

PERFECCIÓN CRISTIANA Y CONTEMPLACIÓN
Según Santo Tomás de Aquino y San Juan de la Cruz

Vol. I

P. RÉGINALD GARRIGOU-LAGRANGE, O.P.

Profesor en la Facultad de Teología en el Angélico, Roma

Por esto deseé yo la inteligencia, y me fue concedida;
rogué y vino sobre mí el espíritu de sabiduría (Sab. VII, 7).

Preludio normal de la visión del cielo,
la contemplación infusa, como el cielo, es,
por medio de la docilidad al Espíritu Santo, la oración y la cruz,
accesible a todos.

A LA BIENAVENTURADA VIRGEN MARÍA
MADRE DE DIOS Y MEDIADORA

que conduce a los humildes a la intimidad de Cristo,
como Él los conduce al Padre,

Un homenaje muy imperfecto de profunda gratitud
y obediencia filial.

INTRODUCCIÓN

Estas páginas son un resumen de un curso en latín de teología ascética y mística impartido en los últimos años en la Facultad de Teología del Colegio Angélico de Roma; han aparecido en gran parte en la *Vie Spirituelle*.

Hemos tomado como guía a Santo Tomás de Aquino y a San Juan de la Cruz.

Santo Tomás, *Doctor Communis*, como dice la reciente encíclica *Studiorum duces* de Su Santidad Pío XI, sobresalió entre todos los teólogos en la unión de las dos sabidurías, adquirida e infusa, y recibió eminentemente, por expresarlo así, el carisma que San Pablo llama *sermo sapientiae*. La sabiduría que había adquirido unía ya la ciencia del filósofo y la del teólogo en una síntesis maravillosa. En cuanto a la contemplación infusa, que procede del don de sabiduría, alcanzó en él los más altos grados; acompañada a menudo del éxtasis y del don de lágrimas, seguía siendo superior a todo lenguaje humano. Fue ella quien le impidió dictar el final de la *Summa Theologica*, que no le parecía más que paja en comparación con lo que vislumbraba¹.

La encíclica *Studiorum duces*, al proponérselo como Maestro indiscutible, no sólo para la dogmática y la moral, sino también para la ascética y la mística, insiste particularmente en una de sus más bellas doctrinas que hemos desarrollado ampliamente aquí, cap. III, art. V, a saber, que el precepto del amor a Dios no tiene límite y que *la perfección de la caridad cae bajo este precepto*, no indudablemente como un asunto o algo que deba ser alcanzado inmediatamente, sino *como el fin hacia el cual todo cristiano debe esforzarse según su condición*². San Francisco de Sales conservó la misma doctrina, que a menudo se ha pasado por alto a pesar de que fue claramente formulada por los Padres de la Iglesia y, en particular, por San Agustín³.

¹ Cf. su *Vida* por Guillaume de Tocco y los Bollandistes, 7 de marzo. Ver también la reciente obra del P. Petitot, O. P.: *Saint Thomas d'Aquin, la vocation, l'œuvre, la vie spirituelle*, 1923. Ver más adelante, pp. 637-644.

² Encíclica *Studiorum duces*, Pío XI, 29 de junio de 1923: «Acompañada de los otros dones del Espíritu Santo, esta sabiduría derivada de Dios por infusión en Tomás, fue en continuo aumento al par de la caridad, señora y reina de todas las virtudes. Para él era doctrina certísima que el amor de Dios debe crecer siempre en nosotros, *«según el divino precepto: amarás a Dios tu Señor con todo tu corazón, porque todo y perfecto son la misma cosa... Fin del precepto es la caridad, como nos enseña el Apóstol (I Cor. XII, 8). Ahora bien; en el fin no se pone medida alguna, sino en las cosas que sirven al fin»* (II-II, q. 184, a. 3). Y ésta es la causa por la cual la perfección de la caridad cae bajo precepto; porque es el fin al cual todos deben tender según su condición... El que quiera conocer hasta dónde se extiende el precepto del amor de Dios, cómo aumentan en nosotros la caridad y los dones del Espíritu Santo anejos, cómo se diferencian entre sí los distintos estados de la vida, cuáles son el estado de perfección, el estado religioso, el apostolado y cuál es la naturaleza de cada uno, u otros puntos de la Teología ascética o mística, debe consultar principalmente al Doctor Angélico».

³ La Encíclica, escrita por Su Santidad Pío XI con motivo del III centenario de San Francisco de Sales, el 26 de enero de 1923, lo recordaba en estos términos: «Cristo ha constituido a la Iglesia santa y fuente de santidad, y todos los que la toman como guía y maestra deben, por voluntad divina, tender a la santidad de vida: «Ésta es la voluntad de Dios –dice San Pablo–: vuestra santificación» (I Tes. IV, 3). ¿Qué santidad es necesaria? El mismo Señor lo declara así: “Sed, pues, vosotros perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto» (Mt. V, 48). Que nadie piense que esta invitación se dirige a unos pocos muy selectos y que a todos los demás se les permite permanecer en un grado inferior de la virtud. Como es evidente, esta ley obliga a todos, sin excepción. Además, todos los que alcanzan la cima de la perfección cristiana –y son casi innumerables, de todas las épocas y clases, según el testimonio de la historia– han experimentado las mismas debilidades de la naturaleza que los demás y han corrido los mismos riesgos. En efecto, San Agustín lo dice excelentemente: “Dios no manda lo imposible, sino que, al dar la orden, nos advierte que hagamos

Al tratar de las virtudes infusas y de los dones del Espíritu Santo, Santo Tomás nos enseña sobre todo su naturaleza y propiedades. San Juan de la Cruz nos muestra las diversas fases de su progreso hasta su perfecta realización. Entre los escritores espirituales lo hemos tomado como guía por varias razones: 1. Porque es sin duda uno de los más grandes místicos católicos; 2. Porque está canonizado, y su doctrina, sometida a la prueba de la crítica y examinada por la Iglesia, es perfectamente segura; 3. Porque, al llegar en el siglo XVI, se benefició de toda la tradición anterior y, conociendo a fondo la obra de Santa Teresa, la explicó vinculando los estados místicos descritos por ella a los principios sobrenaturales de los que proceden, a las virtudes teologales y a los dones del Espíritu Santo, que habían alcanzado su pleno desarrollo. Supera así a la misma Santa Teresa, aborda como teólogo cuestiones muy elevadas sobre las que ella escribió poco, y proporciona así el punto de unión entre la mística descriptiva y la teología especulativa de las virtudes y los dones. 4. Finalmente, San Juan de la Cruz, como todos los teólogos carmelitas, está plenamente de acuerdo con Santo Tomás sobre las grandes cuestiones de la predestinación y la gracia, y, siguiendo su ejemplo, distinguió admirablemente la contemplación infusa de los fenómenos extraordinarios que a veces la acompañan.

La doctrina de estos Maestros es la expresión segura de la tradición, tal como veremos comparándola tanto con la de los Doctores que les precedieron como con la de los que les siguieron⁴.

Nuestro objetivo es dar a conocer qué es la vía unitiva para animar a las almas a aspirar a ella y a esforzarse generosamente por alcanzarla.

Hay personas que hablan mucho de mística, la malinterpretan y hacen un mal uso de ella, como puede suceder con las mejores cosas, incluso con la Sagrada Escritura; estas personas necesitan ser iluminadas por la enseñanza segura de la teología.

Otros, muchos más numerosos, ignoran por completo la mística y parecen querer ignorarla. Sólo confían en sus propios esfuerzos, auxiliados por la gracia común y, en consecuencia, sólo aspiran a las virtudes comunes y no se esfuerzan por alcanzar la perfección, que consideran demasiado elevada. La vida religiosa y sacerdotal, que podría ser muy fecunda, no pasa de una cierta mediocridad; esto se debe a menudo, al menos en parte, a su formación inicial y a ideas inexactas sobre la unión con Dios a la que todo cristiano puede y debe legítimamente aspirar.

Por último, muchos de los que deberían conocer bien los libros de los grandes santos apenas los abren, so pretexto de que su doctrina es inaccesible, que se presta a interpretaciones divergentes y que, según varios teólogos, aún no es posible determinar en qué consiste, ni siquiera a grandes rasgos, en particular esta cuestión fundamental: *la contemplación de la que hablan, ¿está o no en la vía normal de la santidad?*

Hay, pues, un cierto agnosticismo en la teología mística, del mismo modo que hay otro que afirma que no podemos discernir los verdaderos milagros porque no conocemos todas las leyes de la naturaleza, y que no podemos fiarnos de las

lo que pueden nuestras fuerzas y pidamos lo que está más allá de nuestras fuerzas"». Sobre esta doctrina, cf. San Francisco de Sales, *Tratado del Amor de Dios*, Lib. III, cap. I.

⁴ Cf. cap. VI, art. V: *El acuerdo de los Maestros*.

Escrituras porque no hemos dilucidado completamente ciertos pasajes oscuros del Antiguo y Nuevo Testamento.

Creemos que este agnosticismo es falso, que no puede hacer ningún bien y que conduce al resultado desastroso que acabamos de mencionar.

La doctrina de Santo Tomás y San Juan de la Cruz sobre el problema indicado nos parece muy clara, y si estos grandes Maestros hubieran dejado sin resolver esta cuestión capital, los elementos de la teología mística todavía estarían por constituirse.

Su Santidad Benedicto XV se dignó felicitar al Director de la *Vie Spirituelle* por haber dado a conocer esta doctrina, y le escribió el 15 de septiembre de 1921:

«Muchas personas descuidan hoy la vida sobrenatural y cultivan en su lugar un sentimentalismo incoherente y vago. Por lo tanto, es absolutamente necesario recordar más a menudo lo que los Padres de la Iglesia, junto con la Sagrada Escritura, nos han enseñado sobre este tema, y hacerlo tomando como guía especialmente a Santo Tomás de Aquino, que tan claramente expuso su doctrina sobre la *elevación de la vida sobrenatural*. También es necesario llamar la atención de las almas sobre las condiciones requeridas para el progreso de *la gracia de las virtudes y los dones del Espíritu Santo, cuyo cumplimiento perfecto se encuentra en la vida mística*. Y esto es, en efecto, lo que tú y tus colaboradores os habéis encargado de exponer en tu revista, de manera muy erudita y sólida».

En las delicadas cuestiones que hemos tenido que abordar, a veces es difícil, cuando se quiere combatir un error, no acercarse al error contrario, y formular, como es necesario, la doctrina que se eleva por encima de las desviaciones opuestas y que no es un término medio sino por ser una cumbre. Si en algún lugar hemos empleado inadvertidamente una expresión inexacta nos retractamos de ella y declaramos que rechazamos toda espiritualidad que se desvíe en lo más mínimo de la de los Santos aprobada por la Santa Iglesia. Por eso sólo hemos citado a los místicos canonizados, cuya enseñanza es comúnmente recibida.

Las conclusiones a las que hemos llegado pueden resumirse en el cuadro de la página siguiente⁵.

⁵ Este cuadro modifica ligeramente el publicado por el P. Gerest, O. P., en su excelente *Memento de la Vie Spirituelle*, 1922 (Lethielleux), donde expone las ideas que nos son comunes y según las cuales ha reelaborado la obra del P. Meynard, O. P., *Traité de la Vie intérieure*.

	PRINCIPIANTES (vía purgativa) Vida ascética	PROFICIENTES (vía iluminativa) Umbral de la vida mística	PERFECTOS (vía unitiva) Vida mística
Grados de Caridad			
Virtudes	<i>Virtudes iniciales</i> , primer grado de caridad, templanza, castidad, paciencia, primeros grados de humildad.	<i>Virtudes sólidas</i> , segundo grado de caridad, obediencia, humildad más profunda; espíritu de los consejos.	<i>Virtudes eminentes y heroicas</i> , tercer grado de caridad, humildad perfecta, gran espíritu de fe, abandono, paciencia casi inalterable.
Dones	<i>Dones del Espíritu Santo más bien latentes</i> , inspiraciones a raros intervalos, escasa aptitud aún para aprovecharlos, débil docilidad. El alma es sobre todo consciente de su actividad.	<i>Comienzan a manifestarse los dones del Espíritu Santo</i> , especialmente los tres inferiores de temor, ciencia y piedad. El alma, más dócil ahora, aprovecha más las inspiraciones e iluminaciones interiores.	<i>Los dones superiores se manifiestan de manera más notable y frecuente</i> . El alma está, por así decirlo, <i>dominada</i> por el Espíritu Santo. Gran pasividad, que no excluye la actividad de las virtudes.
Purificaciones	<i>Purificación activa</i> de los sentidos y del espíritu, o mortificación exterior e interior.	<i>Purificación pasiva de los sentidos</i> , bajo la influencia especialmente de los dones de temor y ciencia (pruebas concomitantes).	<i>Purificación pasiva del espíritu</i> bajo la influencia especialmente del don de entendimiento. Pruebas concomitantes en las que se manifiestan los dones de fortaleza y consejo.
Oraciones	<i>Oración adquirida</i> : oración vocal, oración discursiva, oración afectiva, que se hace cada vez más sencilla, llamada oración adquirida de recogimiento.	<i>Oración infusa inicial</i> , actos aislados de contemplación infusa en el curso de la oración adquirida de recogimiento; luego, oración de <i>recogimiento sobrenatural</i> y de <i>quietud</i> ; influencia manifiesta del <i>don de piedad</i> .	<i>Oraciones infusas</i> de unión simple, de unión completa (a veces extática), de unión transformante, bajo la influencia cada vez más marcada del don de sabiduría. Favores concomitantes.
Mansiones de Santa Teresa	Primera y segunda mansiones.	Tercera y cuarta mansiones.	Quinta, sexta y séptima mansiones.

