

## TEOLOGÍA ESPIRITUAL

Luis M<sup>a</sup> Mendizábal S.J.

Clases impartidas en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma en el curso 1965/1966. Grabadas e impresas por los oyentes M.S.C.  
Traducción del latín: Ricardo Vargas y Eduardo Vadillo  
Presentación, revisión general y notas: Luis F. de Prada

PRESENTACIÓN

Desde el inicio de su ministerio, el P. Luis M<sup>a</sup> Mendizábal simultaneó la investigación y docencia del más alto nivel académico con la actividad pastoral. Con el tiempo, esta segunda faceta de su actividad fue predominando sobre la primera, lo cual, si por un lado fue lamentado en las Universidades en que daba clase, por otro ha servido para que muchas más personas recibieran su ayuda y doctrina. Somos muchos, en efecto, los sacerdotes, religiosos y laicos que hemos recibido -y seguimos recibiendo- por diversos caminos la orientación y enseñanzas del P. Mendizábal a través de tandas de Ejercicios, retiros, conferencias, libros, trato personal...

El P. Mendizábal fue, desde muy joven y durante bastantes años, profesor de Teología Espiritual en la Gregoriana de Roma (posteriormente, también en la Facultad de Teología del Norte de España, sede de Burgos). Por eso, cuando estudié Teología Espiritual en la Gregoriana, estuve indagando si había apuntes de la época en que él impartía clases.

Encontré unos apuntes de dirección espiritual; dado que esos apuntes darían lugar después al conocido libro de la BAC, los dejé a un lado. Pero también vi que el P. Mendizábal había preparado otros apuntes para los alumnos:

- Primeramente, en 1962 había publicado *Annotationes in Theologiam Spiritualem*. En esta obra trata, en una primera parte, de la definición de Teología Espiritual, de su relación con otras disciplinas teológicas, de su método y fuentes, y de su contenido; y en una segunda parte, se centra en la naturaleza de la perfección espiritual. [En adelante, citaremos, esta obra como *Annotationes*].

- Posteriormente, en 1966 publicó *De natura perfectionis christianae [= Perfectionis]*, donde profundiza en lo que supone la perfección cristiana.

- Además de esas dos obras publicadas por el propio Autor, encontré en la biblioteca de la Gregoriana unos apuntes más "caseros", con el título *Theologia Spiritualis. Praelectiones habitae in Pontificia Universitate Gregoriana a P. Aloisius M. Mendizabal, S.J., registratae et impressae ab auditoribus M.S.C., 1965-1966*.

Las tres obras están en latín, lengua en que se impartían entonces las clases en la Gregoriana; las fotocopié, y al volver a España, se las di a varios seminaristas, buenos conocedores de esta lengua, pidiéndoles las tradujeran.

Y ésta es la primera que tradujeron, los hoy ya sacerdotes Eduardo Vadillo y Ricardo Vargas, la que hemos citado en tercer lugar. En realidad, es la de menos valor desde el punto de vista científico, en cuanto son apuntes tomados por estudiantes, y no parece que los revisara su autor. Pero tiene, sobre las otras dos, las ventajas de una mayor brevedad en una visión de conjunto de numerosos temas, por lo que puede servir muy bien como una introducción al pensamiento teológico-espiritual del autor.

Si quisiéramos indicar los puntos centrales de ese pensamiento, me atrevería a señalar los siguientes:

- Ante todo, como clave de bóveda, lo que el autor llama *el misterio del Corazón de Cristo*. Desde su mismo noviciado el P. Mendizábal se sintió llamado a profundizar y difundir por todos los medios este misterio, no como una devoción más, sino, tal como lo exponen los Sumos Pontífices, como auténtica síntesis del Cristianismo.

En relación con este punto central, el autor ha profundizado en otros muchos. Así, por ejemplo, en el tan actual tema del *sufrimiento de Dios*<sup>(1)</sup>.

Como hemos visto por el contenido de las obras arriba reseñadas, uno de los temas más estudiados por nuestro autor ha sido el de la *perfección cristiana o santidad*, tema fundamental de la Teología Espiritual. Su esencia, la vocación universal a la misma, el problema místico, su relación con la voluntad divina, así como los temas relacionados de la diversidad de espiritualidades, la conversión afectiva, la naturaleza del progreso espiritual, la necesidad del método en la vida espiritual..., han sido cuestiones profundamente estudiadas y matizadas con gran precisión. Como más característico del pensamiento del autor al respecto, señalaría la dimensión cristológica (en relación con la clave del Corazón de Cristo), la importancia de la afectividad, y el equilibrio entre los diversos extremos de los problemas estudiados.

- Otro de los campos en que más ha trabajado el autor ha sido la *Teología y espiritualidad de la Vida Consagrada* (Religiosa y Sacerdotal), y los temas conexos de los consejos evangélicos, excelencia de la virginidad, formación del celibato, naturaleza de la obediencia...

- El P. Mendizábal se profesa discípulo del P. Michel Ledrùs, S.J., gran conocedor de la *espiritualidad ignaciana*, de la cual él mismo es también experto estudioso. Con un gran dominio teórico y práctico de los *Ejercicios espirituales* de S. Ignacio [=EE], ha dirigido innumerables tandas de Ejercicios, incluyendo el mes.

Pero, por otra parte, el P. Mendizábal no se cierra en su propia espiritualidad ignaciana, sino que conoce y emplea abundantemente otras escuelas; yo diría que especialmente la carmelitana (desde el noviciado se aficionó particularmente a S. Juan de la Cruz, sobre el cual ha impartido también algunos cursos); siempre con un espíritu abierto y universal, lo que ha hecho que numerosas congregaciones religiosas, con carismas muy diversos, lo tengan por consejero.

- Otro de los grandes temas de nuestro autor ha sido la *Dirección espiritual*, donde podemos decir que confluyen todas las materias antes señaladas. Su tratado *Dirección espiritual. Teoría y práctica*, Madrid 1978, es considerado uno de los mejores manuales de la materia [lo citaremos como DE]. Es la obra escrita más acabada del autor, y en ella la Teología Dogmática y Espiritual, la Sicología (un campo que conoce muy bien), la Historia de la Espiritualidad, la experiencia, etc., contribuyen a formar un tratado en que podemos encontrar desde la justificación teórica de la dirección espiritual hasta consejos sumamente prácticos y concretos para la entrevista direccional.

Si la mucha dedicación del autor a la pastoral directa ha disminuido su trabajo de investigación y docencia, y ha hecho que publicara un número relativamente pequeño de obras científicas, ha contribuido en cambio a algo de lo que se habla mucho en la Teología actual: la unidad entre dogma y experiencia espiritual, de manera que la Teología Dogmática sea el fundamento sólido y aplicable a la experiencia de una vida según el Espíritu. Las obras de mayor rigor teológico del autor son de utilidad para la vida espiritual; y por otro lado, los que escuchan sus pláticas espirituales, intuyen la gran base doctrinal que hay debajo de ellas. No hay que olvidar que el P. Mendizábal hizo su tesis doctoral, sobre un tema dogmático-patristico, con el P. Orbe, que es tan amante de la Espiritualidad con sólidos fundamentos dogmáticos...

---

<sup>(1)</sup> Cf. *La teología actual del cuasi-sufrimiento de Dios*, en AA.VV., *Cristología en la perspectiva del Corazón de Jesús*, Bogotá 1982, 521-548. A nivel divulgativo, cf. el cap. V de *En el corazón de Cristo*, Madrid 1990, 37-47.

Con la finalidad, arriba apuntada, de que estos apuntes puedan servir como introducción al pensamiento del autor, he pensado que podría ser útil indicar en nota los lugares de otras obras suyas en que ha tratado los diversos temas. Especialmente hago referencia a su obra *DE*, por lo que decíamos arriba de ser su obra más completa. He añadido también un Apéndice con un breve resumen del tema de la santidad en esa obra. Por otro lado, y para ayudar a ver la conexión doctrina-vida, señalo con frecuencia el momento de los EE en que el P. Mendizábal suele exponer una determinada materia<sup>(12)</sup>. Añado a veces la indicación de algunas referencias del *Catecismo de la Iglesia Católica* [=CAT] donde podemos ver tratado un determinado tema. Ninguna de estas citas pretende ser exhaustiva, sino meras sugerencias para una profundización de los temas.

No me queda sino agradecer a los traductores su abnegada labor, y recordar que estos apuntes no han sido revisados por el autor, por lo que puede haberse deslizado algún error en cualquiera de las fases de su elaboración. En su última revisión, he optado por suprimir alguna expresión dudosa o repetitiva, e intentado transmitir más el sentido que la literalidad de las frases. Por todo ello, estos apuntes no deben ser citados como una obra publicada por el mismo autor, pero creo que quien conozca el pensamiento del P. Mendizábal podrá comprobar que se encuentra sustancialmente recogido en estos apuntes, que esperamos sean pronto seguidos por la traducción de los que sí publicó el mismo autor en la Gregoriana.

LFP

Agosto de 1997

---

<sup>(12)</sup> Se han publicado 5 libros con apuntes de tandas de EE del autor.

## BIBLIOGRAFÍA DEL P. MENDIZÁBAL

### A) Obras de mayor nivel teológico

*Annotationes in Theologiam Spiritualem*, PUG, Roma 1962

*Centralidad del Corazón de Cristo*, Tierra Nueva (Bogotá) 16, n1 63 (1987) 73-82

*Confesión y dirección espiritual*, en AA.VV. (CETE), *Pecado y perdón*, CETE, Toledo 1991, 275-289

*Decretum de institutione sacerdotali Concilii Vaticani II*, PerMor 55 (1966) 205-265

*De natura perfectionis christianae*, PUG, Roma 1966

*Dirección espiritual. Teoría y práctica*, BAC 396, EDICA, Madrid 1978

*Efficacia dell'esercizio spirituale in ordine al progresso spirituale*, en *La formazione spirituale del candidato al sacerdozio*, Vaticano 1965, 86-104

*El Corazón de Jesús, centro de lo divino y humano en Cristo*, en AA.VV., *El Corazón de Jesús principio y signo de unidad*, EDAPOR, Madrid 1980,

*El Corazón de Jesús en la enseñanza de Juan Pablo II*, en AA.VV., *El Corazón de Jesús en la enseñanza de Juan Pablo II (1978-1988)*, IIHJ, EDAPOR, Madrid 1990, 307-335

*El hecho eclesiástico de la obediencia ignaciana*, MANR 36 (1964) 403-420

*El modo de mandar según san Ignacio*, Ángeles de las Misiones, Bérriz 1966

*El modo perfecto de obedecer según san Ignacio*, Ángeles de las Misiones, Bérriz 1967

*El ofrecimiento del Apostolado de la Oración a la luz de la teología actual de la redención*, EDAPOR, Madrid 1986

*El problema de la vocación simplificado*, GREG 44 (1963) 71-79

*Formación del celibato sacerdotal*,

Godínez, en DSp, VI, 565-570

*Il colloquio spirituale*, en *La formazione spirituale del candidato al sacerdozio*, Vaticano 1965, 251-280

*Il progresso spirituale come estensione della grazia e avvicinamento a Dio*, en *La formazione spirituale del candidato al sacerdozio*, Vaticano 1965, 64-85

*Interioridad de Jesús. El misterio del Corazón de Cristo*, en AA.VV. (CETE), *Una nueva vida en Cristo*, EDE, Madrid 1980, 208-228

*Introducción a la Autobiografía de S. Ignacio*, en SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Autobiografía y Diario espiritual*, BAC, Madrid 1992, 17-47

*Introducción al Diario espiritual de S. Ignacio*, en SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Autobiografía y Diario espiritual*, BAC, Madrid 1992, 171-204

*La Consagración Religiosa y el sentido de los Consejos*, MANR 37 (1965) 225-248

*La perfezione della personalità cristiana come fondamento della perfezione sacerdotale*, en *La formazione spirituale del candidato al sacerdozio*, Vaticano 1965, 10-34

*La perfezione della personalità sacerdotale e i consigli evangelici*, en *La formazione spirituale del candidato al sacerdozio*, Vaticano 1965, 35-63

*La profesión de los votos y el perfeccionamiento de la persona humana*, en AA.VV., *Concepto cristiano de hombre*, CETE, Toledo 1992, 323-339

La teología actual del cuasi-sufrimiento de Dios, en AA.VV. (IIHJ), *Cristología en la perspectiva del Corazón de Jesús*, IIHJ, Bogotá 1982, 521-548

*La vida espiritual como participación progresiva de la resurrección de Cristo*, GREG 39 (1958) 494-524

*Las etapas de la vida espiritual*, MANR 38 (1966) 251-270

*Líneas para una teología de la Reparación*, en AA.VV. (IIHJ), *Cor Christi. Historia - Teología - Espiritualidad y Pastoral*, IIHJ, Bogotá 1980, 570-584

*Mensaje sobre la vida consagrada: sacerdotal y religiosa*, en *Juan Pablo II y la fe de los españoles. Herencia y futuro*, CETE, Madrid 1984, 297-319

*Naturaleza del orden de subordinación primariamente pretendido por S. Ignacio*, MANR 37 (1965) 113-140

*Obediencia y conciencia*, en AA.VV., "Evangelica Testificatio". *Curso de conferencias sobre la Exhortación Apostólica Evangelica Testificatio*, CLAUNE, Madrid 1971, 169-181

*Obediencia ignaciana*, Roma 1958, Apuntes del P. Wenceslao Sánchez

*Quaestiones post-Conciliares de speciali obbedientia erga Summum Pontificem*, PerMor 55 (1966) 600-609

*Reglas ignacianas sobre el sentido verdadero en la Iglesia*, en AA.VV. (CETE), *Sentir con la Iglesia*, CETE, Madrid 1983, 193-223

### Bibliografía

*Riqueza eclesial y teológica de la obediencia religiosa*, MANR 36 (1964) 283-302

*Sentido íntimo de la obediencia ignaciana*, MANR 37 (1965) 53-76

*Universale vocazione alla santità nella Chiesa*, en *Lumen Gentium. Guida alla lettura della Costituzione*, Sales, Roma 1966, 146-165

*Vocación universal a la santidad*, MANR 36 (1964) 149-168

### B) Obras de alta divulgación

*"Así amó Dios al mundo"*, EDAPOR, Madrid 1985. (EE a caballeros)

*Beata María Josefa Sancho*, en LÓPEZ TEULÓN, J. - RODRÍGUEZ GÓMEZ, F.J., *"No tengáis miedo..." Testigos ante el Tercer Milenio*, Ed. Monte Casino, Zamora 1996, 89-93

*Con María*, EDAPOR, Madrid 1996. (EE a caballeros)

*Consacrazione della famiglia al Cuore di Cristo e al Cuore della Madonna*, en AA.VV., *La consacrazione al Cuore di Gesù*, A.D.P., Roma 1979

*Cristianos moldeados por la Eucaristía*, RC (nov. 1994) 1<sup>o</sup>-4<sup>o</sup>

*En el corazón de Cristo*, EDAPOR, Madrid<sup>4</sup> 1990. (Podemos considerar este pequeño folleto como una sencilla síntesis, apta para todos los paladares, de la doctrina espiritual del autor.)

*Entrañas de misericordia*, EDAPOR, Madrid 1996. (EE a caballeros)

*Gli Esercizi spirituali fondamento della spiritualità delle C. mariane*, D. C. M. Bolletino dirigenti C. M. in Italia (1962) 146-155

*Il fulcro dell'A.d.P. è il culto al S. Cuore*, en AA.VV., *La consacrazione al Cuore di Gesù*, A.D.P., Roma 1979

*La entrega de María, modelo de nuestra consagración* (Folleto sin edit. ni fecha)

*La espiritualidad del "Apostolado de la Oración"*, Madrid. (Folleto sin edit. ni fecha que recoge una conferencia del autor de 1969).

*La ofensa de Dios, Meditaciones*, en AA.VV. (CETE), *Pecado y perdón*, CETE, Toledo 1991, 347-371. (En casi todas las Semanas del CETE el P. Mendizábal tuvo las meditaciones, que pueden verse recogidas en las obras donde se publicaban las Semanas, como la aquí indicada).

*Bibliografía*

*La profesión religiosa, respuesta a un amor personal del Señor*, 1962 (Folleto sin edit.)

*Misterio del dolor*, EDAPOR, Madrid 1985. (EE a caballeros)

*Nueva Evangelización. Evangelizadores nuevos*, Servus Christi, I, 109 (febrero 1994) 4-8; II, 110 (marzo 1994) 1-8

*Principios fundamentales de vida interior. (Meditaciones)*, en AA.VV. (CETE), *Vida interior y construcción del mundo*, CETE, Madrid 1985, 263-285

*Redentor del hombre*, EDAPOR, Madrid 1992. (EE a caballeros)

*Riflessione in presenza del dolore*, L'Ancora nell'Unità di Salute (Roma) 2 (1980) 101-116

*Secuencia del Espíritu Santo* (Apuntes tomados en la Compañía de María de Talavera)

*Ser en Cristo redentor, alma de todo apostolado eficaz católico*, en "Echad las redes...", EDAPOR, Madrid 1979, 113-121

*Vocación a la santidad en la Iglesia*, Conferencia en el Encuentro Nac. de JRC, Villagarcía de C. (14-9-90), Loyola 1991

## INTRODUCCIÓN

Al hablar de la perfección cristiana podemos seguir la síntesis que aparece en la Constitución "Lumen Gentium", donde se describe la Iglesia como Pueblo de Dios, amado por Dios de un modo peculiar; más aún, Pablo VI dice que en la vida cristiana, además del elemento comunitario, tiene su lugar el elemento personal, propio del Nuevo Testamento. Pues en el Antiguo Testamento la alianza se da por la presencia de Dios en el Arca de la Alianza, y Dios regía al pueblo por Moisés; en el Nuevo Testamento la alianza es medio por el cual Dios entra en contacto con cada hombre, y todos los cristianos entra en la intimidad de Dios porque Dios puso su tabernáculo en el corazón de cada hombre. Esto aparece especialmente en la Última Cena, donde se anuncia la Nueva Alianza: "Si alguno me ama [...] mi Padre le amará, y vendremos a él, y haremos morada en él" (Jn 14,23).

Esta característica personal es una nota característica del Nuevo Testamento<sup>(13)</sup>. En el Antiguo Testamento sólo el Sumo Sacerdote entraba en el Sancta Sanctorum una vez al año y tenía contacto personal con Dios. Dios era el Dios de Abrahán, de Isaac, de Jacob. Pero en el Nuevo Testamento es el Dios de cada uno, porque todos son llamados a la perfección de la santidad, y la Stma. Virgen es el culmen de ese contacto personal del hombre con Dios. Por la revelación se da una manifestación de intimidad que no se daba antes de la encarnación y resurrección. La intimidad de Dios hace relación a cierta predilección personal para con los hombres: el hombre cristiano, como miembro del pueblo de Dios, está en relación personal con Dios. Ya estamos en el punto central de la cuestión que estamos tratando. ¡Pero el hombre debe conocer *cómo obtener y en qué consiste* esa perfección! La naturaleza de esta perfección está también hoy en discusión, y a menudo se ilumina en sus elementos materiales más que en aquello que formalmente la constituye.

Nosotros sabemos que todas las cosas en el mundo tienen algún valor teológico, porque proceden de Dios y se nos dan para realizar nuestra misión y plenitud personal en esta vida. Así, la teología espiritual no debe ser concebida como un rechazo *a priori* de la realidad, sino que debe indicarnos cuál es la línea formal que hay que seguir porque lleva al hombre hacia su madurez cristiana. Ya de la Tradición podemos obtener alguna aproximación, incluso investigando la Sagrada Escritura vemos que en el conjunto del anuncio cristiano ocupa un lugar peculiar la caridad, de tal manera que es propuesta por Dios como primer mandamiento, síntesis de la Ley y vínculo de perfección. Luego la perfección cristiana debe fundarse principalmente en la caridad.

Pero, ¿de qué caridad se habla en la Escritura? Se habla de la caridad hacia Dios y el prójimo. En San Pablo se delinea la caridad hacia el prójimo pero es siempre verdadera caridad teológica, de tal manera que sin la caridad no se puede poseer la perfección cristiana. En Juan destaca más la caridad hacia Dios y el prójimo, porque no podemos amar a Dios sin amar al prójimo y viceversa.

Santo Tomás dice: "La perfección es la caridad", pero diciendo que la perfección está en la caridad no decimos que la caridad excluya otras virtudes. Y si decimos que la caridad es mayor que la obediencia, el silencio, la disciplina, debe entenderse en el recto sentido, pues la verdadera caridad debe contener en su justa medida todas las demás.

---

<sup>(13)</sup> Todo este tema, que es una de las claves del pensamiento del autor, puede verse ampliamente tratado en *DE*, 15-32. A nivel divulgativo, cf., p.ej., *En el corazón de Cristo*, 27-36.

Tampoco es caridad la mera amabilidad hacia los otros, porque ya dijimos que es una virtud teológica; luego el que cree que obra contra la obediencia por caridad, se equivoca.

Algunos dicen: "La caridad es mayor que la castidad porque la castidad es una virtud moral, mientras que la caridad es una virtud teológica". En esta concepción puede esconderse algo no puro; así pues, hay que tener cuidado.

¿Se trata *del acto o del hábito* de caridad? Ora en la Sagrada Escritura, ora en la liturgia, la perfección cristiana consiste en un estado habitual de caridad. San Pablo habla de los cristianos perfectos en *Hb 5,11-13*. Habla precisamente de aquellos cristianos que deberían ser adultos y sin embargo son niños y necesitan leche, no alimento sólido, en tanto que para Pablo son perfectos "aquellos que, por costumbre, tienen las facultades ejercitadas en el discernimiento del bien y del mal" (5,13). Se trata, en efecto, de un estado del hombre obtenido por medio del ejercicio, diverso de la mera actuación y caracterizado por esa capacidad para discernir el bien y el mal. Pablo distingue bien la perfección deportiva del atleta óptimamente preparado y la perfección en el juego deportivo, pues un hombre puede estar bien preparado y, sin embargo, no pelear bien en el combate. Luego no será coronado sino aquél que luche legítimamente. Y así la perfección cristiana se entiende al modo de la perfección del atleta mientras la perfección moral se entiende como preparación para el combate; es la perfección ascética del cristiano. Es una observación muy importante en el orden práctico, pues no se trata tanto del discernimiento espiritual como de la actuación práctica.

En la formación de los individuos no hay que confundir la perfección de *madurez* y la perfección de *irreprehensibilidad*. La irreprehensibilidad es la perfección de aquel que no tiene culpa, pero que puede, sin embargo, ser todavía niño, inmaduro. Por contra, puede haber alguien que sea maduro con culpa. Hoy se insiste más en el aspecto de la irreprehensibilidad, pero no siempre es difícil hacer lo que es más perfecto y sí entender qué es lo más perfecto.

El cristiano, pues, ha de ser conducido hacia el discernimiento del bien y el mal. Y por esto la perfección de la vida cristiana no está en la pureza de espíritu, sino en ir conformando el espíritu hacia una cierta docilidad con Dios, en ir adquiriendo el sentido interior del hombre. Esto es hacer crecer el alma, no haciéndola irreprehensible, sino capaz de discernir el bien y el mal.

## PARTE I

### Naturaleza de la perfección cristiana

## CAPÍTULO I: PERFECCIÓN DE MADUREZ CRISTIANA

Queremos conocer en qué consiste la perfección de la personalidad cristiana. Como Cristo se sirvió de imágenes humanas para manifestar la vida íntima de Dios, así también nosotros recurrimos a la analogía humana en el concepto de la perfección de la personalidad. Notemos que utilizar la analogía de la personalidad en sentido psicológico no es algo menos científico, pues debemos siempre procurar en toda la exposición que no esté presente el sentimentalismo, sino que todo lo que digamos se funde en la teología. La analogía que sacamos de la psicología humana de la personalidad no es menos científica que la que se toma de la filosofía humana. Esto es muy importante: la imagen que más propuso Cristo para manifestar la naturaleza del Padre es la imagen de la vida humana, la misma vida humana. Cuando habla del pastor, de la mujer, de la dracma, todas éstas son imágenes puestas por el mismo Dios para manifestar un concepto más alto. Por tanto, nada hay aquí que sea digno de rechazo.

### *1. Perfección de la personalidad humana*

#### *a) Determinación de la personalidad humana<sup>(14)</sup>*

¿En qué consiste la personalidad humana? Ante todo debe determinarse qué es la personalidad. ¿Qué es persona en sentido psicológico, o sea, personalidad? Sin considerar ahora el sentido metafísico, hablando en sentido psicológico, tiene varios sentidos:

1) Hecho de la conciencia por el cual, en la pubertad, se despierta el 'yo'. Y así la personalidad de un niño surge en la pubertad; es el hecho de despertarse el 'yo' de esa conciencia del 'yo'.

2) Con frecuencia se denomina personalidad en sentido psicológico a un conjunto complejo de factores que aparece en concreto en la iniciativa personal, o en algún descubrimiento que tiene a 'mi yo' por autor. Yo tengo ya mi personalidad en cuanto que las iniciativas proceden de mi impulso y siento que soy autónomo al descubrirlo. Tal conjunto tiene una doble característica: la interioridad y la novedad, con las que hoy se caracteriza la tan alabada libertad humana. Así pues, en la interioridad y en la novedad se conoce la personalidad. Y en ellas está el sentido de la actualmente llamada libertad o personalidad desarrollada.

3) En un sentido más estricto la personalidad significa el resultado de la evolución ontogénica por la integración estructural de las facultades y tendencias que existen en el hombre concreto. Así pues, el hombre tiene en sí un conjunto de facultades y tendencias. Este complejo de facultades y tendencias debe estructurarse, debe reducirse a cierta unidad en el hombre, debe integrarse en una estructura. Y el resultado de esta labor de estructuración integradora se denomina personalidad del hombre. Ya desde el comienzo se tiene una cierta personalidad, pero se la denomina temperamento o carácter de tal persona. Después, por una evolución lenta durante varios años, se forma la personalidad.

#### *b) Elementos por los que se constituye la evolución y la estructura de la personalidad*

---

<sup>(14)</sup> Cf. *Perfectionis*, cap. 6; *Annotationes*, 167ss.

Veamos de qué elementos consta esta evolución y estructura. Al principio el hombre se constituye por este conjunto complejo: tiene un alma no formada, conciencia, subconciencia (según muchos autores se da esta subconciencia que otros denominan conciencia cósmica). Hay también una facultad cognoscitiva y apetitiva, animalidad y racionalidad, y todo lo que está en el hombre se da en el niño. Ya desde el comienzo el niño aparece con cierta estructura. ¿Qué es esta estructura? No es el simple conjunto complejo de elementos sino un conjunto con cierta forma interior. Un cristal tiene estructura, un conjunto de piedras no tiene estructura. La noción o estructura personal según la cual se interpretan los colores es diversa en Oriente que en Occidente. Pero nos quedamos ahora con cierto elemento que hay en nosotros, la libertad del hombre, con la cual es capaz de trabajar sobre la estructura que tiene recibida desde niño. Puede integrarla, trabajarla, estructurarla.

Todo hombre es responsable de su propia personalidad. En la labor de formación el hombre debe integrar el influjo que tiene cada elemento en el otro y estos otros en los precedentes; esto es, cada estrato íntegro debe fundamentarse en el precedente y como ser visto desde el precedente, y de este modo se constituye una unidad: ésta es la integridad. Por ello, en este trabajo de estructuración hay que tender a esta integración, para obtener esta unidad. Muchos piensan, y es un error muy frecuente, que la personalidad consiste simplemente en la primera estructura, que se retiene sin ninguna limitación, de manera que siguen la tendencia espontánea de su propio carácter; y dicen: 'yo tengo una gran personalidad, porque así lo pienso; ésta es mi tendencia, ésta es mi espontaneidad'. No se debe llamar personalidad a esto, porque es el carácter de la persona. No es personalidad porque no hay una elaboración integradora de la persona, sino sólo aquella simple espontaneidad selvática; sin haber recibido ni retenido nada.

Un autor francés, en cierto congreso del año 1957, acerca de la integración en estructuras, decía que cuando veía a algún joven o algún adolescente, quería descubrir en él los elementos íntimos de su personalidad, aquellas dificultades tales como mostrarse en público, la oposición a cualquier formalidad exterior, la tendencia contraria a las fórmulas litúrgicas impuestas, la tendencia a refugiarse escondido en el ángulo de una iglesia...; sin embargo, estas tendencias no pueden llamarse personalidad, porque son prácticamente comunes a la cuarta parte de la humanidad.

c) *La afectividad y la integración del hombre*<sup>(15)</sup>

La integración estructural tiene un elemento intelectual, otro volitivo y otro afectivo. De hecho la primera estructura del hombre se pone en contacto con el mundo circundante en un ambiente muy afectivo. Para el niño el tiempo y el espacio son de orden afectivo, no de orden físico. Con frecuencia los psicólogos al hablar acerca de esto cuentan el caso de un niño que desayunaba antes de ir al colegio y su padre le acompañaba, mientras fumaba un cigarro. Cuentan los psicólogos que un día que el padre no fumaba el niño comía lentamente; entonces el padre le dijo 'Date prisa, que ya es hora de ir al colegio'. Y el niño

---

<sup>(15)</sup> *La importancia de la afectividad en la personalidad humana y cristiana es otra de las claves del pensamiento del autor; pero hay que entender bien el concepto de afectividad, muy distinto de los meros sentimientos y emociones, como puede verse más adelante. Cf. Annotationes, 161ss; Perfectionis, 140ss; DE, 74-82.123-126. En el CAT, cf. 1768-1775.*

respondió '¿Cómo puede ser la hora del colegio, si todavía no te fumaste un cigarro?' Para él se identifica el tiempo con un hecho afectivo y entre tanto no tiene sentido local o físico. Los afectos de los padres y del ambiente deben ser proporcionados de manera que el niño entre en la realidad del mundo en un ambiente favorable.

Hasta ahora hemos hablado sobre la aptitud personal estructural. Hemos dicho que para constituir esta estructura tiene una gran importancia y función propia la afectividad del hombre. Todos los psicólogos modernos están de acuerdo en subrayar la importancia de esta afectividad en la labor de integración. Los psicólogos se dividen en la terminología y en la concepción filosófica última de esta afectividad. Pero independientemente de ulteriores diferencias en el orden filosófico o en el orden clínico, todos ponderan la importancia de la realización afectiva del hombre. Y de hecho hay que señalar que sólo la afectividad da 'derecho de ciudadanía' a las realidades exteriores al hombre. Pues aquellas realidades, ya propias, ya externas, que no se aceptan afectivamente, no son del hombre, sino como rechazadas en cierto modo. Sólo la afectividad da aquel 'derecho de ciudadanía' a las impresiones exteriores, y sólo la afectividad reduce estas impresiones a la unidad. Por ello sólo en la afectividad el hombre se unifica, entra en la realidad y la realidad es aceptada por él. Hasta que no suceda esto, el hombre no constituye una unidad en sí mismo y no se integrará en el orden objetivo real, al que tiende.

El hombre está como en un estado imperfecto. De hecho la mayor parte de las anomalías psicológicas se consideran como defectos de esta integración afectiva<sup>(16)</sup>, ya en la línea de alguna tendencia obsesiva, ya en la línea de alguna tendencia como disgregadora. De este modo se explica por qué la afectividad no avanza rectamente cuando se adhiere a alguna realidad como a algo absoluto. Pues aunque vea que aquello es algo sólo relativo o contingente, actúa la ansiedad íntima para que no lo deje, y esto porque la afectividad pone su valor en una cosa que con el entendimiento ve que no tiene valor.

Es curioso que muchos teólogos o autores espirituales que casi se glorian de su intelectualidad en la dimensión espiritual, casi hasta aborrecer todo afecto de amor para con Dios, porque es difícil o algo sentimental, son los que más defienden en el hombre la necesidad del afecto para con todos los hombres...

#### d) Noción de afectividad

¿Qué se entiende bajo la denominación de afectividad? Afectividad no se entiende como sinónimo de sentimentalismo, de sensibilidad o de emotividad; pues sentimentalismo, sensibilidad y emotividad están ciertamente en el orden de lo afectivo, pero en la superficie. *Sentimentalismo* es la afectividad no proporcionada, *sensibilidad* es la afectividad con repercusión casi orgánica, y *emotividad* es facilidad para conmoverse. La *afectividad* es la respuesta cordial, personal, cálida y de adhesión que brota del centro de la persona hacia la realidad de orden objetivo. Si no se da una respuesta afectiva, profunda del corazón hacia los valores que el hombre entiende y aprehende, entonces el hombre queda como lejos de la realidad. El hombre está desintegrado. El cristiano contemplativo adulto realiza bajo el impulso de la caridad lo que dice el amor de Dios hacia él y lo que pide de él bajo el aspecto ya intelectual, ya afectivo. Tiene

---

<sup>(16)</sup> Sobre la relación entre Psicología y vida espiritual, cf. *DE*, 284-293; sobre las enfermedades de implicación psicológica, cf. *Ibid.*, 293-368.

ejercitados los sentidos de tal modo que penetran a la vez cordial, afectiva e intelectualmente. Es necesario que la afectividad, si es verdadera, sea proporcionada.

La persona humana es perfecta hasta el fin, madura:

- cuando el juicio intelectual corresponde al valor de la realidad;
- cuando la respuesta afectiva es proporcionada a aquel valor;
- cuando el comportamiento de la voluntad es proporcionado tanto al juicio intelectual como a la respuesta afectiva expuestas.

## 2. Personalidad cristiana y su perfección

Toda la vida cristiana es una participación de la resurrección de Cristo<sup>(17)</sup>. Pero hay que entender bien la resurrección, porque la participación en la resurrección no se opone formalmente a la cruz, sino que la vida cristiana es unión de ambas. En la misma cruz que lleva el cristiano aparece juntamente una participación de la resurrección de Cristo, en fuerza de la cual puede uno sostener la misma cruz y llevarla con fruto. Pero dicho esto, podemos igualmente decir que toda la vida de gracia es participación en la resurrección de Cristo, y no tanto camino como externo que tiende hacia la resurrección. Porque somos justificados por su resurrección; y la misma gracia es actuación de la resurrección en nosotros. Podemos, por tanto, concluir que toda la vida espiritual es cierta resurrección progresiva nuestra.

### a) El cristiano, miembro del Cuerpo Místico

La gracia es ya en el hombre participación de la resurrección por los sacramentos; por el bautismo, por el sacramento de la penitencia tenemos la comunicación vital del Espíritu de Cristo. Por esta comunicación se inicia la sumisión del alma al espíritu, del espíritu a Cristo y del mismo cuerpo al alma. Y ésta es una muy plena resurrección. Así, por esta participación en la resurrección de Cristo, se constituye el Cuerpo Místico de Cristo. Cristo es nuestra Cabeza en cuanto es Cristo glorioso. Pues Cristo nos comunica su vida por su resurrección porque es hecho Espíritu vivificante. Y en esta dependencia se constituye simultáneamente todo el Cuerpo Místico y cada uno de sus miembros se unen entre sí. Esto es característico de la vida cristiana. No hay oposición entre Cuerpo Místico y realización personal, sino que precisamente en la realización social se cumple la perfección personal. Esta conexión es característica del cristianismo<sup>(18)</sup>.

En el hombre cristiano aparece igualmente con la fuerza de la resurrección un nuevo estado psicológico de gracia, de virtudes, de dones. Notemos que la gracia, las virtudes, los dones no son como una vestidura sobrenatural exterior o algo metafísico, sino que son algo que realmente enriquece a la persona humana. Y así es constituida por esto como una nueva realidad en el hombre, y así el hombre llega a ser miembro de Cristo. La noción paulina de

---

<sup>(17)</sup> Cf. *La vida espiritual como participación progresiva de la resurrección de Cristo*, GREG 39 (1958) 512-519; *DE*, 169-170. En el CAT leemos: "El deseo y la obra del Espíritu en el corazón de la Iglesia es que vivamos de la vida de Cristo resucitado" (1091).

<sup>(18)</sup> Cf. *DE*, 176ss.

Cuerpo de Cristo no connota primaria y esencialmente el aspecto social del hombre, sino que "miembro de Cristo" connota primero y esencialmente la dependencia de cada uno con respecto a Cristo. El P. Tromp dice que la naturaleza del Cuerpo de Cristo es ésta: "Cuerpo de Cristo" quiere decir, según Pablo, que cada uno de nosotros somos en nuestra misma realidad actual, somos en tal dependencia que Cristo actúa por nosotros. Esto es ser miembro de Cristo. Cuando Saulo perseguía a los cristianos, no pensaba en aquella existencia actual de Cristo, en la cual Cristo estaba muerto. Pero en el camino de Damasco Pablo tuvo una visión de Cristo que fue para él como la forma de su vida cristiana. Y en aquella visión Cristo se le apareció y le dijo: "¿Por qué me persigues? Yo soy Jesús, a quién Tú persigues" (Hch 9,4-5). Pablo, por tanto, concluye que existe necesariamente una conexión entre Cristo glorioso y los cristianos, pues cuando persigue a los cristianos oyó a Cristo que le decía: "Yo soy a quién Tú persigues". Ésta fue aquella profunda luz íntima en fuerza de la cual pudo luego decir: "Todo y en todos Cristo" (Col 3,11).

