmediata ausencia, como si aquella improvisada aparición, sin la preparación previa de los discípulos y su desconfianza, fuese un impedimento para verle.

Es como si el cristocentrismo, precisamente por ocupar todo el «ámbito» vital, desplazase aquella necesaria visión interior agustiniana, que ya adoptara el citado Hopkins, quien, dejando de lado el paisaje exterior (*landscape*), para su poesía opta por la mirada íntima, introspectiva, para la que acuñó el término *inscape*[7]. Porque mientras está Él compartiendo la mesa e interpretando las Escrituras, el corazón de los otros dos comensales arde, se les renueva la fe, deja de pesarles el desánimo, se aviva la luz interior que alumbra el día, que «ya ha declinado». Es como si su fugaz aparición

---

[6] Recordemos que los dos discípulos pertenecen al círculo descrito en 24, 9-11, pero un obstáculo les impide reconocer a Jesús (15): según ellos, era sólo un profeta; se han equivocado al esperar más (o menos) de él (19), pues creyeron que era un mesías salvador de Israel, no de la humanidad, de modo que su idea de mesías se ha derrumbado con la muerte de Jesús (22-24). La escena del pan (28-32), por otra parte, no está en relación directa con la eucaristía (22, 19), sino con el episodio de los panes (9, 12-17); además Jesús vuelve a darles la señal que les llevó a su reconocimiento como Mesías (9, 18-20) y les enseña así la entrega y el don de sí mismos significados por el pan y necesarios para entender su entrega como Mesías. Sólo entonces se les abrieron los ojos (cf. Isaías, 35, 5: «abrir los ojos», metáfora de liberación). Jesús desaparece porque el modo de su presencia no es como el de antes: estábamos en ascuas, o sea, «nuestro corazón estaba ardiendo» (32), señal de tensión interior que desemboca en la palabra y en la acción (Salmo 39, 4). En el posterior encuentro con los once, se repite la idea de que Jesús se da a conocer en el partir del pan, es decir, en el don de sí mismo que ha de ser continuado por los discípulos y cuyo símbolo permanente será la Eucaristía (35).

[7] Cuya singularidad visionaria glosó inteligentemente Cernuda (1987: 174): «Hopkins adivina un modelo secreto, una hermosura específica e individualmente distintiva para designar la cual crea la palabra *inscape*, y para designar la sensación de *inscape*, la palabra *stress* o *instress*».

hubiese tenido lugar para que entendiesen bien la letra de la Escritura, o sea, la *praefiguratio*, *preanuntiatio* o *figura*[8], porque Cristo, el Verbo hecho carne, les está interpretando la palabra, el verbo, el anuncio, de la Escritura, en carne propia. Vale decir: Cristo es él mismo exegeta del Antiguo Testamento, en tanto que les recuerda las palabras de los profetas veterotestamentarios que anunciaron su llegada, su muerte y su resurrección. Concluida la exégesis del *verbum*, el Verbo hecho carne desaparece.

Volviendo al relato de Pombo, cabe decir que la visión negada de Cristo en su interior parece ser la causa que lleva al padre Abel (de setenta y tres años) al suicidio, que es el motivo inicial y recurrente del relato, porque rompe o trastoca el afán de encontrar una plenitud vital a través de la desposesión, tal como enseña el catón de la mística: renunciar a todo para conseguirlo todo; despojarse, paulinamente, del hombre viejo para alcanzar la cima del monte Carmelo y contemplar a Dios. Sin embargo, también puede tener como trasfondo que el padre Abel (como los discípulos que van a Emaús) no ha sabido «leer» bien la Escritura, o bien que, al igual que aquéllos, esperaba «otra cosa» de Cristo, como le señala Raimundo a Ignacio buscando las causas de tan definitiva decisión de Abel:

> ¿Y si realmente amaba a Dios y de pronto se persuadió de que no le amaba lo suficiente, de que no había alcanzado la dejación, la soledad, la cruz suficiente? ¿Y si se ahorcó avergonzado de sí mismo? [...] Va a resultar que Abel murió por nosotros: para que entendiéramos lo que no entendemos, para que viéramos lo que no vemos ¿No te ha sorprendido nunca, horriblemente, que Jesús les dice a sus apóstoles: ahora me veis, ahora no me veréis, tengo que desaparecer para que el espíritu surja en vosotros? (64)

Raimundo supone que Abel, como los discípulos que van a Emaús, no puede ver a Cristo, porque no se ha vestido la armadura del cristiano (Efesios, 6, 13-18), la «librea tricolor» del alma (las tres virtudes teologales), como quería San Juan de la Cruz, dos de cuyos poemas mayores (*Noche oscura del alma* y *Llama de amor viva*) se citan en escenas cruciales del libro.