Este cuadro da una idea del progreso de la doctrina sobre este punto desde San Agustín hasta Santa Teresa, yendo de lo general a lo particular. San Agustín había distinguido entre *principiantes*, *proficientes* y *perfectos*, que correspondían, según la terminología de Dionisio, a las vías *purgativa*, *iluminativa* y *unitiva*. Santo Tomás señaló en varias ocasiones posteriores el progreso correspondiente de las virtudes y los dones, que son los principios de los actos sobrenaturales, en particular los grados de humildad (II-II, q. 161, a. 6). Las purificaciones pasivas de los sentidos y del espíritu, indicadas por San Gregorio Magno⁶, fueron descritas por Taulero y sobre todo por San Juan de la Cruz.

Este último nos dice, en la *Noche oscura*, Lib. I, cap. 9 (3^{er} signo), que en la purificación pasiva de los sentidos:

«Comienza Dios a comunicarse, no ya por el sentido, como antes hacía por medio del discurso..., sino por el espíritu puro..., comunicándosele con acto de sencilla contemplación».

Se trata aquí claramente de contemplación infusa, como ya se dijo en la *Subida del Monte Carmelo*, Lib. II, cap. 13. Se comprende, pues, por qué se dice en la *Noche oscura*, Lib. I, cap. 14, al comienzo:

«Los *aprovechantes* y aprovechados, que, por otro nombre, llaman *vía iluminativa* o de *contemplación infusa*, con que Dios de suyo anda apacentando y reficionando al alma».

⁶ Cf. el último capítulo de esta obra sobre el «Acuerdo de los Maestros», resumen de la doctrina de San Gregorio. Veremos que fue con Clemente de Alejandría cuando comenzó la división de los tres grados de la vida espiritual.

Finalmente, *Noche oscura*, Lib. I. cap. 8 dice:

«La (purificación) sensitiva es común y acaece a muchos, y estos son los principiantes».

Se trata, en efecto, del *umbral de la vida mística*, como la oración del recogimiento sobrenatural descrita por Santa Teresa, IV Morada, cap. 3. Esta oración suele ir precedida de actos aislados de contemplación infusa en el curso de la oración adquirida de recogimiento descrita por la Santa en el *Camino de perfección*, cap. 28. En la vía iluminativa se manifiestan claramente los dones de temor y ciencia (purificación pasiva de los sentidos, donde se conoce la vacuidad de las cosas creadas) y el de piedad (quietud de la voluntad, donde se encuentra este don).

En este cuadro aproximado se considera el alma ideal, por abstracción, y se vislumbran las vías iluminativa y unitiva, no sólo en su forma imperfecta, sino en su plenitud, como hace San Juan de la Cruz, eco fiel de la tradición.

Esta alta perfección es, en efecto, la descrita por San Agustín y San Gregorio, a la que conducen los doce grados de humildad enumerados por San Benito, o los siete grados de San Anselmo: 1. Saberse despreciable, 2. Aceptar serlo, 3. Confesar serlo, 4. Querer que el prójimo lo crea, 5. Soportar pacientemente que se lo digan, 6. Aceptar ser tratado como una persona digna de desprecio, 7. Amar ser tratado así⁷.

Esta gran concepción de la perfección cristiana y de las vías iluminativa y unitiva es la única que nos parece conservar toda la elevación del Evangelio y de las epístolas de San Juan y San Pablo.

El precepto del amor, como acabamos de decir, no tiene límites:

«Amarás al Señor tu Dios de todo tu corazón, y con toda tu alma, y con toda tu fuerza y con toda tu mente, y a tu prójimo como a ti mismo» (Lc. X, 27).

Jesús añade para todos:

«Sed, pues, vosotros perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto» (Mt. V, 48).

Y todo el Sermón de la Montaña, que comienza con las Bienaventuranzas, es como un comentario de estas palabras. Para elevarnos a la perfección:

«Y el Verbo se hizo carne, y puso su morada entre nosotros... Y de su plenitud hemos recibido todos» (Jn. I, 14.16).

La vida de la gracia que se nos ha dado es semilla de la vida del cielo; es la misma vida en su esencia:

«En verdad, en verdad, os digo, el que cree tiene vida eterna» (Jn. VI, 47; VIII, 51).

La contemplación de los misterios de la vida de Cristo será dada a los que le siguen fielmente:

⁷ Ver la explicación de estos grados de humildad en Santo Tomás, II-II, q. 161, a. 6.

«El que tiene mis mandamientos y los conserva, ése es el que me ama; y quien me ama, será amado de mi Padre, y Yo también lo amaré, *y me manifestaré a él*» (Jn. XIV, 21).

«Y Yo rogaré al Padre, y Él os dará otro Intercesor, que quede siempre con vosotros... el Espíritu Santo, que el Padre enviará en mi nombre, Él os lo enseñará todo, y os recordará todo lo que Yo os he dicho» (Jn. XIV, 16.26).

El amor al prójimo debe ir también muy lejos:

«Os doy un mandamiento nuevo: que os améis unos a otros: para que, así *como Yo os he amado*, vosotros también os améis unos a otros» (Jn. XIII, 34).

«Nadie puede tener amor más grande que dar la vida por sus amigos» (Jn. XV, 13).

El Salvador, para hacernos comprender en qué consiste la perfección de la caridad, dijo también en oración por nosotros:

«Padre Santo, por tu nombre, que Tú me diste, guárdalos para que sean uno como somos nosotros... Y la gloria que Tú me diste, Yo se la he dado a ellos, *para que sean uno como nosotros somos Uno*» (Jn. XVII, 11.22).

No es menos elevado el Evangelio según San Mateo, cuando recuerda estas palabras de Jesús:

«Yo te alabo, oh Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque encubres estas cosas a los sabios y a los prudentes, y las revelas a los pequeños» (Mt. XI, 25).

Finalmente, San Pablo nos ha mostrado lo que es y debe ser el Cuerpo Místico de Cristo, y cómo el cristiano debe incorporarse a Cristo a través de la santificación progresiva, lo que da una muy buena idea de las tres fases que se distinguen más adelante.

Vía purgativa: Incorporados a Cristo, los fieles deben orientar toda su vida hacia el cielo y morir cada vez más al pecado:

«Haced morir los miembros que aún tengáis en la tierra... Despojaos del hombre viejo con sus obras» (Col. III, 5.9).

«Por eso fuimos, mediante el bautismo, sepultados junto con Él en la muerte... sabiendo que nuestro hombre viejo fue crucificado (con Él) para que el cuerpo del pecado sea destruido, a fin de que no sirvamos más al pecado» (Rom. VI, 4.6 y XII, 2).

«Los que son de Cristo Jesús han crucificado la carne con las pasiones y las concupiscencias» (Gál. V, 24).

Así, los Apóstoles llevan «por doquiera en el cuerpo la muerte de Jesús, para que también la vida de Jesús se manifieste en nuestro cuerpo» (II Cor. IV, 10).

Quien sacrifica su vida, la encuentra transfigurada:

«En verdad, en verdad, os digo: si el grano de trigo arrojado en tierra no muere, se queda solo; mas si muere, produce fruto abundante» (Jn. XII, 24).

La vía iluminativa la indica también San Pablo cuando nos dice que el cristiano, a la luz de la fe y bajo la inspiración del Espíritu Santo, debe:

«Vestirse del hombre nuevo, el cual se va renovando para lograr el conocimiento según la imagen de Aquel que lo creó... Vestíos como elegidos de Dios, santos y amados, de entrañas de misericordia, benignidad, humildad, mansedumbre, longanimidad... Pero sobre todas estas cosas, (vestíos) del amor, que es el vínculo de la perfección» (Col. III, 10.12-14; ítem Ef. IV, 1-6; Col. I, 10-12; II Cor. XIII, 9.16; Gál. II, 9).

Debemos imitar a Jesucristo y a los que se le parecen (Fil. II, 5; I Cor. XI, 1), debemos tener sus sentimientos, asimilar el espíritu de sus misterios, de su pasión (Rom. VIII, 7), crucifixión (Rom. VI, 5), muerte, sepultura (Rom. VI, 4-11), resurrección (Col. III, 1), ascensión (Ef. II, 6). Así, San Pablo sufre los dolores de parto hasta que Cristo se forma en el alma de los fieles (Gál. IV, 19), hasta que están plenamente iluminados por la luz de la vida. Dice:

«Más aún, todo lo tengo por daño a causa de la pre excelencia del conocimiento de Cristo Jesús, mi Señor. Por Él lo perdí todo; y todo lo tengo por basura con tal de ganar a Cristo» (Fil. III, 8).

La vía unitiva, por último, es la que sigue el cristiano sobrenaturalmente iluminado, que vive en unión, por así decir, con Cristo:

«Si, por lo tanto, fuisteis resucitados con Cristo, buscad las cosas que son de arriba, donde Cristo está sentado a la diestra de Dios. Pensad en las cosas de arriba, no en las de la tierra; porque ya moristeis (con Él) y *vuestra vida está escondida con Cristo en Dios*» (Col. III, 1-3).

«Y la paz de Cristo, a la cual habéis sido llamados en un solo cuerpo, prime en vuestros corazones. Y sed agradecidos. La Palabra de Cristo habite en vosotros con opulencia, enseñándoos y exhortándoos unos a otros en toda sabiduría, cantando a Dios con gratitud en vuestros corazones, salmos, himnos y cánticos espirituales. Y todo cuanto hagáis, de palabra o de obra, hacedlo todo en nombre del Señor Jesús, dando por medio de Él las gracias a Dios Padre» (Col. III, 15-17).

Se trata, en efecto, bajo la inspiración del Espíritu Santo, de la unión con Dios por Cristo y de la contemplación amorosa y sabrosa de los grandes misterios de la fe⁸; es el prelude normal de la visión del cielo:

«*Cuando se manifieste nuestra vida, que es Cristo, entonces vosotros también seréis manifestados con Él en gloria*» (Col. III, 4).

⁸ Ver más adelante, pp. 388-389, lo que dice San Pablo sobre el espíritu de sabiduría.

CAPÍTULO I EL PROBLEMA MÍSTICO ACTUAL

ARTÍCULO I OBJETO Y MÉTODO DE LA TEOLOGÍA ASCÉTICA Y MÍSTICA

¿Qué debe entenderse por teología ascética y mística? ¿Es una ciencia especial o una parte de la Teología? ¿Cuál es su objeto propio? ¿Bajo qué luz procede? ¿Cuáles son sus principios? ¿Cuál es su método?

Son cuestiones que conviene aclarar antes de examinar las diferencias entre la ascética y la mística, y los principales problemas que deben resolver.

I. ¿Qué se entiende por teología ascética y mística? ¿Cuál es su objeto?

Teología significa ciencia de Dios, y se distingue entre teología natural o teodicea, que conoce a Dios únicamente a la luz de la razón, y teología sobrenatural, que procede de la revelación divina, examina su contenido y deduce las consecuencias de las verdades de fe.

Esta teología sobrenatural se dice dogmática en cuanto trata sobre los misterios revelados, principalmente la Santísima Trinidad, la Encarnación, la Redención, la Eucaristía y los demás sacramentos, y la vida futura. Se dice que es moral en cuanto trata de los actos humanos, de los preceptos y consejos revelados, de la gracia, de las virtudes cristianas, teologales y morales, y de los dones del Espíritu Santo, todos ellos principios de acción ordenados al fin sobrenatural que la revelación da a conocer.