Podemos también pensar que Pablo muchas veces meditando en esto buscaba el modo de expresar esta realidad, pero no lo lograba. Quizá Lucas le proporcionó la imagen del cuerpo humano de acuerdo con su mentalidad griega. Pero ya la mentalidad griega retiene que la persona del hombre se encuentra en la cabeza, pues la cabeza es la persona del hombre, el centro de su personalidad. Todo lo demás es complemento de la cabeza, tentáculos de la cabeza. Cuando el hombre ve, no ve el ojo, sino la cabeza por los ojos. Y así se entiende esa noción del cuerpo humano. Cuando Lucas explica esto a Pablo, éste ve ahí la imagen que buscaba, y declara que la cabeza es Cristo y nosotros sus miembros: "Ya no vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí" (Ga 2,20).

*b) El cristiano es perfecto si Cristo es su cabeza*

Por lo tanto, tenemos que el hombre se constituye sobre una base que es la humanidad; sobre ésta se apoya el nivel espiritual; pero en la persona cristiana tenemos al hombre perfecto cuando Cristo es cabeza en cada hombre. Por tanto, no puede existir un hombre perfecto si no tiene a Cristo como cabeza, no tanto en el orden ontológico cuanto en el orden vital, y así viva Cristo en él.

*c) El cristiano alcanza la madurez*

¿Cuándo se alcanza la madurez? Cuando el nivel de la gracia y las virtudes se integra en el hombre con los elementos de orden humano.

Insisto en esta palabra: "integrar". No se trata de una evolución en cierto modo separada y paralela. "Integrar" quiere decir que los elementos naturales y sobrenaturales deben compenetrarse mutuamente para hacerse una realidad, una personalidad. Debe, por tanto, el hombre desarrollarse, y si se desarrolla bien, se desarrolla simultáneamente en su propia perfección y en la perfección del Cuerpo Místico; porque cualquier miembro en la misma medida se integra a sí mismo y se encuentra integrado en el cuerpo total. Esta integración ya nos indica que a menudo en las cuestiones de formación espiritual aparece una ruptura entre los valores humanos y los valores sobrenaturales. La insistencia en esta división es psicológicamente

fatal porque puede impedir la integración. Podemos hablar acerca del valor cristiano de tal o cual elemento, pero siempre en torno a una única personalidad cristiana. En otro caso, tendríamos un hombre que estaría como dividido interiormente y que unas veces obraría como puro hombre y otras como puro espiritual, pero nunca encontraría esa integración<sup>(19)</sup>.

Pero como ya decíamos en el orden humano, esta integración se realiza sobre todo mediante la actuación psicológica. La función de la afectividad tiene gran importancia. De hecho, desde el bautismo el hombre experimenta en sí mismo una nueva afectividad, por la cual puede amar a Dios como Padre. Pero esa afectividad está como en germen y debe conducirse hacia la madurez. En este sentido, notemos que la personalidad cristiana no puede reducirse a la voluntad. Se tiene voluntad y fuerza de voluntad, pero esto no basta para la integración. Y de ningún modo hay que insistir demasiado en el principio: "la gracia todo lo puede", porque la gracia no simplemente impide los pecados, sino que trabaja hacia la integración de la persona para que el hombre madure, se perfeccione, y no sólo de modo que evite los pecados en un momento concreto. Esto es de vital importancia, pues la gracia exige mucho y debemos secundarla en todo.

Y así, debe el hombre integrarse por esta afectividad sobrenatural, pero después esta afectividad debe a su vez ser integrada para que podamos tener todo el hombre integrado. Podemos preguntar a un joven si conoce la gravedad del pecado. Supongamos que responde afirmativamente, pero no tiene *horror peccati*. Aquí tendríamos un defecto de correspondencia. De modo similar, si preguntamos a un adolescente si ama a Cristo y nos responde: "No. Yo le conozco y le obedezco, pero lo que se dice amor a Cristo, no lo tengo, no lo siento". Aquí tenemos una desproporción. Debemos hacer que el hombre llegue a la madurez de la personalidad cristiana. De aquí la importancia de los ejercicios espirituales para inflamar nuestro corazón en Cristo<sup>(110)</sup>. La gracia nos pone siempre en cierta conexión con Cristo, pero esta conexión con Cristo puede también intensificarse en el hombre, y por esta dependencia con respecto a Cristo cabe el hombre se sitúa con respecto a Cristo en una posición análoga a la de Cristo con respecto al Padre: "Lo mismo que el Padre, que vive, me ha enviado y yo vivo por el Padre, también el que me coma vivirá por mí" (Jn 6:57). De modo análogo, Cristo es en la perfección cristiana la vida del alma. Toda virtud cristiana, dado que es una actitud interior del hombre, es participación de la misma virtud de Cristo<sup>(111)</sup>. Y así el hombre es constituido realmente miembro de Cristo y se manifiesta en él el mismo Cristo.

Éste es el ideal del hombre cristiano. Esta acción, esto es, cuasi-invasión del hombre por las disposiciones de Cristo, culmen supremo de la vida cristiana, se denomina actuación donal; es aquella actuación según los dones del Espíritu Santo en que el alma, en modo pasivo, es dócil en su intimidad a la moción de Cristo. De esta manera, en la actividad resplandece cada vez más la presencia del Espíritu, ideal completo y supremo de la vida cristiana<sup>(112)</sup>.

Aquí tenemos una visión descriptiva de la perfección cristiana.

---

<sup>(9)</sup> El P. Mendizábal insiste mucho en que la vida espiritual no es sino la misma vida humana pero vivida a la luz de la fe. Cf., p.ej., *DE*, 129-134. En los EE lo suele explicar al exponer el Principio y Fundamento.

<sup>(10)</sup> El autor, al dar los Ejercicios espirituales, suele recordar una frase de S. Ignacio en que éste dice que los Ejercicios son para "escalentarse en el amor de Cristo".

<sup>(11)</sup> Cf. *DE*, 113-116.

<sup>(12)</sup> Sobre la acción del Espíritu Santo en la vida espiritual, Cf. *DE*, 202-3, nt. 18. En el CAT, cf. 733-747.797-801.

*Cap.II: La perfección cristiana consiste esencialmente en la caridad*

## **CAPÍTULO II: LA PERFECCIÓN CRISTIANA CONSISTE ESENCIALMENTE**

## EN LA CARIDAD

En la maduración de la personalidad cristiana hay, pues, dos aspectos: la integración y la dependencia plena de Cristo cabeza, que a menudo se denominan aspecto de virtudes y aspecto de dones. No porque las virtudes no dependan de Cristo, sino porque en el orden vital Cristo interviene en el hombre de uno u otro modo.

Ya describíamos aquello que constituye la madurez; es evidente que dentro de la actividad se da mayor o menor perfección, pero ya veremos más adelante algo acerca de la razón de diversidad de la perfección.

Ahora queremos más bien indicar en qué sentido podemos, ya desde un punto de vista más teológico, ver intelectualmente que la caridad constituye la perfección.

Cuando ponemos la palabra "caridad" podemos preguntarnos qué quiere decir esa palabra. ¿Se refiere al acto de caridad o al hábito? ¿Cuál es el sentido espiritual, teológico de esta definición: "la perfección consiste esencialmente en la caridad"? ¿En el acto de caridad? ¿En el hábito de caridad? A veces se presenta la cuestión como si la perfección consistiera en el acto de caridad. Sin embargo, una pequeña observación nos pone sobre aviso en este tema: en esta vida nuestra perfección no está en acto alguno, sino que la madurez es una disposición habitual al acto. Ésta es la madurez personal. El hombre no pierde su madurez cuando duerme, aunque en ese momento no realiza acto ninguno; y nosotros admitimos su madurez. Luego la madurez es algo que exige cierta ordenación al acto, pero no es simplemente un acto. Es verdad que en el acto también se actualiza esa disposición, pero éste es otro aspecto.

### *1) Virtud de caridad, acto de caridad y hábito de caridad*

Parece que la perfección o madurez en esta vida no puede ponerse en el mismo acto de caridad, porque no siempre podemos realizar un acto de caridad. La madurez hay que ponerla más bien en un estado habitual por el cual el hombre puede realizar aquel acto que Dios quiere de él ahora.

Existe una prontitud para realizar lo que Dios exige; y en este sentido es una perfección de la persona, porque es la persona la que es madura para obrar según la voluntad de Dios. Aunque la cuestión no es cuándo y en qué sentido se puede decir que esta perfección de madurez consiste en la caridad, podemos decir que realmente consiste esencialmente en la caridad. No, ciertamente, en el acto explícito de caridad, sino más bien en un estado habitual. Pues una cosa es el hábito de caridad que es infundido en el hombre en el bautismo (esa "caridad" es la virtud de la caridad), otra es el acto de caridad y otra es el estado habitual de caridad. Así, alguien puede tener la virtud de la caridad, pero no un estado habitual de amor; esto es, lo que a veces denominamos *enamoramiento*, estado cuyo amor no es acto explícito de amor sino condición habitual producida por la virtud de la caridad ejercitada durante largo tiempo, y que se manifiesta de modo particular en el hombre, invade toda la persona y decimos que la persona está muy inflamada en amor.

A menudo se confunden estado habitual de amor y virtud de la caridad. *La perfección consiste en un estado habitual maduro de amor.* Dicho esto, concluimos diciendo que la formulación

de Santo Tomás: "la perfección consiste en la caridad" no es nueva, inventada por él, sino una fórmula antigua y clásica<sup>(113)</sup>.

En muchos escritos espirituales "caridad" es un nombre técnico, y por eso hay que ver qué entiende el autor con ese nombre. Porque, ciertamente, la virtud teológica de la caridad está siempre en la base de aquella "caridad", y cuando en la tradición espiritual se habla de "caridad", se habla de un grado de desarrollo de la virtud de la caridad. Esto es hasta tal punto verdad que el significado característico aparece siempre en la descripción de la caridad.

## 2) Definición de caridad

En los escritores orientales, bajo el nombre de caridad quedan comprendidas la caridad ontológica, afectiva e histórica. En algunos autores se encuentra otra distinción diferente: voluntad, amor, caridad. Son tres realidades diversas en estos autores espirituales. En el inicio de la vida espiritual -dicen- se tiene buena voluntad; esa buena voluntad se forma y se hace amor; cuando el amor es iluminado, se hace caridad. Además, si este autor en sus expresiones dice que la perfección consiste en la caridad, cuando tiene buena voluntad tiene ya virtud de la caridad, pero no recibe el nombre de caridad porque todavía no se ha alcanzado este estado habitual. Podemos, quizá, dar otra definición de caridad en sentido espiritual: *caridad es el amor divino de Dios, infundido por Dios como coronación misteriosa de la buena voluntad sobrenatural, por la cual el hombre se adhiere afectivamente a Dios en Cristo.*

Cuando digo *amor*, ya entiendo que se trata de la virtud teológica de la caridad; cuando digo *amor divino de Dios*, subrayo de nuevo un peculiar aspecto de este grado, a saber: que la caridad adquiere también en el modo de obrar una nota cuasi-divina. Es lo que dice S. Juan de la Cruz: "El modo de obrar es humano hecho divino".

Es *amor infundido*, infuso. Se podría objetar que también la virtud teológica es infusa. Pero a diferencia de la virtud teológica, este amor, con este carácter divino, es infundido por Dios en un determinado momento de la vida espiritual. Y mientras que aquella obra a menudo al modo humano, incluso en las acciones sobrenaturales, éste obra suavemente, como invadido por Dios.

Este amor es *coronación de la buena voluntad*; esto es, coronación de la voluntad sobrenatural. Cuando obraba fielmente en ese misterio de la voluntad sobrenatural, en ese momento Dios le da este modo de obrar más divino por el cual *el hombre se adhiere afectivamente a Dios, y a Dios en Cristo*. Se da el aspecto de adhesión. No sólo se adhiere a Dios, se une a Él con la esperanza de poseerlo al final de la vida -esto lo hacemos todos en esta vida-, sino que en este estado de perfección se adhiere a Dios con un afecto fructivo; es decir, goza de Dios, Dios es la sustancia de su gozo actual, lo que se denomina caridad.

Y viviendo así el hombre la vida de amor, también ama al prójimo en Cristo. Si se adhiere a Dios participa en la actividad divina y en el mismo Cristo somete toda su actividad en la realización fiel de su beneplácito. Esta es la actitud. Por esto la persona que se adhiere a Cristo con este afecto necesariamente se acerca al prójimo y necesariamente somete toda su actividad afectuosamente, y con afecto íntimo se adhiere a toda realización fiel del beneplácito divino. Si entendemos este aspecto de la caridad veremos inmediatamente cómo aquí se encuentra el

---

<sup>(113)</sup> Cf. CAT 826.1827.

núcleo del estado de perfección, precisamente en esta dependencia de adhesión afectiva en Cristo<sup>(114)</sup>.

Esta es, pues, la perfecta caridad que constituye la perfección de la persona cristiana. E insisto en esta nota del *afecto de caridad* porque ésta es la línea de la tradición y éste es también el pensamiento de Santo Tomás, que dice: "La perfección de la vida cristiana consiste principalmente en el afecto de la caridad hacia Dios"<sup>(115)</sup>. Y en otro lugar dice: "Lo amado está en cierto modo en el amante, y también el amante es atraído por el afecto a la unión de lo amado"<sup>(116)</sup> Hoy día, cuando se trata del amor a Dios, se presenta el peligro de descuidar su valor afectivo; es cierto que la caridad sin obras es vacía, pero también es cierto que sólo las obras no son todavía caridad; el hombre debe, pues, alcanzar la madurez de esta adhesión del afecto hacia Dios<sup>(117)</sup>.

Viene después la excusa de que el amor de Dios no puede imponerse, y alguien puede decir que muchas veces no está en su poder el lograr el amor de Dios, luego no lo intenta. Por ejemplo, cuando en la oración aparece la aridez y uno no puede hacer oración el director espiritual lo anima con un consuelo que ni al mismo director convence: "tú haces lo que puedes, el resto no depende de ti". Este tema es muy delicado, pues Dios no se comunica si no se purifica el corazón. Es muy fácil decir que no se siente el amor de Dios cuando uno se adhiere y se liga a las criaturas. El ideal del Señor es que nos adhiramos a su caridad. La caridad es el amor de Dios. La perfección consiste en el afecto de la caridad, no en un afecto quietístico, sino en un afecto por el que el hombre se somete realmente a Dios. Quizás uno puede decir que ama a Dios y luego no obrar bien, pero esto no es auténtico, esto es otra cosa. El hombre debe llegar a la plenitud de unión de afecto con Dios, de donde se derivará la plenitud de la perfección. Hoy es mucho mayor, sin duda, este peligro de descuidar la carga afectiva del amor a Dios que el de caer en una concepción excesivamente sentimental o sensiblera, que en todo caso debe evitarse. Una cosa es el afecto del corazón y otra es el sentimentalismo.

Únicamente en Cristo amamos nosotros a Dios, porque en Cristo se muestra la amabilidad de Dios. Si sólo conociéramos a Dios por la creación, no sería para nosotros objeto de amor, porque el dato de creación prescinde de la revelación, y sólo por la creación no se nos presentaría Dios como amable, sino como venerable. Pues amable quiere decir que se ofrece a sí mismo para ser amado, y por la sola creación no llegaríamos a conocer la intención de Dios que quiere darse a nosotros. Pues la novedad de la encarnación es que Dios, porque amó al mundo, envió a su Hijo (cf. Jn 3,16). En el Nuevo Testamento aparece la amabilidad de Dios; Dios se hace amable, se muestra amable, e invita al hombre a responder a esta amabilidad. Ésta es la novedad de la encarnación en Cristo<sup>(118)</sup>. Y como Cristo no sólo habló del Padre sino que es el

---

<sup>(14)</sup> En los EE el autor habla de este estado al exponer las tres maneras de humildad (EE 164-168).

<sup>(15)</sup> Praecipue in affectu caritatis ad Deum perfectio christianae vitae consistit (*Contra retrah.*, 6).

<sup>(16)</sup> S.Th. I-II, q.66, a.6c: "est amatum quodammodo in amante in etiam amans per affectum trahitur ad unionem amati".

<sup>(17)</sup> El autor suele exponer todo esto en los Ejercicios cuando explica la nota previa de S. Ignacio a la Contemplación para alcanzar amor en que dice: *"el amor se debe poner más en las obras que en las palabras"* (EE 230).

<sup>(18)</sup> También este punto suele exponerlo el autor en los Ejercicios cuando explica la Contemplación para alcanzar amor. Y le gusta citar este texto de S. Juan de la Cruz: "... y como

mismo Verbo del Padre, así de modo análogo Cristo no sólo nos muestra la amabilidad del Padre sino que es Él mismo la amabilidad del Padre. El Corazón de Cristo que se abre por la lanza indica que se ha rasgado el velo del misterio y de la intimidad de Dios: el Corazón de Dios se abre, se desvela a todo hombre. No hay más palabras; ya la intimidad de Dios es accesible para nosotros, el camino está abierto<sup>(119)</sup>.

Por tanto, nosotros amamos a Dios en Cristo y amamos afectivamente a Dios, de tal modo que además de la adhesión práctica a su ley, lleguemos paulatinamente a la adhesión de corazón, y finalmente a la unión de voluntad. En este estado deben darse, por una parte, firmes hábitos adquiridos, pues a esta unión se llega por el ejercicio de las virtudes y de los hábitos. Y por esto, cuando se llega a tal estado debe uno tener firmes hábitos adquiridos y virtudes sólidas de acuerdo con el propio estado. Sin esta caridad no tenemos ninguna seguridad de autenticidad. Pero por otra parte se supone, como decíamos, el afecto de la caridad, un amor cordial, maduro, que transforme la voluntad misma y toda la persona en la voluntad, en la unidad y en el corazón del mismo Cristo. Éste es el ideal.

### 3) Raíz del estado de perfección

Del aspecto de la caridad hemos venido poco a poco a la raíz del estado de perfección. Este estado se denomina estado donal, en fuerza del cual se dice que Cristo está en nosotros mismos, ama en nosotros mismos, se entrega en nosotros mismos, como decía Pablo: "ya no vino yo, sino que es Cristo quien vive en mí" (Ga 2,20). Cuando dice "vivir", habla de cada uno de los actos vitales: amar, sufrir, trabajar. Todo esto lo hace Cristo en mí; Cristo juzga en mí, Cristo es quien siente en mí. En este estado ya todo se juzga según la luz del mismo Cristo, y así el hombre se transforma en la pura voluntad de Cristo hasta tal punto que las voluntades de ambos constituyen como un único espíritu: "El que se adhiere al Señor, se hace un espíritu con Él" (1 Co 6,17).

Notemos una diferencia: en la conformidad práctica de la voluntad, cuando Dios me muestra algo, yo acepto esa significación y lo hago; es la conexión o la unión práctica manifestada en la voluntad. En la unión espiritual, sin embargo, antes que Dios manifieste su voluntad, las dos voluntades, la de Dios y la del hombre, son ya una unidad moral. Ya se adhiere el hombre a la voluntad divina antes que ésta se manifieste. La caridad en cuanto virtud nos conduce de modo magnífico hacia este estado supremo, esta unión de perfección. Pues la virtud de la caridad nos conduce a la observancia de la voluntad de Dios, de la ley de Dios. Pero ahora, en este estado que hemos descrito, se trata ya más bien de la caridad en cuanto fin de la ley. Esta caridad como fin de la ley nace pura del corazón puro, de la buena conciencia, de la fe clara, como dice Pablo en 1Tm 1,5.

---

él sea la virtud de la suma humildad, con suma bondad y con suma estimación te ama, e igualándote consigo, mostrándosete en estas vías de sus noticias alegremente, con este su rostro lleno de gracias y diciéndote en esta unión suya, no sin gran júbilo tuyo: Yo soy tuyo y para ti, y gusto de ser tal cual soy por ser tuyo y para darme a ti". (Llama B, C 3,6).

<sup>(119)</sup> Como dijimos en la Presentación, uno de los grandes temas de estudio y predicación del autor es *el misterio del Corazón de Cristo*. Pueden verse sus obras en la bibliografía. En el *Catecismo*, cf. especialmente los nn. 112, 478, 1432, 2603, 2669.

Se trata ahora de esa caridad que, eliminando toda oscuridad, ilumina toda la vida con la luz de la unión con Dios, y que transfigura el alma en el esplendor del mismo Cristo de tal modo que todo lo ilumina con la luz de Dios, de tal modo que ve en las cosas cotidianas, también en las más pequeñas, el lugar de encuentro con Dios: "Dichosos los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios" (Mt 5,8), no sólo al final de su vida, sino en las circunstancias cotidianas. Si es purificado, tu corazón detectará a Dios en cada cosa. Es evidente que esto no constituye un estado momentáneo, sino un vínculo estable con Dios, por el cual toda la persona es inflamada en la caridad. Es como la unción del Espíritu Santo que invade toda la persona y que la hace dócil internamente para toda moción divina<sup>(120)</sup>: es el *estado de donal*.

La disposición perfecta de los hijos de Dios es aquella de la que habló Cristo: "El Hijo no puede hacer nada por su cuenta, sino lo que ve hacer al Padre: lo que hace Él, eso también lo hace igualmente el Hijo" (Jn 5,19). El hombre perfecto sigue esta actitud filial, por la cual puede decir: "Yo no puedo hacer lo que quiero yo solo, sino lo que veo que Cristo hace en mí, lo que es moción del mismo Cristo, eso hago espontáneamente, por esa plenitud de caridad por la que soy transformado en el mismo Cristo".

#### *4) La caridad es la raíz de la perfección cristiana porque domina las afecciones desordenadas*

¿Cuándo es la caridad la esencia de la perfección? La caridad que decíamos infundida por Dios como coronación de la buena voluntad humana y por la cual el hombre se adhiere con fruición al mismo Dios ya en esta tierra; esta caridad puede decirse que es la esencia radical del estado de madurez cristiana. De hecho, si examinamos la misma razón de ser de esta caridad, ese amor hace que el hombre se someta facilísimamente a Dios. Por tanto, el hombre que se encuentra en ese estado afectivo maduro buscará siempre y fácilmente lo que agrada a Dios. Más tarde, la misma estructura del hombre propiciará que esta plenitud de amor obre connaturalmente sobre la misma corporalidad.

Si ahora queremos describir el *estado final de madurez* bajo este aspecto, podemos definirlo así: es el *afecto de la caridad oblativa que domina las afecciones desordenadas*. El afecto de la caridad es la raíz, pero es un afecto oblativo, por el que el hombre se consagra a Dios. Es decir, el afecto de la caridad introduce en el hombre una actitud de sumisión. Esta definición se corresponde sustancialmente con la definición que da San Bernardo: "la voluntad del hombre que por el afecto y con el deseo de la gracia consigue dominar las afecciones desordenadas hasta tal punto que no desee obrar mal" (PL v.183, c.453). Se corresponde también con lo que dice San Ignacio en los Ejercicios: "preparar y disponer el alma para quitar las afecciones desordenadas y para, una vez eliminadas, buscar y hallar la voluntad de Dios" (EE 1). También se podría definir este hombre perfecto como aquél que por la infusión de la caridad divina, está pronto a consentir íntegra y habitualmente a la divina voluntad (cf. Sto. Tomás, *Comentario al Libro de las Sentencias*, 27).

---

<sup>(20)</sup> A esta unción hace referencia el autor cuando explica en los Ejercicios el tercer tiempo de hacer elección, especialmente en su segundo modo: "que aquel amor que me mueve y me hace elegir la tal cosa, descienda de arriba, del amor de Dios..." (EE 185).

Afecciones desordenadas son aquellas de uno u otro modo admitidas por el hombre y que bien en su objeto, bien por su motivación, bien en sus medios, no se corresponden con la pura voluntad de Dios. Suelen reducirse a cuatro:

- Juicio propio
- Voluntad propia
- Honor propio
- Comodidad propia

Cuando hablamos de juicio propio o de voluntad propia no queremos decir que el hombre espiritual no deba tener su juicio acerca de las cosas. En teología espiritual este término tiene siempre sentido técnico: se entiende por juicio propio aquel que brota de la propia iniciativa, independientemente de Dios<sup>(121)</sup>. Pues es verdad que, generalmente, nosotros nos adherimos a nuestro juicio más por el hecho de ser nuestro que por el hecho de ser verdadero. Nuestra adhesión es más fruto de que el juicio procede de nosotros que de su adecuación a la realidad.

A menudo los autores que hablan de las afecciones desordenadas parecen poner como ideal de la perfección, como su fin ideal, el dominio de las afecciones desordenadas; incluso como un fin intrínseco, un fin que se obtiene infaliblemente por un ejercicio ascético.

Tal consideración parece excesivamente moralista. Más bien habría que decir que es necesario superar y vencer las afecciones, porque obstaculizan la santidad y la estabilidad humana en el bien. Pero entretanto, el dominio se obtiene no suprimiendo ni sublimando esas tendencias, como cambiando su objeto, sino que el ideal de la perfección es que se llegue a esa superación por el dinamismo intrínseco de la maduración interior; es decir, por la integración afectiva del hombre. El ideal es que el hombre alcance esa madurez, ese dominio de las afecciones desordenadas, por el afecto de la caridad, por la plenitud de la caridad<sup>(122)</sup>.

*La indiferencia cristiana no es en ningún caso apatía*<sup>(123)</sup>. Apatía, dominio de las afecciones desordenadas e indiferencia cristiana son tres cosas diferentes. Pues apatía es el afecto carente de pasiones: San Pablo enumera la apatía entre los pecados de los paganos (cf. Rm 1,31). En nuestro caso, no se trata de esta apatía, sino de la indiferencia que le es necesaria al cristiano perfecto en su relación con todas las cosas de este mundo para poder dirigir todo su amor hacia Dios. De esta plenitud de amor para con Dios se deriva que lo demás se hace indiferente en orden al divino beneplácito. Algunas veces se dice que el afecto humano no puede cambiar y que no puede alcanzar tal indiferencia; sin embargo, puede cambiar, pero sólo por la mutación del amor. Por un imperio de la voluntad nosotros podemos realizar un modo de obrar más allá de los sentimientos interiores, por encima de ellos, pero no podemos cambiar esos sentimientos interiores. Más aún, la voluntad puede sentir cierta aversión hacia tal persona e imperar simultáneamente una acción, no obstante ese sentimiento interior, e imperar de tal manera que realice la acción elegantemente. Por contra, el afecto interior posee la peculiar capacidad de cambiar las mismas inclinaciones interiores. Por tanto, por la plenitud del amor de Dios se

---

<sup>(21)</sup> Cf. *DE*, 164-166. En los *EE*, el autor suele tocar el tema en la meditación de *dos banderas* (*EE* 136ss).

<sup>(22)</sup> Cf. *DE*, 302-305.

<sup>(23)</sup> *El autor suele insistir en esta idea cuando explica la indiferencia del Principio y fundamento de los Ejercicios ignacianos* (*EE* 23).

puede modificar el sentimiento interno y ordenarse como *ab intrinseco*. Y esto es propio de la gracia del Nuevo Testamento, propio del amor de Cristo. Todos sabemos que cuando en una persona nace el afecto hacia otra, por ejemplo, en el matrimonio, desde el principio todas las demás cosas, todas las cuestiones se hacen como indiferentes.

La cuestión, pues, es ésta: ¿hasta dónde puede uno tener dominio de sus afecciones? ¿Cuál es el grado de dominio de la concupiscencia, de las afecciones desordenadas? La proposición de un mero ideal no puede dominar la afección de las tendencias desordenadas. Al menos físicamente, es imposible destruir las afecciones desordenadas. No desaparecen entitativamente. Ni las afecciones hereditarias ni las adquiridas pueden ser eliminadas físicamente.

¿Puede uno debilitar unas afecciones privándolas de energía física actual o habitual? Es un hecho raro que se da en los santos y que es privilegio de la gracia.

Pero las afecciones desordenadas pueden dominarse con el auxilio de Dios de tal modo que no constituyan peligro de ruina del sujeto, de lo intrínseco del sujeto. Pues la concupiscencia puede dominarse para que no constituya un peligro para el alma, al menos por lo que toca a lo intrínseco del sujeto. Pero este fruto aparece tras un largo tiempo de trabajo y fidelidad. El ideal para los hombres es mitigar esas afecciones para que no influyan en la decisión de la voluntad. La tendencia sigue viva, pero no cambia, no turba las decisiones de la voluntad. El error de esta problemática es que todos nosotros pasamos en algún momento una etapa semipelagiana, y no tanto teórica cuanto práctica<sup>(124)</sup>.

---

<sup>(24)</sup> Sobre las etapas que suelen pasarse en la vida espiritual respecto a la gracia, cf. *DE*, 126-128.254-5.

### CAPÍTULO III: TODO CRISTIANO ESTÁ LLAMADO Y OBLIGADO A LA PERFECCIÓN DE LA SANTIDAD<sup>(125)</sup>

#### 1. *Santidad in genere*

##### a) *Explicaciones previas*

El afecto de la caridad que somete el alma a Dios y a su voluntad no es prerrogativa de algunos hombres, sino que se extiende a todo hombre. Porque todo hombre es llamado a la santidad, y el Concilio Vaticano II expone admirablemente esta llamada, refiriéndose especialmente a la vocación universal a la santidad en la Iglesia en el capítulo quinto de la Constitución Dogmática "Lumen Gentium": La Iglesia es santa, y este hecho es tan explícito que se indica como fundamento ontológico de la santidad; toda nuestra santidad procede de nuestra incorporación a la Iglesia santa. Pero la Iglesia no es santa sólo en este aspecto ontológico, abstracto, sino que también cada miembro de la Iglesia debe tender en su vida hacia la perfección de la caridad.

##### b) *Santidad ontológica*

El primer género de santidad al que alude el Concilio es el de la santidad ontológica.

Notemos que, si bien en el uso común la noción de santidad puede identificarse con la de perfección, técnicamente son dos conceptos diversos. "Santidad" dice relación a cierta unión con Dios: Dios es Santo, y el que entra en comunión con Dios alcanza la santidad, participa de ella. Por el contrario, "perfección" dice relación a plenitud en algún aspecto. Podríamos, quizá, hablar de la perfección de la santidad y de la santidad de la perfección.

Pero comencemos desde este punto que propone la Constitución sobre la Iglesia: en primer lugar se propone una santidad ontológica que procede de la incorporación a Cristo. Esta santidad ontológica viene del carácter bautismal. Luego diríamos que el hombre que ha sido incorporado a Cristo por el bautismo tiene el carácter, ya es santo, tiene una santidad ontológica, fundamental. A estos hombres es a los que San Pablo vitupera en *1Co* porque cometían crímenes que ni los gentiles cometían, como tener uno la mujer de su padre, y esto sucedía entre los "santos", los que habían recibido el carácter bautismal.

##### c) *Santidad formal*

---

<sup>(125)</sup> ESTE TEMA ES UNO DE LOS MÁS ESTUDIADOS POR EL AUTOR. ADEMÁS DE LO ESCRITO EN *Annotationes* y en *Perfectionis*, en *Universale vocazione alla santità nella Chiesa* hizo un comentario al cap. V de la *Lumen Gentium*. Previamente había escrito una apretada síntesis del tema: *Vocación universal a la santidad*, MANR 36 (1964) 149-168. En cuanto a la presencia del tema en *DE*, cf. el Apéndice al final de estos apuntes. A nivel divulgativo, puede verse la conferencia que el P. Mendizábal dio sobre este tema a los jóvenes de JRC en el Encuentro de Villagarcía de 1991 (publicada por la Asociación Loyola). En el CAT, cf. 2012-2029.

Esa santidad ontológica, fundamental, exige por su propia naturaleza una santidad formal, y se da en orden a ésta; por eso, en un cristiano que no posee gracia santificante se da una contradicción interna: tiene una santidad ontológica que exige otro género de santidad y, sin embargo, no posee formalmente esta otra santidad. Esta santidad formal es comunicada, por tanto, por medio de la gracia santificante. Así, el niño que es bautizado posee una santidad ontológica por su incorporación a Cristo y una santidad formal por la gracia santificante.

#### *d) Santidad moral*

Pero esta gracia formal que se comunica al hombre debe desarrollarse, pues la gracia que se comunica al hombre no se le comunica en un estado perfecto, sino que, como Cristo dice en sus parábolas, debe crecer como el grano de trigo que cae en tierra. Por tanto, esta santidad ontológica, hecha formal, debe aún hacerse moral; es decir, el hombre debe vivir según esa santidad formal. Y ésta es la santidad moral, ya actuada por medio de las propias obras. Obras que no causan la gracia, que tan sólo pueden merecerla. El santo debe manifestar y acrecer su santidad mediante las obras.

San Pablo exhorta a los cristianos a que vivan según conviene a los santos, a que se revistan "como elegidos de Dios, santos y amados, de entrañas de misericordia, de bondad, humildad, mansedumbre, paciencia" (Col 3,12), y obtengan como fruto el Espíritu de santificación. Esta es la santificación que se sigue de las obras: la santidad moral.

En esta línea de la santidad moral se encuentra la perfección: el cristiano debe actualizarla hasta la madurez de la santidad. Y ésta es la madurez de la que ya hablamos antes: esa caridad debe crecer, debe ser cada vez más profunda, más extendida a todos los ámbitos del obrar humano hasta que alcance esa caridad infundida por Dios que someta de tal manera el hombre a Dios que domine sus afecciones desordenadas y así realice la plenitud de la resurrección.

"Cada uno, según sus dones y funciones, debe avanzar con decisión por el camino de la fe viva, que suscita esperanza y se traduce en obras de amor" (LG 41). "En los diversos géneros de vida y ocupación todos cultivan una santidad" (Ib.). Esta santidad se dice que es una porque es una participación de la santidad de Cristo, porque es una unión ontológica y moral con Cristo, pero no se identifica con la santidad de Cristo. La Constitución sobre la Iglesia habla de una santidad que todos cultivan por la acción del Espíritu, y finalmente dice: "Todos los cristianos, por tanto, están llamados y obligados a tender a la santidad y a la perfección de su propio estado de vida" (LG 42). Esto es muy claro. Cuando Dios da la santidad ontológica y formal la da para que sea desarrollada; por tanto, todos deben tender a la madurez de esa santidad que Dios les da. Y todos sin excepción están obligados a la santidad de la madurez personal.

#### *e) Vocación y ordenación a la perfección*

El término "vocación universal a la santidad" no es muy afortunado, porque mejor que "estar llamado" a la perfección habría que decir "estar intrínsecamente ordenado" a la perfección; por su propia naturaleza los cristianos están intrínsecamente y exigentemente ordenados hacia esa madurez. Por la naturaleza misma de la gracia santificante el hombre sobrenatural está ordenado

a la propia madurez, como decimos que un niño está llamado a hacerse adulto. Este es el sentido de las palabras del Concilio Vaticano II.

Esta vocación, esta ordenación intrínseca a la santidad, ¿es acaso algo nuevo, o ya existía en toda la Iglesia? Diría que es algo que se daba en la Iglesia desde siempre, aunque alguno piensa lo contrario. Pero tal afirmación es deficiente si no se parte del verdadero fundamento.

¿Qué es la santidad? Que todos están llamados a formar parte de la Iglesia lo admitía todo el mundo. También se admitía comúnmente que todos están llamados a la salvación y a hacer la voluntad de Dios. Pero, ¿qué es la santidad?

La cuestión la enfocaban unos de una manera, otros de otra. Se designaba con el nombre de perfección o santidad un determinado estado espiritual, como en la descripción que realiza San Juan de la Cruz en las últimas estrofas de su Cántico Espiritual. Había un estado espiritual concreto, y a ese estado espiritual concreto se le denominaba perfección. Y entonces se preguntaba: ¿Están todos llamados a esa perfección? Unos respondían: "Sin excepción". Otros decían: "No". Pero no se trataba de la respuesta a la voluntad de Dios, sino de esa perfección concreta de ese estado espiritual determinado. La cuestión, enfocada de este modo, queda sin solución. Tan sólo podemos decir: "Uno debe santificarse en su propio estado". Pero si así se alcanza la perfección de ese estado, esa es otra cuestión. Pues una cosa es la madurez de perfección y otra es un determinado estado de vida espiritual que hay que alabar.

f) *¿Están todos llamados a la santidad heroica?*

Surge ahora otra cuestión que tocaremos brevemente, a saber: ¿Están todos llamados a la santidad heroica?