Como sea, el imprevisto y aparatoso suicidio del hermano Abel obliga a los miembros de la pequeña comunidad a replantearse su decisión, sus principios, sus metas, o los medios para alcanzarlas. Les hará reflexionar sobre su vocación tardía, porque, al parecer, el más conspicuo de los frailes no ha logrado la culminación ascética que debería ser la visión de Cristo. Porque no hay que olvidar que el rasgo característico de la ascética cristiana, y cristológica, es el *descensus Christi*, que sale al encuentro e intercepta el *ascensus animae*, como muy bien señala el citado San Juan de la Cruz en la canción XII de su tercer poema mayor, el llamado *Cántico espiritual*:

ESPOSA ¡Apártalos, Amado,
que voy de vuelo!
ESPOSO Vuélvete, paloma,
que el ciervo vulnerado
por el otero asoma
al aire de tu vuelo, y fresco toma.

[8] Para este concepto, véase el libro, ya clásico, de Auerbach (1967).

El alma, la esposa, está subiendo, pero se cruza en su vuelo el Amado, que desciende en su búsqueda y redención, porque, a diferencia de las místicas estrictamente extáticas o «ascensoriales», en la escatología cristiana, la presencia y esencia de la Segunda Persona de la Trinidad, el Dios que se hace hombre para redimirle, desciende y va a su encuentro, como Jesús camino de Emaús. Y se le puede ver mejor en el interior del alma, como hemos visto con San Agustín y con Hopkins (que, precisamente, dedica el poema citado «a Cristo Nuestro Señor»), no tanto exteriormente, como recuerda el evangelio arriba citado, que se debe leer como una *preanuntiatio*.

A tal fin superior, la visión interior, se debe vaciar el alma («oscurecerla», dice San Juan de la Cruz siguiendo a Dionisio Areopagita y a los maestros flamencos), liberarla de cualquier «estorbo» (instintos, emociones o pasiones), o de lo que en los siglos XVI-XVIII se llamaban «aprehensiones» o «afectos», o sea, 'padecimientos pasajeros que afectan' (alteran) al individuo, para después permitirle volver a su ser. La definición sigue vigente y, con mucha carga literaria, le llega a Pombo y la interpola, con cierta retranca, hacia el final de la novela:

> Dicen, así tengo entendido, que nunca le nacen al alma turbaciones si no es de las aprehensiones de la memoria. Yo quisiera hacer memoria contigo ahora, sólo un ratito: contigo, que has desmemoriado tu memoria para no distraerte del sumo recogimiento consistente *en poner toda el alma según sus potencias en solo el bien incomprensible y quitarla de todas las cosas aprehensibles* (197-198, cursiva suya).

Recuérdese, a este respecto, que San Ignacio de Loyola para las meditaciones, conocidas como *Ejercicios espirituales* (en 1991: 221-319), propone un trabajo del entendimiento a fin de activar la reflexión y un trabajo de la voluntad que comporta la eliminación de los desórdenes afectivos del alma y así poder disponérsela a Dios:

> Por este nombre, *Ejercicios espirituales*, se entiende todo modo de examinar la consciencia, de meditar, de contemplar, de orar vocal y mental, y de otras espirituales operaciones: […] todo modo de preparar y disponer el ánima para quitar de sí todas las afecciones desordenadas y, después de quitadas, para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del ánima (Ignacio de Loyola 1991: 221).