A menudo, en los autores modernos, la teología moral, demasiado separada de la dogmática, a la que ha abandonado los grandes tratados sobre la gracia, las virtudes infusas y los dones, ha sido mutilada y desgraciadamente reducida a la casuística, que es la más baja de sus aplicaciones; de este modo se ha convertido en varias obras más bien en la ciencia de los pecados que hay que evitar que en la de las virtudes que hay que practicar y desarrollar bajo la acción constante de Dios en nosotros. Ha perdido así su elevación y sigue siendo manifiestamente insuficiente para guiar a las almas que aspiran a la unión íntima con Dios.

Por el contrario, como se expone en la II Parte de la *Summa Theologica* de Santo Tomás, la teología moral conserva toda su grandeza y eficacia para la guía de las almas llamadas a la más alta perfección. Santo Tomás no considera, en efecto, la dogmática y la moral como dos ciencias distintas; la doctrina sagrada, según él, es absolutamente una, eminentemente especulativa y práctica, como la ciencia de Dios, de la que deriva (I, q. I, art. 2, 8).

Por eso, en la parte moral de su *Suma*, trata a lo largo y ancho no sólo sobre los actos humanos, los preceptos y los consejos, sino también sobre la gracia habitual y actual, las virtudes infusas en general y en particular, los dones del Espíritu Santo y sus frutos, las bienaventuranzas, la vida activa y contemplativa, los grados de contemplación, las gracias concedidas gratuitamente, como el don de milagros, el don de lenguas, la profecía, el rapto, así como la vida religiosa y sus diversas formas.

Es evidente que la teología moral así concebida contiene los principios necesarios para conducir a las almas a la más elevada santidad. Y la teología ascética y mística no es otra cosa que la aplicación de esta gran teología moral a la dirección de las

almas hacia una unión cada vez más íntima con Dios. Asume lo que la doctrina sagrada enseña acerca de la naturaleza y propiedades de las virtudes cristianas y de los dones del Espíritu Santo, y estudia *las leyes y condiciones de su progreso hacia la perfección*.

Para enseñar la práctica de las más altas virtudes, perfeccionar la docilidad al Espíritu Santo y conducir a una vida de unión con Dios, reúne todas las luces de la teología dogmática y moral, de la que es la más alta aplicación y la coronación.

Termina así el ciclo formado por las diversas partes de la teología, cuya perfecta *unidad* se hace cada vez más patente. La ciencia sagrada procede de la Revelación, contenida en la Escritura y en la Tradición, conservada y explicada por el Magisterio de la Iglesia; ordena todas las verdades reveladas y sus consecuencias en un único cuerpo doctrinal, en el que preceptos y consejos aparecen fundados en el misterio sobrenatural de la vida divina, de la que la gracia es una participación. Por último, muestra cómo, mediante la práctica de las virtudes y la docilidad al Espíritu Santo, el alma llega no sólo a creer los misterios revelados, sino a saborearlos, a captar el sentido profundo de la palabra de Dios, fuente de todo conocimiento sobrenatural, y a vivir en una unión, por decirlo así, con la Santísima Trinidad que habita en nosotros. La *mística doctrinal* aparece, de esta manera, como la coronación de todos los conocimientos teológicos adquiridos, y puede guiar a las almas por el camino de la *mística experimental*. Esta última es un conocimiento amoroso y sabroso, enteramente sobrenatural, infuso, que sólo el Espíritu Santo, por su unción, puede darnos, y que es como el prelude de la visión beatífica.

Esta es claramente la noción de teología ascética y mística que han dado los grandes maestros de la ciencia sagrada, en particular Santo Tomás de Aquino.

Además, esta noción corresponde perfectamente al significado y etimología comunes de las palabras «ascético» y «místico». El término *ascesis*, como indica su origen griego, significa ejercicio de las virtudes. Los primeros cristianos llamaban *ascetas* a quienes practicaban la mortificación, los ejercicios de piedad y otras virtudes cristianas. La ascética es, pues, la parte de la teología que orienta a las almas en la lucha contra el pecado y el progreso de la virtud.

La teología mística, como su nombre lo indica, se ocupa de cosas más ocultas y misteriosas: la unión íntima del alma con Dios, los fenómenos transitorios que acompañan a ciertos grados de unión, como el éxtasis, y finalmente las gracias verdaderamente extraordinarias, como las visiones y revelaciones privadas.

De hecho, es bajo el título de «Teología mística» que Dionisio, y muchos otros después de él, trataron sobre la contemplación sobrenatural y la unión íntima del alma con Dios, mostrándonos así cuál es el objeto principal de esta doctrina⁹.

Todo esto equivale a decir que la teología ascética y mística o doctrina espiritual no es una ciencia especial, sino una parte de la teología. Así lo han entendido siempre todos los teólogos.

⁹ Se puede decir, con ciertos autores modernos, que «la teología mística se apoya en la teología dogmática, así como la teología ascética se apoya en la teología moral», según las expresiones de un maestro anónimo citado por Sauvé, en su excelente tratado sobre los *Estados místicos*, 6 ed., p. I, p. I. Sin embargo, creemos que este modo de hablar se inspira en una concepción de la teología moral menos elevada que la de Santo Tomás de Aquino, y llevaría quizá a una distinción excesiva entre ascética y mística, y a perder de vista la continuidad del progreso espiritual. Volveremos sobre esta cuestión, sobre la que Ch. Sauvé se expresa a menudo de manera tan precisa y tradicional en el mismo tratado.

Esto no impide en absoluto que un psicólogo, incluso no creyente, estudie desde afuera, y, por así decirlo, desde abajo, los fenómenos ascéticos y místicos entre los cristianos o en otras religiones. Pero este estudio sólo será psicológico y no merecerá en modo alguno el nombre de teología ascética y mística. Será sobre todo descriptiva, y si quiere explicar todos estos hechos por las solas fuerzas naturales del alma, será declarada falsa por todo católico que verá en ella una explicación material de lo superior por lo inferior, semejante a la que los mecanicistas proponen para los fenómenos vitales.

Dicho esto, es fácil resolver la cuestión planteada: ¿cuál es el objeto de la teología ascética y mística, sin distinguir más estas dos partes de la doctrina espiritual? Es la perfección cristiana, la unión con Dios, la contemplación que implica, los medios ordinarios que conducen a ella y los auxilios extraordinarios que la promueven.

Podríamos examinar ya la diferencia entre ascetismo y misticismo, pero, como este delicado problema se resuelve de manera más o menos diferente según el método adoptado para tratar estos temas, es mejor plantear enseguida la cuestión del método.

II. ¿Cuáles son los principios y el método de la Teología Ascética y Mística?

Dado lo que acabamos de decir sobre el objeto de esta rama de la teología, es fácil ver a la luz de qué principios debe proceder para alcanzar el objeto.

Es la luz de la Revelación, contenida en la Escritura y en la Tradición, explicada por el magisterio de la Iglesia, comentada por la teología dogmática y moral, que deduce de los principios de fe las conclusiones que implican. Es a la luz de estos principios que deben examinarse los hechos de la vida ascética y mística si se quiere ir más allá de la mera psicología, y que deben formularse las reglas de dirección para que sean algo más que recetas prácticas inmotivadas.

Esto es claro y aceptado por todos los escritores católicos, pero si queremos ser más precisos en la cuestión del método, surgen a veces divergencias entre los autores, divergencias que no dejan de influir en sus teorías. Algunos, sobre todo en mística, utilizan casi exclusivamente el método descriptivo e inductivo, que parte de los hechos; otros, por el contrario, proceden principalmente según el método deductivo, que parte de los principios.

A. *Método descriptivo o inductivo.* La escuela descriptiva, sin despreciar la doctrina de los grandes teólogos sobre la vida de la gracia y los auxilios ordinarios o extraordinarios de Dios, se dedica a describir los diversos estados espirituales, y en particular los estados místicos, por sus *signos*, más que a determinar teológicamente su *naturaleza* y a investigar si proceden de las virtudes cristianas, de los dones del Espíritu Santo o de gracias concedidas gratuitamente, como la profecía y los carismas relacionados con ella.

En los últimos años se han escrito varias obras, en algunos aspectos muy instructivas, pero que son principalmente colecciones de descripciones de estados místicos, seguidas de reglas prácticas de dirección y algunas adiciones sobre

cuestiones teóricas, como la naturaleza de la unión mística¹⁰. Como ellos mismos afirman, estos tratados se asemejan a manuales de medicina práctica que enseñan a hacer un diagnóstico rápido y a prescribir los remedios adecuados, sin entrar en la naturaleza del mal que hay que curar ni en su relación con el organismo en su conjunto.

Estas obras, muy útiles desde un punto de vista, sólo contienen una parte de la ciencia: las bases inductivas o los hechos y conclusiones prácticas. Pero falta la luz de los principios teológicos y la coordinación doctrinal y, en consecuencia, las reglas de orientación siguen siendo generalmente, a los ojos del teólogo, demasiado empíricas, insuficientemente clasificadas y justificadas. La ciencia es el conocimiento de las cosas, no sólo por sus apariencias y signos, sino por su propia naturaleza y causas. Y puesto que la acción deriva de la naturaleza de las cosas, no se puede decir prácticamente lo que debe hacer el hombre interior si no se ha determinado la *naturaleza* de la vida interior. ¿Cómo decir si puede, sin presunción, desear la unión mística, antes de haber determinado la *naturaleza* de esta unión, antes de haber reconocido si es un don *propriadamente extraordinario* o una gracia eminente, generalmente concedida a los perfectos, y necesaria, al menos moralmente, para una alta perfección? Si esta cuestión se trata sólo como un apéndice, como un problema puramente especulativo y casi insoluble, las reglas de dirección anteriormente formuladas no tendrán suficiente fundamento doctrinal.

Algunos partidarios de la escuela descriptiva, aun admitiendo la verdad de la doctrina teológica de los dones del Espíritu Santo, los principios de la contemplación mística, declaran a veces que «sólo tiene un interés histórico»¹¹ porque, dicen, no arroja luz alguna sobre los hechos ni sobre las cuestiones prácticas de la dirección. Muchos teólogos piensan, por el contrario, que permite resolver la cuestión crucial sobre la que acabamos de hablar, y distinguir lo que en la vida espiritual pertenece al orden de la gracia santificante en sus formas *eminentes* y lo que compete a las gracias gratuitamente dadas (*gratis datae*) propiadamente *extraordinarias*. Es muy posible que sólo esta doctrina permita determinar el *punto culminante* del desarrollo *normal* de la vida de la gracia en un alma interior perfectamente dócil al Espíritu Santo. Este es uno de los problemas más importantes de la espiritualidad.

Para compensar esta laguna doctrinal y falta de principios rectores, los amigos demasiado exclusivos del método descriptivo dan a veces, en la primera página de su Tratado de Mística, y a priori, una definición llamada nominal del estado místico (quietud o unión), que lo declara tan extraordinario, si no más, como las visiones o revelaciones privadas. Tal definición contiene ya toda una teoría. Estos amigos del método por observación, impresionados por ciertos signos externos del estado místico que tal vez no sean más que accidentales, se apresuran a determinar su naturaleza antes de preguntar a la teología qué piensa de ellos. Sin embargo, sólo esta ciencia suprema, iluminada por la revelación, puede decir si este estado es el desarrollo pleno y normal de la vida sobrenatural de unión con Dios, o si es un don extraordinario, no necesario para la más elevada santidad.

El uso exclusivo de este método descriptivo nos llevaría a olvidar que la teología ascética y mística forma parte de la teología, y acabaríamos considerándola como parte de la psicología experimental. En otras palabras, si dejamos de recurrir a la

¹⁰ Tal es el libro del erudito y llorado P. Poulain, S. J., *Les Grâces d'oraison*, que debería ser leído atentamente por todos aquellos que deseen ocuparse de estos problemas.

¹¹ P. Poulain, *Les Grâces d'oraison*, 9ª ed. pp. 132, 164.

luz de los principios de la teología tendremos que conformarnos con la luz proporcionada por los de la psicología, tal como hacen los psicólogos al tratar los fenómenos místicos de las diversas religiones. Pero este procedimiento tendría que prescindir de la fe, y sólo permitiría asignar una causa sobrenatural a hechos propia y manifiestamente milagrosos; en cuanto a otros hechos místicos más profundos, pero de sobrenaturalidad menos aparente, serían declarados inexplicables o indebidamente explicados por las solas potencias naturales del alma. Lo mismo cabe decir de la historia de la vida de los santos, de las órdenes religiosas y de la Iglesia misma.