Pero, ¿qué se entiende por "santidad heroica"? En el capítulo quinto de la Constitución sobre la Iglesia se hace una mención de la santidad, y una santidad en cierto modo heroica. Pero de ese texto no podemos extraer una solución para nuestra cuestión, pues aunque habla de la "plena generosidad" con la que deben los cristianos darse a Dios y al prójimo de modo que el "Pueblo de Dios crezca en frutos copiosos", no establece ni estudia la noción misma de santidad heroica, que tiene varios aspectos.

La heroicidad tiene un sentido moral y un sentido específico. Podremos decir que todos deben estar llamados a una santidad heroica por la que se hagan santos incluso en condiciones heroicas. Pero no es éste el concepto de heroicidad de virtudes del que se habla en la canonización de los santos. Pues cuando en nuestra vida normal hablamos de los santos, no nos referimos generalmente a aquellos que tienen la madurez cristiana, sino a los santos canonizados. De aquí la admiración de la gente cuando nos oye hablar de que todos, también la gente sencilla, están llamados a la santidad. Pues para ellos santo es aquel que está sobre un altar, y consideran santos a aquellos hombres que juzgan similares a aquellos santos canonizados. Son hombres que tienen fama de santidad. Pero, ¿qué es la fama de santidad? Es algo intangible, pero que manifiesta una peculiar presencia de Dios en esa persona. No es cuestión de las grandes obras que el santo debe hacer para ser bueno; quizá las hace, incluso las hace natural y espontáneamente. Pero el pueblo no canoniza las grandes obras de esa persona, sino que ve la presencia de Dios en esa persona, y esto es característico de la santidad. Dios es honrado en sus santos; es decir, Dios elige constantemente hombres en la Iglesia en los cuales Él

se manifiesta más plenamente en forma humana. Pues sabemos que el hombre santo es muy humano y cordial.

*g) Santidad heroica de los santos, un don de Dios*

A veces hay quienes se irritan porque dicen: "este hombre ya con pocos días no tomaba leche". Pero este hecho no quiere sino indicar esa posesión del alma por parte de Dios. Los hechos extraordinarios y los milagros están en conexión con esa presencia de Dios.

Los que son más semipelagianos dicen: "muéstranos sus esfuerzos". Pero este no es un concepto correcto de santidad.

Sin embargo, hay que saber que un santo no siempre nace y, por tanto, esta presencia de Dios es a menudo una intervención del mismo Dios tras largos esfuerzos del hombre. Pero mientras aparece el esfuerzo humano no habrá fama de santidad. Mientras aparezca que ese hombre hace cosas en que debe trabajar mucho podría decirse: "este hombre es recto, tiene gran fuerza de voluntad, es honesto, pero es muy difícil que sea santo".

La fama de santidad es condición indispensable para que pueda introducirse el proceso de beatificación de un hombre. ¿Por qué? Porque en definitiva un proceso para la Iglesia no es sino una comprobación técnica de la realidad de esa presencia divina que el pueblo había advertido. Por tanto, surge la fama y se pide que esa persona sea elevada a los altares. Y en este proceso debe aparecer esa heroicidad en las virtudes; pero para esta heroicidad no basta que el hombre sea íntegro, sino que debe mostrarse también ese aspecto heroico -insisto en este sentido-, casi divino.

La cuestión ahora es ésta: ¿Están todos los cristianos llamados a la santidad heroica? No es probable. Generalmente la perfección heroica es una verdadera excepción, es una intervención divina carismática con la que Dios quiere siempre adornar a la Iglesia. Pero no parece de ningún modo que todos estén llamados a esta heroicidad, sino que ésta es más bien un don de Dios para bien suyo y de la Iglesia.

*h) Santidad en la vida ordinaria*

¿Están todos llamados a la madurez de la perfección? Todos sin excepción. Pero no parece que todos estén llamados a esta particular presencia de Dios en ellos; luego alguien podría decir: "Por tanto, estás excluyendo a alguien de esta santidad". No, es otra cuestión. Yo no estoy diciendo: "si esta persona está casada, está excluida de la santidad heroica". Que la santidad heroica se proponga a todos quiere decir que ningún estado, por razón del estado mismo, excluye esa santidad. Esto es verdad, pero tampoco se sigue que todos pueden alcanzarla. Por tanto, nadie debe afligir su alma por este asunto.

Nadie puede decir: "yo no voy a intentar ser santo porque quizá no esté llamado a ello", porque algunos se podría decir que nacen santos, pero otros se hacen con el tiempo. Por tanto, nadie queda excluido; cada cual debe hacer lo que pueda, y entonces puede ser que Dios le conceda este don de la santidad heroica; pero no puede proponerse esta santidad para todos absoluta y universalmente.

Siempre queda que en las cosas cotidianas podemos santificarnos, pero haciéndolas no ordinariamente sino al modo divino, siempre considerando la profundidad de que está hecha la vida cotidiana<sup>(126)</sup>. Es cierto que el trabajo cotidiano es "el terrible día a día", pero no debe rebajarse tanto la vida espiritual que se llegue a decir que llevar a cabo la vida ordinaria es heroico, pues entonces la vida cristiana sería para héroes y tendríamos una buenísima excusa diciendo que no es para nosotros. La dificultad está en vivir la vida ordinaria con prontitud de voluntad, del mismo modo que también los mismos santos que estaban en unión íntima con Dios, realizaban con cierta superioridad las cosas más difíciles. Y de ahí les viene su fama de santidad.

## 2. Santidad como imitación de Dios en Cristo

Tratamos ahora de descubrir si la perfección se define *simpliciter* como la imitación de Cristo, en qué sentido esta imitación está siempre incluida en la perfección y si esta imitación puede ser norma de la perfección.

San Buenaventura definió la perfección en orden a la imitación de Cristo. Esto se debe a que él se fijaba más en un aspecto práctico y parenético que conduce a los hombres eficazmente a la perfección. Desde este punto de vista, realmente el ejemplo de Cristo atrae mucho hacia la perfección<sup>(127)</sup>. Pero fuera de esta preocupación práctica, ¿se puede definir *simpliciter* la perfección como la imitación perfecta de Cristo?

### a) Es perfecto el que imita al Padre

De las palabras de Cristo parece seguirse que la perfección se define por la imitación del Padre: "sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto" (Mt 5,48). Lo mismo ocurre con San Pablo: "sed imitadores de Dios como hijos queridos" (Ef 5,1). ¿En qué sentido se puede afirmar que Dios es norma de imitación? ¿Qué podemos imitar en Dios? ¿Podemos acaso imitar sus atributos divinos ontológicos como son su inmensidad y su omnipotencia? Algunos autores así lo sostienen, pero hablando de imitación analógicamente. Así, la eternidad sería el ideal de nuestra constancia, la omnipotencia el ideal de nuestra firmeza, de nuestra fortaleza, y la inmensidad podría entenderse como amplitud de corazón. Esos atributos analógicos no pueden ser para nosotros norma porque son exclusivamente divinos. Y lo mismo los atributos morales de Dios que son la bondad, el amor, la misericordia divina. Es más, nosotros conocemos a Dios en una cierta oscuridad, de modo abstracto: ¿Qué podremos, pues, imitar?

A Dios lo conocemos tan sólo por su revelación, por Cristo. Por tanto, no podemos proponer directamente la imitación de Dios si no es con peligro de proyectar nuestras propias ideas en Dios. La mayoría de las dificultades en la vida cristiana de algunos procede de esta proyección de la propia vida en Dios. Cuando encontremos dificultades de orden práctico acerca de la misericordia de Dios, su bondad, etc., vemos que había desaparecido totalmente la

---

<sup>(26)</sup> Cf. *DE*, 132-4.

<sup>(27)</sup> Cf. *DE*, 113-6.

imagen de Cristo. Entonces, el Dios del que habla esa persona es el que ella misma concibe<sup>(128)</sup>, no el que Dios mismo le ha revelado. También hablamos a veces de la paternidad divina, pero a menudo ésta es una proyección nuestra, no la paternidad que Dios ha revelado. Por tanto, si queremos imitar a Dios no podemos tender a Él sino por Cristo, porque Él es la visibilidad del Padre. "Que conociendo visiblemente a Dios, por Él seamos arrebatados a su amor invisible" (prefacio de Navidad). "A Dios nadie lo ha visto nunca. El Unigénito que está en el seno del Padre, Él lo ha dado a conocer" (Jn 1,18). Por lo tanto, debemos tender a Dios siempre por Cristo.

#### b) *Imitación del Padre en Cristo*

También en esta imitación se presentan dificultades, pues la perfección de Cristo puede imponérsenos normativamente, pero a menudo muchos se detienen en esta imagen de Cristo. Nosotros no debemos hoy imitar a Cristo con una imitación literal, sino que debemos realizar las mismas acciones que Cristo mismo haría ahora. Esta es la verdadera imitación de Cristo, que hagamos no lo que Cristo hizo entonces sino lo que Cristo haría ahora. Se desprende de esto que la imitación de Cristo no debe entenderse como una mera semejanza externa o literal, sino que se trata de una asimilación de las disposiciones anímicas, de la actitud interior de Cristo, que puede encontrarse bajo aspectos materiales diversos.

Pero, por otra parte, podemos decir que la imitación de Cristo simplemente conforme a lo que Él haría ahora es totalmente inútil, pues cada uno de nosotros podría decir que Cristo haría lo que él hace, y al final todos salvaremos nuestras posiciones diciendo que Cristo haría lo que a mí me parece.

Es cierto que Cristo es la perfección ejemplar, y esto lo dice también la Constitución sobre la Iglesia: "El Señor Jesús, Maestro y Modelo divino de toda perfección..." (LG 40). Los mártires imitan a Cristo con el derramamiento de su propia sangre, se someten a los hombres para conformarse más plenamente con Cristo obediente. Además, en todos los grados de la vida cristiana se puede imitar a Cristo. Pues ya vimos que la imitación no debe entenderse tanto en su vertiente externa como principalmente en su aspecto interno. La *imitación interna* quiere imitar las actitudes interiores de Cristo, su relación para con el Padre, su relación de caridad hacia todos.

Pero no basta cualquier imitación interna, sino aquella que hace al hombre revestirse de la actitud interior de Cristo, que lo conduce dócilmente bajo la moción de Cristo y que, considerando los misterios de Cristo, le empuja a vivir según la moción dada por Dios. No es, pues, algo meramente externo que uno imita por su cuenta, sino una persona con la que se une íntimamente<sup>(129)</sup>. Por esta unión el hombre se hace dócil para imitar lo que el mismo Cristo le propone personalmente para imitar.

Esta imitación, en definitiva, es una participación de los sentimientos de Cristo, sentimientos que se le proponen al hombre de modo plástico en el mismo misterio de vida en el

---

<sup>(128)</sup> Cf. en *DE* 296-7 el tema de la falsa imagen de Dios en el dirigido.

<sup>(129)</sup> En los Ejercicios, el autor suele explicar todo este tema en el Principio y Fundamento, poniendo como ideal de la vida cristiana "hacer lo que más agrade a Cristo de mi vida ahora", y en la introducción a la 20 semana, exponiendo el sentido de la imitación y seguimiento de Cristo. En el CAT, cf.512-521.2715.

que entra y que se le comunican vitalmente en la participación de los sentimientos del Corazón de Cristo. Entonces el hombre los acoge y los realiza en su vida. En la Constitución sobre la Iglesia leemos: "Los religiosos han de procurar con empeño que la Iglesia, por medio de ellos, muestre cada vez mejor a Cristo a creyentes y no creyentes" (Lg 46). Así pues, el oficio de los religiosos es "mostrar a Cristo"; es decir, que Cristo aparezca en ellos<sup>(130)</sup>.

Nosotros conocemos al Padre en Cristo, y no sólo por las palabras explícitas de Cristo, sino también por el mismo Cristo, que es el Verbo del Padre; de tal modo que todas sus manifestaciones, ya sea por las obras, ya por la expresión de sentimientos, nos muestran la intimidad del mismo Dios. Y así Cristo nos propone casi palpablemente la realidad de Dios, y así somos conducidos hacia el amor invisible.

Pero ya en el plano práctico de la realización diremos que cuando el hombre entra en conexión con Cristo se hace, por su deseo de imitarlo, dócil a su moción. Este amor hacia Dios se mostrará después en una determinada acción. La contemplación, pues, de la acción de Cristo no me lleva a actuar como Él lo hizo (por ejemplo, la contemplación de la muerte de Cristo no me debe llevar necesariamente a optar por el martirio), sino a que sea dócil a la determinación que el mismo Cristo me ha manifestado. Yo puedo considerar a Cristo consagrado al Padre virginalmente, y de ahí no se sigue que yo deba imitar esa virginidad divina, a no ser que Cristo me mueva a imitar ese aspecto.

Ahora bien, lo que sí es cierto es que en toda realización de la perfección permanecerá siempre una imitación de Cristo.

Ante esto se plantean algunas *dificultades*:

1) Se dice que se da una oposición entre *imitación* y *seguimiento*, y la perfección parece más bien consistir en el seguimiento. ¿Cómo se responde a esto?

Si uno tomara la imitación de Cristo de un modo demasiado moral, voluntarístico, exterior, podría tener lugar tal objeción. Pero si se toma la imitación como la consideración de algún aspecto que se incluye en la vocación y tendencia a Cristo, entonces están conectados imitación y seguimiento de Cristo.

2) A veces se quiere presentar una oposición entre imitación moral de Cristo y *participación en el misterio de Cristo*, y se dice que tal imitación va contra la praxis de los primeros siglos del cristianismo, donde se daba más bien una espiritualidad que introducía en el misterio de Cristo. ¿Qué diremos de esto?

Diremos que no existe ninguna oposición entre una cosa y otra. Todo lo que se hace sacramentalmente en el misterio de la Iglesia nos introduce ciertamente en una realidad de orden divino; nos da virtudes, gracia, conocimiento, pero todavía no realiza esa vida en Cristo del hombre. Los sacramentos y la ascesis se perfeccionan mutuamente<sup>(131)</sup>: los sacramentos nos dan los elementos sobrenaturales, pero no necesariamente nos conducen a la perfección de vida, aunque nos den los medios para que vivamos en Cristo. Esta vida en Cristo se realiza

---

<sup>(30)</sup> La Teología de la Vida Religiosa ha sido otro de los temas más estudiados por el autor, aunque ha sido mucho más lo que ha expuesto oralmente en diversos cursos que lo que ha publicado (cf. bibliografía). En el CAT, cf. 914-945.

<sup>(31)</sup> Cf. *DE*, 132-3. En el CAT, cf. 1084-1112.

precisamente por el contacto personal con Cristo, porque es conversación con Cristo y con Dios. Y en esta conversación nosotros acogemos la Palabra de Dios en Cristo, porque no hay otra Palabra de Dios que la que nos ha sido comunicada en Cristo. Y por eso la ocupación constante del alma realmente espiritual es escudriñar la Palabra de Dios, Cristo, el misterio de Cristo. La vida espiritual puede entenderse como un rumiar este misterio para que esa vida se desarrolle, para que se realice cada vez más conforme al modelo de Cristo. Por tanto, no existe oposición. Más aún, los mismos primeros cristianos invocaban con mucha frecuencia el ejemplo de Cristo en el deseo del martirio, querían ser precisamente como Cristo. Si Cristo les amó, ellos deben responder a su amor. Esta relación personal de amor hacia Cristo queda admirablemente patente en las Actas de los mártires.

3) La última dificultad suele presentarse por la diversidad entre la consideración de los misterios de Cristo y la consideración de los *estados*, de los sentimientos interiores de Cristo.

Pero si consideramos los misterios de Cristo, podemos llegar al conocimiento del mismo Corazón de Cristo y a su estado interno. De hecho, éste debe ser nuestro camino. Este estado podemos decir que permanece siempre, también hoy. Esa generosidad de Cristo al derramar su sangre por nosotros se prolonga en el estado de Cristo actualmente. En este sentido, la consideración de los misterios de la vida de Cristo nos conduce hasta su estado.

Nuestros sentidos, que disponemos y perfeccionamos en la línea puramente humana, no pueden conducirnos hasta una semejanza de Cristo si no interviene la moción misma de Cristo. Esta moción me hace cristiano verdadero, apto para participar de los sentimientos de Cristo. Luego todos estos elementos deben integrarse en nuestra imitación de Cristo, no pueden constituirse en elementos de división. Este es el sentido de la contemplación de los misterios de Cristo, que nuestra vida espiritual avance por la contemplación de los misterios de Cristo<sup>(132)</sup>.

### c) Santidad como unión de amor del amante con Cristo amado

Quizás alguno pudiera entender la imitación de Cristo de una manera más bien fría, como una norma que uno debe seguir impersonalmente.

Esta formulación, sin embargo, puede entenderse en un sentido más personalístico, por el que el hombre se siente más atraído hacia Dios, que lleva más internamente a imitarlo. Y este aspecto se revela más profundo y verdadero si nos asomamos a la relación que existe entre perfección e imitación de Cristo: cuando contemplamos la pobreza, la virginidad, la pasión de Cristo, surge ante nosotros una pregunta: ¿Por qué debe el amor de Cristo llevarme a imitarlo en estas cosas? La razón se encuentra en el amor verdadero que afecta al verdadero cristiano. Pero el amor verdadero, por una íntima necesidad psicológica, no puede no empujar al amante a asemejarse a la persona amada; por tanto, el que ama quiere fundamentalmente seguir el mismo camino que siguió Cristo. Podemos incluso decir que el deseo sincero de imitar a

---

<sup>(132)</sup> Cf. CAT 2715: \* La luz de la mirada de Jesús ilumina los ojos de nuestro corazón; nos enseña a ver todo a la luz de su verdad y de su compasión por todos los hombres. La contemplación dirige también su mirada a los misterios de la vida de Cristo. Aprende así el "conocimiento interno del Señor" para más amarle y seguirle +.

Cristo por parte del hombre es un signo de la presencia de ese auténtico amor de unión con Cristo. Y de ahí que el hombre realiza aquellas obras que Cristo hizo<sup>(133)</sup>.

### *Apéndice*

#### *a) La imitación de los santos<sup>(134)</sup>*

La Iglesia no pretende en las causas de canonización simplemente decir que este hombre está en el cielo, sino también que ha sido virtuoso en grado heroico y que es imitable. Tal es el fin de la Iglesia en la canonización de los santos, el proponer un ejemplo al pueblo cristiano, pues si alguien fuera reconocido como heroico, glorificado, pero no imitable, la Iglesia no lo canonizaría.

La perfección de los santos es, ciertamente, limitada. Limitada ontológicamente, pues no pueden abarcar toda la perfección de Cristo, pero limitada también psicológicamente. Esto debemos tenerlo siempre presente. Cuando uno quiere imitar a un santo debe examinar qué es en él más admirable, qué es imitable. Pues en ese santo unas cosas son imitables y otras son defectuosas y no son imitables. Y entre las que son imitables, no todas son para todos.

¿En qué deben los cristianos imitar a los santos? Unos son un ejemplo de fidelidad a la gracia de Dios, otros en la caridad hacia el prójimo. Pero bajando a lo concreto, cuando leemos la vida de los santos debemos discernir lo que Dios propone para ser imitado. El Concilio Vaticano II nos enseña en qué modo han de ser imitados los santos: "Enseñen, pues, a los fieles que el auténtico culto a los santos no consiste tanto en la cantidad de actos exteriores cuanto en la intensidad de nuestro amor en la práctica. Por medio de él buscamos en los santos 'el ejemplo de su vida, la participación en su destino y la ayuda de su intercesión'" (LG 51).

#### *b) Perfección en relación a la cruz<sup>(135)</sup>*

A veces suele ponerse la perfección en conjunción con la cruz. En los primeros siglos era sentencia común de los cristianos que la suma perfección está en el martirio. Más tarde, San Buenaventura dice: "perfecto *in genere* es un acto difícil y excelente". Desear la muerte por Cristo es el acto perfecto de caridad. "Nadie tiene amor mayor que aquél que da la vida por sus amigos" (Jn 15,13), dice el mismo Cristo.

La cuestión se presenta así: la perfección se adquiere viviendo una vida cristiana en la que uno padece mucho y muy ásperamente por amor de Dios. Esto nos dice el Concilio Vaticano II: Jesús, el Hijo de Dios, mostró su amor dando su vida por nosotros. Por eso, nadie tiene mayor amor que el que da su vida por Él y por sus hermanos (cf. *1Jn 3,16; Jn 15,13*)" Ya en los primeros tiempos muchos cristianos fueron llamados a dar este testimonio máximo de amor

---

<sup>(33)</sup> Quizás podíamos aquí recordar la palabra de Juan: "Quien dice que permanece en Él, debe andar como anduvo Él" (1Jn 1,6).

<sup>(34)</sup> Cf. *DE*, 116-8.

<sup>(35)</sup> Cf. *DE* 167-76.

ante todos los hombres, y siempre el cristiano ha sido llamado al martirio, siguiendo el ejemplo del Maestro. La Iglesia siempre ha tenido el martirio como un don eximio (LG 42). Pero son pocos los que son llamados a este don, y pocos los que están dispuestos. Más aún, la disposición al martirio no se da sino en la esperanza de la gracia celestial.

¿Puede proponerse la vida cristiana como un deseo de sufrir cada vez más? ¿Y en qué sentido? Parecerá que los actos de virtud son tanto más perfectos cuanto más difíciles. Pero entonces, ¿los actos más difíciles son para nosotros los más meritorios?

La respuesta es que depende del carácter de esa dificultad. ¿De dónde proviene esa dificultad? Si procede de la nobleza y aspereza de la obra, entonces el acto de superar la dificultad aumenta el mérito. Si la dificultad proviene de la debilidad del agente, entonces más bien disminuye el mérito.

Pongamos que un hombre se emborracha todos los días, y un día, para no emborracharse, debe emplear una fuerza heroica; ¿puede decirse que el acto de este hombre es más meritorio que si nunca hubiera bebido? Ciertamente, no es más meritorio, porque la dificultad de la obra viene de la condición viciosa del agente, no de la sublimidad de la acción; esa dificultad en sí misma es camino que lleva a la ruina (Santo Tomás). Sólo accidentalmente puede esta dificultad aumentar el mérito.

Por tanto, si uno mira deliberadamente la dificultad y pone por obra lo más difícil para que su acción sea más meritoria, yerra, y en ningún modo aumenta su mérito, pues se expone a un peligro<sup>(136)</sup>. Pero si por diversas circunstancias independientes de su voluntad debe uno exponerse necesariamente a un peligro, entonces el acto puede aumentar el mérito, pues se encontró en esa dificultad independientemente de su voluntad, en circunstancias no buscadas deliberadamente.

El principio clave es éste: *El mérito de una obra procede de la bondad misma del acto, de la dignidad de la persona y de la intensidad de su caridad.*

Por tanto, un acto puede hacerse sin dificultad y no por eso deja de ser meritorio. Nosotros siempre confundimos este concepto de mérito. El mérito ante Dios procede de la bondad de la acción, de la dignidad de la persona, de la intensidad de la caridad. No obstante, la dificultad de una obra a menudo aumenta el esfuerzo y la intensidad de la caridad.

Luego no vale el principio de que un acto es *per se* más perfecto cuanto más difícil es.

¿Es la vida de uno tanto más perfecta cuanto mayor parte de cruz haya en ella? Considerando la vida tan feliz de algunos hombres y la vida tan infeliz de otros, ¿podríamos decir que esa vida infeliz, en medio de sufrimientos, es más perfecta que la vida feliz, en medio de honores? ¿Es, acaso, esa cruz una señal de la predilección divina? Ésta es, en definitiva, la cuestión.

Responderemos que toda vida de un santo tiene siempre alguna cruz. Pero esto no resuelve el problema. Como se ve en el ejemplo de Cristo, parece cierto que no se da la vida cristiana perfecta sin cruz. Podemos afirmar igualmente que no se asciende a mayor santidad sin mayores pruebas. Podemos, pues, afirmar que cuanto más duras y adversas cruces se cargan mayor es la santidad. La ausencia de cruz siempre induce a la duda acerca de la santidad, mientras que la suma cruz, bien llevada, es signo de santidad.

---

<sup>(136)</sup> Cf. en *DE* 295-6 el perfeccionismo angustioso que se basa en tales ideas.

## CAPÍTULO IV: RELACIÓN ENTRE PERFECCIÓN Y CONFORMIDAD CON LA VOLUNTAD DIVINA

A menudo se nos propone esta expresión: "nada pedir, nada rechazar". Y es una buena regla con tal de que no se caiga en la pereza. También se nos propone a menudo la norma: "aceptar la voluntad de Dios". Es cierto que uno es más perfecto cuanto más se conforme con la voluntad divina; pero la cuestión es hasta qué punto se puede la perfección definir *simpliciter* como conformidad con la voluntad divina.

Esta voluntad de Dios puede entenderse como voluntad de beneplácito y como voluntad de signo. La voluntad *de beneplácito* es la voluntad propiamente dicha o voluntad absoluta; así, nada se hace sin esta voluntad de beneplácito, sin el beneplácito divino. Así entendida, la voluntad de beneplácito se distingue de la voluntad *de signo*, que es más bien una manifestación de la voluntad de beneplácito o absoluta, y que en este sentido se denomina metafóricamente voluntad. Por ejemplo, una ley divina es voluntad de signo de Dios. Si Dios dice: "Nadie mate a su prójimo", aquí tenemos una voluntad de signo; es decir, que por esta ley se expresa la voluntad de Dios, pero no necesariamente es voluntad de beneplácito en cuanto que no siempre esa voluntad es de tal modo eficaz que impida el asesinato de una persona.

Aquí tenemos, pues, una primera distinción: la voluntad de beneplácito es una voluntad absoluta, la voluntad de signo es la voluntad que se expresa en una ley divina o norma divina, pero que no siempre coincide con la voluntad absoluta.

Algunos autores utilizan otras distinciones en sus expresiones, a saber: voluntad de signo es la voluntad de Dios que nos manifiesta lo que hemos de hacer; voluntad de beneplácito es la voluntad absoluta de Dios según se nos manifiesta en los hechos. Éste es otro sentido diferente. La voluntad de beneplácito no se debe a una ley sino a que por los hechos y circunstancias se nos muestra qué agrada a Dios. Esto recibe el nombre de voluntad de beneplácito. La primera es una voluntad que obliga, la otra es voluntad de beneplácito; a veces se toman así. Pero la voluntad nuestra que se conforma con la voluntad divina puede entenderse pasiva o activamente. Si la entendemos en sentido pasivo, es la aceptación de aquellas cosas que Dios quiere que sucedan, por ejemplo, cuando sobreviene un terremoto. La aceptación pasiva es la conformidad pasiva, que yo acepte pasivamente las cosas que Dios quiere absolutamente que sean y que ya constan como tales. Esto es fácil.

### *1. Conformidad activa con la voluntad de Dios*

La conformidad activa es el cuidado de obrar siempre según el precepto o el consejo de Dios, o su buena complacencia. Dios muestra su ley y yo quiero conformarme activamente con la ley. Me da un consejo y yo me conformo con este consejo.

Esto supuesto, la conformidad activa es una medida indefectible de la perfección espiritual. Pues incluye en sí misma la conformidad pasiva con los hechos ya sucedidos. La incluye porque Dios quiere que nosotros los aceptemos amorosamente. Por tanto, si yo me conformo activamente, me conformo también con la voluntad de Dios que quiere o permite un suceso.

Además, la mayor gloria de Dios es precisamente que obremos según Él quiere. Luego obremos óptimamente, porque en definitiva la gloria de Dios es que nosotros le

glorifiquemos, y le glorificamos en cuanto obramos bajo su moción. Cristo glorifica en nosotros al Padre; por tanto, en esa conformidad está la gloria que nosotros podemos dar a Dios.

La tercera razón por la que la conformidad activa con la voluntad de Dios es medida de la perfección espiritual proviene de que el máximo dominio de la caridad supone que quien obra por amor conoce qué significa este "por amor", y elige en toda ocasión aquello que más le agrada al amado. La medida no es la sola conformación material, sino que por la caridad elige aquello que agrada más al amado. Luego esa complacencia en elegir esto o lo otro es como la razón formal de la conformidad.

## *2. Conformidad pasiva con la voluntad de Dios*

Cuando se trata de la conformidad pasiva la cuestión es ya más delicada. Se trata de saber hasta qué punto el hombre perfecto debe conformarse pasivamente con todo lo que sucede. Tenemos dos casos:

a) *Acerca de las cosas que ya han sucedido*, esta conformidad pasiva es condición necesaria de toda santidad. Y mayor es la conformidad cuanto más filial y pleno es el amor con que se acepta.

Los hechos pasados puede haberlos querido Dios positivamente, y nosotros debemos entonces quererlos positivamente. O puede Dios haberlos sólo permitido, en cuyo caso también nosotros podemos aceptarlos después que han sucedido.

Dios quiere positivamente los males físicos que son tales ordenados a un bien mayor del hombre, y estos males nosotros podemos no sólo aceptarlos, sino también quererlos positivamente. Pero los hechos que Dios permite pueden quererse sólo una vez sucedidos. Por ejemplo, el hecho de cometer un pecado es formalmente permitido por Dios y entonces, una vez cometido el pecado, nosotros podemos adherirnos a la voluntad divina que ha permitido ese pecado. No me adhiero al pecado mismo, sino a la voluntad divina permisiva. Podemos, pues, a la vez detestar el pecado y aceptar esa voluntad.

Esta conformidad con la voluntad permisiva de Dios, también hacia el propio pecado, constituye un punto vital de la vida espiritual. Son muchos los que no aceptan en lo más íntimo de su corazón esa divina permisión de sus propios pecados, y llevan en el corazón como un peso mortal, un cadáver por su vida pasada<sup>(137)</sup>. Se diría que no son capaces de perdonar a Dios que les permitiera haber pecado. La consideración de su vida pasada crea en ellos como un tormento psicológico, y después tienen como cierta desconfianza hacia Dios, se preguntan por qué Dios lo ha permitido. En esos casos hay que llevar al alma a la plena aceptación de esa voluntad permisiva de Dios, e incluso a que se alegre por esa voluntad de Dios. En lo profundo de estos hechos no late una cuestión teológica, sino tan sólo una cuestión de amor propio: la realidad de la propia vida pasada le parece al alma demasiado cruda para ser la suya, y en cierto sentido cree el alma que la culpa de esto la tiene Dios mismo, que lo ha permitido: "¿Por qué ha permitido esto? ¿Por qué en mi caso no ha hecho como en otros, impidiendo el pecado?"

---

<sup>(37)</sup> Idea ésta muy del autor, en la que suele insistir en sus pláticas. En los Ejercicios la expone abundantemente en una meditación sobre la Misericordia de Dios con la que suele acabar la 10 semana, muy en la línea de la espiritualidad de Sta. Teresita de Lisieux. Cf. *En el Corazón de Cristo*, 34-36.

Así pues, esto tiene una gran importancia en el orden ascético-práctico: en los grados de perfección se encuentra también una plena aceptación de la propia realidad y una plena aceptación de esa permisión o de esa voluntad permisiva de Dios.

b) *Acerca de los hechos futuros, ¿en qué consiste esta conformidad?*

Si se trata de cosas que Dios quiere positivamente, como los males físicos, el hombre puede y hace bien en aceptarlas antes de que sucedan, pero conformándose con ellas.

Pero si se trata de cosas que Dios tan sólo permite, como los pecados, la condenación del hombre, entonces antes de que sucedan, media siempre una voluntad creada y libre, y en esos casos la conformidad ya se diversifica. Si esa voluntad que debe errar no es la mía sino la de otra persona, yo puedo ya hoy conformarme con la voluntad permisiva de Dios. Pero si la voluntad que media es la mía, no puedo conformarme con ella antes de que suceda: eso sería ya poner mi voluntad.

Surge una cuestión: en determinados momentos de angustia espiritual o turbación, ¿qué he de hacer si me parece que estoy condenado? ¿Debo aceptar ese hecho o no? Esto es una cuestión bizantina que no tiene razón de ser y no sirve sino para turbar el alma. Podemos simplemente responder: no debo aceptarlo porque es una cosa que sólo sería permitida por Dios supuesta mi voluntad.

Finalmente, *¿puede decirse que la perfección consiste simpliciter en conformar mi voluntad con la voluntad divina?* Parece que no. Mejor diremos que en la perfección se incluye la conformidad con la voluntad divina. Generalmente se dice que la perfección consiste en la unión de la voluntad del hombre y de Dios, pero aquí se presenta una diferencia, pues una cosa es la conformidad con la voluntad divina y otra es la unión de la voluntad del hombre y de Dios.

La conformidad con la voluntad divina consiste en esto: Dios manifiesta de algún modo su voluntad concreta y el hombre la acepta y conforma su actividad con esa voluntad. Pero la unión de voluntad significa *per se* la unión de la voluntad humana con la misma voluntad divina que se logra precisamente por la unión del afecto. Cuando entre dos personas se establece por el amor una adhesión íntima, se dice que se hacen un solo espíritu; de modo similar podemos decir que el que se adhiere a Dios se hace una sola voluntad con Él, es un solo afecto con Él. Por tanto, si ya antes de que Dios exprese su voluntad concreta, el hombre se conforma con ella por esa unión de amor, cuando Dios manifiesta su voluntad, el hombre la abraza con todo el afecto del corazón.

Podemos, por tanto, decir que la razón formal de la perfección consiste en la unión de la voluntad del hombre con la voluntad de Dios, de modo que el hombre se adhiere a Dios y se hace un solo espíritu con Él.

En el Concilio Vaticano II los Padres quisieron que el aspecto de la conformidad con la voluntad divina se presentara expresamente al tratar la cuestión de la vocación universal a la perfección. Muchos Padres insistieron en este aspecto ante el peligro de caer en un quietismo o en una caridad vaga. Así, leemos: "Para alcanzar esta perfección, los creyentes han de emplear sus fuerzas, según la medida del don de Cristo, para entregarse totalmente a la gloria de Dios y al servicio del prójimo. Lo harán siguiendo las huellas de Cristo, haciéndose conformes a su imagen y siendo obedientes en todo a la voluntad del Padre" (LG 40). Y después, en el inicio del siguiente número: "En los diversos géneros de vida y ocupación todos los que por la acción del Espíritu de Dios obedecen a la voz del Padre cultivan una santidad" (LG 41). Y más adelante:

"Todos los fieles, por tanto, en sus condiciones de vida, trabajo y circunstancias, y a través de todas ellas, serán cada vez más santos si todo lo reciben con fe de manos del Padre del cielo y colaboran con la voluntad de Dios" (LG 41)<sup>(38)</sup>.

---

<sup>(38)</sup> Este texto lo suele comentar mucho el autor, especialmente en pláticas a laicos. Cf., p.ej., la conferencia en JRC de 14-9-90.

## CAPÍTULO V: EL PROBLEMA MÍSTICO

Abordaremos ahora brevemente el problema místico, pero con la claridad suficiente.

### *1. Origen del problema*

El nombre de "teología mística" se destinaba y reducía frecuentemente a ese conocimiento altísimo y oscurísimo de Dios en la noche luminosa de la contemplación; en esa oscuridad "luminosa" de la contemplación se conocía a Dios. Generalmente, tal conocimiento especialísimo se consideraba reservado a unos pocos como un don de Dios, y por eso no se consideraba corriente ni exento del peligro de ilusión. Este aspecto radical se asociaba a otros aspectos concomitantes como visiones o visitaciones y otros muchos fenómenos similares. Científicamente no hay ninguna confusión; teología mística sería ese conocimiento y el resto sería como un conjunto de elementos concomitantes. Pero se consideraba normalmente no tanto esa concomitancia como el mismo hecho extraordinario. Fueron otros autores los que, tras los pasos de Arintero y Garrigou-Lagrange, en la explicación moderna insistían en esta cuestión con un interés desacostumbrado y extraordinario. Creen que es contraria a la Tradición y a la sana doctrina de la Iglesia. Más aún, según la Tradición y la doctrina de la Iglesia, ese conocimiento altísimo sería algo normal y ordinario de la vida espiritual, hasta tal punto que la perfección no podría darse sin él. Ese estado místico concreto no es extraordinario, sino que está en la línea de la evolución normal de todo cristiano. De ahí que en algún libro podamos leer: "Cuestiones místicas. Actitudes de contemplación al alcance de todos". Más tarde, no se presenta ya esta cuestión con este subtítulo, pues hay una evolución en la noción de "mística".

¿Cuál es el estado actual de la cuestión?

Ahora no se denomina vida mística o acto místico exclusivamente a ese conocimiento misterioso de Dios, sino que se llama así a toda actuación donal; es decir, toda actuación de los dones del Espíritu Santo se denomina ya acto místico. Ahora la vida mística es la vida que predominantemente es regida por los dones del Espíritu Santo. Y la cuestión mística o el problema místico es el siguiente: ¿Es esta mística un elemento constitutivo o necesario de la perfección de la vida espiritual, de la perfección a la cual todos están llamados? ¿Es la contemplación infusa necesaria, es un elemento intrínseco de la perfección cristiana?