Lo principal en cada etapa era meditar ejercitando las tres potencias superiores, memoria, entendimiento y voluntad, y en ese orden[9], de modo que en primer lugar, por ejemplo, se debía recordar un pecado, luego entenderlo y mover la voluntad para quedar afectado por él. Porque, como señala el biógrafo de San Ignacio en su *Tratado de la tribulación*:

> San Buenaventura enseña que, cuando, en las visiones, no solamente hay consuelo y regalo interior del ánima, sino también blandura sensible y sensual del cuerpo, con lo cual la carne se regala y altera, que las tales visiones no pueden ser de Dios, cuya visión se comunica al ánima para armarla contra todos los vicios, y principalmente contra la deshonestidad. (Rivadeneyra 1952: 443; cap. XIX)[10]

---

[9] Stroppa (2006) analiza e ilustra excelentemente qué se entiende, en los siglos XVI y XVII, por *contemplatio* y *meditatio*; complétese con Trémolières 2006, que en el mismo volumen señala que la «haine de la méditation» se desarrolló especialmente a partir de la difusión de las obras de San Juan de la Cruz y de los carmelitas descalzos.

[10] Sobre la *delectatio* en las visiones de San Buenaventura, véase Gilson (1984: 297-304). Rublack (2009:106-109) analiza los pormenores de las tribulaciones en algunos médicos.

Ni «blandura sensible», ni tribulación, que tiene el mismo origen:

> Cualquiera de nuestros sentidos y potencias se deleita con su objeto propio y proporcionado y se entristece cuando el objeto le es contrario y desconveniente. […] Aquella aflicción que reciben [los sentidos y potencias], o con el objeto contrario o con la falta y deseo de su propio y conveniente objeto, llamamos tribulación (Rivadeneyra 1952: 361; cap. I).

Así era en tiempos de San Ignacio de Loyola, o de San Juan de la Cruz, de modo que la desaparición de la figura de Cristo se debía a que no era intelectualmente asimilable, ni conceptualmente comprensible su condición de Verbo encarnado, ni que formase parte de la Trinidad[11].

Si volvemos al pasaje evangélico con que se titula la novela de Pombo, hemos de señalar que el silencio del Hijo de Dios, que se les presenta como un exegeta de las Escrituras a sus discípulos de Emaús en el pasaje citado de Lucas, es equiparable a la ofuscación, a la melancolía de Abel de la novela, que no puede verlo en su interior (como señalan San Agustín y el Maestro Eckhart), a pesar de su conducta regulada, su cultivo de la virtud, su búsqueda incesante[12]. Su autoinmolación quiere representar, quizá, la falta de autenticidad de una vocación tardía, acomodaticia, un tanto coyuntural y expiatoria[13]. Una vocación que también implicaba «la anulación del yo [...]. Esa es la gracia del relato: que lo anónimo sea de pronto singular y que regrese, en plena extrañeza, día tras día, al anonimato, en la liturgia de las horas» (Pombo 2013: 17).

Una anulación de la personalidad (de la memoria, de las respectivas historias particulares) y consiguiente anonimato que no se compadecen con la difusión de los escritos que el suicida fue pergeñando a lo largo de sus años recoletos, de modo que no es de recibo sacarlos a la luz, publicarlos[14]. Su potencial publicación es un episodio, una subtrama, que permite incorporar narrativamente al sobrino de Abel, Miguel, que la ve como un negocio, y a los que quieren titular el libro resultante que con el título, nada menos, de San Buenaventura, *Itinerarium mentis in Deum*[15], como propone Belarte:

---

[11] Cristo, en efecto, es el *Verbum incarnatum*, y en Él están unidas las naturalezas divina y humana, y con él alcanzamos la filiación divina. El Maestro Eckhart, al que leía el padre Abel, dio una explicación compendiosa y razonable en su *Comentario al Prólogo de San Juan*: «mostraremos que […] el primer fruto de la encarnación del Verbo -que es por naturaleza Hijo de Dios- es que nosotros somos hijos de Dios por adopción. Pues sería para mí de muy poco valor que *el Verbo se hubiera hecho carne* para el hombre en Cristo -una vez convenido que Él es distinto de mí-, si yo no fuese también personalmente hijo de Dios» (Eckhart 1994: p. 100).

[12] «La novela de Álvaro Pombo gana en intensidad, página a página. Es el combate entre el ateísmo, el agnosticismo, la presencia de Dios, la reflexión atroz de Rubén, "no saber adónde vamos ni de dónde venimos"» (Pozuelo 2013).