El método descriptivo, por útil y necesario que sea, no puede, pues, ser exclusivo. Tiende a ignorar el valor de una distinción teológica fundamental que puede iluminar toda la mística: la de lo *sobrenatural esencial* (sobrenatural *quoad substantiam*), que es el de la vida íntima de Dios, de la que participa la gracia santificante o «gracia de las virtudes y los dones», y la de lo *sobrenatural inferior* o *preternatural* (sobrenatural *quoad modum tantum*), que es el de los signos o fenómenos extraordinarios, que al demonio le gusta imitar. Como ha dicho a menudo Santo Tomás¹², y también San Juan de la Cruz¹³, existe un abismo entre estas dos formas de lo sobrenatural, por ejemplo entre la vida *esencialmente sobrenatural* de la gracia invisible (que ni el ángel puede conocer naturalmente) y la resurrección visible de un muerto, que sólo es sobrenatural en la *forma* en que la *vida natural* es devuelta al cadáver; o entre la fe infusa en el misterio de la Santísima Trinidad y el conocimiento sobrenatural de un acontecimiento futuro de orden natural, como el fin de una guerra¹⁴. Esta es la diferencia entre la doctrina y la vida cristianas, por una parte, y los milagros y profecías que confirman su origen divino, y que no son más que signos concomitantes.

Esta distinción crucial entre las dos formas de lo sobrenatural, que domina toda la teología, es absolutamente esencial en la mística. Sin embargo, el método puramente descriptivo apenas le presta atención; le llaman la atención sobre todo los *signos* más o menos sensibles de los estados místicos, y no la ley fundamental del progreso de la gracia, cuya *sobrenaturalidad esencial* es demasiado profunda y elevada para caer bajo el alcance de la observación. Sin embargo, es esta última sobrenaturalidad la que más interesa a la fe y a la teología.

Así, pues, las obras de mística puramente descriptiva, por muy útiles que sean, contienen poco más que los materiales de la teología mística. Por eso suscribimos plenamente lo que en cierta ocasión nos escribió un excelente tomista:

«No existe una teología mística como ciencia especial. Sólo hay teología, algunas de cuyas aplicaciones se refieren a la vida mística. Tratar la teología mística como una ciencia con sus propios principios es empobrecer y disminuir todo; es perder la luz que la guía. Es a través de los grandes principios de la teología que la mística debe ser tratada; entonces todo se ilumina y estamos ante una ciencia, no ante una colección de fenómenos».

¹² I-II, q. 111, art. 5: «La gracia santificante es mucho más excelente que la gracia gratis dada».

¹³ *Subida del Monte Carmelo*, Lib. II, cap. 10, 19-20, 25, etc.

¹⁴ Ver más adelante, p. 60.

B. *Método deductivo*. Sin embargo, no debemos caer en el otro extremo y contentarnos con el método teológico deductivo. Algunas mentes simplistas se inclinarían a deducir la solución de los problemas más difíciles de la espiritualidad a partir de la doctrina de Santo Tomás sobre las virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo (claramente distintos de las gracias *gratis datae*) sin considerar suficientemente las admirables descripciones dadas por Santa Teresa, San Juan de la Cruz, San Francisco de Sales y otros grandes santos sobre los diversos grados de la vida espiritual, en particular de la unión mística. Y puesto que, según Santo Tomás y la Tradición, los dones del Espíritu Santo están en toda alma en estado de gracia, podríamos así inclinarnos a creer que el estado místico o la contemplación infusa son muy frecuentes, y podríamos confundir con ellos lo que no es más que el preludeo, como la oración de simplicidad tan bien descrita por Bossuet¹⁵. Nos inclinaríamos así a no tener suficientemente en cuenta los fenómenos concomitantes o auxiliares de ciertos grados de unión mística, como la suspensión de las facultades y el éxtasis, y caeríamos en el extremo opuesto al de los partidarios del método descriptivo exclusivo.

Estos dos extremos que hay que evitar recuerdan la oposición que existe en filosofía entre empirismo e idealismo platónico, o en apologética entre los que sólo consideran milagros y profecías (signos concomitantes de la revelación) y los que sólo hablan de la armonía y sublimidad de la doctrina y la vida cristianas.

En términos prácticos, como resultado de estos dos excesos, también hay dos extremos que deben evitarse en la dirección: hacer que las almas abandonen el camino ascético demasiado pronto o demasiado tarde. Volveremos sobre esto.

Unión de los dos métodos. Es evidente que hay que unir estos dos métodos: inductivo y deductivo, analítico y sintético.

A la luz de los principios de la teología debemos determinar qué debe ser la perfección cristiana, sin disminuirla en modo alguno, qué contemplación implica, los medios ordinarios que conducen a ella y los auxilios extraordinarios que la promueven.

Para ello es necesario *analizar las nociones* de vida y perfección cristianas, de santidad, que nos da el Evangelio; *describir los hechos* de la vida ascética y mística siguiendo el testimonio de los santos que mejor los experimentaron y dieron a conocer. La descripción de los hechos, acompañada del análisis de los conceptos teológicos correspondientes, debe tratar de determinar la naturaleza de estos hechos o estados interiores y distinguirlos de los fenómenos concomitantes y adjuntos. Los autores que mejor pueden ayudarnos en esto son aquellos que fueron a la vez grandes teólogos y grandes místicos, como Santo Tomás, San Buenaventura, Ricardo de San Víctor, San Juan de la Cruz y San Francisco de Sales.

Tras este trabajo de análisis de las nociones y hechos hay que hacer una síntesis a la luz del concepto evangélico de perfección o santidad. Hay que mostrar: 1. Lo que es *esencial o coherente* con la perfección cristiana y lo que es *contrario* a ella; 2. Lo

¹⁵ Bossuet, *Manière courte et facile de faire l'oraison simple présence de Dieu* (opúsculo dirigido a las religiosas de la Visitación de Meaux). Esta oración puede llamarse contemplación, pero si la comparamos con los estados pasivos, incluso inferiores, descritos por Santa Teresa, vemos que no merece todavía el nombre de contemplación propiamente mística, salvo en breves momentos, y en su segunda fase.

que es *necesario* o *muy útil y deseable* para alcanzarla y lo que es *propriadamente extraordinario*, en modo alguno requerido para la más elevada santidad.

En todo esto es de mayor importancia distinguir entre lo *extraordinario de derecho* (o lo milagroso) y lo *extraordinario de hecho*, que es lo ordinario o normal en la vida de los santos, aunque sea tan raro como la santidad misma. La omisión de esta distinción es fuente de frecuentes equívocos en muchas obras modernas, que olvidan demasiado las grandes divisiones de lo sobrenatural.

De este modo, bajo la luz de los conceptos y principios teológicos, podremos discernir los hechos y formular las reglas de dirección, dándoles fundamento.

Este es, creemos, el verdadero método de la teología ascética y mística, y no puede ser de otro modo si se trata, como hemos visto, de la aplicación de la teología a la dirección de las almas hacia una unión cada vez más íntima con Dios.

Debemos examinar ahora la distinción entre ascética y mística, su relación y la unidad de la doctrina espiritual; cuestión delicada, en la que no debemos olvidar que Dios llama a todas las almas interiores a beber del manantial de agua viva donde encontrarán vida en abundancia, incluso más allá de sus deseos: *Yo he venido para que tengan vida y vida sobreabundante* (Jn. X, 10). Según los santos, el alma que trabaja por despojarse de todo lo que no es Dios, por amor a Dios, pronto es penetrada por la luz y se une de tal modo a Dios, que se asemeja completamente a Él y entra en posesión de todos sus bienes.

ARTÍCULO II

LA DISTINCIÓN ENTRE ASCÉTICA Y MÍSTICA Y LA UNIDAD DE LA DOCTRINA ESPIRITUAL

La teología ascética y mística, decíamos en el artículo anterior, es una aplicación de la teología a la dirección de las almas hacia una unión cada vez más íntima con Dios. Debe servirse, añadiríamos, del doble método inductivo y deductivo: estudiar los hechos de la vida espiritual a la luz de los principios revelados y las doctrinas teológicas deducidas de estos principios. Importa ahora ver cómo se distinguen la ascética y la mística: si esta distinción es tal que no habría continuidad en el paso de una a otra, ni unidad en la doctrina espiritual. Sobre este punto no hay perfecto acuerdo entre los autores antiguos y varios modernos, cuyas obras están bastante difundidas.

Tesis tradicional: unidad de doctrina espiritual

En el pasado, hasta los s. XVII y XVIII, la *Teología mística* se utilizaba generalmente para describir no sólo la unión mística, la contemplación infusa, sus grados y las gracias verdaderamente extraordinarias que a veces la acompañaban (visiones y revelaciones privadas), sino también la perfección cristiana en general y las primeras fases de la vida espiritual, cuyo progreso *normal* parecía ordenado a la unión mística como a su punto culminante.

Este conjunto constituía un todo verdaderamente unificado: la doctrina espiritual, dominada por una idea muy elevada de la perfección, extraída del Evangelio y los santos, y era principio comúnmente admitido que *la contemplación infusa o mística* (muy distinta de las visiones y revelaciones privadas) *se concede generalmente a los perfectos* y procede sobre todo del don de sabiduría, cuyo progreso es proporcional al de la caridad. En otras palabras, se convino en que una caridad eminente, principio de una unión muy íntima con Dios, *va normalmente* acompañada de una contemplación eminente, confusa pero muy penetrante y sabrosa, de un conocimiento cuasi-experimental del misterio de Dios, más íntimo al alma que ella misma, de Dios que se hace sentir y actúa constantemente en ella, tanto en la prueba como en el consuelo, tanto para destruir lo que debe morir como para renovar y edificar.

Estas afirmaciones pueden comprobarse consultando las *Teologías místicas* del dominico Vallgornera, de los carmelitas Tomás de Jesús, Domingo de la Santísima Trinidad, Antonio del Espíritu Santo, Felipe de la Santísima Trinidad¹⁶, y, remontándonos en el tiempo, las obras de San Juan de la Cruz, Santa Teresa, el

¹⁶ Por ejemplo, Felipe de la Santísima Trinidad, *Summa Theolog. mysticae*, 1655, edición de Bruselas 1874, vol. II, p. 299, dice: «Todos deben aspirar a la contemplación sobrenatural; nada es más honorable, útil o deleitable»; vol. III, p. 43: «Todos, y especialmente las almas consagradas a Dios, deben aspirar y tender hacia la unión fructífera actual con Dios»; vol. II, p. 310: «A veces se concede la gracia de la contemplación sobrenatural a los imperfectos, a veces se niega a los perfectos». *A veces* es más bien la excepción que la regla. *Item* Tomás de Jesús, *De contemplatione divina*, Lib. I, cap. 9.

Venerable Luis de Blois¹⁷, Dionisio el Cartujo, Taulero, el Beato Enrique Susón, el Beato Bartolomé de los Mártires, Santo Tomás de Aquino, San Buenaventura, el Beato Alberto Magno, Dionisio el Místico y San Agustín.

Santo Tomás, en particular, mostró la relación entre lo que hoy llamamos ascética y mística al tratar sobre las relaciones mutuas de la acción y la contemplación. Con San Agustín y San Gregorio, esto es lo que nos enseña: *la vida activa*, que incluye el ejercicio de las virtudes morales de prudencia, justicia, fortaleza, templanza (II-II, q. 181, aa. 1 y 2) y las obras externas de caridad, *dispone a la vida contemplativa* en la medida en que regula las pasiones que perturban la contemplación y en que nos hace crecer en el amor a Dios y al prójimo (*Ibid.*, q. 182, a. 3). Luego, *la contemplación de Dios, propia de los perfectos, conduce a la acción, la dirige y la hace mucho más sobrenatural y fecunda* (*Ibid.*, a. 4). Así como en el orden natural la imagen precede a la idea y luego sirve para expresarla, y la emoción precede a la voluntad y luego sirve para realizar con mayor ardor lo deseado, así también, dice Santo Tomás, nuestras acciones engendran un hábito, y luego este hábito nos hace obrar con mayor prontitud y facilidad (*Ibid.*, a. 4, ad 2). De este modo, la ascesis no cesa cuando comienza la vida contemplativa; al contrario, el ejercicio de las diversas virtudes se vuelve muy superior cuando recibe la gracia mística de la unión casi continua con Dios.

Hay almas –observa Santo Tomás– que por su impetuosidad son más aptas para la vida activa; otras, por el contrario, tienen naturalmente una pureza de espíritu y una calma que las prepara mejor para la contemplación (*Ibid.*, a. 4, ad 3), pero *todas* pueden disponerse a la vida contemplativa (*Ibid.*, a. 4, ad 3), que es la más perfecta y en sí misma la más meritoria (*Ibid.*, a. 2).