### *2. Vida mística*

a) Por *acto místico* se entiende toda actuación donal ya en la línea del entendimiento ya en la de la voluntad. Es importante esta observación, porque no todos los dones del Espíritu Santo están en la línea intelectual. Es, por tanto, lógica esta división que presenta Maritain, que nos lleva a considerar lo siguiente: si se presenta la actuación intelectual que se da en la contemplación como mística, ¿qué hay que decir acerca de la actuación de la voluntad que tiene lugar gracias a otros dones del Espíritu Santo? Y así, podemos decir, lógicamente, de toda actuación donal ya en la línea intelectual, ya en la volitiva o afectiva, ya consciente ya inconsciente.

También podemos añadir: no todos son conscientes de obrar bajo la influencia donal. Hablando del hombre que es consciente de su actuación en cuanto ésta es donal, diremos que hay una repercusión de la actuación donal en la conciencia porque es algo que se ejerce vitalmente, pero no siempre se tiene conciencia del carácter donal de esa actuación. Así, puede haber un agricultor buenísimo, simplicísimo, que tiene actuaciones donales, pero que ni pensará en estas cosas ni es consciente de que las tiene, y no por eso desaparecen de su conciencia esas actuaciones, sino que las realiza de un modo simplicísimo. Pues una cosa es tener en sí actos experimentales y otra es tener conciencia del carácter de aquellos actos.

Por tanto, la actuación donal puede ser consciente o inconsciente, y ésta puede ya constituir la vida mística. Porque no hay que confundir la vida mística con una experiencia gustosa de la actividad donal, como la reflexión de uno y la experiencia gustosa que se tiene en ella, sino que puede ser una conciencia inmediata de su actividad, pero no en cuanto es donal; y tampoco hay que confundirla con la inmediata unión con Dios sin la mediación de Cristo.

b) ¿Es el estado del hombre perfecto la *vida mística*? La vida mística es aquella la que predominantemente se realiza por actos místicos. La cuestión es si el estado del hombre perfecto ha de considerarse como estado místico; es decir, si la vida mística es constitutiva del estado de perfección.

Y hay que decir que parece que, si se entiende por vida mística el estado del alma que actúa bajo el influjo actual de los dones del Espíritu Santo, habrá que afirmar que el estado de perfección es *per se*, esencialmente, el estado místico; esto parece. ¿Qué significa ese estado de perfección? No es una conclusión de una teoría teológica, sino simplemente el análisis del estado de perfección, que consiste en la caridad, en buscar la voluntad de Dios constantemente, en la participación de los sentimientos de Cristo, de las actitudes de Cristo: todo lo cual puede realmente decirse actuación donal. La cuestión, así entendida, nos lleva a decir que el estado de perfección es realmente el estado místico.

### ***3. Contemplación infusa y perfección de la vida espiritual***

Podemos pasar a otra parte más difícil y más teórica. Es la cuestión de la inclusión de la contemplación infusa en la perfección de la vida espiritual<sup>(139)</sup>.

Esta cuestión se puede presentar bajo dos aspectos: la contemplación infusa puede considerarse un elemento constitutivo de la perfección, es decir, entre los elementos que integran la perfección; o puede considerarse como medio necesario para que alguien llegue a la perfección. Hay autores que dicen que el estado místico propio de la perfección incluye la contemplación infusa, y hay otros que dicen que no se incluye en ella, pero que no llega a la perfección quien no pasa por la purificación propia de la contemplación infusa. Pues normalmente nadie puede llegar al estado místico si no es por medio de purificaciones pasivas, por tanto por la contemplación infusa.

Esta es la doble posición del problema. Otros, por contra, sostienen que esa contemplación ni es elemento constitutivo ni es normalmente necesaria para llegar a la

---

<sup>(39)</sup> Cf. *Perfectionis*, 260-278; *DE* 254-270 (con especial atención a la nota 47). En el CAT, cf. 2014.

perfección. Estos autores dicen que cuando se da esa contemplación no debe considerarse algo extraordinario, porque es una de las posibilidades que se dan; pero no es el único camino, y por eso no hay que ponerla ni como elemento constitutivo ni como medio necesario de perfección.

Estas son las afirmaciones de varias escuelas. Pero para no dar palos de ciego, lo mejor es que determinemos claramente en qué concuerdan las diferentes aseveraciones, después definir el punto de discusión, su trascendencia y, finalmente, la solución.

Cuando se trata de la vocación o de la necesidad de la contemplación infusa nadie se cuestiona acerca de los fenómenos concomitantes, de las visiones, éxtasis y similares. Hoy día todos los autores distinguen estos fenómenos de la contemplación misma y tienen esos fenómenos como extraordinarios, no necesarios, aunque algunos los estimen normales dentro de la contemplación extraordinaria. La cuestión se sitúa, por contra, en la contemplación estrictamente infusa y en su significación. Podemos describirla como un tipo de oración que sustancialmente corresponde a la oración que describe Santa Teresa en la quinta y la séptima morada. Algunos extienden la noción de esta oración de contemplación infusa también a la oración de quietud, que es precedente. Hay también concordia o cuasi-concordia en no admitir el mérito de condigno de estos dones de la contemplación infusa. Pues siempre es un don de Dios, pero la cuestión es si ese don es normal o no. Son muchos, sin embargo, los que sostienen que en cierto momento se dona infaliblemente de modo gratuito.

Decíamos que las hipótesis son dos:

1) La contemplación infusa *forma parte del estado de perfección definitiva*; así pues, la contemplación infusa es parte constitutiva de la perfección, y por eso se ha de tener necesariamente vocación a la contemplación infusa. Por tanto, lo que se contiene en la perfección misma es objeto de la vocación a ella. Luego la contemplación es, junto a otros elementos, un constitutivo de la perfección.

2) Otros más bien presentan la contemplación infusa como un *medio necesario*, sin el cual no se llega a la perfección.

Esta distinción no es arbitraria, pues si uno me presenta la contemplación infusa como un medio necesario, quizá se podría decir que alguien puede llegar a la perfección sin él, de modo extraordinario.

Dicho esto, pasemos a la **solución de la cuestión**. Nosotros decimos que *no se puede probar definitivamente que la contemplación infusa sea un elemento constitutivo de la perfección, ni tampoco que sea medio necesario* para la perfección.

Presuponemos lo que ya dijimos, esto es, que la perfección de la caridad se ofrece a todos, y que todos están *per se* ordenados intrínsecamente a ella. Es evidente que esta perfección requiere gracias cada vez más intensas y mayor fidelidad en el hombre, ya sea esa acción de la gracia una acción consciente, ya inconsciente. Es más, es necesaria la vida fiel de oración cada vez más continua.

La perfección de la unión de voluntad, o perfección de santidad, se incluye en la santidad heroica. Pues en la santidad heroica se incluye la santidad de perfección, y por eso no se puede dar una santidad heroica que no tenga en sí misma la santidad de perfección. De ahí que el constitutivo de la santidad de perfección no puede faltar en la santidad heroica. Por tanto, si la contemplación se engloba en esa santidad de perfección debe también incluirse en la santidad

heroica. Quizá haya en la santidad heroica algunos elementos que no hay en la santidad de perfección, pero los que se incluyen en ésta deben estar presentes en aquélla.

Afirmamos que no se demuestra de modo absoluto que la contemplación infusa forme parte de la santidad heroica. En esta cuestión a veces se forman los argumentos en el sentido de una exhortación demagógica: "(Que todos sean santos!". Pero en una cuestión científico-teológica debemos responder mejor a esto. Y no sería buen método el que se emplea cuando alguien, por ejemplo Madame Gouachon en su libro "La vie contemplative est-elle possible dans le monde?", responde afirmativamente a la cuestión que se propone con cierta superficialidad. Y puede dudarse de su método, pues cuando se pregunta qué entendemos con el nombre de vida contemplativa, dice que es una vida que puede darse en el mundo. (Evidente!, pero entonces la cuestión estaría resuelta. Porque dice ella: "A menudo los santos, ocupados por un oficio y una actividad intensa que no les permitía la más mínima libertad de tiempo, subrayaron que entonces Dios aplicaba a su espíritu cierta gracia sensible, muy fuerte, con tal continuidad que no cesaban de tenerle explícitamente presente en el pensamiento mientras se dedicaban a actividades absorbentes en grado máximo" (pág. 24); y toma el ejemplo de María en la Encarnación. Se pregunta entonces: "Cuando sucumbimos a las dificultades exteriores podemos preguntarnos a nosotros mismos si Dios se reserva esto para sacarnos así de las dificultades". Ella responde: "No. Tal modo sería una solución de excepción".

¿Y qué pasa si esto es la contemplación? Luego cualquier solución de excepción no vale en la vida contemplativa. Ya en su raíz está resuelta la cuestión, pues debe ser posible. Se dice: "Por la vía de la excepción una vida íntegra no deriva hacia un estado anormal". (Genial!, pero ésta es la cuestión: si me demuestras que esto es vida contemplativa estricta en sentido estricto y si es para todos y de modo constante. Pero *a priori* no puede decirse que algo que no todos pueden hacer no sea la vida contemplativa. (N.B. A menudo pensamos de este modo: "Esto no es para todos; esto no forma parte de la santidad", y así rebajamos la santidad a un grado inferior. Pero nosotros debemos tender al plano mismo de la santidad. No definamos, pues, la santidad como aquello que todos pueden hacer. Eso es diferente de decir: "Ésta es la santidad; todos deben tender a ella").

El método que hemos mostrado no es bueno porque los pasos a seguir son, en primer lugar, preguntarnos qué es la vida contemplativa, y luego si todos pueden vivirla.

Los argumentos que nosotros presentamos son tan sólo defensivos. Decimos simplemente que no se puede demostrar que la contemplación entre dentro de la perfección, ni se puede demostrar que sea un medio necesario para alcanzarla. Pero positivamente no podemos demostrar esta tesis. Para hacerlo debemos examinar los argumentos. Metódicamente se puede pensar en una doble vía de solución: una *de facto*, otra *de iure*.

a) *De facto*: Debe mostrarse que todos los hombres perfectos tienen contemplación infusa.

Ya por la vía *de facto* hay que reconocer que es difícil que se llegue a demostración alguna tanto a favor como en contra. Porque por el hecho de presencia demostrada no se discierne todavía si la contemplación infusa es elemento constitutivo o medio. Si se demostrara el hecho de la presencia, entonces podrían encontrarse razones persuasivas indicadoras tanto de que es un elemento constitutivo como de que es un medio necesario. Pero de la no existencia de los hechos tampoco se deduce que no exista una vocación universal a la contemplación.

Supongamos que se demuestra que no todos llegan a esa contemplación infusa; luego no todos estarían llamados. Pero sabemos que todos los hombres están llamados a la salvación.

Sin embargo, si se demostrara que no todos los santos confesores canonizados han tenido contemplación, de ahí se deduciría que la contemplación no es un constitutivo de la perfección. Si se pudiera tras un cauto examen decir: "aquí están todos los santos confesores canonizados, y éstos no tuvieron contemplación", también se podría decir que la santidad heroica no incluye la contemplación infusa. Y si no incluye la contemplación infusa entonces tampoco la contemplación infusa forma parte constituyente de la perfección.

Los historiadores no responden a la cuestión de si los santos canonizados tuvieron o no contemplación. Poulenc lo afirma en "Des grades d'oraison"; pero De la Haye lo niega en su libro "Sanctus". Sin embargo, hay que notar que en el proceso de beatificación, cuando se investiga acerca de la santidad heroica de los siervos de Dios, no suele en modo alguno requerirse la comprobación de haber poseído el don de la contemplación infusa. Y si no se requiere, parece que no se considera constitutivo de la perfección. (Cf. Card. Lambertini, "De servorum Dei beatificatione"; este autor - que posteriormente llegaría a ser Papa con el nombre de Benedicto XV- sostiene que no se requiere contemplación infusa). Por otro lado, si no se admitiera la contemplación infusa como constitutivo de la perfección, no por eso habría que deducir que no es un medio normal para llegar a ella.

b) *De iure*: Esta vía es más difícil. No se puede demostrar ni por una promesa positiva de Dios de conceder este don de la contemplación, ni por una promesa de incluirla en el dinamismo de la gracia.

No se puede demostrar por una promesa positiva de Dios, pues los textos de la Sagrada Escritura parecen insinuar varias interpretaciones; ciertamente, no excluyen el orden de la contemplación infusa, pero no pueden reducirse explícitamente a ese orden.

El P.Dagnino (*La vita interiore*, Paoline) afirma que se puede probar por la Sagrada Escritura la unión con Dios en la contemplación infusa, y aduce varios textos, de los cuales transcribimos varios: "De su costado manará agua viva..."; "el agua que yo le daré es una fuente de agua que salta hasta la vida eterna..."; o "si alguno me ama, mi Padre lo amará, y vendremos a él y haremos morada en él...; y yo me manifestaré a él". Quiere mostrar cómo todos estos textos incluyen algún contacto concreto propio de la excelencia de la contemplación.

¿Son estos argumentos probativos aplicables a todos los hombres? Se trata simplemente de la cuestión de la analogía en la teología espiritual. Los textos de la Sagrada Escritura se realizan en grados muy diversos de la vida espiritual, pero en todos tienen su sentido. Esa inhabitación de que habla el texto se realiza ya desde el momento en que un alma está en gracia de Dios. Es verdad que se realiza mejor en la actividad de la gracia y en el afecto de la caridad; es verdad que se realiza aún mejor en la vida de unión; y que cuando se realiza en ese don supremo de la contemplación infusa, el alma siente esa inhabitación de un modo nuevo. Pero notemos que, a decir verdad, ese estado superior no viene exigido sino en aquellos en que ya se ha realizado. Ahora bien, ¿cómo demostraremos que Cristo ha prometido esto a todos en ese grado? Esta es la dificultad.

Es cierto que en el progreso espiritual esta cuestión aparece como una verdad peculiarmente vital. El progreso de uno en la vida espiritual se realiza en planos diversos. Pero si la promesa se refiriera a ese grado concreto en el cual uno tiene ese sentimiento íntimo y se dijera que eso es lo verdadero, que ésa es la verdadera vida, que ésa es la verdadera unión con

Dios, etc., todo esto no quita que otros estados sean también verdadera unión con Dios. Esto sucede al plantearlos comparativamente, destacando las diferencias. El principio de la analogía de la vida espiritual es fundamental, y aquí es donde fallan los argumentos que se hacen *de iure* por una promesa positiva de Dios.

Porque no se prueba que dicha evolución se realice al máximo en todos, porque es verdadera la realización en los diversos niveles. Y también será mayor en la vida eterna, pues lo que tenemos aquí en la contemplación infusa es prácticamente nada en comparación con la vida eterna. No se demuestra que esta promesa se incluya en el dinamismo intrínseco sobrenatural, porque no se ha probado con certeza la naturaleza de la diversidad gradual de la contemplación infusa.

La cuestión es ésta: Cuando hablamos de la promesa que se contendría en la realidad de la vida espiritual, queremos decir que la vida espiritual se constituye por dicho dinamismo de modo que las virtudes y los dones tiendan a su plena evolución también en esta vida terrena. Pero la plena evolución de éstos se da en la vida mística, en la contemplación infusa. Algunos ponen en duda que se requiera algún otro elemento además de las virtudes y los dones. Otros creen que se requiere un nuevo principio. De la doctrina de San Juan de la Cruz más bien se sigue y se demuestra lo contrario. Es cierto que a veces la contemplación infusa es una actuación de los dones del Espíritu Santo, y no una simple evolución subjetiva, sino una comunicación por parte de Dios. Es verdad que para que recibamos este don no se requiere en nosotros nada más que las virtudes y los dones, pero lo que hace falta es que Dios se dé. Y este modo concreto con el que Dios se da en la contemplación infusa no es algo que se siga necesariamente de este dinamismo, porque dicho dinamismo se realiza en las actuaciones donales. En otras palabras, la contemplación infusa no es sólo una actuación de los dones, sino una actuación de los dones cualificada. Así pues, si tengo los dones, podría deducir de su existencia que se nos han dado para ser actuados. Y hasta la actuación donal está presente el dinamismo que los debe actuar, y en este sentido podemos deducir que en la perfección cristiana se incluye la actuación donal. Pero que sea una actuación donal tal que incluya el que Dios se ofrezca de un modo determinado al alma, esto no se deduce de la existencia de virtudes y dones.

¿Cómo se puede desarrollar un hábito receptivo hasta su plenitud? Depende del don hecho. Que deba ser tal don que pida la contemplación infusa no parece que se haya demostrado.

¿No habrá algún argumento que *de iure* pueda esgrimirse en sentido contrario, es decir, que esta contemplación infusa no es para todos? Se suele disputar en este sentido acerca de la postura de S. Juan de la Cruz, si defendió que todos están llamados a la contemplación infusa o no. En la Revista "Theologia Spiritualis" leímos en cierto artículo que ni la tercera parte de los hombres que entran en la vida espiritual en sentido estricto llegan a la perfección. Podemos decir que S. Juan de la Cruz exige *de iure* para esta contemplación infusa una gran liberación afectiva, gran soledad del corazón, que Dios crea en el alma. Y esta soledad, que exige de manera absoluta para la contemplación, porque Dios no se da sin haber puesto antes el alma en soledad, parece que no está exigida en muchos casos por la vocación concreta del hombre. Tal soledad no puede exigirse por la vocación, p.ej. de una persona casada. Según S. Juan de la Cruz, si no se tiene esa soledad no se dará la comunicación de la contemplación. Esto puede indicar al menos que no todos están llamados a la contemplación infusa.

Reiteramos, pues, la *conclusión* de esta manera:

No parece que se demuestre de manera absoluta que la contemplación infusa sea un constitutivo de la perfección o un medio necesario para la perfección.

## CAPÍTULO VI: LA SUPERIORIDAD DE LA VIRGINIDAD Y SU EXPLICACIÓN TEOLÓGICA.

### *1. Las diferencias en la perfección: matrimonio y virginidad*

#### *a) Planteamiento del problema*

Pasamos ya a otro aspecto, a la diversidad posible dentro de la misma perfección. Y ésta es una cuestión delicada, por lo cual indicaremos lo que es fundamental y lo que es más discutible o personal en el tratamiento de esta cuestión.

La cuestión es si debe admitirse diversidad en el concepto mismo de perfección, esto es, si podemos decir que se da una perfección que en sí misma y por sí misma es superior a otra. En resumen: ¿Hay sólo una diversidad de medios para alcanzar la perfección o se da algo, en la misma perfección, que distinga una perfección de otra? Esto se trata, por lo general, en la cuestión clásica del matrimonio y la virginidad: ¿La virginidad es sólo un medio para la perfección o lleva en sí misma algo que la define, por lo cual no sólo como medio, sino como forma de perfección tenga una cierta superioridad sobre la forma matrimonial?

Si la perfección fuera una culminación determinada y única para todos, a la cual la virginidad, el matrimonio y los diversos oficios debieran confluir como a su punto final, la diversidad en la vida cristiana estaría sólo en los medios. Si se plantea de esta manera la cuestión de la diversidad, tiene una importancia secundaria. ¿Podemos decir en absoluto de un medio que es mejor que otro? Tendría importancia saber si un medio es mejor que otro para entender si cabe entonces la definición del Concilio Tridentino que sostiene que es mejor la virginidad que el matrimonio. Sería, en cuanto medio, mejor para tal persona, pero no mejor en sí mismo: además, no se puede decir de un medio que sea el mejor cuando la mayor parte no se sirve de dicho medio. ¿Por qué sería entonces el mejor medio? Parece más bien que habría que decir lo contrario si hablamos del medio mejor. Así pues, nuestra cuestión se puede proponer del modo siguiente: cada uno tiende a la propia perfección, pero *en el mismo término 'perfección' hay diferencias*. Esta es la cuestión propuesta 'grosso modo'.

Si se propusiera sólo como medio, decir que un medio es mejor que otro sería algo sin mucho sentido, porque entonces no se trataría de una gradualidad en la perfección, sino en el medio. Si me preguntaran si es mejor tener capacidad de hablar o no tenerla, respondería que depende de la persona o cosa de la que se trate; para el perro es mejor no hablar, pero para el hombre es mejor hablar. Así pues 'mejor' es algo relativo: es mejor para la propia perfección. Pero en este caso se puede decir que ser hombre es mejor que ser perro. Y es que además de la perfección interna hay una cierta jerarquía de perfecciones. Ahora, el que haya una perfección que sea superior a otra por sí misma, no quiere decir que de hecho se vaya a alcanzar tal perfección, pues esto dependerá de la respuesta libre, pero será mejor comparando las perfecciones, del mismo modo que decimos que es mejor un hombre estúpido que un perro inteligente.

El problema es, pues, si en la línea de perfección puede haber diversidad y cuáles son estas diferencias. ¿Sólo en los medios o también en la razón misma de perfección? Esta es una cuestión muy actual por razón del celibato sacerdotal, de la perfección de este celibato y de la insistencia consecuente en esta perfección para el sacerdote.

El problema, creo que está en que tenemos muy arraigada una mentalidad pelagiana o semipelagiana, y así es muy frecuente entre nosotros pensar que Dios ama igual a todos los hombres y que todos tienen 'derecho' a una santidad igual. Otra cosa distinta sería pensar que tiene que haber 'privilegiados', pero no se trata de esto. Esta concepción es semipelagiana porque cree que la diversidad de la perfección depende de la respuesta del hombre.

Por la teología dogmática sabemos que Dios, objetivamente, distribuye las gracias de forma desigual, y la raíz última de esto es la predilección divina. La carta a los Romanos, cap.9, insiste en este aspecto. Y este es el sentido de "tengo misericordia de quien tengo misericordia" (Rm 9,15). Hay una predilección no en razón de la carne ni en razón objetiva de una persona o raza. En este sentido es verdad que Dios no hace acepción de personas.

Si decimos que la virginidad supone una mayor predilección de Dios, ¿no introducimos con esto el concepto de privilegiados? No establecemos con esto privilegiados al modo humano, sino que decimos que este hombre es privilegiado, predilecto, no porque haya hecho voto de virginidad, sino que se ofreció en la virginidad porque ya era predilecto. El estado de virginidad no es algo sólo del hombre, sino que es un estado que presupone la intervención divina.

No se trata, pues, de categorías según el modo de pensar humano, sino que si alguien es llevado por este camino es porque es llamado, y si es llamado es porque es amado.

#### *b) Las diferencias en sí mismas*

Eliminado ya este prejuicio, vamos a la cuestión más inmediata: las diferencias en la perfección. Todos están llamados a seguir a Cristo, pero dentro de este seguimiento de Cristo hay diferencias. Y esto es claro: hay carismas, dones y ministerios. Estas diferencias son ante todo de ocupación. Hoy, con frecuencia, a la ocupación se la llama vocación. Estas ocupaciones diversas se dan tanto en el orden espiritual como en el material. Y llevan consigo cierta forma de vida. Pero estas ocupaciones de diferenciación exterior no introducen formalmente diferencia en la línea de la santidad. Porque aunque el objeto material sea diverso, la situación humana ante él no varía. El que trabaja con el hierro o con el lino no cambia por hacer estos trabajos. En la cuestión de la virginidad y el matrimonio, ¿se trata de una mera diferencia de ocupación o realmente, en cierto modo, de una actitud interior?

El Vaticano II en el capítulo sobre los religiosos (LG VI) se expresa así: "El estado que se constituye por la profesión de los consejos evangélicos, aunque no se refiere a la estructura jerárquica de la Iglesia, pertenece ciertamente a su vida y santidad" (LG 44). No se trata de un mero cambio de ocupación, sino de la santidad. Entre la persona virgen y la casada no hay una diferencia de mera ocupación exterior. Incluso puede suceder que la ocupación exterior en gran medida sea la misma, y sin embargo entendemos que esta diferencia implica algo más interior; porque la diferencia parece consistir más en la actitud con la que se hace una cosa que en la misma actividad. La virgen y la persona casada, p.ej., deben cuidar en un hospital de un enfermo. Las dos hacen más o menos la misma labor, pero la actitud interior es diversa; es algo más íntimo. La sola ocupación exterior no lo explica todo. Es una cuestión más de la actitud con la que se ocupa de las cosas que de la materialidad de la actividad.

#### *c) Diversidad en el orden interno de la perfección*

Ya en el Evangelio vemos una distinción de dos tipos, tanto en el mismo Cristo como en su apostolado.

1) En *el mismo Cristo* se distingue la vida que llevó en Nazaret ("Y estaba sometido a ellos": Lc 2,51) y su vida de adolescente en el Templo, cuando dijo a María: "¿Por qué me buscabais? ¿No sabíais que tenía que ocuparme de las cosas de mi Padre?" (Lc 2,49). Pero, ¿es que en Nazaret no se ocupaba de las cosas de su Padre? Ciertamente también en Nazaret hacía la voluntad del Padre, pero no tenía aquella dedicación total al Templo de Dios, como en aquellos días en los que estuvo en Jerusalén.

2) En el apostolado de Cristo aparece inmediatamente un doble aspecto del *seguimiento de Cristo*.

- Todos siguen a Cristo, pero algunos le seguían corporal y personalmente: éstos eran los Apóstoles, y algunas mujeres quizá. Vivían con él. Los Apóstoles eran llamados de la multitud de los discípulos, en la que se encontraban también Nicodemo y José de Arimatea, que eran discípulos de Cristo, pero no le seguían corporal y personalmente.

Todos ellos seguían a Cristo en la vida pública, y no lo hacían como aplicando una doctrina teórica a su propia vida. Aquella forma particular de seguimiento consistía precisamente en que Cristo los había llamado para que vivieran personalmente con Él. El Maestro no les dijo: "Haced voto de castidad, o de pobreza, o de obediencia al jefe de la sinagoga", sino que su consejo era: "Venid conmigo". Y como su vocación era una vocación al seguimiento corporal, no pudieron ocuparse en el oficio de pescadores. Luego, toda su vida la llevaban consigo en aquel seguimiento de Cristo: dejarlo todo y seguirle, tener una adhesión personal a Cristo y finalmente, aquella sumisión total en todas las cosas particulares a la voluntad humana de Cristo, y ciertamente manifestada de modo humano<sup>(140)</sup>.

-Otros, estaban bajo la dirección de Cristo, pero sin este seguimiento personal y corporal de Cristo, pero esto no era óbice para que no se les manifestara la voluntad de Dios por la mediación de la voluntad humana y por los signos corporales del mismo Cristo.

Ya tenemos claramente en el N.T. estos dos modos de seguir a Cristo: seguimiento común y seguimiento particular. Ahora viene la cuestión: *¿Estos dos modos deben perpetuarse en la Iglesia?*

Decimos que parece que todavía debe perpetuarse en la Iglesia tal diversidad de seguimiento de Cristo, en la presencia de Cristo, en su cuerpo místico. También ahora Cristo continúa llamando a su seguimiento, a Sí, presente en la Iglesia jerárquica, con una cierta adhesión corporal. Y esta adhesión corporal mediante el representante de Cristo requiere siempre las mismas condiciones, esto es: una dedicación total por la que uno se somete al representante visible de Cristo, y esto se realiza por la consagración virginal.

---

<sup>(40)</sup> Sobre este *seguimiento corporal*, expresión muy del autor, y su distinción del seguimiento de todo cristiano, así como para otros temas tocados en este capítulo, cf. sus trabajos sobre la vida religiosa, especialmente *La Consagración Religiosa y el sentido de los Consejos*, MANR 37 (1965) 225-248.

Debemos examinar el sentido de la virginidad cristiana históricamente. No se trata de cierto contacto interno, directo, con la divinidad solamente, como si alguien se aleje de la vida común de los hombres y se vaya al desierto y se una Dios por la oración interior. El sentido de la virginidad en la Iglesia, ya desde los primeros siglos, es un sentido eminentemente eclesial, esto es, la virginidad supone una consagración a Dios en la Iglesia y por la Iglesia, y por eso, la conexión de esta consagración con Dios se da en el Obispo y por el Obispo. La virgen cristiana entiende de este modo que va a servir en la Iglesia, no sólo en la vida activa, sino también en la contemplativa. Dicha virgen sigue y ama a Cristo en el Obispo, y así realiza la entrega total de su vida.

A la vez hay que tener en cuenta que la consagración o seguimiento corporal lleva, al menos por lo general, el sentido de obediencia eclesial. Estos dos aspectos parecen dispares. Alguien podría decir: "Yo me consagro a Dios, pero sin obediencia". Esto es imposible. La unión de amor conlleva siempre la sumisión de la obediencia, y por ella, la voluntad de la persona a la que se ama se convierte en norma para la voluntad del que ama. No se puede concebir p.ej. el máximo amor del esposo a la esposa sin la obediencia. Porque el mismo concepto de amor concreto, en este caso, conlleva dicha sumisión amorosa. De una manera semejante no se puede concebir la consagración de amor de toda la vida al representante visible de Cristo sin la sumisión amorosa consiguiente a la voluntad del mismo. Por ello no son dos cosas separadas, sino muy unidas. Para significar esto, dichas vírgenes se ponían al servicio del Obispo.

El sentido primario de aquel aspecto virginal es la unión personal corporal a Cristo presente en la Iglesia y en su representante visible.

#### d) La castidad como polarización afectiva en Cristo

No podemos quedarnos simplemente en el plano de la virginidad que hemos descrito. Buscamos otro nivel más profundo. En un sentido más profundo, la cuestión acerca de la virginidad, de la castidad, no es simplemente guardar la castidad en el sentido de librarse de las ocasiones pecaminosas.

La castidad es algo positivo en el orden del amor, la unión de afecto total en solo Cristo, y ciertamente por Él en la Iglesia. Si no hubiera una tendencia de amor rica y profunda, quedaría por integrar todavía algún aspecto de la castidad. Porque el problema, en sentido estricto, no está en el campo de la castidad, sino en el de la afectividad: y esto aparece continuamente por la experiencia<sup>(141)</sup>. Cuando no se realiza la polarización plena de la personalidad en el orden de la afectividad, surge pronto una insatisfacción interior, que deja el camino abierto a otra realización personal que está presente en la misma tendencia sexual. Y entonces viene el peligro... Si alguien está inflamado en el amor de Dios, ofrece con facilidad el sacrificio de la castidad. Luego, la tendencia hacia Dios por la castidad sólo se tiene cuando el mismo Cristo en cierta manera se ofrece al alma como el compañero de su vida. Cuando Cristo se acerca al alma en la vida espiritual y le muestra que es capaz de satisfacer a esa persona en su realidad total, entonces tenemos la invitación del mismo Cristo. Siempre es verdadera la frase del Génesis: "No es bueno que el hombre esté sólo" (Gn 2,18). Y también en el N.T. se dice que es bueno que el hombre no esté solo: Cristo es su compañero.

---

<sup>(141)</sup> Cf. *DE*, 302-305.

## 2. Hecho dogmático: La Virginidad es más excelente que el Matrimonio.

### a) Magisterio

En el Concilio Tridentino se determinó en la Sess.24, c.10: "Si alguien dice que el estado matrimonial ha de anteponerse al estado de virginidad o celibato, y que no es mejor o más dichoso permanecer virgen o célibe que unirse en matrimonio: a.s." (Dz 1810).

La definición compara el estado de virginidad y el de matrimonio, no la elección, es decir, no es lo más meritorio el acto de elegir tal estado, sino el estado de virginidad comparado con el de matrimonio. Y tampoco se comparan los modos de vivir uno y otro, porque puede suceder que alguien peque en el estado de virginidad en el que entra sin vocación; pero esto es otra cuestión.

Como la diferencia, según esta definición, se encuentra en el estado objetivo, no en la acción subjetiva, es claro que Dios hace un don mayor a quien llama a dicho estado, porque el estado, en sí mismo, se denomina mejor y más dichoso. La superioridad de un estado sobre otro no se mide por la utilidad directa para los demás. El caso de los carismas es distinto, pues de ellos habla San Pablo diciendo que son mejores los que son más útiles para la necesidad del prójimo. Pero aquí no se trata de los carismas.

El término del concilio "más dichoso" no se refiere a las bienaventuranzas. La noción de bienaventuranzas y bienaventurado, en sentido evangélico, indica siempre cierta cercanía al Reino de los Cielos. Bienaventurado es un estado más cercano al Reino de los Cielos por algún don particular.

Notemos que la Virginidad Consagrada cristiana siempre implica la actitud personal; su excelencia no quiere despreciar el valor del matrimonio. El Concilio reconoce al Matrimonio como estado, enriquecido con la gracia sacramental, sobre todo en cuanto que es unión de voluntades y además lo considera como algo santo. Y dicho esto, la comparación la plantea el Tridentino entre el estado de Virginidad consagrada y el estado de santo matrimonio.

Después del Concilio Tridentino tenemos la encíclica de Pío XII *Sacra virginitas* (Dz 3911):

"Recientemente hemos condenado con tristeza la opinión que presenta al matrimonio como el único medio de asegurar a la persona humana su desarrollo y su perfección natural. Algunos, incluso, afirman que la gracia, concedida por el sacramento 'ex opere operato' santifica el uso del matrimonio hasta el punto de hacerlo un instrumento más eficaz todavía que la virginidad, para unir el alma a Dios, y que el matrimonio cristiano es un sacramento, mientras que la virginidad no lo es. Nos denunciaremos esta doctrina como un peligroso error. Ciertamente, el sacramento confiere a los esposos la gracia de cumplir santamente sus deberes conyugales y consolidar los vínculos del amor mutuo que los une, pero no fue instituido para hacer del uso del matrimonio el medio más apto para unir a Dios el alma de los esposos con el vínculo de la caridad. Cuando el Apóstol San Pablo reconoce a los esposos el derecho de abstenerse por algún tiempo del uso del matrimonio para dedicarse a la oración, ¿no viene

precisamente a decir que tal renuncia otorga al alma mayor libertad para dedicarse a las cosas divinas y orar?"

El Concilio Vaticano II en muchos lugares afirma la preeminencia de la Virginidad.

En la constitución *Lumen Gentium* (Cap.5, n.42):

"La santidad de la Iglesia está favorecida por múltiples consejos que propone el Señor en el Evangelio a sus discípulos para que los observen. Entre ellos destaca el don precioso de la gracia divina, concedido por el Padre a algunos (cf. Mt. 19,11; 1Cor 7,7) por el que más fácilmente, con el corazón indiviso (cf. 1Cor 7,32-34) se consagren sólo a Dios en la Virginidad o en el celibato. Esta continencia perfecta por el Reino de los Cielos siempre ha sido tenida en gran honor por la Iglesia, como signo y estímulo de la caridad y especial fuente de fecundidad espiritual para el mundo."

En el decreto *Perfectae Caritatis* (n.12):

"La castidad abrazada por el Reino de los Cielos (Mt 19,12), como la profesan los religiosos, debe ser apreciada como don insigne de la gracia. Deja libre de manera especial el corazón del hombre (Cf. 1Cor 7,32-35), además de encenderlo cada vez más en amor para con Dios y para con todos los hombres, y por consiguiente constituye un signo particular de los bienes celestes, así como un medio efficacísimo ofrecido a los religiosos para poder dedicarse con generosidad al servicio divino y a las obras de apostolado. De esta manera, ellos, ante todos los fieles, son un recuerdo de aquella maravillosa unión realizada por Dios y que se manifestará plenamente en el siglo futuro, por la que la Iglesia tiene a Cristo como a su único esposo".

La virginidad es signo del amor de la Iglesia para con Dios, porque ella tiene en sí misma dicha caridad. En la primera redacción de este decreto los Padres insistían en la Virginidad como signo escatológico. Muchos Padres elaboraron una redacción que resultó aprobada: La Virginidad no tiene su valor por ser un signo, sino que es un signo porque tiene valor. La Virginidad no es una representación teatral de cierta cosa, que no se tiene, sino que porque se posee dicho valor, la virginidad significa algo; y esto tiene relación con los valores escatológicos.

Es, pues, la virginidad un signo, pero no un simple signo exterior, sino una realidad que se manifiesta ulteriormente, y manifestada de este modo da testimonio de una realidad que ha comenzado ya en ella. Si no llevara en sí esa relación, esa unión, no podría significarla, porque una persona sola no significa el matrimonio de Cristo con la Iglesia, y no lo evocaría, si no tuviera una unión peculiar con Cristo. En el texto se pone primero la "indivisión del corazón", después "signo y estímulo", y finalmente, su relación con la eficacia apostólica.

En el decreto *Optatam totius* (n.10):

"Los alumnos que según las leyes santas del propio rito siguen la venerable tradición del celibato sacerdotal, deben ser diligentemente educados para dicho estado, en el cual, renunciando a la vida conyugal por el Reino de los Cielos (cf. Mt 19,12) pueden unirse a Dios con amor indiviso, respondiendo íntimamente a la Ley nueva, dando testimonio de la Resurrección futura (Lc 20,36), y reciben una gran ayuda para el ejercicio de la caridad perfecta que los hará capaces de hacerse todo a todos en el ministerio sacerdotal. Sientan profundamente con cuánto agradecimiento hay que abrazar dicho estado, no tanto como algo mandado por la ley eclesiástica, sino como un don precioso que debe pedirse a Dios con humildad, y al cual, estimulados y ayudados por la gracia del Espíritu Santo, deben corresponder libre y generosamente.