[13] Quizá no muy distinta de la también tardía de Hopkins, que tan bien refleja el poema «Me despierto»: «Me despierto y veo caer la oscuridad, no el día. /¡Qué horas, oh, qué negras horas hemos pasado tristes / esta noche! ¡Qué vistas viste, corazón, por qué sendas anduviste! / Y más debes, cuando la luz aún se tarda todavía / […]» (2011: 125; vv. 1-4).

[14] Aunque él nunca pretendió publicarlos, porque, precisamente, «Pombo dirige nuestra atención hacia el dilema, no resuelto por Abel, entre la exaltación del yo que encierran sus tendencias literarias y su disolución en el ritual religioso, entre el diálogo con uno mismo a través de la expresión escrita o con Dios mediante la oración. Y es que la escritura individualiza, mientras que las ascéticas reglas del convento buscan la feliz anulación de la conciencia individual en una mística comunión con Dios, y aunque convoque a Hegel, Husserl o Kierkegaard para sostener sus disquisiciones filosóficas, el planteamiento teológico de Pombo recuerda, más bien, cierta literatura confesional caída ya en el olvido» (Pozuelo 2013).

[15] Es un título también aceptado por la comunidad, pues, hacia el final del libro, sale a relucir en una conversación entre Josefo y doña Mariana, que quiere sacar provecho del suicidio: «vuestra experiencia es

> -Se titulará, si yo tengo mano, que la tengo: *Itinerario de la mente a Dios. Itinerarium*.
>
> -¡Toma ya! -exclama Miguel-. ¡Illo, ponte otra para aquí la concurrencia! (206)

Se trata de Matías Belarte, amigo de juventud de Abel y periodista del *Ideal* de Granada que redacta suculentos artículos en su sección, *El rincón de las verdades*, sobre la -a su entender- hipocresía de los trapenses; lo considera una forma de desmitificar la supuesta vocación de Abel[16]. De paso, arremete contra la pretendida ascética oscurantista, secretista y neogótica de la comunidad:

> ¡Qué grande sería el Gran Silencio si no hubiera detrás ningún secreto! [...] Es comprensible estéticamente. [...] Así que el concepto de Gran Silencio no solo es comprensible hoy en día sino que tiene además un encanto neogótico, tan de moda en este momento de películas de vampiros. [...] Lo chocante no es tanto el suicidio como el secreto que se ha tendido sobre este asunto. [...] ¿De qué es semilla este escándalo de la Gorgoracha? (118-120)

Más abajo insiste en la falacia existencial que supone el suicidio para un fraile:

> Si la vida es un don de Dios -como dicen-, qué desperdicio y qué ofensa tan grande es quitársela uno a sí mismo por propia voluntad. Un suicida, desde una perspectiva canónica, y más si es fraile, es un ejemplo puro y duro de deshecho. Al deshacerse de su vida, al desecharse, se convierte en un desecho (165).

Con todo, lo que parece imperar, creen los supervivientes, es la ocultación:

> No necesito recordarte que el motivo de estar aquí [en el convento] es sobrenatural. No vivo yo, sino Cristo vive en mí, nos dice san Pablo. Un texto escrito que no ha sido explícitamente pensado para la publicación no tiene por qué ser publicado póstumamente o dado a conocer (81).

Es el silencio, ascético, como señala, en contrapartida, Raimundo:

> La palabra literaria, la palabra humana sin más, se encuentra aquí vigilada por el silencio, cercada por el silencio, clausurada para que no llene el borbotón del alma, del corazón o de la inteligencia de imágenes y emociones distintas al gran silencio, al gran vacío, a la gran noche purgativa donde Dios, de algún modo, se muestra. Hay que pasar por el vacío y el vaciamiento del yo para dar con un yo que, según nos dicen, es más interior a cada cual de lo que cada cual lo es a sí mismo (28).

única. […] Ese cristianismo o este catolicismo renqueante, fragmentalizado, desorientado del presente momento, requiere una fuerte, firme, afirmación espiritual, la tuya: un itinerario de la mente a Dios» (221).

[16] En un momento del pasado le señala, sin dudar de su vocación religiosa, que «lo que tienes, le dijo, es un empeño religioso. Te empeñas en ser más de lo que eres, o quien no eres, ni llegarás a ser nunca. […] Y Belarte estaba persuadido de que la luz de las buenas letras era lo suficientemente buena y clara como para no necesitar de otra, sobrenatural, sobreañadida, que solo podía venir de una emotividad oscurecida, viscosa. O, como mucho, secretamente seducida por una ilusión espiritualista. […] En lugar de las buenas letras, las bellas letras, ponéis ahora un vago misticismo. […] Habéis sustituido la claridad del humanismo por la veleidad carismástico-litúrgica de moda» (93-94).