«El amor a Dios es, en efecto, más meritorio que el amor al prójimo» (*Ibid.*).

Es este amor el que nos lleva –dice San Agustín– a buscar *el santo descanso* de la contemplación divina¹⁸.

«Y si uno de los signos de la caridad es el dolor exterior que uno se impone por Cristo, un signo mucho más expresivo es dejar de lado todo lo que pertenece a la vida presente y encontrar la propia felicidad en entregarse exclusivamente a la contemplación de Dios» (II-II, q. 182, a. 2, ad 1).

«Cuanto más une el hombre a Dios su alma o la de otro, tanto más agradable es *su sacrificio* al Señor» (*Ibid.*, ad 3).

San Juan de la Cruz insistió especialmente en este punto: la contemplación sobrenatural, de la que habla en *La Subida del Monte Carmelo* y la *Noche oscura*, aparece allí como el pleno desarrollo de «la vida de la fe» y del espíritu de sabiduría.

«La fe, la cual es sola el próximo y proporcionado medio para que el alma se una con Dios...»¹⁹.

¹⁷ *Louis de Blois* resume admirablemente la enseñanza tradicional sobre este punto en su *Institutio spiritualis*: «Cap. I: Que todos los hombres deben aspirar a la unión con Dios. Cap. XII: Cómo tiene lugar la unión mística con Dios en el alma que ha alcanzado la perfección: § 1: El que persevera suele obtener la unión mística... § 3: Algunas opiniones sobre esta unión; § 4: Sus efectos».

¹⁸ *Ciudad de Dios*, Lib. XIX, 19.

«Mucho más incita y levanta la pura fe y desnudez a oscuras de todo eso [las visiones espirituales]»²⁰.

Esto es comprensible si no disminuimos, como hacen muchos modernos, *la sobrenaturalidad esencial de la fe*, y si recordamos que esta virtud, aunque esté informe o separada de la caridad, es, a pesar de su obscuridad, infinitamente superior, en su objeto y motivo primarios, al más alto *conocimiento natural* de los ángeles, o incluso a la *previsión sobrenatural* de futuros contingentes naturales; es del mismo orden esencialmente divino que la visión beatífica. La fe infusa, don de Dios, es, dice San Pablo, «la substancia de las cosas que esperamos» y, sobre todo cuando va acompañada de los dones de inteligencia y sabiduría en grado eminente, es, por así decirlo, el principio de la vida eterna, *inchoatio vitae aeternae*, dice varias veces santo Tomás, *de Veritate*, q. 14, a. 2.

Si se quiere comprender toda la grandeza de la vida de la fe, en la que todo cristiano debe progresar, hay que leer a los maestros de la mística tradicional. Y, desde su punto de vista, no es sorprendente que la vida mística perfecta sea el *punto culminante* del desarrollo *normal* de la vida de la gracia. Así se mantiene la unidad de doctrina y vida espiritual a pesar de la diversidad de estados interiores.

Tesis de varios modernos: separación de la ascética y la mística

A partir de los siglos XVII y XVIII, varios autores consideraron necesario establecer una distinción absoluta y, por así decirlo, separar la ascética y la mística, que entonces eran a menudo objeto de tratados especiales: «Directorio de ascética» y «Directorio de mística».

Esto sucedió a raíz de las acaloradas discusiones provocadas por los abusos resultantes de una enseñanza prematura y errónea de las vías místicas. Desde la época de Santa Teresa, estos caminos parecieron tan sospechosos a muchos que los escritos de San Juan de la Cruz tuvieron que ser defendidos contra el reproche de iluminismo, y los superiores se sintieron tan conmovidos que prohibieron a sus seguidores leer las obras del Venerable Taulero, Ruysbroeck, el Beato Susón, Santa Gertrudis y Santa Matilde. Tras la condena de los errores de Molinos, los caminos místicos se volvieron aún más sospechosos.

A partir de entonces, una serie de autores, excelentes en muchos aspectos, se pusieron de acuerdo para establecer una distinción absoluta entre la ascética y la mística. Demasiado deseosos de sistematizar, de establecer una doctrina para remediar los abusos y, en consecuencia, inclinados a clasificar las cosas materialmente desde afuera, sin tener un conocimiento suficientemente elevado y profundo de ellas, declararon que la ascética debía ocuparse de la vida cristiana *ordinaria*, según las tres vías purgativa, iluminativa y unitiva. En cuanto a la mística, debía ocuparse únicamente de las *gracias extraordinarias*, que incluían no sólo visiones y revelaciones privadas, sino también la contemplación sobrenatural confusa, las purificaciones pasivas y la unión mística.

Esta última ya no aparece como la culminación del desarrollo *normal* de la gracia santificante, las virtudes y los dones; la contemplación infusa ya no es la vida de la

¹⁹ San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo*, Lib. II, cap. 9.

²⁰ *Ibid.*, cap. 24.

fe y el espíritu de sabiduría llevados a su perfección, a su pleno florecimiento, sino que parece más bien vinculada a las gracias *gratis datae*, como la profecía, o al menos a un modo bastante extraordinario o milagroso de los dones del Espíritu Santo. Así, no sólo con respecto a las visiones y revelaciones privadas, sino también a la unión mística con Dios y a la contemplación infusa, dicen estos autores a las almas ya muy fervorosas: son gracias verdaderamente extraordinarias que no se deben desear si se quiere evitar toda presunción y caminar por la senda de la humildad: *no busques lo que está sobre tu capacidad*. ¿No es esto un malentendido, semejante al de aquellos que negaban la comunión diaria a las mismas almas, con el pretexto de que la humildad no nos permite apuntar tan alto?

Estos autores distinguen así entre una vida unitiva llamada «ordinaria», que según ellos es la única condición necesaria para la perfección, y una vida unitiva llamada «extraordinaria», que según ellos ni siquiera es necesaria para la gran santidad. Desde este punto de vista, la ascética no se ordena a la mística, y la perfección o unión «ordinaria» a la que conduce es normalmente un *término y no una disposición* a una unión más íntima y elevada. Por lo tanto, la mística sólo tiene importancia para muy pocos privilegiados; casi es mejor ignorarla para evitar la presunción y la ilusión.

Para remediar un abuso, ¿no se caía en otro claramente señalado en varios pasajes de la *Subida del Monte Carmelo*²¹ y del *Cántico Espiritual*? Entre los mejores escritores espirituales de la Compañía de Jesús, el P. Lallemand se quejaba bastante enérgicamente de esta concepción de la vida mística, reputada casi inaccesible, concepción que, según él, cerraba el camino a la alta perfección y a la unión íntima con Dios²².

Así es como muchas almas se han apartado de la lectura de San Juan de la Cruz, a pesar de que es el maestro que proporciona la mejor protección contra las ilusiones y el deseo de las gracias propiamente extraordinarias²³.

Retorno a la tesis tradicional: unidad de la doctrina espiritual

Podemos preguntarnos si esta distinción absoluta y sin continuidad entre la ascética y la mística 1. No disminuye considerablemente la elevación de la *perfección cristiana*, que está aquí por debajo del término del progreso *normal* de la gracia santificante y de la caridad; 2. Si no pierde de vista que el progreso de los dones del Espíritu Santo es proporcional al de la caridad, que siempre debe aumentar; 3. Si no confunde con las gracias estrictamente *extraordinarias* las gracias *eminentes* y *poco comunes* concedidas *ordinariamente* a la alta perfección, a su vez bastante rara, dada la grandísima abnegación que supone. En una palabra,

²¹ *Subida*, Prólogo: «Por lo cual es recia y trabajosa cosa en tales sazones no entenderse una alma ni hallar quien la entienda. Porque acaecerá que lleve Dios a una alma por un altísimo camino de oscura contemplación y sequedad, en que a ella le parece que va perdida, y que, estando así, llena de oscuridad y trabajos, aprietos y tentaciones, encuentre quien le diga, como los consoladores de Job (II, 11-13) o que es melancolía, o desconsuelo, o condición, o que podrá ser alguna malicia oculta suya, y que por eso la ha dejado Dios».

²² P. Lallemand, *Doctrina espiritual*, 7º principio, cap. VI, art. 3, § 11 y 4º principio, *la docilidad a la guía del Espíritu Santo*, cap. I, art. 3; cap. II, art. 2. Entre los autores posteriores de la Compañía de Jesús, ver también el P. de Caussade y el P. Grou.

²³ *Subida*, Lib. II, cap. 10, 11, 16, 17, 20, 28.

¿no confunde *lo extraordinario de hecho*, que es *lo ordinario altísimo* de la vida de unión con Dios en los santos de aquí abajo, con *lo extraordinario de derecho o milagroso*, que las más de las veces no es más que un signo o auxilio transitorio de orden inferior a la vida de la gracia?

En resumen, podemos preguntarnos si esta enseñanza no ignora y menoscaba la doctrina tradicional de los grandes teólogos y místicos sobre la *sobrenaturalidad esencial*²⁴ de la vida de la gracia, la fe, la caridad y los dones del Espíritu Santo; vida incomparablemente superior al fenómeno en cierto modo externo del éxtasis, a los milagros y a las profecías, ya que su perfección es como el preludio de la visión beatífica, que el alma santa, ya perfectamente purificada, obtiene normalmente sin pasar por el purgatorio. En los últimos años, estas cuestiones han llevado a varios autores, como los PP. Saudreau, Lamballe y Arintero, O.P., a rechazar una distinción tan absoluta entre ascética y mística, y a subrayar la continuidad que existe entre ambas. Invocaban el testimonio de San Juan de la Cruz:

«En esta noche oscura comienzan a entrar las almas cuando Dios las va sacando de estado de principiantes, que es de los que meditan en el camino espiritual, y las comienza a poner en el de los aprovechantes, que es ya el de los contemplativos, para que, pasando por aquí, lleguen al estado de los perfectos, que es el de la divina unión del alma con Dios»²⁵.

Esta última, en el lenguaje del autor de la *Noche oscura*, es claramente de naturaleza mística. Y como muestra el P. Lamballe²⁶, de los diversos textos de San Juan de la Cruz se deduce que la contemplación mística se concede generalmente a los perfectos, aunque algunos sólo la tienen imperfectamente y por momentos²⁷.

Santa Teresa habla del mismo modo; ver en particular *Camino de perfección*, cap. 20:

«Fue tan grande su misericordia, que a nadie quitó procurarse venir a esta fuente de vida (la contemplación infusa) a beber... a buen seguro que no lo quite a nadie, antes públicamente nos llama a voces. Mas, como es tan bueno, no nos fuerza».

²⁴ Sobrenaturalidad «quoad substantiam», dice la sana teología, frente a la sobrenaturalidad «quoad modum» del milagro sensible o del conocimiento profético de los acontecimientos futuros.

²⁵ *Noche oscura*, Lib. I, cap. I.

²⁶ E. Lamballe, Eudista, *La Contemplation*, París, Téqui, 1912, pp. 61-71.

²⁷ Sin duda, San Juan de la Cruz (*Noche oscura*, Lib. I, cap. IX) dice: «Como sólo les mete Dios en esta noche a estos para ejercitarlos y humillarlos y reformarles el apetito porque no vayan criando golosina viciosa en las cosas espirituales, y no para llevarlos a la vida del espíritu, que es la contemplación (porque no todos los que se ejercitan de propósito en el camino del espíritu lleva Dios a contemplación, ni aún la mitad: el por qué, *él se lo sabe*), de aquí es que a estos *nunca les acaba de hecho de desarrimar el sentido de los pechos de las consideraciones y discursos, sino algunos ratos a temporadas*, como habemos dicho». Pero las primeras palabras que hemos subrayado: «él se lo sabe», muestran que ésta no es la fe fundamental del progreso espiritual, sino todo lo contrario. Estas palabras son una alusión a la predestinación, que San Juan de la Cruz entiende como Santo Tomás, I, q. 23, a. 5. Ahora bien, la predestinación de un alma en lugar de otra no concierne directamente al problema planteado en este artículo: ¿está aquí la unión mística por debajo de la cumbre del desarrollo normal de la gracia santificante de las virtudes y los dones? La prueba de ello es que, en todos los justos, la gracia está esencialmente ordenada a la gloria y, sin embargo, no todos están predestinados a la gloria; de hecho, algunos pierden la gracia y mueren en estado de pecado mortal, «muchos son los llamados, pocos los escogidos».