Los alumnos tengan un conocimiento adecuado de los deberes y de la dignidad del matrimonio cristiano, que representa la unión entre Cristo y la Iglesia (cf. Ef 5,32), pero sepan comprender la superioridad de la virginidad consagrada a Cristo como donación completa del cuerpo y del alma, mediante una elección realizada con madura deliberación y magnanimidad".

No hay pues, ningún desprecio del matrimonio, igual que el Tridentino. Pero el estado de Virginidad aventaja al estado de Matrimonio<sup>(142)</sup>.

#### b) Doctrina de la Sagrada Escritura

Se recurre sobre todo a tres lugares:

1) 1Cor 7,25: "Acerca de la Vírgenes no tengo un mandato del Señor". Al final de la exhortación dice: la que está unida en matrimonio debe cuidar de las cosas del marido, y su corazón está dividido. El que se consagra a Dios en cuerpo y alma es santo, y sólo se ocupa de lo que agrada a Dios. Vuelve siempre al aspecto de la 'indivisión del corazón'.

2) Mt 19,11: "No todos alcanzan esta palabra, sino aquellos a los que se lo concede el Padre". Aquí se indica que la Virginidad es un don del Padre: "Hay quienes se castraron por el Reino de los Cielos", esto es, el que por la presencia del Reino de Cristo, se acerca al Reino de Cristo, de manera que es como incapaz de abrazar el matrimonio, porque ve con gran claridad el valor sobrenatural del Reino de los Cielos, ocupa su corazón y lo demás le parece relativo.

3) Ap 14,4: "Estos son los que no se han manchado con mujer; son vírgenes. Estos siguen al cordero allá donde va".

Este texto se entiende normalmente de cierto privilegio de las vírgenes, no necesariamente de aquellos que nunca han perdido su virginidad, sino de aquellos que están unidos a Cristo con ánimo virginal, aunque fuera después de una vida no totalmente pura; parece que se refiere a una actitud plenamente virginal hacia Cristo.

Hoy muchos (aunque no se ve el fundamento) aplican el texto a todos los cristianos: "Estos, que con las mujeres..., son vírgenes"; "Con las mujeres" indicaría, para esta nueva interpretación, la idolatría, que mancha al pueblo fiel en su fe. Pero este argumento no es convincente. Lo comparan con textos del A.T. en los que la idolatría se asemeja al adulterio y a la fornicación. Y esto es cierto, pero en el A.T. no se encuentra la expresión "son vírgenes", pues no se denomina "vírgenes" a los que no caen en el adulterio. Añaden los partidarios de la nueva interpretación que en el Apocalipsis aparecen los que fornican con la gran Babilonia. Pero aparece con certeza que dicha Babilonia no es una metáfora que se refiera a una mujer concreta.

Por ello no es suficiente argumento para separarse de la interpretación ininterrumpida de los Padres.

#### c) Doctrina de los Padres

---

<sup>(142)</sup> Como declaración más reciente del Magisterio al respecto podemos añadir la Exhortación de Juan Pablo II, *Vita consecrata*, 32.

Es concorde, sin excepción, en la máxima estima de la virginidad (vd. P.Vizmanos, "Las Vírgenes Cristianas"; Perrrin, "La verginité Chretienne");

S. Justino (P.G. 6,350) dice: "Entre nosotros hay muchos y muchas que renuncian al matrimonio con la esperanza de unirse más a Dios".

Atenágoras (P.G. 6,965): "La esperanza de unirse más con Dios mueve a hombres y a muchachas a consagrarse en la virginidad".

S. Agustín escribió mucho alabando la virginidad. Pero esto no le hizo despreciar el santo matrimonio, incluso antes de tratar de la virginidad escribió "Sobre el bien del matrimonio", y después "Acerca de la santa Virginidad". En "Sobre el bien del matrimonio" escribe: si alguien no admite el bien del matrimonio no alaba la virginidad, porque la virginidad se alaba precisamente porque lleva consigo la renuncia a algo bueno. (Este tratado comienza en P.L. 40, 379).

En su obra siempre hace comparaciones con la vida de los Patriarcas, que eran considerados por muchos Padres como el mayor ejemplo. Entonces alguien podrían presentar una objeción: si los Patriarcas son el ejemplo, ¿por qué no fueron vírgenes?

S. Agustín responde: Los Patriarcas eran vírgenes en su corazón. Aunque tuvieran hijos, esto venía de la perfección de su virtud, porque los Patriarcas se ordenaban hacia Cristo (en la misma línea carnal). Pero después de que Cristo se encarnó, el matrimonio ya no tiende así a Cristo: "Del cual viene la plenitud de los tiempos, por lo cual se llegaría a decir -el que pueda entender que entienda- desde él hasta ahora, y después hasta el final, el que guarda continencia trabaja en su alma; el que no quisiera ocuparse en esto, que no se engañe pensando que la tiene".

A veces se plantea otra objeción: puede suceder que la virginidad no sea mejor que el matrimonio. Hay algunas muchachas que después del matrimonio se vuelven más fervorosas. Esto demuestra que puede haber más fervor en el Matrimonio que en la Virginidad. Hay que responder que el primer caso no era una virgen en sentido cristiano, sino una muchacha casadera. Y san Agustín añade "Me parece que es más dichosa una mujer casada que una virgen casadera". Es más dichosa una mujer casada que una virgen casadera que tiende al matrimonio. Pero no se puede comparar con la virginidad, pues la virginidad lleva el propósito de no casarse por la consagración a Dios.

San Agustín añade de nuevo: "Sin duda es mejor la virginidad que las bodas; pero es mejor una virgen casada que una casadera" (Vd. Riccardi: "La verginità nella vita religiosa seconda la dottrina di S.Agostino"). Los Padres dicen también que los que tienen la virginidad no deben ensoberbecerse en su corazón.

### ***3. Explicaciones teológicas de la preeminencia de la Virginidad sobre el Matrimonio.***

En el orden práctico no aparece la superioridad de la virginidad sobre el matrimonio. Las posturas teológicas deben explicar los hechos dogmáticos, no ponerlos en duda. La razón teológica de la superioridad de la virginidad está en la indivisión del corazón. Hay muchas explicaciones. En la Lumen Gentium y en la Presbiterorum Ordinis se trata el tema al hablar del celibato. Algún pequeño cambio subrayó estos valores. El primer valor y la primera razón que lleva consigo la virginidad, intrínseca y ontológicamente, es la consagración a Dios. Por razón de dicha consagración hecha en un hombre visible en la Iglesia se siguen dos consecuencias: signo y testimonio. Así pues, el principal valor no es el ser signo y testimonio, sino la realidad interior de

la consagración, y porque esto está presente, cuando se realiza de modo humano, significa y da testimonio. Así pues, la cuestión de la consagración es, de hecho, la que se propone en 1 Cor 7: La que está unida a su marido se ocupa de las cosas de su marido, y su corazón está dividido; la que se dedica a Dios se ocupa de las cosas de Dios, "y es santa en el cuerpo y en el espíritu"(v.34). Así, pues, "su corazón está dividido"; es lo que destaca San Pablo.

a) *La virginidad es una consagración a Dios*

1) *¿La consagración del Bautismo es irreplicable en la virginidad?*

Algunos no querían poner ninguna alusión a la "consagración" en los documentos de la Iglesia, porque decían que aquella consagración tenía lugar en el Bautismo. Esto en parte es verdad, porque en el Bautismo hay una verdadera consagración, y todos los cristianos están consagrados y deben amar a Dios de todo corazón. Y la consagración, que los teólogos consideran irreplicable porque lo consagrado está así de una vez para siempre, sólo se elimina por la destrucción de lo consagrado. Luego podríamos decir que quien está consagrado por el Bautismo no puede consagrarse de nuevo. Así pues, el cristiano, por la virginidad, o durante su vida, no se consagra una segunda vez. ¿Qué hay que decir a esto?

Los teólogos afirman esta irrepitibilidad en cuanto que se trata de la misma consagración. Pero la teología no excluye de ninguna manera que pueda existir una consagración más íntima. Además, la consagración supone una dedicación por cierta conexión con la divinidad; y la consagración puede ser más o menos profunda según se una más o menos con Dios. Así, en los objetos (píxide, cáliz), es verdadera la doctrina de la 'irrepitibilidad' de aquellos actos, pero no en otros casos, pues entonces la consagración en el sacerdocio no sería verdadera consagración, lo cual es falso.

Por todo esto vemos que es posible una progresiva consagración. En esta línea de consagración puede establecerse el sentido de la virginidad.

2) *La virginidad como dedicación al culto de Dios.*

Cuando el hombre se consagra por el Bautismo, se consagra al culto divino, de manera que se hace capaz de actos de culto del sacrificio cristiano. El mismo es capaz de participar ya en el sacerdocio de Cristo.

Posteriormente toda la vida es un culto al Padre en espíritu y en verdad. Toda la vida cristiana adquiere el sentido de culto, se adora al Padre con toda la vida cristiana, pero por la sola consagración bautismal toda la persona no se dedica exclusivamente a actos de culto. Y aunque debe amar a Dios de todo corazón, no siempre exige ese amor divino que se dedique exclusivamente el cristiano al amor explícito de Dios. En este caso ya se da una nueva consagración, en la cual el hombre se dedica, como orientación fundamental de su vida, al amor explícito de Dios, y así toda la vida ordinaria a actos de amor de Dios directamente. Esto no se tiene por el solo Bautismo, sino por cierta invitación de Dios. Y cuando el hombre recibe dicha llamada se obliga y se entrega a esta orientación de su vida, ordenada así al exclusivo amor de Dios, entonces hay como una nueva y especial consagración, nunca separada del Bautismo, pero explicitándolo. Y esta consagración se da por la dedicación activa del hombre y puede completarse por la bendición litúrgica que p.ej. la Iglesia celebra en la consagración de las vírgenes. Esta es la razón por la cual Sto. Tomás mantenía que no se podía dispensar la profesión

solemne, ya que la consideraba como una estricta consagración, que no desaparece si no es por la destrucción de lo consagrado.

b) *La virginidad es el amor indiviso*

Hemos visto que es posible una nueva consagración. En los textos bíblicos, como en 1 Cor 7, a esta consagración se la llama "de amor indiviso". Pero, ¿en qué consiste aquí este amor indiviso? ¿En qué se distingue del amor total de cualquier cristiano?

1) *La división del amor no consiste en la división del objeto material.*

La división o indivisión del amor nunca se explica suficientemente por cierta división de los objetos materiales. No se puede decir que hay división porque con mi caridad amo a Dios y amo al prójimo. Como hay dos objetos alguien podría decir que el amor se divide, pero esto no es así. Es la misma tendencia la que alcanza a uno y a otro, a Dios y al prójimo. Esto ciertamente podría crear alguna tensión vital, y el Apóstol la reconoce cuando clama "Desearía morir y estar con Cristo" (Flp 1,23); y a la vez siente la atracción de los fieles a causa de sus necesidades. Pero nunca llama a dicha tensión "división del corazón", porque en ambos casos la razón de amar es la misma y el objeto formal es Dios, también en el amor al prójimo. Así pues, por la mera división del objeto material de la caridad teológica no hay división del corazón.

2) *La división en el amor humano.*

Parece que hay cierta división en el matrimonio, en el amor humano tomado en sentido objetivo.

En el hombre hay varios estratos en el orden del amor: plano sexual, plano psicológico y espiritual, finalmente plano sobrenatural. Estas concreciones afectivas en estos planos son diversas actuaciones de la tendencia afectiva; pero la tendencia afectiva llega a la misma persona sólo cuando se trata de algún afecto capaz de "polarizar la persona", esto es, de conducirla en un sentido único; y esto sucede siempre que hay un amor de entrega verdaderamente personal. En el orden humano esto se da en el nivel del amor conyugal, sexual; ciertamente no sólo por la actuación de esas fuerzas sexuales, sino en la donación personal, en la que se integran las fuerzas sexuales. Pero solamente en aquella donación personal de amor hay una verdadera polarización de la persona.

Esta donación en el amor conyugal no se opone al amor de Dios. Incluso es algo positivamente querido por Dios para muchos, y por ello no se opone a la voluntad divina, y el amor divino acompaña como dominando esto, pero el dominio no quita la donación real del afecto. En esta decisión la realización de la persona, concretada en el matrimonio, tiene su objeto propio; y otra polarización suya de la entrega personal a Dios en el orden sobrenatural retiene la propia entrega. Así pues, *en el orden objetivo hay como una división* en dicha persona; *no en el orden subjetivo*, porque la misma persona lo integra bien, ya que la polarización hacia Dios no es tal que exija todas las fuerzas afectivas del hombre. Si la polarización hacia Dios fuera tal que exigiera también todas aquellas realizaciones concretas del afecto, entonces dicha persona, al no seguir esta tendencia, sentiría la división en sí misma; por una parte siente una atracción viva, total, divina, por otra parte se da a una criatura, no ciertamente contra Dios, sino aparte de aquella tendencia que internamente la atrae hacia solo Dios. Aquí habría división.

3) La explicación de esta división.

Cuando hablamos del amor de Dios, tomamos este amor con frecuencia en un sentido unívoco, diciendo que existe una única caridad. Pero si examinamos esto con más atención podemos decir que el concepto de caridad o amor divino es un concepto abstracto que contiene varias formas de amor de Dios.

- *Amor humano*. Este amor humano no es algo unívoco, no existe el amor humano, existe el amor paterno, materno, filial, amistoso, conyugal. No podemos hablar de amor humano a menos que entendamos que tal amor incluye varias formas; y estas formas de amor humano no se dirigen, como si fueran un estado intermedio, a un "amor humano" puro. Si tratamos del amor paterno, o filial etc., este amor paterno, al perfeccionarse no deviene "amor humano" en cuanto tal, sino que se hace amor paterno perfecto, que no se ha de confundir con el amor filial, que avanza en su propia línea filial, con sus expresiones propias. Esto es evidente en el orden humano.

- *Amor divino*. Nos preguntamos: ¿En orden a Dios, podemos explicar dichos hechos sin recurrir a alguna diversidad en el amor divino, o más bien hay que considerar una diversidad de intimidad a la cual llama Dios a cada individuo? La cuestión es difícil. Alguien podría tratar de explicarlo del siguiente modo: la razón de la exclusión de otro amor, llamado así quiescente (por no ser actuado), se podría buscar en la intensidad del amor. Por eso cuanto más ame a Dios una persona se le exige que renuncie más a las criaturas. Se trataría, pues, de una cuestión de intensidad. Pero no parece que la cosa se explique por la sola intensidad, porque hay personas unidas en matrimonio que aman mucho a Dios, con un amor intenso a Dios, y sin embargo no tienen vocación a la virginidad. Y cuanto más crecen en dicho amor no tienen una tendencia divina a separarse de las criaturas, y tienen sin embargo una intensa caridad. Por el contrario otro podría tener una caridad incipiente, bajo cuyo influjo, desde el principio siente la exigencia de dejar las criaturas para dedicar el corazón sólo a Dios.

Parece, pues que la diversidad *no se explica solamente por la intensidad* de la caridad, sino que parece que hay que ponerla en la *relación personal con Dios*. Dios en Cristo es de tal manera cercano a cualquier hombre en la nueva Alianza, que muestra que él mismo puede ser la satisfacción plena de aquella persona hasta el punto de que descansa sólo en Él y encuentre en Él la ayuda que podrían encontrar en otra persona creada. Cuando se da tal invitación a la intimidad, en la que Cristo mismo se da como compañero al hombre y le comienza a pedir que deje el resto de las cosas para que ponga sólo en Dios el descanso total de su corazón, entonces tenemos la invitación a la virginidad; entonces tenemos la indivisión del corazón de manera que la única ocupación de dicha persona sea deleitarse en Dios, ordenar todo al amor exclusivo del mismo Dios. Y esto se dice en la Lumen Gentium: "se consagran al solo Dios amado" (LG )

4) Se podría preguntar: ¿Entonces *el que está unido en matrimonio* no llega a aquella relación concreta más íntima con Dios?

Esto per se no se excluye; y así Dios podría llamar a una persona que está unida en Matrimonio, pero no la llama a aquella indivisión del corazón, en cuanto que dicho hombre está situado por la voluntad de Dios en un descanso humano, en un corazón humano. Dios puede llamar, pero el sujeto no puede estar ocupado a la vez en el corazón humano en una unión conyugal y en la indivisión del corazón.

5) Cada uno ha de alcanzar la perfección en su propia línea. ¿Debe en algún momento el matrimonio conducir a una *indivisión del corazón que fuera propia de un amor conyugal*?

No podemos responder aquí. Esta es una cuestión compleja y hay gran diversidad de opiniones entre los autores. Sto. Tomás piensa que todos, al final de la vida deben llegar la indivisión del corazón. Sto. Tomás admite que el corazón se ocupa en afectos temporales, pero esto por la imperfección, y al llegar a la perfección se libra de todo afecto temporal. Pero si esto fuera así aparecería la tentación de que los que tienden a la perfección del matrimonio, se dirigirían a una liberación afectiva que los sacaría del matrimonio, lo cual no parece que sea bueno. De manera semejante a la mujer que tiende a la perfección se le recomendaría que enfriara su amor por el esposo. Otros piensan que la perfección del matrimonio sería vivir como hermano y hermana, o mejor, como monje y monja. Sin embargo hay que tener presente que cada uno debe tender a la perfección de la propia vida y debe mortificarse en la línea de la propia perfección. Puede suceder que el ejercicio de la castidad conyugal requiera mucho esfuerzo: p.ej. no buscar satisfacciones afectivas en otras personas, sólo en el propio cónyuge, y esta es la ascesis propia de la vida conyugal.

Del mismo modo en la cuestión de la obediencia, cuando alguna mujer dice que quiere llegar a la perfección y quiere hacer voto de obediencia al director espiritual. No se debe admitir esto. La mujer debe hacer dicho voto de obediencia a su marido. Allí está su propia perfección, en su propia línea, en aquella conexión, en aquella unión cada vez más íntima. Y precisamente en esta íntima unión aparece el signo de amor de Cristo y de la Iglesia. No parece, pues, que el matrimonio tienda a la indivisión del corazón propia de la virginidad. Es otra la línea que Dios quiere para esas personas, en la que pueden santificarse, pero no es la indivisión del corazón propia de la consagración virginal.

En otro sentido se puede llamar al amor conyugal "de corazón indiviso", porque de hecho, subjetivamente, los cónyuges no sienten la división; la razón divina en cuanto tal no pone la división, sino que todo aparece ordenado por Dios. Por el contrario, alguna persona que tuvo la vocación virginal y no fue fiel, si se une en matrimonio siente con frecuencia la división: esto es, entiende que Dios le exige más internamente y que esa persona no le ha dado todo. Por ello se da ahí una división del corazón también en el nivel psicológico.

### c) *La virginidad como signo y testimonio*

Para probar esto hay que recordar los términos que usa la Iglesia: "amor total", "amor exclusivo", "amor conyugal", "esposa de Cristo", en los cuales se significa una entrega total. De esta realidad se sigue como consecuencia, cuando se vive, que este modo de vida sea signo y testimonio del amor pleno de la Iglesia para con Cristo, y signo y testimonio del amor escatológico.

Es signo porque es; en otro caso no sería signo, porque esto no es algo visible. Por ello la virginidad, si fuera solamente una posición vital solitaria, no sería signo del amor de la Iglesia, porque tal persona estaría sola. Es signo porque de hecho esa persona vive en unión con Dios, y en este sentido está dedicada a Dios. Y porque está dedicada a Dios trae ante nuestros ojos aquella realidad que sucederá al final de los tiempos, cuando "sigan al cordero allí donde vaya".

¿Por qué es la virginidad un signo visible del amor de Cristo y de la Iglesia? También el matrimonio significa de manera visible aquel amor. La visibilidad viene en razón del mismo

estado, no del modo en que se vive en dicho estado. Nadie puede decir: "Esta persona ama tanto a Dios que está unida en un matrimonio humano", porque por razón del matrimonio no se sigue la visibilidad del amor divino, ya que dicho estado de por sí no indica el amor divino en cuanto tal; representa ese amor la unión humana visible entre dos. Nadie dice: "Ana ama tanto a Dios que es la esposa de Pedro". Por el contrario podemos decir: "Mira como ama Ana a Dios hasta el punto de que se consagra a Él". Este es el argumento, esta es la visibilidad, en algún sentido, de dicho amor.

De este modo tenemos cierta visión de esta explicación teológica. Pero las explicaciones teológicas son explicaciones. Lo que permanece intangible es el hecho dogmático que se expresa en el Tridentino: "es mejor y más dichoso permanecer en la virginidad o en el celibato que unirse en matrimonio".

## CAPÍTULO VII: LA DIVERSIDAD DE ESPIRITUALIDADES Y SU FUNDAMENTO

La diversidad entre la virginidad y el matrimonio alcanza a la misma raíz de la perfección, porque la virginidad y el matrimonio no son un hecho pasajero, sino un estado permanente, y caracterizados por estos estados y disposiciones aparecen ya los tipos mismos de perfección.

Con relación al martirio no se puede dar la misma explicación. Aunque el Concilio recuerde el martirio como un don eximio (cf. LG )

De hecho el martirio siempre ha recibido en la Iglesia la máxima estima. Pero el martirio no entra en nuestro concepto de perfección , porque el martirio es un acto. No es un estado habitual. Por ello no modifica el estado de perfección, ya que puede haber mártires en cualquier caso, incluso en aquel que no sea perfecto en su vida. Por eso, cuando se trata en un proceso de beatificación de algún mártir, no se muestran las virtudes heroicas, sino la heroicidad del martirio, el mismo acto de martirio. Y por esta razón, aunque tenga la máxima estima, no se afecta a la cuestión de la perfección.

### *1. La diversidad de espiritualidades*

#### *a) Posibilidad de esta diversidad*

¿Qué significa diversidad de espiritualidades? Es una cuestión muy discutida si en los diversos amores de caridad, ya virginal, ya matrimonial, pueden darse diversas espiritualidades. La espiritualidad es una división inferior que no se refiere a la diversidad de actitudes y disposiciones internas (como en el caso de la virginidad y el matrimonio), sino que se tienen por espiritualidades diversas *los diversos oficios dentro de un amor de caridad especial y específico*. Dentro del amor de caridad virginal hay muchos oficios de caridad; en la misma caridad matrimonial hay muchos oficios del amor de caridad, y estos oficios del amor de caridad constituyen las diversas espiritualidades.

Algunos trataban de las espiritualidades como si fueran diversas escuelas de espiritualidad. Por ello las espiritualidades las distinguían más por los medios con los que se alcanzaba la perfección: sería un conjunto de ejercicios con los que el alma llega a la perfección. Pero lógicamente en la misma perfección deberían desaparecer las diferencias. Este modo de pensar lo defienden bastantes, que hablan más bien de escuelas de espiritualidad, de diferentes escuelas de perfección. Sin embargo hay que reconocer que esta concepción, así entendida, no hace justicia a la realidad, porque si esto fuera cierto, en el grado supremo de las diversas escuelas de espiritualidad (esto es, cuando alguien llega a la perfección) no deberían aparecer diferencias entre ellas, y más bien hay que decir lo contrario: en la cumbre de la perfección de cada escuela permanecen los elementos diversificantes de dichas espiritualidades. P.ej. San Francisco de Asís en el culmen de su vida no es lo mismo que San Camilo de Lelis; cada uno tiene su propia espiritualidad también en la perfección. Por ello no se debe decir que la espiritualidad es sólo un medio.

### *b) Diversificación de la unión de amor junto con un oficio de la caridad*

De aquí es de donde brota esta diferencia en la espiritualidad. No se da en el estado preparatorio, sino más bien en el estado de unión, en el estado perfecto. Porque en dicho estado perfecto son distribuidos por Dios, propiamente, los diversos oficios de la caridad. Podemos ver esta diversificación al culminar los primeros estadios cuando se llega a la unión de amor con Dios. Por verlo en una imagen, tenemos el diálogo de Cristo con Pedro. Después de una larga formación, en aquel examen de amor, el Señor pregunta: "Simón, hijo de Juan, ¿me amas más que éstos?"- "Señor, tú sabes que te amo". Este es el elemento de adhesión contemplativa de caridad, y obtenida esta adhesión, Jesús indica a Pedro el oficio correspondiente de la caridad: "Apacienta a mis corderos". En el oficio de caridad; hay que notar que no le preguntó Cristo: "¿Amas a mis corderos?", sino "¿Me amas más que estos?"- "Sí, Señor"- "Apacienta mis corderos". Así, pues, es el oficio de aquella adhesión de caridad al mismo Cristo, y porque se adhiere así a Cristo, entonces le da este oficio de caridad.

De una manera semejante podemos considerar a Jesús que dice a otros: "¿Me amas más que estos?"- "Tú sabes que te amo". "Cura a mis enfermos", o "enseña a mis niños", o "permanece conmigo en el descanso de amor", es decir, los diversos oficios de la caridad. De la plenitud de la caridad aparecen estos oficios diversos de caridad.

En realidad podemos distinguir con la razón este hecho con un doble signo. Supongamos que alguien llega a esta adhesión de caridad como de manera indiferente; entonces en aquella adhesión de caridad es como si se distribuyeran estos oficios. En el orden práctico, en realidad, el Señor prepara la adhesión dentro de la ordenación de la misma vocación, y es ya una tendencia cualificada en sí misma al oficio propio de la caridad. Cuando en nuestra realidad se llega a la adhesión de la caridad, la misma adhesión interna está como coloreada por aquel oficio concreto de caridad que Dios distribuye. Y esto tanto en el orden místico como en el ascético. Y es que en realidad no se da esa experiencia de adhesión pura, sino concreta en el oficio de caridad, porque en la misma vocación divina ya se insinúa la vocación con el oficio de caridad propio. Será la vocación sacerdotal, o misionera, o del cuidado de enfermos, o de enseñanza, pero siempre está internamente cualificada.

### *c) Maduración para la perfección en la diversidad de espiritualidades*

*Especificación de los medios:* Por la adhesión con un oficio concreto unido a la caridad se tiene la especificación de los medios por los cuales se madura en dicha adhesión. No sucede lo contrario. Pues entonces los ejercicios de caridad, propios de tal vocación, se proponen como algo unido a tal adhesión. Y precisamente porque Dios llama a esta vocación concreta, a este oficio de caridad, se debe cultivar tal aspecto hasta que el llamado llegue a la adhesión a Cristo. Mediante la adhesión plena en dicho estado de perfección se obtiene cierto influjo de la gracia de Dios, por el cual todo aparece bajo dicha luz. Aunque cuando alguien está madurando no debe hacer una división física, en dicha adhesión se une a Cristo de modo que le ve preferentemente en esa determinada realización suya entre los hombres.

Algunos se dedican al servicio de los enfermos, y la adhesión contemplativa propia de dicha espiritualidad consiste en ver a Cristo en el enfermo. Cristo, de una manera particular, se le manifiesta presente en el enfermo, y por ello toda su preparación, desde el comienzo de su vocación, contenía este elemento y madura en la línea en que aparece el servicio del enfermo por

caridad, en primer lugar por el imperio de la voluntad, después, por una mayor invasión de la misma caridad hasta llegar, como san Camilo, a arrodillarse ante el enfermo. Y esto porque ve a Cristo en ellos, y por ello ejercita la caridad. Y así en otros ministerios diversos, siempre hay una adhesión concreta a Cristo.

Esto no es lo mismo que aquella diversidad de la que hablábamos en la disposición interior de la virginidad. Supuesta la disposición virginal interior, Dios puede mostrarse terminativamente en este o en aquel modo, siempre supuesto el amor virginal, pero en diversos oficios de caridad, que son así como la raíz de dichas espiritualidades.

*d) La maduración suele avanzar lentamente*

Cuando se llega al estado de perfecta adhesión, la visión de Cristo en un determinado afecto es algo casi espontáneo, pero hasta que se llega a esto es necesario emplear medios que no siempre son espontáneos. Y aquí hay peligro de equivocarse. Un error al ayudar a las almas en este punto consiste en querer comunicar desde el principio de la vida espiritual la sencillez que se adquiere después de un trabajo largo y cansado<sup>(143)</sup>. Esto no es posible, porque no puede darse al principio, sino lentamente, mediante una educación dura se llega a la madurez en el propio oficio de la caridad. Y de aquí surgen errores prácticos, porque no se tiene en cuenta la capacidad psicológica de la persona.

*e) Definición de espiritualidad*

Así pues, la espiritualidad designaría primero el conjunto de aquellas notas que constituyen intrínsecamente un modo de caridad difusiva de algún hombre o grupo de hombres. Secundariamente aquellos principios con los que se regula el progreso espiritual de algún hombre o grupo de hombres según las notas primarias de dicha espiritualidad. Por razón del estado final se definen los medios y los principios por los que se regula el progreso espiritual hacia dicha perfección.

Lo primario es el modo de la caridad, lo secundario son los medios con los que se alcanza dicha caridad, y en sentido amplio se llama espiritualidad a ambas: el fin que se ha de obtener y los medios que han de emplearse para obtenerlo.

*e) Acción de Dios*

El que tal modo de actuar no se opone a la libertad de la gracia, consta por el mismo modo de actuar de Dios. Podría objetarse: ¿La gracia no es algo absolutamente libre? ¿Es posible, pues, que algunos, un grupo de hombres tenga alguna espiritualidad determinada? Respondemos que esto no se opone a la libertad de la gracia, porque el modo de actuar de Dios consiste en que, igual que hizo al hombre naturalmente social, así sucede también en el plano sobrenatural. Cada uno transmite a otros socialmente su propio modo, al cual corresponde la acción de la gracia inclinando y tendiendo a dicho modo concreto de caridad.

---

<sup>(43)</sup> Cf. *DE*, 118-9.

## 2. Fundamento de la diversidad de espiritualidades.

### a) Primera razón o raíz última

¿De dónde surge la diferencia de espiritualidades? En último extremo de la *inagotable imitabilidad y amabilidad de Cristo*. Cristo se realiza y en cierto modo se perpetúa en nosotros; y como dice la constitución conciliar *Lumen Gentium*, todos y cada uno de los religiosos deben imitar y representar a Cristo, ya en oración en el monte, ya curando enfermos (cf. LG ).

Pero toda realización de dicha imitabilidad es limitada, ya que debería realizarse de muchas maneras (nadie puede agotar la imitabilidad de Cristo). Casiano dice a este respecto en las "Instituciones monásticas" (lib.5, cap.4): "Aunque vemos a Cristo, hecho todo según el Apóstol, en todos, lo podemos encontrar como si dijéramos por partes. De Él se dice que ha sido hecho para nosotros sabiduría, justicia, santidad y redención." "Mientras en uno se ve la sabiduría, en otro la justicia, en otro la castidad, en otro la mansedumbre, en otro la humildad, en otro la paciencia; Cristo, distribuido en sus miembros está dividido en sus santos, pero al reunirse todos en la unidad de la fe y de la virtud, aparece el hombre perfecto, plenitud de su cuerpo en la unión de todos los miembros y perfeccionándolo a cada uno en su propiedad, hasta que venga aquel tiempo en que Dios será todo en todos. En el tiempo presente conviene que Dios esté como por participaciones de su fuerza en todos, porque aunque sea único el fin de nuestra religión, hay diversas profesiones por las que todos tendemos a Dios".

Así pues Casiano habla de medios de tender a Dios, porque habla de la vida inicial en el monasterio, que participa de la diversidad de estados finales. Pero aunque haya diversos aspectos de Cristo, en Cristo todos son formalmente caridad. Así pues la caridad en todos. Si hay justicia es por la caridad, si hay castidad es por la caridad, y son como realizaciones concretas de aquella caridad de Cristo, por lo cual son también oficios de caridad en nosotros. Porque, aunque cualquier criatura imita a todo Dios, no lo hace totalmente; lo imitan simplemente en el ser (pero entre tal ser o en tal otro ser hay diferencias) y de modo semejante cualquier cristiano. Movidado por el Espíritu imita a Cristo en cualquier espiritualidad, simplemente en el ser "Cristo, en el que estáis todos vosotros". Pues como todo género está contenido en cada una de las especies, y toda especie en cada individuo, a pesar de las individuaciones particulares, del mismo modo Cristo y su caridad están presentes en el Católico, en los que están "enraizados y fundados en la caridad". Esta es la primera razón de la diversidad de espiritualidades, la *inagotable imitabilidad y amabilidad de Cristo*.

### b) Segunda razón o principio intrínseco de individuación de la diversidad

Hemos visto que la raíz última está en Cristo. Nos preguntamos ahora por el principio intrínseco de la individuación de la espiritualidad. En el orden cosmológico sabemos que el principio de individuación es la materia 'quantitate signata'; en el orden metafísico sabemos que la razón de la pluralidad de las especies es la *inagotable perfección de Dios*. Buscamos pues, cual es el principio intrínseco de la diversidad de espiritualidades.

Podemos encontrarlo en el *carácter temperamental del individuo*<sup>(144)</sup> ('materia quantitate signata'). Hay que notar que el temperamento del individuo no procede sólo de Dios, y ciertamente en orden a esta función, la gracia, sobre todo en sus inicios, aunque no es merecida ni estrictamente condicionada por la naturaleza, sin embargo se acomoda a ella. La gracia no es algo anti-natural sino algo sobrenatural; en lo que se refiere a realizar oficios, la gracia, el carisma de Dios, se acomoda por lo general a la naturaleza. Así por lo general Dios no da el don de la predicación al que balbucea o al mudo. De ahí viene la diversidad de formas de espiritualidad: uno está más inclinado a la actividad exterior, y se orienta a la espiritualidad que favorece esta actividad, o al menos aparece al principio aunque no sea algo definitivo. Ya desde el principio de la vida espiritual el temperamento diverso indica tendencias diversas, activa o contemplativa. Y esto sucede no porque al activo le falte el afecto de mortificación, sino por cierta necesidad temperamental, incluso sin este afecto.

1) *La providencia de Dios secunda la inclinación.* En los aspectos que todavía permanecen abiertos, dado un temperamento concreto, Dios normalmente influye mediante inspiraciones interiores, por la atracción de un determinado tipo de caridad efusiva. De aquí que sienta como una atracción a tal realización concreta de la caridad. Donde hay posibilidades diversas para el mismo tipo de temperamento según la naturaleza, puede inclinarse a una o a otra; por consiguiente se da esta inclinación porque ve el modelo en una persona o en una teoría concreta que se le propone y se inclina hacia ella.

Aquí hay un medio frecuentísimo de diversificación providencial de las espiritualidades. Dios presenta y comunica cierta atracción hacia una espiritualidad determinada. Como en el orden humano: hay una inclinación radical hacia el matrimonio, pero en general Dios sitúa a la persona en el entorno de aquellas personas con las que puede unirse en matrimonio. En la providencia divina entra el que alguien encuentre aquella forma que atrae a la persona y en la que ve su propia realización.

2) La realización de la atracción saca a la luz la nota de *espiritualidad de una época*. Pues la imitabilidad infinita, que establece las posibilidades de los santos y la evolución del cuerpo místico, se debe realizar de manera humana, mediante realizaciones sociales ambientales; y por ello en una escuela determinada, en un cierta región o cierto tiempo unas notas destacan más que otras, y entonces aparece la inclinación. Hay que notar que estos conjuntos doctrinales no son los que fundan las espiritualidades, sino generalmente son experiencias personales que después se formulan y apoyan doctrinalmente.

Debemos siempre tener en gran estima estas diversas espiritualidades y no quererlas suprimir. El verdadero concepto ecuménico universal es la unidad en la misma variedad. Si cada uno ama la propia espiritualidad vocacional, debe amar las otras realizaciones del mismo Cristo, que es inagotable. Por ello hay que tener a la vez amor a la propia espiritualidad y reverencia suma a cualquiera de las espiritualidades, pues están en Cristo, en la Iglesia. La gracia de una espiritualidad concreta hemos dicho que se acomoda a la naturaleza y al temperamento, que por lo general no puede ser antinatural; y esto sucede especialmente en los inicios de la vida

---

<sup>(144)</sup> Cf. DE, 120-22. En la nota 22 ofrece el autor bibliografía al respecto.

espiritual. Cuando se trata de los grados supremos de oración, entonces muchos elementos no se pueden acomodar al temperamento.