La purgación de las pasiones, de los sentidos interiores para buscar el «yo interior», requiere la presencia ausente (la paradoja mística) de Dios, por lo que «el monje mayor le dice al joven: -*Mane nobiscum domine quoniam advesperascit*» (*ibid.*), o sea, no nos desampares en la noche oscura del alma, es decir, del alma que ha sido premeditadamente «oscurecida» al negársele las «imágenes y emociones», para así poder recibir la luz divina o sobrenatural, el «»rayo de tinieblas» de Dionisio Areopagita, pues es tanta su intensidad, que deslumbra, haciendo «noche» la luz humana o natural. Los frailes rezan a dicha luz:

> Los cinco frailes ahora recogidos en su pequeño círculo cerrado, si se quiere, en la subjetividad de su evidencia religiosa, rezan: «Veni, sancte Spiritus, et emitte caelitus tuae radium. O lux beatissima, reple cordis intima tuorum, fidelium». […] Atardece en el pelagartal de la Gorgoracha. El aire es dulce en otoño, […] el aire intraducible, el aliento, el ánimo, el Espíritu Santo (210-211).

¿Qué queda en el siglo XXI de toda aquella psicología antigua, adecuada para los *Ejercicios espirituales*, de San Ignacio de Loyola? ¿Qué de la «noche oscura» de San Juan, incluso del *Itinerario* de San Buenaventura? Son ejercicios, autoanálisis, reflexiones que parecen haber perdido el sentido; anacronismos -como recuerda sabiamente Pozuelo- pues los principios del siglo XXI no son homologables a aquellas épocas en que era posible aislarse del mundo en algunos cenobios. Como se demuestra al final de la novela, Josefo se exclaustrará y Raimundo, el otro fundador, sentirá nostalgia del pasado preclaustral.

Como le señaló el otro fundador, Abel mismo, a Ignacio, que importunaba una y otra vez a los *seniores* por el sentido de la vocación, la vida en el convento es un «estado de excepción», porque

> nuestra errancia es disonante en esta desconfianza irreprimible en cuyo interior nos elevamos a Dios y nos caemos de Dios como ciruelas maduras, aplastadas, pisadas, asediadas por las últimas abejas en el sendero de la huerta (37).

Las confesiones del suicida eran «no continuadas y no argumentadas, como si la lucidez de Abel fuese equivalente al eliotiano "On Margate Sands. / I can connect / nothing with nothing"» (*ibid.*)[17]. Aquellos versos (300-303) de *Tierra asolada* (como la llamaba Borges), de T. S. Eliot, reflejan el errático discurso de Abel previo al suicidio, que, no obstante, «era el más religioso de nosotros, el menos esteta, el que vivía más impregnado de la sacralidad de nuestra vida monástica, "*silentium tibi laus*", nos recordaba con frecuencia» (62), apostilla Raimundo al siempre inquisitivo Ignacio, para añadir en seguida:

> Esta vida nuestra tan aparentemente severa vista desde fuera es en el fondo esnob. Es un modo elegante de existir, separados, invisibles: [...] la belleza de nuestra dedicación espiritual es como un disfraz favorecedor, Ignacio. [...] Abel se mató para decirnos esto: que la negación era parte del juego, que nosotros éramos simples estetas, simples contempladores. Ahora viene lo grave, tras el suicidio de Abel, tras la negación absoluta. ¿Seremos capaces de soportarlo? (62 y 65)

[17] José María Álvarez traduce: «en Margate Sands. / No puedo coordinar / ninguna idea».

Como si de un retiro estético se tratase (lo apuntala Belarte), que también es la causa de la difícil visión de Jesús. Un esteticismo que raya con el narcisismo, como reconoce Josefo:

> ¿Por qué me opongo yo a que se lean esos papeles de Abel? ¿A qué tengo miedo? Quizá en ellos se reconozca abiertamente lo que yo reconozco amargamente ahora: que no amábamos a Dios lo suficiente ninguno. Amábamos nuestra vida conventual, nuestro yo huidizo, desdeñado, quebrantado, pero también dejado en paz. [...] Ensimismados, no amábamos a Dios, sino a una imagen vicaria de Dios en nuestras obras, narcisos (194).