La Santa enseña siempre a sus hijas que deben hacer todos los esfuerzos posibles para prepararse a recibir esta preciosa gracia, aunque algunas almas, a pesar de su buena voluntad, no experimenten sus alegrías aquí abajo. En efecto, la contemplación puede tener una forma seca durante mucho tiempo, durante el cual se puede ser contemplativo sin saberlo²⁸. Pío X, en su carta del 7 de marzo de 1914 sobre la doctrina de Santa Teresa, nos dice que *los grados de oración* enumerados por ella son otras tantas ascensiones superiores hacia la cumbre de la perfección cristiana: «Docet enim gradus orationis quot numerantur, veluti totidem superiores in christiana perfectione ascensus esse».

Según algunos teólogos contemporáneos, cada día más numerosos y particularmente preocupados por conservar la enseñanza tradicional, tal como la formularon los grandes clásicos de la mística, *es loable que toda alma interior desee la gracia de la contemplación mística y se disponga a ella*, con el auxilio de Dios, mediante una fidelidad cada vez mayor a sus santas aspiraciones²⁹.

Según estos teólogos, en particular el P. Arintero, la *vida mística* se caracteriza por el *predominio de los dones del Espíritu Santo*³⁰. La ascética, dicen, trata de la vida cristiana de los principiantes y de los que avanzan, con la ayuda de la gracia, en el ejercicio de las virtudes cristianas, cuyo modo sigue siendo *humano*, adaptado al de nuestras facultades. Mientras que la mística trata sobre todo de la vida unitiva de los perfectos, donde se manifiesta claramente el *modo divino* de los dones del Espíritu Santo, en cuyo ejercicio el alma es más *pasiva* que activa, y donde obtiene un conocimiento «cuasi-experiencial» de Dios presente en ella, como explica Santo Tomás, I-II, q. 68 y I Sent. d. 14, q. 2, a. 2, ad 3. «Estos dones, nos dice el gran Doctor, existen en todas las almas en estado de gracia», pero normalmente predominan o se ejercitan de modo frecuente y manifiesto sólo en las almas mortificadas, muy humildes y habitualmente dóciles al Espíritu Santo en

²⁸ Vemos que así debemos entender ciertas restricciones de Santa Teresa expuestas en *Camino*, cap. 17, y en *Castillo*, V Morada, cap. 3, al compararlas con el principio general que formula y desarrolla, *Camino*, cap. 18, 20, 25, 29. Sobre la conciliación de los distintos textos de Santa Teresa, ver el P. Arintero en *Evolución mística y Cuestiones místicas*, así como el excelente trabajo del P. Gárate, *Razón y Fe*, Jul. 1908, p. 325. – Es cierto que los goces de la unión mística no son necesarios para la perfección y que la contemplación sobrenatural es a menudo muy árida y dolorosa. Santa Teresa dice, *Castillo*, V Morada, cap. 1, hablando de las monjas de sus monasterios: «Y aunque dije “algunas”, bien pocas hay que no entren en esta morada que ahora diré. Hay más y menos, y a esta causa digo que *son las más las que entran en ellas. En algunas cosas de las que aquí diré que hay en este aposento, bien creo que son pocas*; mas aunque no sea sino llegar a la puerta, es harta misericordia la que las hace Dios; porque, puesto que *son muchos los llamados, pocos son los escogidos*».

²⁹ Cf. San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo*, Prólogo: «Para haber de declarar y dar a entender *esta noche oscura por la cual pasa el alma* para llegar a la divina luz de la unión perfecta del amor de Dios, cual se puede en esta vida, era menester otra mayor luz de ciencia y experiencia que la mía... me ha movido... la confianza que en el Señor tengo de que ayudará a decir algo, por la mucha necesidad que tienen muchas almas; las cuales, comenzando el camino de la virtud, y queriéndolas Nuestro Señor poner en esta noche oscura para que por ella pasen a la divina unión, ellas no pasan adelante; a veces, por no querer entrar o dejarse entrar en ella; a veces, por no se entender y faltarles guías idóneas y despiertas que las guíen hasta la cumbre. Y así, es lástima ver muchas almas a quien Dios da talento y favor para pasar adelante, que, si ellas quisiesen animarse, llegarían a este alto estado, y quédanse en un bajo modo de trato con Dios». El propósito de todo este prólogo es corregir una serie de errores de orientación. Y sabemos que, para San Juan de la Cruz, la noche oscura es un período de contemplación mística. Como dice en el mismo Prólogo: «Porque acaecerá que lleve Dios a una alma por un altísimo camino de oscura contemplación y sequedad, en que a ella le parece que va perdida...».

³⁰ Estos dones son *específicamente distintos* de las virtudes infusas, I-II, q. 68, a. 1.

todas las circunstancias. Algunas sobresalen en los dones de la vida activa, como el don de fortaleza; otras, en los de la vida contemplativa, como la inteligencia y la sabiduría. Estas últimas almas entran especialmente en las «vías pasivas» porque ya no se dirigen a sí mismas, por así decirlo, sino que suelen ser dirigidas inmediatamente por Dios. Da a sus actos ese modo que sólo Él puede comunicarles, como cuando un gran Maestro dirige a su alumno cogiéndole de la mano. Estos actos son, pues, *doblemente sobrenaturales* (*reduplicative*, dirían los escolásticos): por su *esencia*, como los actos de las virtudes cristianas de la vida ascética, y por ese *modo* superior que va más allá del simple ejercicio de las virtudes cristianas auxiliado por la gracia actual; es lo que permite a Santa Teresa hablar de «oración sobrenatural» cuando comienzan las vías pasivas³¹. El modo divino de los actos sobrenaturales, que proceden inmediatamente de las inspiraciones del Espíritu Santo, no es algo propiamente extraordinario, como un milagro, una visión o una profecía, sino algo eminente y ordinario en los perfectos que viven habitualmente recogidos en la adoración del misterio de la Santísima Trinidad presente en ellos³².

De hecho, éste es el tema principal tratado por todos los grandes teólogos místicos, desde Dionisio hasta Taulero y San Juan de la Cruz, que a menudo utilizan solamente la palabra «la Fe» para designar esta virtud y el don de sabiduría en grado superior. En segundo lugar, estos Maestros hablaron de los fenómenos un tanto externos que acompañan a ciertos grados de unión mística, como el éxtasis, que desaparece con la unión transformante. Y siempre han hecho una distinción muy clara entre esta unión intimísima con Dios, término de sus deseos y de toda su vida, y las gracias extraordinarias de orden menor, como las visiones o el conocimiento profético del futuro, que, según ellos, no debemos desear.

Desde este punto de vista, intérpretes de San Juan de la Cruz como los PP. Lamballe y Arintero³³ consideran que la *unión transformante* o matrimonio espiritual es, aquí abajo, la cumbre del desarrollo *normal* de la vida de la gracia en las almas plenamente fieles al Espíritu Santo, especialmente en las consagradas a Dios y llamadas a la vida contemplativa.

Algunos han pensado que el término normal del progreso espiritual no va más allá de la quietud, tras la cual comenzaría lo extraordinario propiamente dicho, con la unión y el éxtasis³⁴.

³¹ Ver sobre este punto, entre los autores dominicos: Susón, *Œuvres mystiques*; Taulero, *Sermones*; P. Piny, *L'abandon à la volonté de Dieu*; entre los de la Compañía de Jesús, las excelentes obras del P. Lallemand, *Doctrina espiritual*; P. Grou, *Máximas espirituales*, 2^o Máx.; P. de Caussade, *El Abandono a la Providencia*. En San Juan de la Cruz, *Noche oscura*, al principio.

³² Un efecto milagroso perceptible, como el restablecimiento de la vida en un cadáver, no es sobrenatural en su esencia, sino sólo en el modo de su producción, mientras que el ejercicio de los dones del Espíritu Santo es sobrenatural tanto en su esencia como en su modo, *quoad substantiam et quoad modum*.

³³ Lamballe, *La Contemplation*, 195; Arintero, *Evolución mística*, pp. 460-480; *Cuestiones místicas*, pp. 60 y 571, nota: explicación de las gracias necesarias para la unión transformante; Ch. Sauvé se muestra favorable a esta tesis en *États mystiques*, pp. 85, 90-96, 100-105, 139-141, 162.

³⁴ Saudreau había afirmado menos claramente en las primeras ediciones de sus libros que la *unión transformante* es la cumbre del desarrollo normal de la vida de la gracia aquí abajo; incluso habíamos pensado que, según él, esta cumbre no iba más allá de la quietud, lo que no podíamos admitir. Por lo que dice en la 2^a edición de *L'État mystique*, pp. 51 y 192, y en la 3^a edición de *La Vie d'union à Dieu*, p. 259, n. 1, estamos completamente de acuerdo. En este último lugar afirma claramente: «Con estas oraciones sobrenaturales ordinarias, sin haber tenido nunca un éxtasis o una visión, el alma puede llegar hasta la unión transformante, cumbre de la vida espiritual».

Pero parece, por lo que dice Santa Teresa sobre las almas que no van más allá de la quietud, que han faltado a la fidelidad al Espíritu Santo y que normalmente deberían haber alcanzado una unión más profunda con Dios, a la que llama «un grado más alto de perfección»³⁵.

San Juan de la Cruz se expresa del mismo modo³⁶.

Es muy posible que el éxtasis no implique (al menos necesariamente) nada extraordinario en el sentido propio de la palabra. A menudo parece provenir de la debilidad del organismo, que *desfallece* bajo la acción divina; puede ser simplemente la secuela de una gracia interior profunda, que absorbe toda la atención y las fuerzas del alma en Dios, que está íntimamente presente en ella y que se hace sentir en ella. Desde este punto de vista, habría una continuidad entre todos los grados de la unión mística, desde la quietud hasta la unión transformante, en la que el alma ya no experimenta «la debilidad del éxtasis», según la expresión de Santa Hildegarda.

Este es el pensamiento de los PP. Lamballe, Arintero y de varios otros teólogos contemporáneos a los que hemos consultado. También sostienen que la oración afectiva simplificada, que precede a la oración propiamente mística o pasiva, es normalmente una *disposición* para recibir esta última. Existiría así una continuidad entre la ascética y la mística. La primera se caracterizaría por el *modo humano* de las virtudes cristianas, la segunda por el *modo divino* de los dones del Espíritu Santo, interviniendo no sólo de forma latente o transitoria, sino de forma manifiesta y frecuente. Antes del estado místico o pasivo, habría, en un período de transición (el de la oración de simplicidad descrito por Bossuet), *actos místicos pasajeros*, que por sí mismos prepararían al alma para la verdadera vida de unión; ésta sería la *edad adulta o perfecta* de la vida espiritual, o la vida de la gracia que ha llegado a ser en cierto modo consciente de sí misma.

Si esto es así, y las razones aducidas por los autores citados son serias, como veremos, el alma que aún no tiene nada de la vida mística no ha pasado de la infancia o adolescencia de la vida espiritual. Debe recordar las palabras de San Pablo:

«No seáis niños en inteligencia; sed, sí, niños en la malicia; mas en la inteligencia sed hombres acabados» (I Cor. XIV, 20).

Esta alma no ha alcanzado la madurez espiritual, la edad perfecta alcanzable aquí en la tierra; puede tener una gran cultura, incluso teológica, un gran saber hacer en

³⁵ Santa Teresa, *Vida*, cap. XV: «Hay muchas, muchas almas que llegan a este estado (la oración de quietud) y pocas las que pasan adelante...». *Castillo del alma*, IV Morada, cap. 3, y V Morada, cap. I, sobre la entrada en esta V morada (superior a la quietud): «Aunque todas... somos llamadas a la oración y contemplación... pocas nos disponemos para que nos la descubra el Señor. Porque cuanto a lo exterior vamos bien para llegar a lo que es menester; en las virtudes para llegar aquí, hemos menester mucho, mucho, y no nos descuidar poco ni mucho».

³⁶ Sobre todo cuando describe (*Noche oscura*, Lib. II, cap. 18-20) los diez grados de caridad enumerados por San Bernardo vemos claramente que los grados inferiores deben conducir normalmente, según él, a los grados superiores y al más alto de todos. Añade que el progreso de la contemplación es proporcional al de la caridad. Toda la obra de San Juan de la Cruz parece mostrar la continuidad de los grados de la unión mística hasta la unión transformante. Es cierto que algunos han pensado que San Juan de la Cruz escribía sólo para algunos contemplativos. Sin embargo, él mismo dice, al final del Prólogo a la *Subida del Monte Carmelo*, que propone una «doctrina sustancial y sólida, así para los unos como para los otros, si quisieren pasar a la desnudez de espíritu que aquí se escribe».

la conducta de la vida, prudencia, fe, caridad, celo, entusiasmo y una gran actividad apostólica, pero, a pesar de sus sólidas virtudes cristianas y de su celo, no están suficientemente espiritualizadas, su modo de vida sigue siendo demasiado humano, demasiado exterior, todavía demasiado dependiente del temperamento; no tienen ese *modo divino*, sobrenatural de pensar, amar a Dios y obrar que caracteriza a los que están verdaderamente muertos a sí mismos y son perfectamente dóciles al Espíritu Santo. Sólo esas personas suelen tener, en todas las circunstancias, agradables o dolorosas, «el sentido de Cristo» para juzgar sanamente las cosas espirituales, para conciliar en su vida las virtudes aparentemente más opuestas: la sencillez de la paloma y la prudencia de la serpiente, la fuerza heroica y una dulzura llena de ternura, la humildad de corazón y la magnanimidad, una fe absolutamente intransigente en todos los principios y una gran misericordia para con los extraviados, una intensa vida interior, un continuo recogimiento y un apostolado muy fecundo.