### COROLARIOS

1) La diversidad de espiritualidades procede próximamente de la vocación de Dios, que elige tal imitación concreta de la caridad de Cristo (espiritualidad), y por ello esta vocación y espiritualidad primaria determinará los medios de formación de aquel determinado conjunto de hombres a los que Dios llama a dicha vocación. Aquí, bajo formas aparentemente similares, se esconde el espíritu propio de aquella vocación, y cada uno debe informar en el espíritu de la propia vocación los medios que aparentemente son semejantes: oración, abnegación, servicio al prójimo, y siempre debe colorearlos con el espíritu de la propia vocación para que realice el oficio de la caridad que le ha sido encomendado.

Lo contrario sería con violación del orden divino, adulterando el espíritu de la propia caridad de imitación de Dios. Aquí caben diferentes conceptos y peculiaridades en la oración, en los ejercicios de prueba: todo lo que en esto venga de Dios, se debe conservar intacto. Por ello, todo esto lo debe cuidar cada uno en la propia vida espiritual.

2) Es claro que esta diversidad de espiritualidades es algo querido por Dios. Por ello no se deberían suprimir. Hay que evitar absolutamente el exclusivismo. Nunca hay que pensar que todos deban ser como soy yo, sino siempre hay que respetar el camino del Señor, donde se encuentre y seguirlo con cariño<sup>(145)</sup>. Es claro, por tanto, que es distinta la 'espiritualidad' que se refiere a un medio, y que no debería llamarse espiritualidad, y la propia espiritualidad de la adhesión a Dios. Así pues, lo que propia y estrictamente se denomina espiritualidad es el estado de adhesión a Dios en el oficio propio de caridad.

---

<sup>(45)</sup> Cf. *DE* 179-180.188-189.

## PARTE II

### Medios para alcanzar la perfección

## CAPÍTULO I: LA CONVERSIÓN AFECTIVA Y SUS EFECTOS

### *Consideraciones previas*

Hasta aquí hemos expuesto lo que es primero en la intención pero lo último en la ejecución, esto es, la esencia de la perfección cristiana, la perfección de la madurez de la persona cristiana y la diversidad posible en la perfección. Pero en nuestra formación y al ayudar a las almas existe siempre el peligro de considerar la perfección en sí misma olvidando las personas concretas. Con frecuencia sucede que después de años de formación se llega a una sencillez de vida espiritual, a una madurez interior, a una mayor entrega, confiada, a Dios. Y entonces se puede preguntar: ¿Por qué no me presentaron esto al principio de mi formación? ¿Por qué me transmitieron pequeñas instrucciones y no me dieron esta visión simple, superior, más llena de caridad y de luz? Y el peligro está en que el que se hace esas preguntas, al formar a otros comience con dicha actitud, desconociendo las posibilidades reales del sujeto<sup>(146)</sup>. Tal vez en la literatura contemporánea falte una consideración verdaderamente psicológica de la razón humana. Contemplamos muchas cosas demasiado teóricamente, lo cual está bien, pero no corresponden a la realidad psicológica de los individuos. Y así habría un error en la formación. El director debe siempre tener presente la perfección y debe insistir en el espíritu al que tiende, pero desde la realidad concreta, de manera que sugiera y exija las cosas pequeñas dando el sentido de su finalidad hacia la plenitud, y el sentido de toda la realidad. De este modo habrá sucesión, no ruptura.

Así pues, en la formación deben darse a la vez todos los elementos, pero subrayando en cada momento los más necesarios. Y de hecho si alguien se examina, verá que los elementos que ahora entiende y que los ha integrado en su vida, si le hubieran sido propuestos al principio, no hubiera podido con ellos entonces. Por ello se subraya primero una cosa y luego otra. Este es el método que hay que seguir en la formación.

¿Cuál es el punto inicial de la vida espiritual, y como consecuencia, de la dirección de la vida espiritual? Lo podemos situar en la *conversión afectiva*<sup>(147)</sup>. Allí comienza estrictamente la vida espiritual. Por eso no hay que confundirla con la vida en estado de gracia. La vida espiritual supone cierta *vivacidad de espíritu*, que se tiene en la conversión afectiva. La vida espiritual designa propiamente la vivacidad de la tendencia espiritual del hombre. Si se da esta tendencia espiritual del hombre, esta vivacidad, entonces habrá como un deseo de perfección, porque está presente el dinamismo de la vida. En este caso se advierte desde el principio como una dualidad interna en el hombre: cierta tendencia con cierta repugnancia. Por ello la vida espiritual significa la vivacidad del espíritu, vivacidad de la tendencia espiritual, por la cual apetece, gusta las cosas sobrenaturales y divinas.

El proceso de la vida espiritual se puede describir según la *parábola del sembrador* que leemos en el Evangelio (Lc 8, 5-8.11-15). Evidentemente el sentido principal es el mesiánico, pero sin excluir otros sentidos. Tenemos en ella todos los elementos que nos serán de utilidad para aplicar a la vida espiritual y a los ejercicios de esta vida.

1. El *campo* es el corazón del hombre, la persona humana sometida al influjo del diablo y a la afección de las espinas. Así pues, corazón del hombre-diablo-afecciones.

---

<sup>(146)</sup> Cf. *DE* 118-9.

<sup>(147)</sup> Expresión muy típica del autor.

2. La *semilla* es la palabra de Dios recibida sensiblemente: "oyen la palabra de Dios".
3. *Fruto*: El mismo progreso espiritual. No se trata de la evolución de la caridad divina perfecta por parte de Dios, sino del sujeto de la caridad que la recibe y trata de integrarla.

### ***1. El campo de la conversión afectiva.***

El campo es el corazón del hombre, y es el elemento fundamental. Este corazón del hombre, tal como aparece en la parábola:

- o está endurecido, hasta el punto de no entender la palabra de Dios, y en este caso no hay verdadero inicio de la vida espiritual, sino que se da como una cierta obnubilación de la mente;

- o es un corazón superficial, de modo que difícilmente recibe la palabra de Dios por la debilidad de la voluntad;

- o está lleno de espinas, esto es, de afectos desordenados terrenos (desorden afectivo), "zarza de pasiones" según S. Agustín.

Hablando del campo no tratamos formalmente, en este caso, de la liberación actual del pecado mortal. No siempre coincide el inicio de la vida espiritual con la misma liberación de pecado mortal: se puede vivir ya en gracia de Dios y no entrar en esta vida espiritual plena.

Otras veces se da en la misma conversión a la gracia, se comienza entonces la vida espiritual. En muchos que se bautizan de adultos se suele dar a la vez la entrada en la gracia y el fervor de la gracia (S. Agustín).

#### *a) La criatura es libre*

Podemos presuponer en el cristiano las condiciones concretas para llevar una vida sustancialmente cristiana. Sin embargo en él está presente también un "yo" carnal y mundano, y entonces se establece esa lucha interior, intrínseca que se expresa con los términos: "la criatura es libre".

1) *Dialéctica interior*. Cuando decimos que la criatura es libre ya ponemos cierta dialéctica. Si decimos "*criatura*", la consideramos creada por Dios; diciendo "*libre*" afirmamos que dispone de sí misma. Y así establecemos una dialéctica interior, se establece como una lucha, porque lo que soy ontológicamente de Dios, puedo no serlo libremente. Y como ya tengo conciencia de mí mismo y de mi valor, soy libre para aceptar o no aceptar dicha dependencia.

2) *El pecado original aumenta la dialéctica*. Esta dialéctica, presente por nuestra libertad, aumenta por el pecado original. La criatura no es sólo esa contingencia creatural, sino que además está presente una inclinación a sí misma, el egoísmo para beneficio de uno mismo, la concupiscencia. Por el contrario la creaturalidad, por la gracia, se convierte en filiación verdadera.

Este yo nuestro es el centro y el núcleo inicial, es nuestra personalidad inicial, en el que nos encontramos al comenzar nuestra vida espiritual. Y este núcleo tiene su amor y su tendencia radical hacia el absoluto, hacia Dios; pero hay algo dentro de la persona que le impide esta realización, y que adquiere una triple concreción: es egoísta, carnal y mundana, en el sentido paulino.

- *Egoísta*, en cuanto que tiende desordenadamente a sí opuesto a otros. El egoísmo no está tanto en la tendencia a la propia perfección, sino que la característica del egoísmo aparece cuando se contrapone a un tú. Así pues, el egoísmo se da cuando dos nos dirigimos a cierto objeto y yo rechazo al "tu" para hacerlo mío.

Podemos decir que el egoísmo es la *φιλαυτία*, amor de sí mismo (cf. libro del P. Hausterr S.I.: *Philautie*).

- El yo egoísta es un yo *carnal*. Carnal en sentido peyorativo paulino, en cuanto que está revestido de carne. Las espinas, en la parábola, son los deseos o restos de la concupiscencia; es la naturaleza rebelde a la subordinación original al espíritu. El yo se une con esta tendencia, de manera que se hace uno con dicha carnalidad mediante un mecanismo de asociaciones, por las disposiciones de comodidad y deleite.

En este círculo entra la misma sexualidad en cuanto que está desordenada<sup>(148)</sup>.

- Del mismo modo el yo *mundano*, en cuanto yo carnal, está rodeado por el mundo, también en el sentido peyorativo de San Juan: "No améis al mundo, ni lo que está en el mundo" (1Jn 2,15). En la parábola, además de deseos se dice "tribulaciones del mundo". Y también este yo se hace mundano por las costumbres de honor y estima pública, esto es, por las relaciones sociales. En este sentido, cuando se busca en todo la propia plenitud y satisfacción, en el orden social el esplendor propio, aparece este sentido de mundano en cuanto desordenado<sup>(149)</sup>.

Todo esto se lo apropia el hombre. El hombre se hace carnal, mundano, egoísta y se apropia de esas cosas cuando las acepta e integra con su aceptación volitiva-afectiva. Diríamos que puede haber espinas en el campo, pero el campo no es espinoso en sentido humano, a menos que el hombre lo acepte volitiva y afectivamente. Este sentido es fundamental para toda la vida espiritual.

#### b) Sinceridad con que hay que vivir la vida espiritual

Suele producirse una gran confusión en la vida espiritual de muchos por juzgar que los sentimientos que están en el hombre son propios. Y así se llega a una cuestión que hoy es muy común y de la que se trata con frecuencia: la sinceridad<sup>(150)</sup>.

La sinceridad es un problema difícil de solucionar en un sentido verdaderamente espiritual. Para entenderlo mejor podemos proponer la parábola del Fariseo y el Publicano en términos modernos:

Primero: Había un religioso mayor que se acercó a la capilla y llegó hasta el sagrario. Se arrodilló delante de él y comenzó a rezar así: "Señor, te doy gracias por haber nacido hace ochenta años, cuando no había ni televisión, ni radio, ni coches, cuando se cumplía el reglamento, cuando había silencio. Te doy gracias porque he observado todas las reglas del Instituto. Te doy gracias porque no soy como estos jóvenes de hoy que han perdido la cabeza y no hay ni uno que viva regularmente".

---

<sup>(48)</sup> Cf. *DE*, 315ss.

<sup>(49)</sup> En los Ejercicios el P. Mendizábal suele tocar este tema en el triple coloquio de la 10 semana (EE 63) y en la meditación de dos banderas (136ss).

<sup>(50)</sup> Cf. *DE* 123-6. En los EE el autor habla del tema al explicar las reglas de discernimiento de la 10 semana (313ss), especialmente la 20, 40, 50 y 60.

Segundo: Un religioso que no tenía nada de particular, que entró en la capilla oraba así: "Señor, yo no soy nada, tengo muchos defectos, no recuerdo una regla que no haya infringido, Señor, ten misericordia de mí".

Tercero: Un religioso joven que pasaba por allí, porque iba a jugar al balón, delante de la capilla, y con un poco de prisa, según andaba, saludó al Señor con el balón en la mano: "Señor, no tengo tiempo de venir aquí, pero en cualquier caso te saludo. Soy una miseria, pero te agradezco que al menos me hayas concedido una virtud: ser sincero, no como ese religioso viejo que está ahí y es un fariseo".

¿Quién salió de la capilla justificado? El último ni siquiera salió porque no entró, pero él tampoco. Está claro que el segundo. Porque gloriarse de la sinceridad no es mejor que gloriarse de cualquier otra virtud.

Es tan farisaico gloriarse de la observancia como de cualquier otra cosa. El fariseísmo está en gloriarse de aquel punto en el que cada uno pone el máximo valor.

La sinceridad, que con razón se alaba hoy mucho, no la tienen todos.

- No hay que sobrevalorarla

- La verdadera sinceridad es muy difícil.

#### 1) Sinceridad según la entienden muchos:

Para muchos la sinceridad es simplemente la correspondencia entre el sentimiento y la expresión. Y esto estrictamente no es sinceridad, sino más bien cierta libertad de expresión, de juicio o ausencia de impedimento para expresar los sentimientos. La verdadera sinceridad es la correspondencia entre la actitud personal deliberada y su expresión. Por eso, los sentimientos que están en nosotros no son nuestros hasta que no los hacemos nuestros. Ni el afecto, ni el odio, ni la simpatía, ni la antipatía que está en mí es mía hasta que no la hago mía, hasta que no la asumo volitivamente.

Este defecto es constante: parece que uno no es sincero al orar si no siente que ora. La sinceridad debe corresponder a la condición, a la persuasión personal.

#### 2) La verdadera sinceridad es una exigencia de Dios para con el alma:

Dios quiere tal cosa de mí, y yo lo reconozco sinceramente y por ello lo hago, convencido de que ésta es la voluntad de Dios, aunque el sentimiento no la acompañe, porque no puedo imponer el sentimiento, y no puedo dominarle directamente.

Por ello, normalmente la sinceridad verdadera es una cierta línea recta: Dios, aceptación del hombre, y realización en la acción. El sentimiento a veces se desvía. Si esto sucede el director espiritual no puede actuar. Lo que se ha de hacer es avanzar lentamente, educando el sentimiento mediante actos de la voluntad, y precisamente en esto consiste toda la labor de la verdadera educación: informando la forma interior, que todavía no está presente y que debe inducirse; se induce por la acción del imperio de la voluntad bajo la docilidad a la gracia, por el imperio de la voluntad hasta que se forma esa actitud interior, hasta que se forme la correspondencia afectiva: entonces cada realización será expresión de esa realidad.

Alguien podría decir: Cuando estoy enfadado, como soy sincero, abofeteo al prójimo. Portarse así no indica sinceridad verdadera.

Generalmente por el imperio de la voluntad se han de impedir tales expresiones del sentimiento. En este nivel este modo de actuar parecerá una hipocresía para dicha persona. Pero se trata o se intenta actuar simplemente para adquirir la mansedumbre. Cuando tenga la mansedumbre será manso casi espontáneamente.

Esta formación interior es lo que se busca en todo el avance de la vida espiritual; esta es la característica del Nuevo Testamento, en que se nos comunica el sentimiento de Cristo, pero no sin colaboración. Así pues esto se ha dicho acerca de aquella realización que concreta el yo, carnal y mundano, que se produce por esta aceptación intelectivo-volitiva, o volitivo-apetitiva de dichas tendencias del hombre.

Luego entonces ya no es que haya espinas en el campo, sino que el yo, en concreto, es carnal, su situación libre y plena deviene carnal y mundana.

### c) La afectividad en la vida espiritual

Y llegamos ya a este punto de la afectividad que tiene tanta importancia en la vida espiritual. Siempre hay que distinguir cuando se trata de afecto o afectividad en la vida espiritual el afecto finalizante, el quiescente y el concomitante:

1) Afecto *finalizante*: es un afecto que se constituye como fin último de manera que se antepone a la voluntad de Dios que obliga gravemente. Este es claramente pecado.

2) Afecto *quiescente*: el hombre encuentra en él su descanso, como cierta satisfacción. Luego no es un mero medio, sino que tiene razón de fin. P.ej. el verdadero amor matrimonial no es solamente el uso del matrimonio, sino que es amor la satisfacción de la donación personal, aquella plenitud realizada bajo la voluntad divina. El afecto quiescente por sí mismo no es pecado.

3) Afecto *concomitante*: es el afecto que acompaña a al uso de cualquier medio, p.ej. comer con apetito. El afecto concomitante evidentemente no es pecado.

La abnegación de la que hablaremos tiene cierta conexión con estos afectos, en orden diverso, según la razón de los diversos afectos. Porque aunque el afecto quiescente no sea pecado, parece que al menos no se une de hecho con las gracias de la vida mística; por otra parte el afecto concomitante puede cambiar y llegar a ser afecto quiescente. ¿Cómo se conoce el afecto quiescente? Se conoce por las pasiones esenciales, que le acompañan: gozo, tristeza, esperanza, temor. Cuando el simple pensamiento de una cosa (p.ej. partido de fútbol) desde el primer momento de día alegra al joven, que piensa acerca de esto, entonces hay que decir que dicha alegría es causada por la presencia del afecto quiescente.

### d) Afecciones desordenadas en la vida espiritual

No todas las afecciones son desordenadas. Se llaman desordenadas a aquellas tendencias, conocidas y admitidas de uno u otro modo (no siempre explícitamente cuando se admiten de manera oscura) que por el motivo o por los medios, no corresponden a las exigencias de la gracia respecto de un hombre concreto. Así pues, puede haber alguna afección admitida que no sea pecado estrictamente hablando, y que sin embargo sea desordenada. Y esto

es fundamental para el progreso espiritual. Muchas tendencias que en una persona no son desordenadas en otra sí lo son, porque Dios exige a esta persona más que a otra.

Por ello el que permite en sí las desordenadas no corresponde a las exigencias de la gracia.

Se reducen estas afecciones desordenadas a estos capítulos: juicio propio, voluntad propia, comodidad propia, honor propio. Esto corresponde, como decíamos, al yo carnal y humano.

Cuando se habla de amor propio y de juicio propio, se entiende siempre en sentido técnico. No se quiere decir que nadie pueda tener un juicio humano o personal, sino que se subraya dicho juicio en oposición, independientemente de Dios: esto es lo que se quiere decir con juicio propio<sup>(151)</sup>.

Al comienzo de la vida espiritual el corazón del hombre que viene a nosotros en cierto sentido está ya formado, por ello no trabajamos sobre una tabla rasa, sino sobre una estructura ya producida en la que normalmente hay algo desordenado. Esta estructura suele ser fundamentalmente correcta aunque haya algunas desviaciones, o bien puede ser fundamentalmente oblicua. En todo caso, dicha personalidad, dicha estructura personal no tiene una libertad total, sino que hay alguna limitación de la libertad.

#### *e) Nuestra libertad de actuación es limitada*

No somos absolutamente libres ni en sentido físico (edad, salud) ni en sentido psíquico podemos hacer todo lo que queramos. Esta estructura origina que, en el mismo orden espiritual, a causa de costumbres y vicios adquiridos, no se obtenga desde el principio la plenitud espiritual que puede tenerse en otro periodo de la vida, cuando las fuerzas son más robustas o el carácter es más maleable. No obstante la buena voluntad, con frecuencia la persona no es capaz, no puede intentar ni obtener todo: en este sentido se limita la posibilidad de realización. Esta limitación puede venir de un triple plano estructural en el hombre:

- 1) En el plano psicológico: Herencia, defectos cerebrales, nervios.
- 2) En el plano subconsciente (no en sentido estricto freudiano, sino en sentido amplio): complejos de inferioridad, temor, etc.
- 3) En el plano psíquico consciente (temores claros, compañías tenidas, relaciones, simpatías, antipatías...).

Hay que tener siempre presente la realidad del sujeto concreto. No jugamos con cosas ideales: el hombre debe estar en la pura caridad, en el puro amor, en el puro espíritu: pero esto son palabras... y si la sola letra mata, el espíritu solo no se encarna.

## *2. La semilla es la palabra de Dios.*

---

<sup>(151)</sup> Cf. *DE*, 165-6.

En este campo cae ahora la palabra de Dios; así en el inicio de la vida espiritual, sobre el sujeto que hemos descrito cae la semilla de la palabra de Dios. ¿En qué sentido es semilla la palabra de Dios para la vida espiritual? Todo texto sagrado, toda inspiración interior de Dios, toda consolación espiritual, todo sentido interno del alma: todo esto es palabra de Dios; Dios se comunica a sí mismo mediante esto, por esto Cristo habla al alma. Nosotros debemos predicar y comunicar la palabra de Dios a otros, pero toda predicación, queramos o no, también nos refleja a nosotros mismos. Y por eso es necesario que aquella palabra nos exprese en conformidad con la Palabra, para que no haya contradicción entre nuestra vida y la misma palabra. Lo ideal es, por tanto, que el sacerdote al expresar la palabra de Dios se exprese a sí mismo asimilado a dicha palabra. Entonces la palabra de Dios anunciada es palabra, porque expresa al mismo predicador que es transformado hacia Dios, que se hace cierta realidad de la misma palabra de Dios. Este es el secreto de la eficacia pastoral: que la palabra de Dios sea la palabra del sacerdote y el sacerdote no sea un mero repetidor, escritor de dicha palabra, sino la exprese vitalmente en sí mismo, para que la Palabra, de modo análogo, se encarne en dicha realidad concreta.

*a) Significado de la palabra de Dios analógica*

Toda Palabra de Dios se une a Dios en razón de su significado, en una unidad estrecha. El sentido de toda palabra de Dios sobrenatural es el mismo Verbo de Dios personal, que expresa a veces la palabra de Dios personalmente; por ello se une con él en cuanto se une con la expresión de la voz. Así pues el sentido último es el mismo Verbo de Dios, y así el Verbo de Dios viene a nosotros. Ya podemos establecer cierta analogía amplia entre la Encarnación del Verbo en el seno de María Virgen (verdadera encarnación) y la encarnación que se produce en la Palabra de Dios comunicada a nosotros (por la inspiración, por el texto sagrado) y la realización que tiene en nosotros.

Así María recibió al Verbo, alimenta y comunica al Verbo. De manera semejante nosotros recibiendo la inspiración, recibimos al Verbo en nosotros, no del mismo modo de la Encarnación sino analógico. Los santos Padres fundamentan esta analogía en la palabra del Señor: "¿Quién es mi madre y quienes son mis hermanos? El que cumple la voluntad de mi Padre que está en el Cielo es mi madre, y mi hermano y mi hermana" (Lc 12,49s). Así, lo interpretan en este sentido: el que recibe en sí la palabra y el mismo la encarna, es como si engendrara en él mismo a Cristo, como la Iglesia engendra a Cristo en los fieles mediante la Palabra. En este sentido podemos hablar de la semilla que cae para transformarnos en Cristo, para obtener su fruto.

*b) Conversión afectiva de la persona a la vida espiritual*

Cuando hablamos de la conversión afectiva hablamos de cierta siembra de la palabra de Dios. Pero la palabra de Dios se entiende aquí de un modo muy concreto, esto es, no cualquier moción buena sino una vocación en cierto modo total a lo supremo. Esta vocación no es a una acción determinada, sino que es como una asunción de la persona, y una proyección de la misma hacia lo supremo. Es una vocación a una intimidad cercana a Dios; a algo que eleva toda la vida hacia Dios. Y esta palabra cae en nosotros por la conversión afectiva.

- La conversión afectiva en el *orden práctico*. Cuando sucede esta conversión pueden darse dos situaciones:

- o bien en la misma conversión afectiva, esto es, en aquella moción que toma el alma y la lleva a lo supremo, desde el principio se le indica el ideal concreto hacia el que debe tender. Alguien siente la conversión afectiva que lo lleva a la actividad en misiones concretas. Toda su vida espiritual se colorea desde el comienzo por esta vocación concreta.

- o bien en el momento de la conversión no se determina nada concreto, sino que simplemente la persona es atraída a una mayor unión con Dios.

### c) *Comprensión psicológica de la conversión afectiva*

Esto tiene la mayor importancia, porque hasta que no se da la conversión afectiva, no se afronta bien la vida espiritual. Describamos ahora, fenomenológicamente, la conversión afectiva. Supongamos un hombre cristiano, que cumple fielmente sus obligaciones civiles, y las religiosas, y las lleva a término sin que pueda reprochársele nada. Sin embargo no tiene preocupaciones acerca de la vida espiritual, no piensa en la unión con Dios etc. Pero después de oír una conferencia, o recibir el anuncio de la muerte de alguna persona, o ante una imagen de Cristo crucificado que le conmueve de manera especial, siente la atracción a lo supremo, y con gran viveza.

Hasta este momento vivía de la fe, pero no de manera vital y central como ahora; la fe se le ha vuelto más viva, como si ocupara vitalmente el centro de la misma vida. Toda la realidad sobrenatural se le muestra con una luz nueva; ahora es atraído por algo concreto; es como si sintiera el olor de la "cocina celeste", donde se prepara el banquete nupcial. Sucede así en la vida espiritual: viene a nosotros el sonido de las bodas celestes: "si el mundo no lo ocultara, podría venir hasta nosotros esa música" (S. Agustín)

### **3. *Repercusión psicológica de la semilla en el alma o fructificación.***

La repercusión en la persona humana sobre la que cae la palabra de Dios es el discernimiento psicológico y la indiferencia afectiva.

#### a) *La palabra discierne*

1) *Discernimiento*: se introduce en el alma, la ilumina y allí discierne las cosas que están en ella, separando las que son buenas de las que no son ordenadas.

La palabra de Dios, aunque haya sido recibida con una exigencia total en un caso concreto, no invade desde el principio totalmente a la persona. Ciertamente cae en el alma, pero junto con la semilla permanece toda la disposición precedente del alma. No se cambia totalmente, no se quitan las disposiciones precedentes. Así la semilla se siembra con el estado precedente del hombre, no elimina todos los afectos, aunque estén desordenados, que hay en el hombre, sino que en ese momento coexisten. Sin embargo los discierne, esto es, los ilumina y el alma es más consciente de sus propios desórdenes, que antes quizá no conocía. En este sentido

se llama a la palabra de Dios discernimiento de espíritus. Así en la Carta a los Hebreos 4,12 : "La palabra de Dios es viva y eficaz, más penetrante que espada de doble filo, que llega hasta la división del alma y el espíritu, junturas y tuétanos, y es capaz de discernir los pensamientos y las intenciones del corazón."

2) *Carne-espíritu*: En el momento de esta conversión, el hombre toma conciencia de su propia miseria más que antes, y de la ley de la carne que existe en él opuesta a la ley del espíritu. Incluso en este momento inicial la presencia de la concupiscencia egoísta carnal se siente con más fuerza que antes, así como la dicotomía carne y espíritu.

Esta dicotomía carne-espíritu se entiende a veces como si fuera una distinción o separación en un sentido platónico: se concibe en el hombre el espíritu como si se encarnara en la carne, de la cual luego se debe separar. Pero no es este el sentido en la vida espiritual. Esta dicotomía en la vida espiritual tiene un sentido mucho más experimental<sup>(152)</sup>.

El hombre siente que está atado cuando quiere volar hacia las alturas. Cuando alguien tiene un ideal, y se lo propone, siente una contraposición: deseo grande de hacer algo y a la vez algo le impulsa a no hacerlo. Esta realidad existencial en nosotros es la que suelen llamar los autores espíritu y carne, y S. Pablo: "ley del espíritu, ley de los miembros" (cf. Rm 7,13ss). Así, no se trata de la distinción entre el alma y el cuerpo, sino entre el hombre carnal y el hombre espiritual: Todo el hombre en cuanto que tiende a Dios, y todo el hombre en cuanto que, por el peso de la naturaleza después del pecado original, se rebela.

El discernimiento es un sentimiento que indica el comienzo de la libertad, porque el comienzo de la libertad es la conciencia de la propia encarnación. A este sentimiento se le llama "compunción" de dicha conciencia, de una importancia singular en el tiempo de la conversión espiritual.

#### b) *Indiferencia afectiva*

Otro aspecto en el orden psicológico causado por la semilla de la contemplación es la disposición de generosidad con cierta indiferencia hacia los bienes creados.

1) *Generosidad* después de la conversión afectiva:

La palabra de Dios produce en la voluntad del hombre cierta tendencia a una generosidad total, necesaria para una evolución eficaz de la vida espiritual. Esta alma, por su parte, no quiere poner ningún impedimento a la gracia, ni tampoco poner límite al camino que inicia. Por su parte sólo quiere llegar a la plenitud del espíritu con Dios. Esta es la generosidad ilimitada, la liberalidad que no sólo ofrece a Dios algunas obras, sino que se entrega a Dios con generosidad para el culto divino.

Guillermo de San Teodorico denomina a esta voluntad "sencilla y buena, como la materia informe de un hombre futuro, que al comienzo de su conversión la ofrece a su Creador para que la forme."

2) Esta disposición incluye la *indiferencia de la voluntad*, que coexiste con las inclinaciones, gustos, aversiones: pero es indiferencia en el sentido de que la voluntad está dispuesta a aceptar

---

<sup>(52)</sup> Cf. *DE*, 129-32.

cualquier cosa que se le muestre como útil o necesaria para llegar a dicha unión plena con Dios. Y con esta disposición, el alma *se somete al director espiritual*, pues esta disposición indiferente incluye la generosidad con la que se entrega el sujeto a quien es capaz de guiar a esa alma hacia la plenitud de su deseo<sup>(153)</sup>. Y este capaz de dirigirla es la misma Iglesia, que está puesta por Dios para llevar a los hombres a la plenitud de la perfección. Con esta disposición de alma se debe someter al director, delegado por la Iglesia, que puede iluminarla hacia la plenitud. Por esta generosidad, el hombre posee una buena disposición inicial buena, en un doble sentido:

- En cuanto que está dispuesta a los ejercicios que la harán madurar
- En cuanto que está dispuesta a someterse a quien es sabio en estos temas, que es sólo la Iglesia.

---

<sup>(53)</sup> Cf. *DE*, 34-42.

*1. La vida espiritual del alma cristiana como una lucha entre Cristo y el diablo.*

*a) Lucha entre Cristo y el diablo*

En la parábola del sembrador el Señor habla del diablo y de las disposiciones del hombre. Los gorriones son el diablo que devora la semilla. Ciertamente el diablo ocupa un lugar en la vida espiritual y esto no hay que olvidarlo. Hoy se tiende a disminuir la importancia de su influjo en la vida espiritual, aunque no se puede eliminar, porque existe e influye en la vida espiritual<sup>(155)</sup>.

El influjo del demonio en la vida espiritual se puede entender como ejercido directamente sobre un hombre concreto o bien indirecta o mediatamente por los efectos producidos; en el Paraíso se dio el influjo de la primera manera, el pecado original, y de él sus secuelas, entre las que destaca la concupiscencia. Desde el primer pecado, inducido por el demonio, corre el torrente de la muerte. La muerte reinó en el mundo. Y a este torrente se opone el río de la vida que surge de la cruz de Cristo. Estas son las dos tendencias. El hombre se encuentra entre la muerte y la vida. La muerte y la vida, el mal y el bien, el error y la verdad no son realidades impersonales, pues el hombre se debe situar en uno o en otro. Y así cae bajo la potestad de uno o de otro, o mejor, debe pasar de la liberación progresiva de uno al otro. Este es el progreso: pasar de la muerte a la vida. El reino de la muerte es muy amplio, y así los pesares, las enfermedades etc., son parte del reino de la muerte. Luego en cierto sentido la muerte actúa en nosotros. También la vida abraza una amplia región. Ella misma es la entrada en Cristo y en el mismo Dios, y es como una invasión de la divinidad en nosotros, mientras que la muerte es como una invasión del diablo en nosotros: "Vosotros sois del diablo" (cf. Jn 8). Así pues, nuestra vida espiritual está entre la muerte y la vida, bajo una o bajo la otra.

*b) El diablo reina en el hombre por el pecado, pero fue vencido por Cristo*

---

<sup>(54)</sup> **PARA TODOS LOS TEMAS TOCADOS EN ESTE CAPÍTULO, CF. *Las etapas de la vida espiritual*, MANR 38 (1966) 251-270.**

<sup>(55)</sup> Cf. *DE*, 203ss. En los *EE*, el autor suele tocar el tema en la explicación de las reglas de discernimiento de espíritus, y en la meditación de dos banderas. De los muchos textos del *CAT* podemos recordar éste: \* En esta petición, el mal no es una abstracción, sino que designa una persona, Satanás, el Maligno, el ángel que se opone a Dios. El "diablo" ["día-bolos"] es aquél que "se atraviesa" en

el designio de Dios y su obra de salvación cumplida en Cristo + (2851). Cf. también los nn. 2015, 2725, 407, 409.

Una concepción correcta de la vida espiritual considera al hombre entre el demonio y Cristo: "Nuestra lucha no es contra la carne y la sangre, sino contra los principados y potestades"(Ef 6,12). El demonio no es un Principio malo, no se debe pensar en el diablo en sentido maniqueo, como si fuera el principio malo y Dios el principio bueno. Sabemos que al principio fue bueno, y que es una criatura de Dios<sup>(156)</sup>. Por eso la Escritura insiste en presentarlo como subordinado a Dios. El diablo pide permiso a Dios, y se somete a Cristo. Toda la historia de la salvación comienza como una lucha entre el demonio y el hombre. La razón de la envidia del diablo, según dicen los Padres, es que veía la imagen de Dios en el hombre, y ciertamente en el hombre material, en el hombre con carne. Esta carne se destinaba a la inmortalidad. El comienzo de la historia de la salvación aparece con la intervención del demonio y la conclusión está en el Apocalipsis, en la destrucción del demonio (Ap 12). En el libro del Génesis la Escritura muestra la intención de la tentación del diablo y su regocijo. El diablo lleva al hombre a la desconfianza de la bondad de Dios, y para que este hombre decida desde sí mismo y por sí mismo lo que es bueno y malo.

De este modo entra el diablo en nuestra vida espiritual. Nuestra táctica es la desconfianza del diablo y la confianza en Dios. Todo pecado personal es como la confirmación del pecado original. El pecado original, en cierto sentido es como si reviviera en nosotros con nuestros propios pecados. En el niño inocente el pecado original está dentro, como escondido. Cuando llega el pecado personal se le abren los ojos y ve la malicia en todo y una inclinación mala y turbulenta; es como una reviviscencia del pecado original y de sus consecuencias.

Como todo pecado personal es una cuasi-confirmación del pecado original, del mismo modo hay como una renovación de la tentación del Paraíso. Y de hecho siempre en esta línea de regocijo del demonio. La Sagrada Escritura no dice nada explícitamente del pecado concreto del ángel. Pero parece que, al menos, se encuentran restos de dos modos de pensar que todavía permanecen: la soberbia y la falta de servicio a Dios. De hecho, la historia de la salvación muestra que el diablo reina en el mundo. Cristo vino para destruir el reino del diablo, Cristo venció a Satán: en la tentación aparece también su lucha con el diablo, cuando le quería desviar de su misión en el mundo.

*c) La victoria de Cristo debe realizarse en cada uno de los cristianos*

La lucha de Satanás se renueva continuamente contra el cristiano. Este reino del demonio está superado virtual y parcialmente. Cristo venció al mundo y al diablo, pero lo venció en su raíz. Por eso el diablo ya no es el señor del mundo, sino que está virtualmente vencido. Pero debe realizarse en cada uno la victoria que ha sido obtenida por Cristo: "Yo he vencido al mundo" (Jn 16,33). El reino del diablo debe quedar totalmente destruido cuando Cristo entregue el Reino al Padre. Y en esta lucha se introduce la vida del cristiano. Desde el momento del bautismo, el diablo está vencido, pero la victoria no es plena, pues "estamos salvados en la esperanza" y esperamos una redención más plena, cuando nos transformemos totalmente en Cristo. En cada uno se debe realizar la misma historia de la salvación y debe llegar hasta el punto de que todo Cristo reine en nosotros (cf. V.Bertram, "La mystique de Jesus chez Origene"). Para esto es útil recordar un texto de Orígenes:

---

<sup>(56)</sup> Cf. CAT 391.

"He aquí que yo estoy con vosotros hasta la consumación del mundo". Pregunta Orígenes: ¿Cómo dice esto el Señor? ¿Acaso después no estará con nosotros? Y responde: Después de la consumación del mundo no estará Cristo con nosotros, sino estará Cristo en nosotros. Y explica: Cuando venga dicha plenitud de los tiempos, o consumación del mundo, estaremos a la vez Cristo y yo; con la comunicación no será Cristo y yo, sino Cristo en mí. Y concluye: Cada uno puede alcanzar en sí la consumación del mundo; cuando tú hagas desaparecer lo que hay en ti de mundo, entonces ya no estarás con Cristo, sino que Cristo estará en ti.

En nuestra vida espiritual debemos luchar con el diablo, y participaremos de la victoria de Cristo. La victoria de nuestra santificación es la participación en la victoria de Cristo, la actualización de su victoria: Cristo debe vencer en nosotros.