A tenor de todo lo visto, y con las citadas miradas *a ritrosso*, el hermano Abel vendría a ser «un farsante», afirma el propio Pombo en una entrevista, «un farsante a la manera de San Manuel Bueno Mártir». Su farsa no lo es menos porque intente pergeñar un diario espiritual, porque el mismo Abel señala que, precisamente por escribir, por querer conceptualizar o racionalizar sus supuestas vivencias ascéticas, su conciencia:

> Se torna un pelagartal: una tierra baldía, incultivada, incultivable, pedregosa. Esto sucede al escribir, no al ir viviendo mi vida monástica habitual, mi verdadera vida. […] Escribir es un intento impío de autocomprensión que deja a Dios de lado mientras echo cuentas. […] Ahora es la hora de decir: he fabricado cuidadosamente la nada. […] En mi caso la ceguera no procede de Dios, es mi propia privación espiritual (130-131).

Es la citada conciencia asolada, la de Eliot (que también leyó con fervor a Hopkins), que se deriva de la reflexión misma sobre su condición, con la distancia que propicia la escritura, con el afán teleológico de explicarse existencialmente, que oscurece la visión divina, aniquila la propia posición en el mundo y convierte su alma en un «pelagartal», o sea, en un secarral sin emociones, un yermo sin pasiones, sin las cuales no se puede ver a Dios, de acuerdo con la tríada agustiniana: *mens, notitia, amor*: sin el amor, no se puede conocer, se vacía la mente, y la mente no puede amarse si no se conoce[18]. Pero este ejercicio de autoconocimiento comporta desterrar temporalmente el amor, rogando, sin embargo, que el Señor no se vaya, «porque atardece» en los dominios del alma.

Ni siquiera le sirve el auxilio del maestro Eckhart, que decía «Dios es una luz inaccesible que nadie ha podido ver. […] Si Dios tiene que ser visto, tiene que ser en una luz que es Dios mismo» (*ibid.*). En seguida señala sus imposturas:

> La primera impostura: empecé a fingir que yo era el monje que los demás querían que fuera. Creer en Dios y cumplir puntualmente con mis deberes monásticos no me iluminaba, el objeto divino seguía tan oscuro como siempre, pero hacía sentido: daba sentido a la vida. […] En realidad uno no tiene una historia que contar excepto el entorpecimiento progresivo de uno mismo, la lentificación, la sensación de no haber llegado a ningún sitio (132-133, cursiva suya).

[18] San Agustín presenta la aparentemente contradictoria tríada en el *De trinitate*, IX, 2-3, donde viene a decir que la mente, su amor y su noticia son una cierta trinidad (*tria quaedam*), y estas tres cosas son una, porque la *mens* no puede amarse si no se conoce (*noverit*), porque ¿cómo se ama lo que se ignora (*nescit*) (IX, 3, 3).

Más abajo insiste en esa impostura, entendida como autoenajenación, como la necesaria aniquilación de la personalidad individual:

> Mi muerte buscada tiene que ser eso, un decir la verdad que siempre he evitado: un acto final que no me iluminará ya a mí (salvo negativamente) pero que dejará a los demás […] con la certeza de quién fui realmente, el impostor que fui. […] Entré en el convento para no ser libre, para detener la *verificación*, que diría Sartre. [...] Y pensaba: «si durante tiempo y tiempo finjo e imposto la voz que habla de Dios, acabaré yo no teniendo voz ninguna y salvándome» (139 y 141).

Pero parece que encuentra un ascetismo sin gracia, como señala Abel:

> ¿Implica, o no, la contemplación mística el estado de gracia? Parece que no: la contemplación de Dios sería un favor completamente gratuito que no puede merecerse: nadie merece nada ante a Dios, ¿es esto verdad? Llevo toda la vida dando vueltas a estas cosas: me he esforzado, partiendo de mi singularidad e imperfección, en recorrer la vía ascética sin permitirme nunca el lujo de contar con la unión divina o contemplativa con Dios (128).