Esta última concepción de la relación entre la ascética y la mística merece consideración; quienes hayan leído y meditado a menudo a los grandes maestros de la mística tradicional se inclinarán, creemos, en esta dirección, recordando los siguientes principios, expresión segura de la doctrina de Santo Tomás.

1. *La perfección cristiana* se encuentra en la unión con Dios, que supone en nosotros el pleno desarrollo de la caridad, de las demás virtudes, de los dones del Espíritu Santo, que suplen la imperfección de las virtudes y son en nosotros el principio inmediato de la contemplación sobrenatural.

2. *Las tres virtudes teologales* son sobrenaturales en su esencia (*quoad substantiam*) por su motivo formal y su objeto propio, ambos inaccesibles a la sola razón o incluso al más alto conocimiento natural de los ángeles. Varios teólogos, siguiendo la dirección inferior del nominalismo, han pensado, por el contrario, que los actos de fe y demás virtudes cristianas son actos substancialmente naturales, revestidos de una modalidad sobrenatural (*supernaturales quoad modum tantum et non vi objecti formalis*). Se asemejarían así mucho más a un afecto natural sobrenaturalizado que a un afecto sobrenatural en su esencia y motivo formal. Hay una enorme diferencia entre estas dos concepciones de la fe y demás virtudes teologales. Sólo la primera es verdadera³⁷ y aclara por qué la fe en el misterio de la Santísima Trinidad es infinitamente superior a las intuiciones naturales del genio, o incluso a la predicción sobrenatural de un acontecimiento futuro como el fin de una plaga, superior en general a las gracias *gratis datae*³⁸.

3. *Los dones del Espíritu Santo* son doblemente sobrenaturales, no sólo en su esencia (como las virtudes teologales y demás virtudes infusas), sino en su modo de acción; por ellos el alma ya no se dirige con el auxilio de la gracia, sino que es dirigida y movida inmediatamente por inspiración divina; y cuando, por perfecta fidelidad al Espíritu Santo, vive habitualmente bajo el régimen de los dones, se encuentra en estado pasivo.

³⁷ Lo hemos demostrado ampliamente en otro lugar: *De Revelatione* vol. I, pp. 202-217; 458-515. Cf. Santo Tomás, II-II, q. 5, a. 1: «En el objeto de la fe hay algo cuasi *formal*, es decir, la *Verdad primera, que está por encima de todo conocimiento natural de la criatura*; y hay también algo material, que es aquello a lo que asentimos adhiriéndonos a la Verdad primera».

³⁸ I-II, q. 111, a. 5: «*Si la gracia gratis dada es superior en dignidad a la gracia santificante*».

4. Los *dones*, que nos hacen dóciles al soplo de Dios, *crecen con la caridad*, al igual que las virtudes infusas. Ahora bien, *la caridad debe crecer siempre aquí abajo*, por nuestros méritos, por la santa comunión. Quien no avanza, retrocede, pues, como observan San Agustín y Santo Tomás (II-II, q. 84, a. 3), el primer precepto no tiene límite y sólo los santos lo cumplen perfectamente:

«Amarás al Señor tu Dios de todo tu corazón, y con toda tu alma, y con toda tu fuerza y con toda tu mente» (Lc. X, 27).

5. Si consideramos, no tanto lo que es *de hecho* como lo que debería *ser de derecho*, no la fragilidad de nuestra naturaleza y la volubilidad de nuestro libre albedrío, sino la esencia misma de la gracia recibida en el bautismo y de la caridad, debemos decir que, *normalmente*, o según su ley fundamental, *la gracia no debería perderse nunca*, aunque muchos cristianos caigan en pecado mortal. Del mismo modo, la vida de la gracia, semilla de la gloria, principio de la vida eterna, debería *normalmente* desarrollarse lo suficiente para que el fuego de la caridad nos purifique de toda mancha antes de la muerte y nos permita entrar en el cielo sin pasar por el purgatorio; pues es por culpa nuestra que seremos retenidos en ese lugar de expiación donde ya no hay méritos. Entraría en *el orden radical ver a Dios cara a cara inmediatamente después de la muerte*, y por eso las almas del purgatorio sufren tanto al verse privadas de la visión. Según la ley fundamental de la vida de la gracia, las purificaciones dolorosas que liberan al alma de sus escorias deben, pues, como en el caso de los santos, ser meritorias y preceder a la muerte, no seguirla. Si esto es verdad, ¿por qué la unión mística, acompañada de las purificaciones pasivas, no ha de ser el florecimiento normal de la vida de la gracia, aunque pocas almas la alcancen realmente, del mismo modo que pocas conservan la inocencia bautismal? ¿Por qué no habría de ser éste, si no lo ordinario de hecho, *el orden de derecho* al final de una vida interior muy generosa? Lo extraordinario quedaría sin embargo en la concesión de las gracias eminentes *desde la infancia*, como ha sucedido con varios santos.

En la práctica, todos están de acuerdo que es importante evitar dos excesos en la dirección: hacer que las almas abandonen la vía ascética demasiado pronto o demasiado tarde. *Demasiado pronto* las expone a la ociosidad de un quietismo o semi-quietismo práctico. *Demasiado tarde* las expone, o bien a abandonar la oración porque ya no encuentran provecho alguno en la mediación discursiva en la que se las quiere mantener, o bien a no entender nada del camino obscuro, pero mucho más espiritual, por el que el Señor comienza a conducir las. Sobre este punto, San Juan de la Cruz, en *La Subida*, Lib. II, cap. XII-XIII, y *Noche oscura*, nos ha dejado las enseñanzas más precisas. Entre las obras recientes, una de las que, en nuestra opinión, mantiene mejor el justo equilibrio es la de Dom Vital Lehodey, *Les voies de l'oraison mentale*, 5ª ed. pp. 227-236, 409.

¿Qué dice por último la experiencia? ¿No nos dice que el *hecho* y el *derecho* terminan por armonizarse, al menos al final de una vida santa? Todos los santos canonizados parecen haber tenido a menudo la unión mística, excepto los mártires, que quizá sólo la tuvieron al momento de su suplicio³⁹. Santa Teresa, como hemos

³⁹ El P. Poulain admite que «casi todos los santos canonizados experimentaron la unión mística, y generalmente en abundancia», *Des Grâces d'oraison*, 9ª ed., p. 554. El P. Poulain reconoce también que existe un período de transición entre la vía ascética y la vía mística, período que denota una cierta continuidad entre ambas, cf. *Grâces d'oraison*, pp. 13, 122.

visto, declara que en sus monasterios hay muchas almas que llegan a la oración propiamente mística de quietud, que algunas almas más adelantadas gozan habitualmente de la oración de unión y que otras varias participan de ella en mayor o menor grado⁴⁰.

De hecho, no es tan raro encontrar, sobre todo en las órdenes religiosas contemplativas, almas que han ido ciertamente más allá de la meditación discursiva o de la oración de simplicidad, a las que les cuesta realmente dejar la acción de gracias después de la Sagrada Comunión, que están todas arrebatadas por Dios, como absortas en Él, que viven los misterios de la Santísima Trinidad, la Encarnación, la Redención de un modo incomparablemente más profundo que el teólogo más erudito si no es realmente hombre de oración. Estas vidas, aunque incluyen alegrías poco comunes y sufrimientos interiores, no son extraordinarias en el verdadero sentido de la palabra; al contrario, están *completamente en orden*. E incluso evitan lo extraordinario en la medida de lo posible, según el consejo de San Juan de la Cruz⁴¹, de quien se alimentan todos los días. Este gran Doctor las orienta cada vez más hacia la Santísima Trinidad que habita en nosotros; encuentran gran gozo en la lectura de las más bellas páginas de San Agustín y Santo Tomás sobre este misterio y llegan a expresarse sobre la paternidad de Dios, sobre el valor infinito de los méritos de Cristo, sobre el fruto de una fervorosa comunión con una espontaneidad y frescura muy distintas de la ciencia que se saca de los libros. Ciertamente, estos misterios sobrenaturales nos han sido revelados para que los vivamos así; ésta es la vida cristiana en plenitud, el reinado profundo de Dios en los corazones.

En estas almas, después de las dolorosas purificaciones, verdadera noche oscura, la gracia se desborda: han vislumbrado, por decirlo así, el abismo de Dios, purísimo, santísimo, sin fondo. Sus corazones se desbordan; desean tanto amar a Dios que lo amarían sin medida, con el corazón del Verbo hecho carne. El Espíritu de amor ha penetrado en ellas y tanto en la prueba como en la alegría descansan en el amor del Padre celestial como un niño pequeño en los brazos de su madre. Ven ya cumplidas las palabras de Cristo:

«Padre, Tú en Mí, a fin de que sean perfectamente uno» (Jn. XVII, 23).

Es la vida unitiva, pero sin nada de extraordinario, en el sentido de milagroso; y es verdaderamente la vida mística, contemplativa. Es también la vida apostólica: en su fe profunda en la *sobreabundancia de la Redención*, estas almas se ofrecen para hacer desbordar el cáliz sobre los pecadores, y aspiran muy fuertemente a dejar la tierra del destierro para ir al cielo. ¿No es ésta la perfección descrita por Santo Tomás cuando, después de hablar de los que comienzan y de los que avanzan en la vida espiritual, dice de los perfectos:

«Su principal objetivo es unirse a Dios, gozar de Él, y desean morir para estar con Cristo» (II-II, q. 24, a. 9).

Si esto es así, no sólo hay continuidad entre la ascética y la mística, sino que existe un cierto grado de interpenetración. No son dos ramas distintas de la teología, sino dos partes o aspectos de una misma rama, que nos muestra la vida

⁴⁰ *Vida*, cap. XV; *Fundaciones*, cap. IV; *Castillo*, V Morada, cap. 1.

⁴¹ *Subida del Monte Carmelo*, Lib. II, cap. 10, 19-20, 25, etc.

espiritual en su infancia, adolescencia y madurez. La teología ascética y mística, o más simplemente la doctrina espiritual, es *una*: debe comenzar por exponer el fin accesible aquí abajo al que debe tender el progreso espiritual, es decir, la perfección cristiana. Debe mostrar esta perfección en toda su elevación y grandeza, según el testimonio del Evangelio y de los Santos. Luego debe indicar los medios para alcanzar el fin: la lucha contra el pecado, el ejercicio de las virtudes, la docilidad perfecta al Espíritu Santo. Ahora bien, el fin propuesto, tal como se expresa, por ejemplo, en las ocho bienaventuranzas, si tenemos cuidado de no disminuirlo, va más allá del ámbito de la simple ascesis⁴². Pero esto no cesa cuando el alma entra en la unión mística: al contrario, el ejercicio de las virtudes se hace mucho más perfecto, como lo demuestran las grandes austeridades de los santos, su paciencia y su celo. Hasta el final, el alma debe recordar las palabras de Nuestro Señor:

«Si alguno quiere venir en pos de Mí, renúnciese a sí mismo, tome su cruz cada día, y sígame» (Lc. IX, 23).

Esto nos lleva de nuevo a lo que Santo Tomás dijo al principio de este artículo: la ascesis prepara el alma para la unión mística, y luego la unión mística hace que el ejercicio de las virtudes y nuestro apostolado sean mucho más sobrenaturales y fructíferos. La práctica de las virtudes prepara el alma para la contemplación y luego es dirigida por ella.

Separadas una de otra, la ascética carece de ímpetu, intimidad y elevación; la mística pierde su importancia, gravedad y profundidad; parece ser un mero lujo en la espiritualidad de unos pocos privilegiados.

Tal nos parece la noción de teología ascética y mística o de la doctrina espiritual más acorde con la enseñanza tradicional, que nos esforzaremos por formular en esta obra.

⁴² Santo Tomás, *in Matthaeum*, cap. V, n. 2, dice de las ocho bienaventuranzas: «Estos méritos son ya sea los actos de los dones o los actos de las virtudes en la medida en que son perfeccionados por los dones; «*Por encima del modo humano*», dijo unas líneas antes.