*d) Influjo del diablo en la vida de los cristianos*

¿Se puede tomar la acción del demonio como una acción verdadera? ¿Tiene un influjo real en nuestra vida? Sí. El diablo está presente en nuestra vida. No hablamos de la presencia del diablo en las manifestaciones espiritistas, pero en nuestra vida espiritual con frecuencia se introduce, según la naturaleza humana; y precisamente la acción del diablo consiste en subrayar las tendencias del pecado original. En las tentaciones del hombre está presente este influjo, pero debemos ser prudentes al atribuir al diablo algo que encontramos en nosotros, sobre todo cuando se trata de hechos concretos. Se puede aplicar esta norma, aunque no es absoluta: lo que se puede explicar normalmente en el orden espiritual sin el diablo, debe explicarse sin él.

## *2. Naturaleza del progreso espiritual*

El progreso espiritual es el cultivo progresivo de la semilla de Dios en nosotros. Hemos dicho que esa semilla cae en el corazón del hombre. Pero esa semilla debe llevarse a la madurez, y aquí aparece el progreso.

*a) Vida cristiana: conformación, transformación y unificación*

Podemos decir que el progreso es algo que corresponde a la bienaventuranza del Señor: "Dichosos los que escuchan la Palabra de Dios y la guardan" (Lc 11,28). Hay dos elementos: "oír la Palabra", es recibir la conversión afectiva, pero más adelante dice "la guardan". Este término se refiere a lo que hacía la Santísima Virgen: "María conservaba todas estas palabras meditándolas en su corazón" (Lc 2,51). Será una labor y progreso espiritual el guardar la Palabra de Dios, esto es, hacer surgir la vitalidad de la semilla "para que tengan vida y la tengan con abundancia" (Jn 10,10).

La misión del hombre con respecto a la Palabra de Dios que cae en él es lo que se describe de manera evangélica y casi mística en el Prólogo de San Juan: "A los que le recibieron les dio potestad de llegar a ser hijos de Dios (de una manera progresiva), a los que creen en su nombre (recepción de la Palabra de Dios). Y la Palabra se hizo carne y habitó entre nosotros ("vendremos a él y haremos morada en él"). Y hemos visto su gloria, gloria como de Unigénito

del Padre, lleno de gracia y de verdad". Nuestro oficio con respecto a la Palabra de Dios que el mismo Cristo siembra en nosotros es darle la gloria que le compete al Verbo como Unigénito del Padre. Es darle todo nuestro ser para que lo posea, por el esplendor de toda nuestra vida cristiana espiritual. Porque la vida cristiana debe ser una transfiguración, aunque lenta, de toda nuestra vida en Cristo. Como la Liturgia es el esplendor público del Verbo de Dios, así también, en la vida espiritual se da el esplendor personal del mismo Verbo.

Este era el deseo de los Apóstoles: "Que la palabra de Dios habite en vosotros abundantemente" (Col 3,16), para que brille el mismo Cristo, Verbo de Dios: "en Él estaba la vida, y la vida era la luz para los hombres" (Jn 1,4), con la cual los hombres son iluminados y poco a poco llegan a ser luz: "Fuisteis tinieblas en otro tiempo, ahora sois luz en el Señor, para que andéis como hijos de la luz" (Ef 5,8). Este es el progreso: conformación, transformación, deificación.

Este esplendor real del Verbo de Dios,  $\delta\omicron\zeta\alpha$ , está en el centro de la economía sobrenatural: es glorificar al Verbo. Y así debemos ser la gloria del mismo Verbo. La labor espiritual es guardar la Palabra de Dios.

b) *¿Consiste el progreso espiritual en el aumento de gracia?*

Muchos autores incluyen en el progreso espiritual cualquier actividad sobrenatural. Incluso adscriben al progreso espiritual las leyes del aumento de gracia. Por eso dicen: cualquier cosa que aumenta la gracia es un progreso espiritual. Esto puede suceder, y la proposición por la que nos preguntamos puede ser verdadera, aunque no se explica totalmente la identificación entre el aumento de gracia y el progreso espiritual: no es algo evidente por sí mismo, porque de hecho son dos medidas diversas. Ya decíamos que el inicio de la vida espiritual no es simplemente el estado de gracia, pues puede haber quien esté en gracia pero no haya iniciado la verdadera vida espiritual. Dicha persona tenía la gracia santificante, y de algún modo crecía en ella, pero no hablábamos ahí de inicio de la vida espiritual.

c) *¿Está el progreso en la intensidad de la caridad? (Sto. Tomás)*

Santo Tomás concibe el progreso espiritual del hombre como progreso en la *intensidad de la caridad*. Es hermoso lo que explica el Angélico de dicha evolución de la vida espiritual. Considera que tal progreso existe, y dice: "Nadie llega al estado perfecto al principio, sino tras cierto tiempo en un orden de sucesión, de la misma manera que primero se es niño y luego hombre". No hay un salto a la perfección, sino que se da lentamente.

En el Comentario a las Sentencias (in 3, dist.29), dice Santo Tomás:

- 1) "El primer efecto de la caridad es que el hombre se aleje del pecado, y por ello, el alma que tiene caridad, se ocupará ante todo de purificarse de los pecados pasados y prevenirse para evitar los futuros". Y en cuanto a este efecto se denomina caridad *incipiente*.
- 2) El segundo efecto, teniendo ya confianza en la liberación del pecado, se extiende a adquirir el bien, y en este sentido se denomina caridad *proficiente*, no porque no avance en otros estados, sino porque la principal preocupación de este estado es adquirir el bien, y en este sentido se anima hacia la perfección.

3) El tercer efecto es que el hombre, ya alimentado con estos mismos bienes, y como sucede con los naturales, se detiene en ellos y descansa y es amado. Esto pertenece a la caridad *perfecta*.

"En esta vida, dice Santo Tomás, tanto más avanzan cuanto más se acercan a Dios, los que no se acercan con el cuerpo, sino con el afecto de la mente. La caridad da esta cercanía, porque por ella la mente se une a Dios. Y por esto es propio de la caridad en la tierra que pueda aumentar; si no pudiera aumentar, cesaría el proceso" (S.Th., II-II, q.24, a.4).

Carácter de este amor según Santo Tomás: ¿De qué modo nuestra caridad es dada por el mismo Dios?: "El Espíritu Santo, que es el amor del Padre y del Hijo, se nos ha dado para que podamos llegar a la participación del amor que es el Espíritu Santo. Por esta participación somos hechos amadores de Dios, y por este hecho de amarle, tenemos una señal de que Él nos ama" (Ad Rom., 5., lect.1). Toda la dialéctica de la vida espiritual está en que todo progreso de la vida espiritual presupone unos dones, y por esa donación se acrecienta nuestra cercanía a Dios. El mismo acto de amar es signo de la donación precedente de Dios, de que antes nos ha amado Él.

### ***3. Explicación teológica del progreso espiritual en la vida cristiana como aproximación a Dios.***

La gracia es una realidad personal, y como personal tiene muchos aspectos. En la vida de la gracia podemos distinguir una primera riqueza funcional, esto es, que da una función en el Cuerpo Místico, y que se comunica mediante algunos sacramentos, como el matrimonio, o el orden sacerdotal. En el orden de la gracia hay una ulterior riqueza cuasi-cuantitativa; en realidad la gracia no es material, y por ello no es cuantificable, y sin embargo al tratar de cualidades se admiten los términos cuantitativos, y se dice haber estado más alegre que en otra ocasión etc. A este aumento cuasi-cuantitativo algunos lo denominan radicativo (Santo Tomás), porque se radica más en el alma. Se trata siempre de imágenes. Este aumento se obtiene por los sacramentos o por las obras meritorias del hombre que aumentan la gracia y las virtudes. Pero además hay una riqueza de aproximación, esto es, aquel enriquecimiento en el orden de la gracia que hace más sutil el muro de la fe; esto lo expondremos a continuación para que entendamos de manera teológica este progreso de la vida espiritual.

#### *a) El muro de la fe*

Mientras estamos en este mundo, por una parte estamos unidos a Dios y por otra estamos lejos de Él. Luego, nuestra unión espiritual con Dios a la vez nos tiene separados de Él, esto es, la vida de la fe es una cierta unión oscura con Dios. Mientras estamos en este mundo peregrinamos lejos de Dios. Y sin embargo estamos unidos a Dios por la misma fe, por eso podemos concebir esta fe nuestra como un muro que nos une con Dios pero a la vez nos separa de Él. Hablamos de la fe, pero no en un sentido intelectual, sino concretada en la vida del fiel cristiano.

En realidad, si ponemos por una parte a Dios y por otra al hombre, y en medio el muro de la fe, de la vida de fe, el aumento cuasi-cuantitativo consiste en que por las obras buenas sobrenaturales aumenta el mérito y la gracia, pero no necesariamente se toca el muro de la fe, este muro puede permanecer tan denso y oscuro como antes; aumenta la gracia, aumentan los

méritos, como dice el Señor: "Negociad hasta que vuelva" (Lc 19,13). Cuando venga la muerte, este muro cae, y los méritos y la gracia se convierten en visión según la proporción de dichos méritos y gracia. Por eso, pueden aumentar los méritos y la gracia y permanecer denso el muro de la fe. En este caso se da aumento de gracia sin progreso espiritual.

*b) El progreso espiritual es el acercamiento a Dios*

El progreso es la labor de hacer cada vez más fino el muro de la fe, consiguiendo así cierta aproximación a la visión beatífica. Naturalmente ésta no es una labor que nosotros podamos realizar eficientemente; yo no puedo hacer el muro más sutil, es Dios el que nos aproxima. La acción viene de Dios hacia nosotros. Por eso Él se acerca a nosotros, al acercarse el muro se hace más sutil y así hay un aumento de fe, esperanza y caridad. Porque es un aumento intensivo, un aumento en el que la fe se hace más viva, la esperanza más firme y la caridad más fervorosa. Y esto no es cuestión propiamente de actividad, sino un don de Dios que se acerca al alma.

La vida espiritual poco a poco debe hacerse más firme en la fe y en la esperanza, y más ferviente en la caridad. Dios debe ser el centro psicológico del alma, lo sienta sensiblemente o no. Que en realidad Dios se acerque cada vez más a ese alma. En la liturgia se pide tal progreso espiritual en las virtudes teologales. En la oración para después de la comunión "En Ego", ante el crucifijo se pide que Cristo nos dé los sentimientos interiores de fe, esperanza y caridad. Esto es, no es que yo haga actos más intensos, sino que se piden a Dios. San Ignacio habla en los Ejercicios de la consolación espiritual, y llama consolación espiritual a la alegría que hay en el alma, al aumento de fe, esperanza y caridad en el sentido de inflamada caridad, firme esperanza y fe viva. El alma se hace más cercana a Dios en la luz de la fe. Dios, aunque conceda este don instantáneamente, pide al hombre cierta disposición al mismo. Y el ejercicio espiritual y la actividad ascético espiritual bajo la luz de la gracia es esta colaboración. Nosotros podemos dar esta disposición a nuestra alma por actos más intensos de fe, esperanza y caridad. Esta disposición requiere de nuestra parte una colaboración diligente con la gracia, y supone también una petición humilde a Dios, porque dichos actos son dones de Dios. Lo que nosotros hacemos no puede darnos esa mayor intensidad de la vida espiritual, sin embargo nos dispone a dicha vida que permanece como un don de Dios.

*c) Acción del alma que se dispone para la acción de Dios*

Si quisiéramos indicar alguna imagen en la que aparezca la conexión entre el alma que pide el contacto interpersonal con Dios y el don de Dios, podríamos tomar el ejemplo del amor humano, que es un símbolo del amor divino. Una chica busca atraer el amor o la atención de un joven. El amor de dicho joven es absolutamente gratuito y totalmente libre por su parte, y nada hay tan impotente como una chica que depende de la voluntad de otro, si quiere fijarse en ella o no. Supongamos que una chica quiere atraer la atención hacia sí. ¿Qué hace? Se dispone con el vestido apropiado, con otros adornos. Se dispone ella misma y le ayuda su madre. Participa en alguna fiesta o se pasea por determinados lugares. Vuelve a su casa y la madre le pregunta que cómo ha ido la cosa. Si la hija responde: "hice lo que debía hacer", la madre le podría preguntar:

"¿Pero se fijó algún joven en ti?" - "Esto no hace al caso ahora, yo hice lo que me correspondía" - "Pero, ¿no ves que todo esto se ordenaba a ese efecto? ¿No sabes que todo lo que preparamos no tenía su fin en ello mismo? ¿Por qué no se fijó en ti? Hay que ver si podemos intentarlo por otro camino."

La postura del alma debe ser ésta: hecha la oración y los ejercicios espirituales, tengo que preguntarme: ¿Se fijó en Señor en mí? ¿Se acercó Dios a mí? Debo examinar si me dispuse bien, oportuna, adecuadamente, no sea que haya algo que impida que Dios se fije en mí. Examinando esto, el alma se dispone al encuentro personal con Dios hasta que encuentre de verdad a Dios.

En esto consiste el progreso espiritual. No se trata de una sensibilidad superficial. Este acercamiento a Dios a veces se da con las consolaciones espirituales, por una mayor iluminación interior, con lo que el alma es como si viera a Dios con más luminosidad. De este manera Dios se hace cada vez más centro psicológico del hombre, hasta el punto que la vida de fiel cristiano se hace más connatural a dicho hombre, que por ello se mueve en una mayor lucidez de la fe.

### CAPÍTULO III: LA NATURALEZA, IMPORTANCIA Y MEDIDA DEL EJERCICIO ESPIRITUAL METÓDICO<sup>(157)</sup>

#### *Planteamiento de la cuestión*

Hemos dicho que el progreso espiritual es un don de Dios progresivo, esto es, hacer cada vez más sutil el muro que nos separa de Dios. Es Dios quien realiza esta labor, nosotros no podemos realizarlo activa y eficientemente, sino sólo podemos disponernos a ello, pues es Dios el que se acerca a nosotros, no nosotros a Él. En este estado de cosas nos preguntamos: ¿Cuál es la naturaleza y la eficacia de nuestra actividad espiritual? Este punto tiene una grandísima importancia. Tenemos tendencia a subrayar lo que es caridad, buena voluntad, pero tenemos horror a lo que significa ejercicio nuestro, actividad más o menos metódica. Y esto encierra siempre cierto peligro. Es verdad que la letra sola mata, pero la caridad sola no se encarna. Por ello se debe encarnar el espíritu en la letra, y la letra debe ser informada por el espíritu. Con frecuencia se dice o se oye hoy: "Debemos hacer lo que nos viene, porque somos movidos por el Espíritu".

Pero el problema principal es buscar hasta que punto nos movemos por el Espíritu y no por el instinto o nuestra inclinación.

*Modo de actuar para disponer el alma.* La actividad del hombre maduro puede ser más bien activa o más bien pasiva. Cuando se habla de "más activa" se indica el modo ascético de proceder; en la conciencia del hombre se subraya más el aspecto de iniciativa propia. La actividad, en cuanto es consciente, es más activa que pasiva.

El método más pasivo se denomina modo místico de proceder, cuando el hombre, en su conciencia es más bien llevado por mociones internas que experimenta y circunstancias internas providenciales. El modo místico puede producirse internamente, por mociones interiores. Dios mueve, y me inclina y yo sigo esa moción. Este es el modo pasivo.

Además, aunque toda actividad sobrenatural sea en parte pasiva y en parte activa, el modo de proceder se denomina pasivo o activo si conscientemente prevalece uno u otro. Ontológicamente siempre es a la vez activo y pasivo. En esto el peligro está siempre en los extremos, esto es, en la excesiva actividad o en la excesiva pasividad.

El quietismo y el pelagianismo, el semipelagianismo y el asceticismo son posibles errores. Nosotros tenemos nuestra tendencia y por ello hay que tener cuidado para no caer en los extremos, sino permanecer en el equilibrio justo. Es cierto que el hombre perfecto, maduro, puede habitualmente moverse con cierta docilidad a la gracia. Y tiene cierta pasividad habitual. Está dispuesto con prontitud de manera continua, para hacer lo que tiene que hacer bajo la moción de la gracia. En este sentido se dice: "para los justos no hay ley". El justo es tan recto que hace espontáneamente lo que dice la ley; el justo no considera esa determinación como ley, sino como algo espontáneo. En este sentido para el buen hijo, el cuarto mandamiento no es ley, porque el buen hijo ama a sus padres. Así, para el justo sería ley alguna indicación cuasi-violenta para aquel que no tuviera esa tendencia instintiva hacia el bien.

En este sentido es verdad que cuanto más se perfecciona uno más en esta línea, se hace más pasivo a esta moción interior de la gracia. No hay en esto quietismo condenado por la Iglesia. Por otra parte está condenado el semipelagianismo, pero esto no quiere decir que se condene toda actividad positiva del hombre, que incluye la metódica.

---

<sup>(57)</sup> Cf. *DE*, 126-28.

El problema se plantea en la práctica: si por una parte tenemos el quietismo y por otra el semipelagianismo, hemos de considerar la cuestión de la actividad ascética metódicamente organizada. ¿Tiene sentido cristiano esta actividad?

### *1. Naturaleza del ejercicio metódico*

#### *a) Asceticismo*

Entre las tendencias no condenadas por la Iglesia hay una a la que Bremond llamó "asceticismo". Este término, creado por él, quiere decir como un culto por el ascetismo, esto es, aquel ejercicio ascético que de medio pasa a ser fin, buscado por sí mismo, de manera que el hombre esté satisfecho con ese esfuerzo ascético. Este asceticismo tendría, según Bremond, las siguientes notas:

- Abnegación de sí mismo por la misma abnegación
- oración práctica o impura
- moralismo
- semipelagianismo ascético, no en el orden de la gracia, sino en el de la perfección de la gracia; todo depende de su voluntad. Por ello, si tú no llegas más lejos es que no lo has intentado
- esfuerzo subjetivo voluntarista.

En cuanto a la oración se opone a la tendencia de la oración pura sin conclusiones prácticas, por eso sólo considera buena la oración si al final llega a algún buen propósito. Esta oración sería como un cierto yoga, ejercicio gimnástico con el que se alcanzaría la paz interna si se hace perfectamente. Y así sucede en el asceticismo: si tú haces estos ejercicios de orden espiritual, y la oración metódica, tú llegarás a la perfección.

Muchos quieren ver la raíz de esto en los marselleses o semipelagianos. De hecho el semipelagianismo nació en un ambiente monástico, que, oyendo que todo era inútil si Dios no diera su gracia, se preguntaron qué deberían hacer ellos entonces en la vida monástica, qué sentido tendría esta vida.

No podrían empujar a nadie a la perfección si Dios no lo concediera. La tendencia del pelagianismo parece que se perpetúa en el intento ascético del voluntarismo.

Este asceticismo viene acompañado de algunas consignas características: "mortifícate, porque la gracia no te faltará; tienes que tener la satisfacción de haber hecho lo que podías. Tú puedes estar satisfecho porque por tu parte no negaste nada a Dios". Se manifiesta aquí el voluntarismo para obtener alguna gracia concreta. Entonces el alma la busca y quiere obtenerla mediante su voluntad. Esta mentalidad también puede encontrarse en el examen de conciencia en el que alguien se pregunta, después de la acción litúrgica o de la oración, si hizo lo que debía. Este no es el fin último de dicho ejercicio, sino que el fin del ejercicio es llegar a un contacto con Dios, y en el examen uno debe preguntarse si Dios se comunicó al alma. Después, si hizo bien el ejercicio.

Este sería el asceticismo teórico. Es distinto que un director espiritual diga a un alma: "Haz tú esto, porque no te faltará la gracia", porque no piensa de manera asceticística, sino que está como cansado por ver que el dirigido no hace nada a pesar de los movimientos de la gracia. Él puede ver en el alma la moción de la gracia y la falta de diligencia por parte del alma. Entonces debe ejercitar al alma a colaborar con la moción de la gracia. Esto, pues, no tiene nada que ver con el asceticismo.

b) *El uso de los métodos para el progreso espiritual*

1) *El ejercicio metódico.*

*Primera advertencia* : hablamos de ejercicios espirituales o de ciertas actividades para el progreso espiritual, no restringimos este nombre a cierta realización de cosas que sabemos que Dios quiere de nosotros; hablamos también de la utilidad de los métodos para llegar a la comunicación con el mismo Dios. Este es el sentido positivo, esto es, si se pueden utilizar algunos métodos-prácticas, organizados, para poder llegar al contacto con Dios, de manera que Dios, por dichos ejercicios, con benignidad y gratuidad se comunique al hombre.

La cuestión, por ello, es si puede ser útil el método para alcanzar la comunicación con Dios.

*Segunda advertencia*: Algunos pueden tener dificultad contra el ejercicio espiritual, pues lo limitan a una actividad concreta, p.ej. al dominio de las pasiones. ¿Qué entienden por ejercicio espiritual? Mortificación o dominio de las pasiones; este es el ejercicio espiritual ascético. Incluso alguien dirá: "Es mejor la vía mística que la vía ascética, porque vale más un Ave María, si se recita bien, que el ayuno de un día". Si se plantea así se ignora que el Ave María es un ejercicio ascético, como la penitencia. No debemos pensar que el Ave María tiene un valor cuasi-mágico, sino que se debe recitar bien; y no se debe comparar entre el "Ave María" bien recitada y una obra de penitencia mal hecha, sino que la comparación debe hacerse entre una buena "Ave María" y un buen ayuno. ¿Por qué es más eficaz una buena "Ave María" que un buen ayuno?, ¿dónde se prueba esto, si el ayuno mismo es una oración, si se hace bien? Ambos son ejercicios en nuestro sentido; también las oraciones y el mismo "Ave María" es un ejercicio metódico, porque en ella están las palabras establecidas, y hay que repetirlas. El Oficio divino y la Misa son ejercicios metódicos.

El concepto de ejercicio metódico es muy amplio: es toda actividad humana sobrenatural. "Sobrenatural", pues en otro caso no sería un ejercicio de la vida espiritual. La cuestión es si hay alguna actividad metódica de este orden sobrenatural útil para el progreso espiritual y para el acercamiento a Dios.

2) *Medios sobrenaturales y medios humanos*: Cuando hablamos de medios humanos presuponemos que son sobrenaturales. Hay, pues, medios sobrenaturales que podemos emplear según nuestra voluntad. También son sobrenaturales las comunicaciones divinas, pero no podemos emplearlas según nuestra voluntad; en cambio tenemos hábitos sobrenaturales que con frecuencia podemos emplear según nuestra voluntad. Puedo decir: "Hago ahora un acto de fe". La acción es sobrenatural por mi iniciativa de voluntad sobrenatural. Estos medios se denominan humanos.

Los santos cuando hablan de los medios humanos, se refieren a medios no puramente naturales, sino a medios sobrenaturales bajo la voluntad humana. Esto tiene mucha importancia. Por ej., en los Ejercicios de S. Ignacio se dice con frecuencia: "Usen todos los medios humanos": habla de medios sobrenaturales bajo la voluntad humana. La cuestión es si los medios metódicos sobrenaturales humanos son útiles al progreso de la vida espiritual.

c) El método

El método se puede definir como un ejercicio previamente establecido, según un orden, tiempo y modo, adecuado para conseguir un fin y aplicable a una serie de casos que se presentan. En todo método espiritual hay que distinguir tres elementos:

1. El *fin* que se ha de alcanzar. Este fin es siempre sobrenatural, pues es concedido por Dios como un bien.

2. Cierta *disposición*, que se obtiene siempre mediante el ejercicio y que se procura para conseguir el fin. Porque se supone que, dada esta disposición, Dios normalmente concede la gracia pedida. Esta disposición es siempre de orden sobrenatural.

3. *Conjunto de actos*: Determinación concreta de ejercicios que han de realizarse.

Podemos poner algún ejemplo de orden humano. Alguien quiere conseguir una buena respiración (fin que se ha de obtener), y piensa en lograr cierta disposición, p.ej. el buen funcionamiento del diafragma, y busca directamente lograr esta disposición, en orden a una buena respiración, y para esto establece un conjunto de actos.

De modo análogo se da en la vida espiritual un conjunto de actos, una disposición al don divino que se busca. Un ejemplo es el examen particular: con este examen se busca una gracia divina; para obtenerla se requiere cierta diligencia (disposición) por parte del hombre, que exige un conjunto de actos, p.ej. tres veces al día proponérselo y dos examinarse. Este conjunto tiende directamente a la buena disposición, según la cual se espera que Dios conceda lo que le pedimos.

Pero la gracia (fin) que pedimos no es una gracia que yo quiero por una elección de mi voluntad. Hay que notar que este fin que se ha de alcanzar no es algo arbitrario, sino siempre que es un fin que se busca querido en cierto modo por Dios para mí. Esta elección del fin es algo fundamental en el examen particular; debe ser algún fin que Dios muestra que quiere dárnoslo. Si no da el fin es por falta de nuestra disposición.

Por eso el punto inicial es algo capital: acerca de qué materia hago yo el ejercicio. Como materia siempre se pone algún defecto, alguna falta de correspondencia a la gracia, que se concreta, p.ej. entiendo que Dios quiere de mí, con cierta exigencia, una mayor unión con Él a lo largo del día; entonces puedo decir: "En este aspecto fallo, con relación a la exigencia de la gracia y de la voluntad de Dios. Entiendo que tengo que superar esto"; y se superará si se pone esta disposición de diligencia, y para obtenerla debo realizar los actos adecuados. Entonces pediré a Dios con humildad que me conceda superar este defecto<sup>(158)</sup>.

Otro ejemplo lo tenemos con la meditación de la Pasión del Señor. En esta meditación buscamos compadecer con Cristo, de manera que sea aceptado por Cristo en su intimidad: "Haz que contigo llore y me compadezca del Crucificado" (Stabat Mater). Así pues, el fin es un don divino. La disposición para este fin es, por lo general, cierta compasión humana (sobrenatural, por la luz de la fe, pero que se puede conocer en sentido humano; esto que yo puedo hacer contemplando a Jesucristo Crucificado no es todavía el fin que persigo, sino sólo una disposición). Para causar esta disposición hay un conjunto de actos: la consideración del dolor de Cristo, de su tristeza interior... Con estos actos se llega a la disposición de compasión humana, con la que me dispongo para la compasión superior que Dios me quiera conceder.

---

<sup>(58)</sup> El P. Mendizábal suele hablar de esto en EE al tratar de la reforma de vida y propósitos.

Si alguien quiere llegar a la unión íntima con Cristo, estos son los medios que normalmente han de emplearse (la oración , la unión íntima con Dios, la meditación personal).. ¿Podría Dios llevar al hombre al fin que busca sin ninguna disposición del hombre? Teóricamente sí, pero normalmente Dios no hace esto.

Por la teología dogmática tenemos una analogía muy adecuada. Sabemos que la justificación se produce por la infusión de la gracia santificante. Esta justificación es don de Dios. En el Tridentino se dice: "lo que hace el hombre no merece la justificación". ¿Pero se admite la justificación sin preparación? De ningún modo, porque el adulto debe prepararse a la justificación. Y esta disposición se realiza mediante actos de fe, esperanza y caridad. Estos son todos actos sobrenaturales, pero no causados por una gracia santificante presente (todavía no lo está) sino por las gracias actuales comunicadas. Así el adulto se dispone mediante estos actos. En cualquier paso de la vida espiritual esto se repite de modo analógico. Si el fin concreto fuera tal que se mereciera con estos actos, ya no se trataría de disposiciones, sino de mérito del mismo. Pero el progreso de la vida espiritual en cuanto tal no parece que se merezca, sino que es un don de Dios, un acercamiento ulterior de Dios. Y toda la razón de ser de la actividad metódica humana en la vida espiritual es que mantenga siempre su verdadero valor: *un conjunto de actos para una disposición*; y esta disposición *no merece el don divino, sino que permanece como puro don* por parte de Dios.

## *2. Justificación teológica del método*

En la Sagrada Escritura hay elementos que justifican los métodos de vida espiritual, como cuando se alaba a los que hacen oración en tiempos determinados, p.ej. en los Hechos de los Apóstoles se recitan salmos, se alaba a Dios, en momentos determinados. Del mismo modo se ensalza a los que ayunan.

Pero en este momento es preferible insistir en el aspecto teológico. Seguiremos estos pasos:

- el método no es malo en sí;
- el método no es superfluo por los sacramentos;
- el método no es superfluo por la presencia de la caridad.

Por tanto, es conveniente y moralmente necesario el uso de métodos en el progreso espiritual.

### *a) El método no es malo en sí*

Es un modo prudente de actuar, porque se realiza con discreción, prudencia, y se emplean principios útiles para dirigir la vida espiritual. Se trata de ejercicios metódicos bien hechos, que se utilizan cuando falta la moción principal actual de Dios. Por ello no hay que aferrarse al método como a un valor absoluto y supremo. Si hay una moción divina auténtica hay que seguirla; cuando no se da se puede emplear un método. Los métodos, de hecho, son fruto de alguna experiencia madura y de una consideración madura.

Si cuando se emplea un método, aparece una moción divina auténtica, entonces hay que dejar el método. Sobre esto dice Santa Teresa: "Hay algunos que comienzan la oración recitando

un determinado número de veces el Padre Nuestro y el Ave María, y aunque el Señor se les comunique entonces, no quieren hablar con Él y dicen: 'espera, debo acabar el Padre Nuestro y el Ave María, cuando acabe hablaremos, pero antes debo terminar estas oraciones"'. Esto sería absurdo espiritualmente, porque los métodos están en orden a , a menos que se trate de una obligación estricta. El que tiene que recitar el Oficio, al encontrar devoción en un punto no puede decir " Ya tengo bastante; cierro y me dedico a ese punto en que hallé devoción". Esto no puede hacerse porque hay obligación de recitarlo. Otra cosa es si la recitación vocal se hiciera imposible por alguna intervención divina.

No se ve, pues, por qué el método sea malo.

*b) Los sacramentos no hacen superfluo el método*

Alguien podría decir que estos ejercicios disminuyen el aspecto sacramental de la Iglesia, y esto no sería bueno. Hoy más bien sucede lo contrario: se subraya tanto el valor de los sacramentos, de la sacramentalidad de la Iglesia, que parece que hay que desechar el resto de las cosas. Por eso hay algunos que consideran esta promoción excesiva de la vida litúrgica como una reacción y cierto desprecio del ejercicio de la vida espiritual personal.

Por eso hay que entender bien cuál es la relación entre los sacramentos y el ejercicio espiritual. No se han de concebir como opuestos, sino que deben integrarse mutuamente.

En el decreto sobre la Sagrada Liturgia leemos que "La Liturgia es el culmen de la Iglesia y la fuente de toda piedad" (SC ). Hay dos aspectos, no se refieren a lo mismo, pues no puede ser en el mismo sentido a la vez cumbre y fuente.

Toda la Iglesia tiende a la realización de la Sagrada Liturgia en la adoración al Padre en espíritu y en verdad, en el culmen de la Cruz de Cristo, en la oblación del mismo Cristo Cabeza con los miembros. Por eso en la plenitud de la vida cristiana, cuanto más se crece, más se introduce el fiel en el sacrificio mismo de adoración al Padre. El ideal de la vida cristiana será la adoración plena al Padre que se realizará de manera plena en la vida futura.

La liturgia es fuente, porque de ella fluye toda la vida cristiana, la gracia santificante. Pero nunca se dice que se agote todo en la liturgia, porque también se dice que en esta vida "vivamos con sobriedad, piadosa y justamente", no simplemente cuando estamos en el acto litúrgico, sino que vivamos sobria y justamente en este mundo. Así, para alcanzar esta vida hay que unir a las riquezas de la vida sacramental, la vida individual interior.

Para comprender esta integración deberíamos seguir el ejemplo de la Santísima Virgen. La Virgen no sólo estaba presente y participaba en la representación sacramental de los misterios de la vida de Cristo, sino que estaba presente en los mismos misterios de la vida de Cristo, en la cruz de Cristo, en su nacimiento etc., y sin embargo el Evangelista subraya: "María conservaba todas estas cosas meditándolas en su corazón", como si nos indicara que no era suficiente estar presente ante el misterio sino que hay que asimilar el misterio. Esta lenta asimilación del misterio, que conlleva la gracia de la participación del misterio mediante una consideración sincera y verdadera, con la cual el corazón humano está como invadido por el misterio, era algo que realizaba la Santísima Virgen continuamente: "conservaba meditándolo en su corazón".

Su acción es el complemento de vida espiritual en la participación de los misterios. Esto es para todos los cristianos. No en vano, también en la misma vida comunitaria el Señor instituyó el sacramento de la Eucaristía en el acto más comunitario, pero al mismo tiempo, y en el mismo sentido, el acto más personal, como es el alimentarse. Por ello hay que resolver la

cuestión con una visión realista e integradora. El método es como un complemento de la vida sacramental y específicamente de los sacramentos de la Confesión y la Eucaristía.

La Confesión es un sacramento de purificación; paralelamente el ejercicio espiritual tiene siempre un aspecto de purificación progresiva. La Eucaristía es el sacramento vivo de la unión de los miembros con Cristo. En otros sacramentos se nos da una gracia concreta, aquí se nos da al mismo Cristo, que es la Caridad; y el efecto de este sacramento es el aumento de la caridad; se nos comunica en cuanto que Él es nuestra vida: "Como me envía el Padre que vive, y yo vivo por el Padre, el que me coma vivirá por mí". Por lo tanto es el sacramento de esta vida cristiana, de esta vida que se coloca constantemente bajo la docilidad de Cristo, para que vivamos siempre como miembros verdaderos y vivos de Cristo: este es el efecto del sacramento. Y a la vez el ejercicio espiritual tiende también a desarrollar la plena docilidad a Cristo. Por ello podemos decir que en el ejercicio espiritual actuamos en virtud de la gracia sacramental de la Eucaristía, que se no deja para que desarrollemos nuestra vida sobrenatural de miembros bajo Cristo cabeza.

Por todo esto no se excluye, por razón sacramental, la necesidad del ejercicio espiritual.

*c) El ejercicio espiritual no se hace superfluo por razón de la caridad infusa*

Ante todo hay que decir que el mismo amor de Dios en nosotros debe irse formando, pues la caridad no se infunde en estado pleno de madurez. En cuanto que está en nosotros la caridad debe desarrollarse: así tenemos una caridad incipiente, progresiva y perfecta.

Sucede algo similar al amor humano: el amor debe cultivarse, desarrollarse. Si desde el principio de la vida espiritual se tuviera la perfección de la caridad, si la caridad se infundiera en un estado perfecto, entonces el resto de las cosas serían superfluas. Pero precisamente porque en la vida espiritual hay cierto progreso semejante al progreso humano, desde la infancia a la edad adulta, la caridad incipiente no basta, pues hay muchos obstáculos y debe crecer. A esto se dirige el ejercicio espiritual, a ayudar al aumento y la madurez de la caridad en el hombre.

En cualquier estado de la vida espiritual es necesario el ejercicio espiritual metódico. Es muy conveniente y moralmente necesario, aunque pueda haber alguna excepción. La mayor parte de los autores sostiene esto. En el orden práctico es necesario que la voluntad se aplique viril y vitalmente mediante actos humanos de ejercicio de modo que realice obras buenas. Si no, puede entrar con facilidad la pereza espiritual con la excusa de esperar la gracia; con muchísima frecuencia la verdadera razón de no hacer nada es la ociosidad. Pero en el periodo de formación de la personalidad el método es necesario de un modo particular, porque confirma y consolida el sustrato psicológico del hombre, con el que se eliminan defectos y se adquiere cierta facilidad para formar psicológicamente la propia alma.

Y en lo que se refiere a la comunicación divina, la conveniencia o necesidad del método ascético sobrenatural se entiende en razón del mismo progreso espiritual. Dios ciertamente se acerca al alma de manera gratuita, pero antes de que Dios se comunique, por lo general se requiere una disposición causada por Él mismo, mediante la gracia que antes ha comunicado. Por ello la actividad del ejercicio no es la causa de la comunicación divina, sino una verdadera disposición.

En la justificación, los actos de fe, esperanza y caridad no son simplemente actos, condiciones previas, sino que son causas dispositivas; hasta tal punto son causas dispositivas que

no pueden suplirse con la sola oración. Por ello nadie puede decir: "Yo me dispongo simplemente a orar". La disposición está proporcionada a la gracia que Dios quiere conceder. Y con frecuencia Dios no concede una gracia mientras no se tenga la disposición correspondiente a dicha gracia. La función del director espiritual es que el dirigido conozca, con luz divina, las disposiciones que se requieren en dicha alma y le indique los ejercicios con los que actuando sobrenaturalmente pueda obtener dichas disposiciones.

En esta estructura de la realidad del ejercicio espiritual hay también un "ethos" o *actitud del ánimo* con el que se afronta el ejercicio espiritual. Este debe realizarse *con diligencia pero sin poner la confianza en el mismo ejercicio*. Y esto es una dificultad.