Porque, en el fondo, se favorece aquel impersonalismo, se les prohíbe la individualidad, como le señala el prior, un desencantado Josefo a punto de colgar los hábitos, al joven Ignacio:

> ¿Dónde queda ahora *la llama de amor viva que tiernamente hiere*? […] Lo característico de la relación religiosa del individuo con la doctrina transmitida es la recepción puramente aceptada, el puro someterse, la devoción reverente a lo que se ofrece como verdad superior. […] Somos parte de la *Ecclesia Mater*. Ningún individuo por sí solo puede establecer una concepción de Dios y del mundo y del hombre y del destino; […] el individuo solo puede configurar su relación personal con la divinidad en el marco de lo asumido como firme y sagrado, en el marco de la tradición (153-155, cursiva mía).

No valen otras vías ascéticas, más o menos emparentadas con el quietismo, el alumbradismo, el molinismo: el alma se salva en comunión con las demás.

Al final, parece que la de Ignacio se ha «paganizado» con la lectura de Juan Ramón Jiménez en el funeral de la «hermana» en la fe Margareta (cuya sincera espiritualidad conmovía a Abel), que «quedaba integrada ahora, agnóstica o no, en la comunión de los santos» (237):

> Ignacio, recuerda: «estás aquí. Fue solo / que tu alma subió a lo más insigne. / Fue solo, estás aquí / el abrirse de un leve día triste». Esta elegía por una mujer muerta en una novela, de JRJ, se superpone, durante todo el funeral. […] El alma de Ignacio está, contra su voluntad, llena de versos paganos esta tarde. […] En ambos casos hay una llaneza, una insustancialidad llana, clara, férrea: la muerte. La muerte de Margareta, tan silenciosa, tan llana, tan absoluta (233-234).

La muerte de esta suerte de santa laica, «hermana» espiritual y corresponsal del suicida, coincide con un estrambote final: la laicización de Josefo, ahora padre Labordieu, locutor de la COPE, y con el zumbón Belarte oyendo, paradójicamente, la lectura del salmo 87 (Lucas, 22, 53) por parte de los cuatro padres que quedan en el convento:

> «Esta es vuestra hora: la del poder de las tinieblas: Señor, Dios mío, de día te pido auxilio, de noche grito en tu presencia». […] Han capturado a Matías Belarte, el imposible y trivial Belarte. […] Han conquistado el corazón escéptico. […] Yo lo dejaría así. *Al amparo del Altísimo, no temo el espanto nocturno: Dios mío, confío en ti*» (254-255 y final, cursiva suya).

La confianza en Dios, en fin, es ciega, desprovista de cualquier garantía espiritual o salvífica para la noche oscura, para el «espanto nocturno», que cubre el convento tras las respectivas muerte y huida de dos de los fundadores.

Aunque algunas hayan caído en el olvido, el discurso narrativo de Pombo recapitula las principales *auctoritates*, antiguas y modernas, bíblicas o sacras y paganas, como referencias de un ejercicio confesional inane, aunque trágico (Abel), o banalizado (Josefo en la radio), porque no es época de ejercicios espirituales ni de confesiones ni de ascetismos… quizá solo de oraciones o peticiones a Dios («Quédate con nosotros…»), impetrando su misericordia[19]; muy concorde, por cierto, con el año, este 2016, que le dedica el Papa Francisco. El libro, así, es una suerte de «fenomenología de la fe» (Pozuelo), o, si se quiere, de la imposibilidad de practicarla en estos tiempos en que la privacidad es casi nula, o la impudicia excesiva, como se ve por el ansia de publicar los escritos del suicida, su correspondencia particular, o, en otro sentido, por el cambio de hábito por el micro radiofónico en el otrora padre prior de la comunidad.

Con ocasión de «medir» la espiritualidad de Abel, despliega Pombo una sucesión de textos que demuestran el escaso provecho que les ha sacado el suicida, porque, conociendo la rica tradición neo y veterotestamentaria, las grandes sumas medievales, modernas y decimonónicas, la actitud romántica, a lo Hopkins, o las teorías del siglo XX, no logra ver en su interior a Jesús. Las *auctoritates* que desfilan por la novela de Pombo, explícita o tácitamente, completan un círculo muy interesante, pues desde los veterotestamentarios «Cantar de los cantares» y el «Salmo 87» (254), llega al Nuevo Testamento, con el evangelio de Lucas (que da título al libro mismo) y San Pablo («No vivo yo, Cristo vive en mí», 81, 131). Desde ahí, cita a los padres orientales (48) (entiéndase Orígenes, Dionisio Areopagita, Clemente o Filón), a San Bernardo de Claraval (101-102, 191), a San Buenaventura (su *Itinerarium mentis in Deum*, 206, que debe dar nombre a los escritos de Abel recopilados por su sobrino y un periodista local), al Maestro Eckhart (100, 130-131), a Martín Lutero (190) y a San Juan de la Cruz («Llama de amor viva», 153); combinados con los pensadores decimonónicos: Hegel, Kierkegaard (147) o Nietzsche, y los del siglo pasado: Sartre (139), Henri de Lubac (243), Husserl o Zubiri (86). No faltan a la cita algunos poetas afines: Hopkins, Mallarmé (206), Eliot o Juan Ramón Jiménez (175, 233-234), así como Valverde y Panero (47), con el vistoso complemento de la norteamericana Carson McCullers (153).

Álvaro Pombo nos ha regalado un estupendo y bien documentado repaso de mística fallida; de la insinceridad ascética de estos tiempos; de la inane, por anacrónica, práctica cenobita; incluso de la cobardía de algunas vocaciones (¿vacaciones?) espirituales tardías, practicadas por unos elitistas sin rumbo, que, como los discípulos de Emaús, son incapaces de reconocer a Cristo, ni en persona ni por sus obras.

---

[19] «Se altera el imperativo original "Quédate" por el más humilde "Ten misericordia", porque la invocación la realiza un sacerdote enfrentado a sus culpables inclinaciones. Ahora, las tinieblas que presagia el título son las que rodean la pérdida de la fe, pero también las que se adivinan desde el declinar vespertino de nuestras vidas» (Pozuelo 2013).

Bibliografía

AUERBACH, Eric. (1998 [1967]). *Figura*. Madrid. Trotta.

CERNUDA, Luis. (1987). *Pensamiento poético en la lírica inglesa del siglo XIX*. Madrid. Tecnos.

ECKHART, Maestro. (1994). *Comentario al Prólogo de San Juan*. Int. Ramiro Flórez. Madrid. Etnos.

ELIOT, Thomas S. (2008). *La tierra asolada*. Trad. José María Álvarez. *Renacimiento*. 59-60. 23-38.

GILSON, Étienne. (1984 [1924]). *La philosophie de Saint Bonaventure*. París. Vrin.

HOPKINS, Gerard Manley. (2011). *El mar y la alondra: poesía selecta*. Trad. Antonio Rivero Taravillo. Madrid. Vaso roto.

IGNACIO DE LOYOLA, San. (1991). *Obras completas*. Eds. I. Iparaguirre, C. Dalmases y M. Ruiz Jurado. Madrid. BAC.

KEMPIS, Tomás de. (1989). *Imitación de Cristo*. Trad. Fray Luis de Granada. Madrid. Aguilar.

POMBO, Álvaro. (2013). *Quédate con nosotros, Señor, porque atardece*. Barcelona. Destino.

POZUELO Yvancos, José María. (2013). «*Quédate con nosotros, Señor, porque atardece*, la última entrega de Álvaro Pombo». *ABC*, 11/6.

RIBADENEYRA, Pedro de. (1952). *Tratado de la tribulación*, en *Obras escogidas*, ed. Vicente de la Fuente, Madrid. Atlas (BAE, 60). 358-448.

RUBLACK, Ulinka. (2009). «Flujos. El cuerpo y las emociones en la edad moderna». Eds. M. Tausiet y J. S. Amelang. *Accidentes del alma. Las emociones en la Edad Moderna*. Madrid. Abada. 99-122.

RUIZ MANTILLA, Jesús (2013). «Álvaro Pombo: La idea del amor, como la de Dios, es imposible». *El País*, 8/6.

STROPPA, Sabrina. (2006). «L'*ars meditandi* nel Seicento mistico». *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*. 41. 515-536.

SUÁREZ, Armando. (1959). «Los sentidos internos en los textos y en la sistemática tomista». *Salmanticensis*. 6. 401-475.

TRÉMOLIÈRES, François. (2006). «Haine de la méditation?». *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*. 41. 537-554.