Se puede poner para esto el ejemplo de Gedeón, desarrollado por el P.Lyonnet ("La vie selon L'esprit"). Dios no quiso que Gedeón tuviera muchos soldados. Y cuando le quedaron 10000 el Señor le dijo: "Si vencen se atribuirán la victoria", y Dios no da su gloria a otros, porque "si vencen, se atribuirán la victoria". Después de la reducción a 300: "Ahora te daré la victoria". Esto sucede en toda vida espiritual. Hay que poner diligencia, pero esto, en sí mismo, no produce fruto, el hombre debe ser consciente de su incapacidad en este sentido. Por ello no pone su confianza en la actividad, sino que la realiza diligentemente sabiendo que Dios le dará la victoria esto es, su gracia.

Esta actitud, como constitutiva de la actividad buena, debe estar siempre presente en el ejercicio. Así debe actuar de manera que ponga siempre su diligencia, por una parte, y a la vez pida con alguna oración implícita humildemente a Dios que quiera coronar esta disposición con el don de su gracia.

### *3. La medida del ejercicio metódico se funda en una norma.* <sup>(5759)</sup>

#### *a) Lo que no es norma*

En esto podríamos detenernos indefinidamente; pero al decir las normas que no son válidas, entendemos las que en algún momento pueden parecer tales pero que resultan falsas o inadecuadas como normas:

- 1) El *gusto natural* no es norma, ni para el ejercicio concreto ni para su medida.
- 2) Ni la *repugnancia natural* tampoco es norma. Y en este sentido se entienden mal a veces las cosas, como cuando se lee en algunos autores que hay que hacer lo opuesto a lo que dicta el gusto, lo que más cuesta. Esto no es norma.
- 3) "*Véncete a ti mismo*". Esto no es una norma absoluta, y lo mismo en el sentido de repugnancia, como si hubiera que hacer lo que repugnara por el mero hecho de repugnar.

¿Cómo hay que entender entonces que a veces se propongan esas normas? Los autores hay que entenderlos en su contexto propio, o al menos hay que dar una interpretación justa. El sentido de la oposición total al gusto natural está en que cuando se entiende que el gusto natural de hecho impide una gracia, entonces se utiliza dicha norma, pero no es absoluta. Del mismo modo el "véncete a ti mismo" es norma en cuanto lo contrario te llevaría a oponerte a la moción de la gracia. Véncete a ti mismo, a lo que es instintivo en cuanto tal, no sigas tus instintos

---

<sup>(59)</sup> *El autor suele exponer esta materia en los EE al hablar del Principio y Fundamento.*

solamente porque estén presentes. En suma: Domínate a ti mismo. Y del mismo modo cuando se lee en algún diario: "hay que hacer lo que repugna precisamente porque repugna". Esto quiere decir que porque alguna cosa me repugne no debo dejar de elegirla si es la voluntad de Dios. Esto que se considera como norma indica sólo uno de los motivos para hacer la cosa.

Así pues no hay que tomarlos por norma. Hay que tener en cuenta que esto no sucede en ánimos perezosos sino en los generosos. Y de esta manera se suele introducir una inquietud espiritual y una falsa concepción<sup>(160)</sup>, como si se produjera una desconfianza hacia lo que es bueno y alegre y placentero. Y esto no es bueno.

4) No es norma propiamente dicha el pleno *desarrollo de todas las facultades*. "Yo busco aquellos ejercicios que produzcan la evolución plena de todas las facultades". Y esto no puede ser, porque todas las facultades no se pueden desarrollar a la vez.

Si alguien quiere ser un excelente médico, difícilmente podrá ser excelente músico, porque la tendencia a la profundidad de la medicina resta el tiempo necesario para desarrollar la tendencia hacia la música.

Así pues hay que hacer una selección. Además hay que tener presente que Dios puede exigir de hecho la renuncia a alguna facultad personal. No somos tales que Dios no pueda exigir de nosotros la inutilización de alguna facultad; esto entra en las posibilidades espirituales. Igual que Dios puede quitarnos la vida en el vigor pleno de la juventud, del mismo modo puede querer de nosotros el sacrificio de alguna facultad. Esto no hay que excluirlo a priori. Por todo esto tenemos que el pleno desarrollo de todas las facultades no puede ser una norma absoluta.

5) Ni es norma del ejercicio espiritual la *cercanía a una espiritualidad monástica*. Por eso no se pueden imponer en la dirección espiritual de manera absoluta aquellos ejercicios que se acercan más a la vida monástica. Puede darse en un caso concreto, por alguna razón concreta, pero no hay que elegirlo simplemente por acercarse a una espiritualidad monástica, a una observancia monástica.

6) Ni es norma el *acceso a la contemplación pura*. Alguien puede leer en algún autor algunos ejercicios útiles para el alma que va en camino de la contemplación, y cree que son los mejores también para otra alma. Pero esto no puede ser norma, sino aplicarse en los casos concretos.

7) Ni tampoco es norma la *dignidad ontológica* de cierto ejercicio. Hoy encontramos con frecuencia esta falsa norma, por el siguiente raciocinio: "Si una práctica es litúrgica (p.ej. la Santa Misa), es dignísima en sí misma, y se ha de preferir a cualquier otro ejercicio espiritual". Esto no es válido, porque hay que buscar lo que en concreto puede ayudar a este alma.

Y no hay que excluir que en algún momento concreto a esta alma le pueda ayudar más, p.ej. la instrucción catequética que la participación en el culto. Es verdad lo que se afirma en la constitución sobre la sagrada Liturgia que "las acciones litúrgicas tienen una eficacia en su propia línea que no tiene ningún otro acto en la Iglesia" (SC ). Sin embargo, puede suceder que un ejercicio sea menos digno pero más útil para un alma en un momento concreto que otro en sí más digno. No hay que aplicar aquí una jerarquía de valores. De hecho Pablo VI afirmó que la contemplación es un acto de supremo valor, pero de ahí no se sigue que haya que aplicarla como ejercicio preferente.

---

<sup>(60)</sup> Cf. *DE*, 295-6.

b) Norma en sentido positivo

¿Cuál es la norma verdadera y auténtica para elegir y medir el ejercicio espiritual? En cuanto que se trata de un ejercicio ordenado a la comunicación de Dios, a una aproximación a Dios, la norma es *la ordenación a la comunicación divina*.

Decíamos que el progreso espiritual debe estar en un creciente acercamiento a Dios y a lo celeste, en cuanto que vienen más al centro del alma y sitúan más al hombre en la realidad verdadera del orden divino. Para esto Dios se acerca al hombre. Así pues la norma verdadera del ejercicio será que el ejercicio se ordene a la comunicación divina actual que Dios quiere para el alma. Ésta es la norma verdadera en cuanto que crea en el alma una disposición mejor para dicha comunicación.

Mediante nuestra actividad sobrenatural humana podemos disponernos, y debemos disponernos. Por ello habrá que elegir el ejercicio que mejor nos disponga a dicha comunicación, nos agrade o nos desagrade. Ésta es la voluntad divina. Pero la voluntad divina no es arbitraria, sino que Dios quiere de nosotros la disposición mejor para su comunicación. Decíamos que es verdadera la disposición a la que sigue normalmente la comunicación divina. Así, tras haber tenido o no una disposición, si se ha seguido una comunicación divina, se puede conocer un signo de la voluntad de Dios. La verdadera disposición espiritual es la que está continuamente interrogando a Dios y esperando su confirmación en el ejercicio de la vida espiritual.

San Ignacio de Loyola, que escribió los Ejercicios, que a veces algunos han interpretado de una manera demasiado mecánica, escribiendo a San Francisco de Borja acerca de los ejercicios espirituales que tenía que hacer en su vida, le decía: "... aquella parte es mucho mejor para cualquier individuo, donde Dios nuestro Señor más se comunica mostrando sus santísimos dones y gracias espirituales, porque ve y sabe lo que más le conviene..."<sup>(61)</sup> El sentido es éste: sucede que por motivos humanos no entramos en el camino que quiere Dios para nosotros. Entonces Dios, que nos conoce y conoce el camino más adecuado para nosotros, cuando nosotros de hecho lo seguimos, por lo general Él mismo corona nuestra actividad mediante una comunicación suya. Y así, mediante esta comunicación muestra que le gusta este camino que seguimos. Toda la vida cristiana, si se entiende en su verdadera realidad, vital, es una constante pregunta a Dios. Le preguntamos en cualquier cosa si eso es lo que le agrada.

Se puede comparar nuestra postura espiritual auténtica en este sentido al gesto que hace un niño cuando desconoce si algo le agrada a la madre o no. ¿Qué hace el niño si p.ej. la madre está en la mesa? Extiende la mano y mira su rostro y ve si la madre sonríe o no. Si sonríe entiende que el gesto le agrada, si ve un rostro severo entonces retira su mano entendiendo que no le agrada.

De un modo similar sucede en la vida espiritual. El alma verdaderamente espiritual pregunta constantemente, en lo interior de su ser, por el beneplácito divino, y donde ve que Dios mira con benevolencia, sigue por ahí, y si ve que esto no le agrada a Dios, entonces retrocede, no sigue dicho camino.

Y si se nos pregunta el por qué de esta norma, hay que responder que la naturaleza intrínseca del ejercicio se ordena a la comunicación divina. Por ello, ya se trate de actor

---

<sup>(61)</sup> Carta de 20-9-1548; puede verse en S. IGNACIO DE LOYOLA, *Obras completas*, BAC, Madrid<sup>3</sup> 1977, 752.

corporales o de actos espirituales, de oración, de meditación, de contemplación, de abnegación, de mortificación, de penitencia, siempre se ordena a esta comunicación divina.

De todo esto se deriva el principio de que no puede darse de manera absoluta una norma perpetua del ejercicio de la vida espiritual. Un ejercicio que al comienzo de la vida espiritual fue valioso, y mucho, y oportuno, puede, con el paso del tiempo, resultar inútil o dañino. Por eso no se tiene una norma absoluta o un ejercicio al cual haya que atribuir un valor absoluto; siempre según la conveniencia y la ordenación. Aquí tenemos, pues, el uso que hay que hacer de los ejercicios espirituales.

c) *¿Cómo se conoce la voluntad divina en los ejercicios?*

Hemos hablado en general del beneplácito divino, pero, ¿cómo se conoce de un modo más concreto? ¿Con qué signos se manifiesta?<sup>(162)</sup>

Hay que distinguir un doble tiempo:

1) *Tiempo primero*, en el que el hombre no está acostumbrado a las mociones de la vida espiritual, al comienzo de la vida espiritual. No está acostumbrado a esta relación con Dios, a esta colaboración con Dios. El ejercicio espiritual tiende a instruir al hombre acerca de esta relación con Dios, a la cual está llamado. Pero al principio el hombre no sabe tener esta conversación con Dios.

El ejemplo clásico lo tenemos en Samuel, que oyendo al mismo Dios que le llamaba, no sabía que hacer. Y consulta al Sumo Sacerdote, que reconociendo la voz de Dios, indica a Samuel cómo debe responder. De este modo Samuel, oyendo de nuevo aquella voz responde: "Aquí estoy, habla Señor que tu siervo escucha". Y se introduce en un primer coloquio con dicha manifestación de Dios.

Proporcionalmente sucede esto en el alma; el alma debe ser introducida. Pero el hombre no está acostumbrado a esta relación con Dios. Y como el alma no es sensible a estas mociones normales del orden espiritual, entonces conoce la voluntad divina mediante la prudencia, y ciertamente no tanto la del alumno como la del director espiritual. Pues la misma persona en la línea de la prudencia todavía no es madura. Por esto, el director, viendo las fuerzas, capacidades, puede indicar prudentemente algunos ejercicios que crea adecuados para alcanzar el fin determinado. Se entiende en todo esto mediante la prudencia sobrenatural, no con una prudencia meramente humana o prudencia de la carne, sino aquella prudencia que tiene su regla en el Evangelio, en la Tradición de la Iglesia, en la doctrina de los Santos acerca de los ejercicios espirituales concretos y de su finalidad intrínseca.

Pero también esto sucede en la práctica mediante pruebas transitorias, nunca como algo definitivo y absoluto. Hay que aplicar el principio fundamental de la dirección espiritual: *no imponer una carga mayor de la que se pueda soportar cómodamente en el Señor*. De lo contrario, cuando se impone una carga mayor, podría suceder algo semejante a cuando se toma un alimento que no puede digerirse: permanece en el estómago y lógicamente, se indigesta.

2) *Segundo tiempo*. Cuando se sienten y se reconocen internamente y de manera suficiente la mociones del Espíritu, tanto las buenas como las malas. En este periodo, por lo general, se requiere la máxima fidelidad a la moción interior de la gracia, y esta fidelidad se hace una norma

---

<sup>(62)</sup> Sobre todo el tema del discernimiento, cf. *DE*, 190-225. En el *CAT*, cf. 801.2690.

constante. No quiere decir esto que a toda decisión haya de preceder una moción; basta para la acción la prudencia. Pero cuando se pierde el contacto interior, el alma puede sospechar que se ha desviado del camino que Dios quería. Por eso examina el alma en qué punto pudo desviarse de la voluntad divina y lo corrige, para seguir de nuevo el camino del Señor.

En la práctica, ¿cómo se ha de actuar? El director espiritual debe procurar que se forme el sentido espiritual de fidelidad a las obligaciones y reglas propias; que, sin embargo, siempre se abra a este camino de unión con Dios<sup>(63)</sup>. El sentido espiritual que se forma es muy similar al sentido que muestra Cristo en su unión con el Padre: "Como me envió el Padre que vive, y Yo vivo por el Padre, el que me come vive por mí" (Jn 6,57). Este sentido será ahora la norma de ejercitación y un auxilio para la vida espiritual.

- *Orientación más general:* El dirigido debe ser llevado al *examen de sí mismo* y de su manera de actuar. No a la introversión. Quizá no hay un error tan nefasto en la vida espiritual como confundir el recogimiento y la introversión. El *recogimiento no es introversión*. Se dice a veces que las personas introvertidas son más aptas para la vida espiritual, lo cual es falsísimo. Son tan poco aptas como las extrovertidas, porque están fuera del camino.

Un alma extrovertida es la que conduce un automóvil a alta velocidad, y va fijándose en todas las cosas que van pasando, saluda a todos... (Le viene la desgracia! El alma introvertida lleva el coche a la misma velocidad; y mientras conduce, va mirando todo lo del interior del coche, el motor... (Su fin es muy similar al anterior, con toda probabilidad...! ¿Qué es el recogimiento? Cuando se distribuye la atención, se ve el camino, se ve la función del motor, se tiene un sentido de todo el conjunto y lo aplica y ordena: lo reúne para un fin. Esta es el alma que tiene recogimiento. Puede suceder que esta persona llegue a cierto lugar, se detenga e inspeccione el motor, para ver cómo van las cosas, cómo está el coche que ha conducido en la carretera, si el alma se ha saltado las leyes, si vive bien. Este es el examen. El alumno debe ser guiado al examen de sí mismo y de su modo de actuar, pero con serenidad, de manera que no se haga introvertido.

- *Orientación más particular:*

1) Puede suceder que alguien, en algún momento de la vida espiritual tenga unos remordimientos particulares que no tiene en otros campos. Este remordimiento, si de verdad lo es, indicaría una mayor voluntad de Dios en dicho punto, p.ej., una mayor insistencia en la caridad.

2) Fijándonos en el remordimiento se pueden ver deseos santos más intensos, que deben ser examinados en un momento de paz y serenidad: en ese momento se ve que se desea intensamente un aspecto de la vida espiritual. Sobre todo, al deseo se une el que corresponda un aspecto en que siente, cuando falla, mayor remordimiento; esto sería una buena indicación general de qué línea hay que seguir.

3) Si hay algún castigo de Dios, si Dios retira su gracia porque hay un desorden en el alma.

4) Se siente un impulso a hacer algo...

---

<sup>(63)</sup> En otros lugares el autor ha explicado esta actitud con el ejemplo del "ceda el paso": en principio me rijo por la razón, por lo que parece prudente, pero siempre dispuesto a ceder el paso a una eventual intervención divina que indique otro camino.

5) Hay luces prácticas con las que se experimenta, de manera práctica, que se ha de hacer algo: en la humildad, en la dilatación del corazón, en la mansedumbre...

## CAPÍTULO IV: EL CONCEPTO DE LA ABNEGACIÓN CRISTIANA QUE SE HA DE FORMAR

### *1. La abnegación en general en el Nuevo Testamento*

La abnegación cristiana es un concepto fundamental, pero no siempre se entiende bien. La abnegación no es exactamente lo mismo que el sacrificio o la cruz, sino que es un concepto evangélico mucho más radical<sup>(164)</sup>.

#### *a) Texto fundamental*

Para el concepto de abnegación tenemos Mt 16, 24 y los lugares paralelos. Ahí leemos que Jesús dijo a los discípulos: "Si alguien quiere venir conmigo, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame". El texto no tiene dificultades especiales, se encuentra en todos los manuscritos y ediciones. Para entenderlo debemos ver su contexto.

1) Según algunos el contexto es cronológico, y se debe situar después de la confesión de Pedro; en la configuración del contexto tendríamos la siguiente sucesión: Confesión de Pedro-predicción de la Pasión-intervención de Pedro para alejar al Señor de sus pensamientos sobre la Cruz y consiguiente frase acerca de la abnegación.

2) Según otros el contexto no es cronológico, sino por una construcción: se reúnen elementos de diversos lugares sólo por la conexión lógica de los hechos. Para nosotros estas interpretaciones tienen una importancia secundaria. Basta con que se dé de hecho la conexión lógica.

#### *b) De qué se trata en el texto*

1) La cuestión que se plantea primero es si se trata de un mandato o de un consejo, porque se dice "Si alguien quiere venir en pos de mí". Las respuestas de los autores son diversas, pero están relacionadas. Los que sostienen que es un consejo deben considerar también como un consejo el "venir en pos de mí", en el sentido, supongamos, de un discipulado especial.

La fórmula "Si alguien quiere venir..." no es una fórmula que en sí misma indique un mero consejo, sino que puede indicar una condición necesaria. Si alguien quiere de verdad, si tiene sincera voluntad de seguirme, debe ir por este camino.

2) Posteriormente nos preguntamos por el sentido de "venir en pos de mí". Todos coinciden en que hay que entenderlo como "llegar a ser mi discípulo", pero es una expresión ambigua, y puede significar simplemente cristiano o bien discípulo en el sentido estricto de Apóstol, como Pedro, Juan, etc.

3) "Negarse a sí mismo": es una expresión extraña y de la mayor importancia. Hay que notar que de esta expresión ha surgido el término abnegación en la lengua latina. Así, en el léxico Guelzar "Nouveau Dictionnaire Latin-Français" se dice en la voz "Abnegare": En el latín

---

<sup>(64)</sup> Cf. *DE*, 163-176. En el CAT cf. el n1 2015. En los EE el P. Mendizábal suele tocar el tema en la meditación de dos banderas (EE 136ss) y en las tres maneras de humildad (164-168).

eclesiástico la abnegación de sí mismo es el negarse a sí mismo, idea desconocida de los Romanos e intraducible en el latín clásico". Es una voz nueva para indicar un concepto hasta entonces desconocido. En la misma literatura rabinica tampoco aparecía nada semejante a negarse a sí mismo. Por eso hay que investigar el sentido. En el texto griego se emplea **αρνεομαι** o **απαρνεομαι**.

**Αρνεομαι** en la Sagrada Escritura significa a veces simplemente negar, en el sentido gramatical, decir que no, p.ej. en Sab 19,7: "Los que niegan que ven el aire". También en el Nuevo Testamento aparece este sentido simple: Lc 8,15: "Jesús pregunta: ¿Quién me ha tocado?" y el evangelista dice: "Negándolo todos". En el sentido técnico cristiano en que aparece en el Evangelio está siempre relacionado con la confesión, como algo opuesto a la misma: "Y confesó y no negó", este es pues el sentido técnico cristiano: confesión y negación.

Hay que notar que el verbo **αρνεομαι** en este sentido aparece por primera vez en el Nuevo Testamento, y probablemente se derive del término **απαρνεομαι**, que tiene más ese sentido. Este último verbo significa decir que no, pero como respuesta a una cuestión más o menos leve, y en dicha negativa se implica toda la persona y su relación con el problema. Es lo mismo que "no reconocer" de manera intelectual-volitiva, esto es, no reconocer a alguien en el orden real, el dominio de cierta persona o la relación personal con la misma: esto último se significa con frecuencia en la literatura oriental mediante la expresión "conocer a alguien". Conocer a alguien es aceptar la propia relación determinada con la persona. Esto aparece en la carta a los Hebreos 11,24: "Por la fe Moisés, engrandecido, negó ser hijo de la hija del Faraón". Esto quiere decir que rechazó esa nobleza, que no la aceptó. Y de manera similar en Act 7,35 dice: "a Moisés le negaron diciendo: ¿Quién te ha constituido príncipe y juez?", esto es, los Hebreos no aceptaron a Moisés como príncipe y juez. Así pues, en el sentido de la Sagrada Escritura negar es no aceptar algo, o rechazar algo aceptado antes, considerarlo extraño en el orden en que se propone.

En las palabras de Cristo aparece este **απαρνεομαι** relacionado con el hecho de confesarle a Él o no: "Todo el que me confiese ante los hombres, le confesaré yo ante mi Padre que está en el Cielo"(Mt 10, 32-33). En el Nuevo Testamento la doctrina de Cristo más abstracta tiene una realización concreta de esta confesión en la perícopa en que Pedro niega al Señor. Dice el Señor según San Juan: "No cantará el gallo antes de que me hayas negado tres veces" (Jn 13,38); 'negarme' es lo mismo que 'no confesarme', no reconocirme públicamente como amigo y Señor. Y así en los diversos evangelistas aparece "me negarás tres veces", "no te negaré", "hasta que niegues tres veces que me conoces" (Mt 26,34; Lc 22,34). Conocerle no se refiere al sentido de la vista, sino a tener relación con él. Y esto es lo propio de la negación de Pedro: "No conocí a este hombre", y esto quiere decir que nunca quiso ver a aquel hombre ni tener ninguna relación personal con Él. Y después Pedro en Hch 3,13 dice: "A quien vosotros negasteis ante Pilato".

Así pues, con esto tenemos el sentido del término **αρνεομαι**. Es no reconocer a alguna persona ni la relación con esa persona. Hay que destacar que para los orientales es lo mismo negar la persona que negar el nombre.

## 2. "Niéguese a sí mismo"

### a) Contexto de la Sagrada Escritura

Hemos dicho que se trataba de una fórmula totalmente nueva en la literatura. En el contexto está la confesión de Pedro, y después su negación. En la confesión de Pedro precede la escena en la que Cristo les pregunta: "¿Quien dicen los hombres que es el Hijo del Hombre?", y responden los Apóstoles: "Unos que Juan el Bautista, otros Elías, otros Jeremías o uno de los Profetas". Les dice Jesús: "Vosotros, ¿quién decís que soy yo?", y Pedro respondió diciendo: "Tú eres el Cristo, el Hijo del Dios Vivo" (Mt 16, 14).

Vemos que no le reconocen como simple profeta, sino como Mesías, como Hijo de Dios Vivo, y esto indica un modo más íntimo. Esto no era tan fácil, porque la manera de comportarse de Cristo en la vida pública no correspondía al ideal Mesianico.

Se requería una luz divina para que Pedro entendiera que Cristo era el Hijo de Dios Vivo. Después de esta confesión, Cristo le responde: "Dichoso eres, Simón, hijo de Jonás, porque la carne y la sangre no te lo revelaron ". Cristo quiere decir: si tú vieses las cosas solamente con el juicio humano no podrías concluir esto. "Porque no te lo revelaron la carne y la sangre, sino mi Padre que está en los Cielos"; la luz viene del Padre. De este modo aparece aquí un modo de pensar humano y un modo de pensar divino. Cristo continúa: "Yo digo que tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia".

Inmediatamente después del juicio acerca de la verdadera realidad de Cristo, Cristo quiere iluminar su misma acción, esto es, la redención de los hombres mediante la cruz. Y por eso comienza por manifestar su muerte, cuando ya le han reconocido como Cristo, el Hijo de Dios vivo, indicando su misión: "...porque es necesario que vaya a Jerusalén, y que padezca mucho por parte de los senadores y los escribas y los príncipes de los sacerdotes, y muera y al tercer día resucite" (Mt 16,21). Al escuchar esto, Pedro se siente con fuerzas para corregir al mismo Señor, y le reprende: "Lejos de ti esto: no te sucederá así". Y entonces le responde el Señor: "(Apártate de mí Satanás!, eres ocasión de tropiezo, porque no juzgas como Dios, sino como los hombres".

Vuelve el sentido de "la carne y la sangre" en las últimas palabras del Maestro, como si quisiera decir a Pedro: "Esta ley tuya, que te parece tan importante que puedes corregirme, no procede de Dios, sino de tu carne y sangre".

#### *b) El texto y su explicación*

Indicados los principios que actúan en el hombre: Dios, la carne y la sangre, Cristo explica la doctrina general para todos: "si alguien quiere venir detrás de mí, niéguese a sí mismo", niegue su juicio de carne y sangre, niegue el dominio que sobre él ejercen la carne y la sangre, "y tome su cruz y sígame"; aquí estamos en la verdadera raíz de la abnegación cristiana.

La abnegación cristiana es la liberación del juicio de la carne y de la sangre, de una manera de pensar puramente humana, para pasar a ser dóciles a la moción de Cristo Cabeza, esto es, eliminar los impedimentos internos a la moción y a la luz divinas. Podemos decir que en este sentido, negarse a sí mismo es igual a no considerarse a sí mismo como norma suprema de pensamiento y actuación, sino reconocerse como miembro de Cristo e hijo de Dios, de modo que todo lo vea, lo juzgue y actúe según la luz del Evangelio y de Cristo.

#### *c) Consecuencias para la vida cristiana*

Somos siervos de Cristo y debemos agradar al Señor, de manera que le sirvamos en todo: "no sería siervo de Cristo si me dedicara a agradar a los hombres" (Ga 1,10). Si buscara en todo la norma última en el beneplácito de los hombres no podría servir a Dios. A Dios le agrada que sirvamos al prójimo con caridad, pero la pura complacencia del prójimo no es la norma, sino la complacencia de Dios: "No os hagáis siervos de los hombres" (1Co 7,23). Por consiguiente nosotros ya no somos la norma para nuestras acciones, ya no juzgamos según los hombres, sino según Cristo, a quien únicamente pretendemos agradar. Seguimos a Cristo, que "no se agradó a sí mismo" (Rom 15,3); "Siempre hago lo que le agrada"(Jn 8,29). Esta es la noción de la abnegación cristiana. Es sumisión a la luz divina y por ello eliminación de todas aquellas cosas que pueden impedir en nosotros la invasión de la luz y del juicio divino.

Por eso nos negamos a nosotros mismos en cuanto nos sometemos a Dios: esto es, establecidos en Cristo, nos negamos al pecado, a estar separados de Cristo, a la concupiscencia.

Y de aquí viene la mortificación, cuya noción trasciende el aspecto del dolor. Y aunque alguien la realizara sin dolor, sería verdadera abnegación si tenía en cuenta lo dicho antes. Por esto la abnegación de juicio y criterio de uno mismo (abnegar nuestra cabeza para poner a Cristo cabeza), debe crecer siempre en la vida espiritual.

Debemos transformarnos cada vez más en Dios, viviendo según los juicios divinos, de manera que resulten casi como algo espontáneo en nosotros. En cambio no es necesario que la mortificación crezca continuamente, lo que debe crecer es la abnegación, el juicio sometido al Señor.

### *3. La cruz que sigue a la abnegación<sup>(1 65)</sup>*

"Tome su cruz". Con frecuencia muchos entendieron estas palabras referidas a un verdadero martirio, porque Cristo poco antes había hablado de su muerte, y además se podría pensar que Cristo hablaba de la muerte violenta del discípulo. Los autores, sin embargo, distinguen el sentido lateral del sentido traslaticio y del universal.

Quizá podríamos decir que hay un sentido profundo fundamental, y después una concreción en el caso de los Apóstoles.

#### *a) Sentido profundo fundamental*

Podría ser éste: el que sigue a Cristo no va a conseguir necesariamente un éxito humano. "Tome su cruz", esto es, lo que propongo no es una redención que vaya a ser apreciada por el modo humano de juzgar el éxito. Podemos decir que seguir a Cristo no es triunfar en sentido humano, sino asociarse a la Cruz de Cristo, a su fracaso humano, a su muerte ignominiosa, según la medida de cada uno.

Hay que recordar siempre las palabras del Señor cuando la madre de los Zebedeos le pidió: "Ordena que estos hijos míos se sienten uno a tu derecha y otro a tu izquierda. Jesús le

---

<sup>(65)</sup> *En los EE, el autor suele hablar de la cruz en las Tres maneras de humildad (EE 164-168), y en las pláticas de la 30 semana.*

respondió diciendo: No sabéis lo que pedís. ¿Podéis beber el cáliz que yo voy a beber?" (Mt 20, 20-22), como indicando que aquella cercanía a él mismo era la verdadera predilección. Por eso, de hecho, no todos están llamados a esta participación total en el cáliz de Cristo; pero al que tenga mayor predilección divina, le asociará más al cáliz de Cristo.

Este aspecto de la participación en la Cruz de Cristo es muy difícil en el apostolado: difícilmente se encuentra uno que considere que su propio fracaso pueda ser gloria de Cristo. Cristo tenía que redimir al hombre mediante muchas tribulaciones y así dar gloria al Padre. Del mismo modo sucede con nosotros: El Padre es glorificado en nuestro sacrificio generoso, en el que nos ofrecemos a nosotros mismos como holocausto en la caridad de Dios.

#### *b) Sentido concreto*

Para cada uno es la propia cruz, como dice el Señor. En el caso de los Apóstoles era la muerte por Cristo, como anunció el Maestro a Pedro. Y hay que señalar que le anuncia la cruz en el sentido que hemos dicho. Le dijo a Pedro: "En verdad, en verdad te digo: cuando eras joven te ceñías y andabas donde querías, cuando seas viejo, extenderás tus manos, otro te ceñirá y te llevará donde no quieres. Esto lo dijo indicando con qué muerte iba a glorificar a Dios" (Jn 21, 18-19). Para cada uno es la cruz que el Señor le da: en unos casos la cruz de evitar el pecado, en otros la cruz de asociarse a la cruz redentora de Cristo.

#### *c) "Sígame"*

Según algunos es una mera repetición del "venir en pos de mí", según otros es como si Cristo dijera "imíteme, siga mis pasos".

Aquí, pues, tenemos la base principal de la abnegación, que el Señor después desarrolló más: "El que quiera salvar su alma la perderá, el que perdiera su alma por mí la encontrará" (Mt 16,25). El que busca como norma suprema salvar sólo su vida humana la perderá. El que está dispuesto, por amor a Cristo, a las cosas que no están de acuerdo con la carne y la sangre, salvará su alma en esta vida y en la otra.

### ***Conclusión de la cuestión***

Toda la cuestión parece que hay que entenderla así: Cristo dice "si alguien quiere venir en pos de mí", no juzgue mi seguimiento conforme al juicio de la carne y la sangre, sino según mi vocación y la voluntad del Padre. En esto consiste el negarse a sí mismo.

De aquí, implícitamente, se introduce la desconfianza en el propio juicio, en el que el hombre no pone más su confianza y del que no presume, sino que en todo busca conformarlo con Dios, con Cristo. De hecho, Pedro cae cuando confía con orgullo en sí mismo tras la última cena. El demonio nos tienta para que confiemos en nuestro juicio más que en las palabras del mismo Cristo. De aquí surgen las iniciativas que Cristo no quiere.

Radicalmente la abnegación según Cristo parece que hay que ponerla en esto: no juzgar de las cosas de Cristo según la mentalidad humana, en ningún estado de la vida espiritual.

Supuesta esta abnegación del juicio humano, Cristo insiste en que hay llevar la cruz según la vocación que con certeza dará a todos. Todo el que entra en el seguimiento de Cristo, debe ser consciente de que entra en el camino de la cruz, y en mayor medida cuanto más íntimamente sea llamado al seguimiento de Cristo. Esto es lo que busca el cristiano, no la comodidad personal ("el que quiera salvar su vida, la perderá").

El que vive en el pecado y se acerca a Cristo debe rendir su juicio y aceptar la ley de Cristo. El que avanza más y es llamado a la vida de perfección no debe seguir de nuevo los criterios del mundo, sino los de Cristo, y así se dispone realmente a llevar la cruz mediante la renuncia, al menos, en su corazón. Y finalmente la gracia mayor es la vocación al seguimiento de Cristo en el martirio. Como decía el Concilio: "Un don preciosísimo, concedido a pocos, es la entrega de la propia vida, al menos, en la asociación a la vida dolorosa de Cristo" (LG ). Esta asociación no debe considerarse sólo como dispositiva para el seguimiento de Cristo, como una purificación previa, sino más bien como el culmen del seguimiento de Cristo, con el que , siguiendo a Cristo, nos asociamos a Él en oblación de la propia vida al Padre.

## APÉNDICE

### Síntesis del tema de la santidad en el tratado de *Dirección espiritual* del P. Mendizábal

Vamos a añadir una breve síntesis sobre la presencia del tema de la santidad en la obra *Dirección espiritual*.

El autor ve la *naturaleza de la santidad* fundamentalmente en la perspectiva *crisológica*: no hay que poner el acento en la perfección personal del hombre cuanto en el seguimiento de Jesucristo. Por ello, el amor a Cristo, con la dimensión inseparable del amor al prójimo, debe ser el fondo continuo de la entrevista direccional. Ello no hace sino traducir la tesis de la *caridad* como esencia de la perfección. Y precisa el sentido de la caridad en este contexto:

\* ... no se entiende simplemente la *virtud de la caridad* infusa en el bautismo, sino el desarrollo de la caridad hasta hacerse un estado afectivo habitual que constituye el estado de amor; estado afectivo, desarrollado, de aquella virtud; un hombre que ha llegado a un verdadero enamoramiento de Cristo y, por intrínseca consecuencia, del prójimo + (p. 114).

De esta manera se van formando los comportamientos cristianos como expresiones de ese estado de enamoramiento espiritual y participación de los sentimientos de Cristo. Por tanto, las *virtudes* cristianas no son sólo algo naturalmente bueno, sino realización en nosotros de la vida divina inflamada de caridad que deriva del Corazón de Cristo; virtudes en crecimiento *dinámico* hasta la perfección donal: \* Siempre es una progresiva presencia de la vida de Cristo resucitado en nosotros hasta la plenitud de la caridad + (115).

En ese dinamismo es fundamental la *docilidad al Espíritu Santo*, de manera que el hombre aprenda a discernir la voz de Dios y a cumplir su voluntad, pues \* la fidelidad habitual a las mociones del Espíritu es la primera y esencial condición de todo progreso y santidad + (22).

Se debe inculcar la *unidad de la vida espiritual*, que no es sino la vida real, con todos sus aspectos humanos, vivida en el Espíritu de Cristo; la vida espiritual no ocupa sólo ciertos actos espirituales, sino toda la vida (129); de ahí la importancia del cumplimiento fiel de los propios *deberes de estado* (133).

Dentro de esa unidad básica el autor parte de un texto de LG,V para distinguir tres actitudes fundamentales. En efecto, para que la caridad crezca, todo fiel debe \* aplicarse constantemente a la oración, a la abnegación de sí mismo, al servicio activo de los hermanos + (LG 42a). Por tanto, podemos distinguir: ser de Dios (dimensión *vertical*, orante), no ser de sí mismo (dimensión de *abnegación*) ser para los hermanos (dimensión *horizontal*). La vida *sacramental* es fuente y tipo de esa vida cristiana unitaria y trifacética (132).

La *vocación universal a la santidad* es el presupuesto de todo el tratado de dirección, pues en ésta se trata siempre de ayudar a todo cristiano a alcanzar la perfección. Santidad que por tanto es posible a todo carácter (121), incluso si se dan determinadas dificultades psicológicas (294). Enemigos de la vocación a la santidad, contra los que habrá que luchar en su caso, son la tibieza (276) y mediocridad (279).

La *diversidad* de la santidad tiene un amplio reflejo, como podía esperarse de un tratado de dirección espiritual. De ahí el principio de adaptación de la materia (118). En efecto, hay diferencias entre los hombres de un tiempo y otro, pudiéndose hablar de la espiritualidad común de un tiempo, pero también las hay entre individuos contemporáneos, según la diversidad de caracteres y maneras de ser, que la gracia respeta. Pero además, las diferencias

vienen también de los diversos dones que Dios da a cada uno: \* ... el Espíritu Santo actúa singular e irrepitiblemente en el alma de cada uno + (119).

Respecto al uso de los *medios* y métodos, hay que evitar el moralismo que reduce la vida espiritual a un conjunto de normas y prácticas; pero también la falta de realismo de dejar todo indeterminado. Son necesarios los medios sacramentales y ejercitativos, pero sin poner en ellos mismos la confianza, sino siempre con una actitud de dependencia de Cristo y de apertura a la voz del Espíritu (112.126s). Especial referencia se hace al papel de la Virgen María y de los santos (116s)