ARTÍCULO III SIGNIFICADO DE LOS TÉRMINOS DEL PROBLEMA

Una de las principales dificultades con las que se enfrentan quienes estudian las cuestiones místicas es la del vocabulario. Muchas controversias en estas cuestiones surgen porque no existe un acuerdo previo sobre el significado de las palabras utilizadas. En particular, sobre la cuestión de *si la vida mística es la culminación normal de la vida interior*, la palabra *mística* es tomada por algunos en un sentido tan amplio que la vida mística parece casi identificarse con una vida cristiana algo fervorosa, o incluso con la perseverancia en el estado de gracia; por otros es tomada en un sentido tan particular que parece que para ellos no hay vida mística sin éxtasis, visiones y revelaciones proféticas. Del mismo modo, la palabra *contemplación* tiene para algunos un sentido muy amplio, mientras que para otros sólo puede emplearse en el sentido muy preciso de contemplación infusa y pasiva. Lo mismo sucede con la palabra *normal*; si es usada por los teólogos especulativos se refiere sólo a una ley general y superior de la vida de la gracia, ley que se aplica de muy diversos modos, tarde o temprano, perfecta o imperfectamente, en las almas generosas llamadas a la vida contemplativa o incluso a la vida activa, ley que incluye muchas condiciones que pueden faltar; difícilmente se aplicará a consecuencia de un ambiente desfavorable, de una vida de estudio demasiado absorbente o de una falta de orientación adecuada, a consecuencia también de un temperamento ingrato y de ciertas imperfecciones, incluso involuntarias, del sujeto en quien se recibe la gracia; a pesar de todos estos obstáculos, la semilla divina conserva su ley formal superior que el teólogo considera y que también constata cualquiera que tenga experiencia de estas cosas. Si, por el contrario, la palabra *normal* es utilizada por un practicante no místico, que ve poco más que hechos particulares desde el exterior, adquiere un sentido mucho más concreto y material, que parece contrario a la realidad en cuanto se constatan excepciones. Y ni siquiera nos preguntamos si esas excepciones proceden de la gracia misma o de los defectos del sujeto en que se recibe, de la naturaleza de la semilla o de la tierra ingrata, cuya transformación exigiría un trabajo verdaderamente extraordinario.

La misma dificultad surge si la pregunta se plantea en estos términos: ¿están todas las almas interiores *llamadas* a la vida mística? Para algunos de los que responden negativamente, la palabra *llamadas* tiene casi el mismo significado que *elevado, conducido, predestinado o elegido*, y entonces está claro que no todas las almas interiores son llamadas a la vida mística, pero esto es olvidar que «muchos son los llamados, pocos los elegidos»; estas dos palabras son muy diferentes entre sí. Por otra parte, los autores que admiten el *llamado general* de las almas a la vida mística parecen olvidar la enseñanza común sobre los signos particulares del *llamado individual*, signos que no se encuentran en todas las almas piadosas; son los tres bienes conocidos, enumerados por San Juan de la Cruz, y antes que él por Taulero, que indicaremos más adelante (ver cap. V, a. 1).

Es evidente, pues, que hay que aclarar el sentido de la palabra *llamada*, que puede designar una llamada lejana o próxima e inmediata.

La misma dificultad se plantea en relación con la palabra *merecer*, en la pregunta: ¿se puede merecer la contemplación mística?

Por lo tanto, en estas cuestiones es importante trabajar para fijar el vocabulario. Ciertamente sería difícil ponerse de acuerdo inmediatamente sobre las *definiciones reales* que expresan la esencia de las cosas y son fruto de largas

investigaciones, pero al menos debemos ponernos de acuerdo sobre las *definiciones nominales*, sobre el significado de los principales términos de la mística que se utilizan hoy en día. Y si la terminología mística se ha vuelto más precisa con Santa Teresa, San Juan de la Cruz y San Francisco de Sales, dada su autoridad, es evidente que debemos tener en cuenta esta precisión, que ya se ha alcanzado, y que representa un progreso. Si, por ejemplo, desde estos grandes maestros, «oración propiamente mística» ha significado oración manifiestamente pasiva, conviene ahora utilizar esta expresión sólo en este sentido preciso, que, por otra parte, implica muchos grados.

Para ello, queremos proponer aquí algunas definiciones, al menos nominales⁴³, generalmente aceptadas por los teólogos místicos que siguen tanto la doctrina de Santo Tomás como la de San Juan de la Cruz, Santa Teresa y San Francisco de Sales⁴⁴. A lo largo de este trabajo mostraremos la validez de estas definiciones o su valor real.

Santo Tomás define la *contemplación* como «simplex intuitus veritatis» (II-II, q. 180, aa. 1 y 6), una simple visión intelectual de la verdad, superior al razonamiento y acompañada de admiración. Puede ser puramente natural, como en el artista, el científico o el filósofo. La contemplación cristiana se refiere a las verdades reveladas y presupone la fe. Varios teólogos admiten la existencia de una *contemplación adquirida*, que definen generalmente como el conocimiento amoroso de Dios que, al final de la meditación, es fruto de nuestra actividad personal auxiliada por la gracia. En cambio, la *contemplación infusa* de la que hablan los místicos es un conocimiento amoroso de Dios, que es fruto, no ya de la actividad humana auxiliada por la gracia, sino de una inspiración especial del Espíritu Santo, de tal manera que no podemos producir el acto a voluntad, mientras que podemos hacer un acto de fe cuando queremos. Ver *infra*, cap. IV, art. 2.

Por *ordinario* en la vida sobrenatural entendemos toda gracia, acto, estado que está en el camino normal de la santidad, todo lo que es moralmente necesario en la mayoría de los casos para alcanzarla. Y por santidad hay que entender, al menos, la que se requiere generalmente para entrar en el cielo inmediatamente después de la muerte, pues nadie entra en el purgatorio sino por su propia culpa. Lo ordinario, así definido, incluye gracias *eminentes* que pueden llamarse extraordinarias *de hecho*, porque son bastante raras, pero que siguen siendo ordinarias *de derecho*, si son en verdad moralmente necesarias para alcanzar la santidad, la plena perfección de la vida cristiana o la completa pureza del alma que merece la entrada inmediata en el cielo.

En cambio, una gracia *extraordinaria* es cualquier favor que se sale del camino normal de la santidad y que no es en absoluto necesario para alcanzarla. Se trata especialmente de las gracias llamadas *gratis datae*, las de los milagros, profecías, visiones y otros acontecimientos del mismo tipo. Ver *infra*, cap. IV, art. 2.

Por último, en cuanto a la palabra *llamado* o *vocación*, nos esforzaremos en este trabajo por distinguir los distintos significados que puede tener, según se trate de

⁴³ La definición nominal contiene confusamente la definición real, y puede ser más o menos precisa, según se tome, por ejemplo, de un vocabulario corriente o de un diccionario filosófico o teológico.

⁴⁴ Nos referimos especialmente a los carmelitas Felipe de la Santísima Trinidad, Antonio del Espíritu Santo, José del Espíritu Santo, al dominico Vallgornera, a varios teólogos jesuitas, franciscanos y de otras Órdenes.

un *llamado general y remoto* de todas las almas justas a la contemplación mística, o por el contrario de un *llamado individual y próximo*. Este último, además, como veremos, puede ser meramente *suficiente* y permanecer estéril o, por el contrario, ser *eficaz*, y en este último caso puede ser todavía un llamado efectivo, ya sea a los grados inferiores o superiores de la vida mística.

En todas estas cuestiones hay que considerar el desarrollo pleno y normal de la vida de la *gracia en sí misma*, y luego ver lo que es *en las almas* más o menos bien dispuestas que han recibido esta semilla de vida eterna. Para ello conviene primero recordar la doctrina tradicional de la gracia, tal como fue concebida, siguiendo las huellas de San Pablo y San Agustín, por el príncipe de los teólogos Santo Tomás de Aquino, y por los grandes místicos católicos.

CAPÍTULO II LA MÍSTICA Y LAS DOCTRINAS FUNDAMENTALES DE SANTO TOMÁS

ARTÍCULO I VIDA INTELECTUAL NATURAL Y VIDA SOBRENATURAL

Muchas personas, sorprendidas por la diferencia que encuentran entre los escritos de los grandes teólogos místicos como Dionisio, Ricardo de San Víctor, San Buenaventura, Taulero, San Juan de la Cruz, y los de Santo Tomás de Aquino se asombran de que en este último se busquen los principios de la teología mística. Algunos llegarían incluso a ver en Santo Tomás, no precisamente un gran teólogo que desde un punto de vista sobrenatural se habría servido de Aristóteles para defender y explicar las verdades divinas de la fe, sino más bien un filósofo de genio, que nos habría dado una interpretación del Evangelio, un Aristóteles cristiano, como Malebranche fue más tarde un Platón cristiano.

Para detenerse en esta manera de ver las cosas, es preciso no haber conocido nunca a Santo Tomás, no haber leído nunca sus tratados sobre la Trinidad, la Encarnación, la Eucaristía, la gracia, las virtudes teologales, los dones del Espíritu Santo; no haber abierto nunca sus comentarios sobre San Pablo, San Juan, los Salmos, el Cantar de los Cantares; habría que desconocer sus piadosos opúsculos, sus oraciones, su Oficio del Santísimo Sacramento, no conocer nada de su vida, de sus noches pasadas junto al sagrario, de sus arrobamientos, del don eminente de la contemplación, que le hizo decir de su *Summa* que no era *más que paja* en comparación con lo que vislumbraba.

En este artículo queremos mostrar que este juicio sobre el gran Doctor proviene de una forma *completamente material* de leer su obra. Es la inclinación de nuestra naturaleza caída y herida, mientras no esté profundamente regenerada y completamente vivificada por la gracia, que sana y eleva (*gratia sanans et elevans*), mientras estemos dominados por nuestro temperamento, mientras conservemos, a pesar del estado de gracia, un cúmulo de juicios puramente naturales, en modo alguno acordes con el espíritu de fe.

En estas circunstancias nos inclinamos, sin cuidado, a materializar las doctrinas más elevadas, es decir, a prestar atención sólo a sus elementos materiales que mejor se adaptan a nuestros gustos, y a perder de vista el espíritu, que es su constitutivo formal o el alma del cuerpo doctrinal. Una vez más, se confirman las palabras de San Pablo: *La letra mata, pero el Espíritu vivifica* (II Cor. III, 6). Si vamos por este camino so pretexto de apoyarnos en lo que es tangible, mecánicamente preciso, incontestablemente cierto para los propios incrédulos llegamos a *explicar lo superior por lo inferior* y a reducir lo primero a lo segundo, lo cual es la esencia misma del materialismo en todas sus formas. Nos inclinamos a explicar el alma por el cuerpo, mucho más que el cuerpo por el alma, a explicar del mismo modo la vida de la gracia por la naturaleza, las doctrinas teológicas por los elementos filosóficos que han asimilado, la vida de las órdenes religiosas por el medio social en que han surgido sin pensar suficientemente en la obra incesante pero invisible de Dios, que es el único que puede dar origen a los grandes doctores y santos. Desde este punto de vista, todo se empequeñece rápidamente, y en lugar de vivir sobrenaturalmente, en el verdadero sentido de la palabra, podemos, a pesar de ciertas apariencias, vadear lo muy mediocre y mezquino.

Esta tendencia a explicar lo superior por lo inferior puede encontrarse en diversos grados, desde el materialismo grosero que explica el espíritu por la materia, hasta la materialización de la filosofía espiritualista, la teología, la exégesis, la historia de la Iglesia, la ascética y la liturgia, las cuales conservan la letra pero no el espíritu.

Incluso con un auténtico deseo de aprender, podemos leer a Santo Tomás desde este punto de vista; y como, en su doctrina teológica, los elementos materiales o filosóficos que pretende subordinar a la idea de Dios, autor de la gracia, son extremadamente numerosos, si nuestra atención se detiene demasiado en estos elementos inferiores, accesibles a la razón, en lugar de elevarse a la cumbre de la síntesis, encontraremos una verdadera oposición entre esta doctrina y la de los grandes teólogos místicos que trataron sobre todo de la unión con Dios. Los árboles nos impedirán ver el bosque o, retenidos por los detalles de la base del edificio, no veremos la clave de bóveda. Como mínimo, sólo consideraremos el principio sobrenatural de esta obra maestra del espíritu desde abajo, sólo lo veremos a través de su reflejo en las realidades inferiores que ordena, en lugar de juzgarlas desde arriba, como debe hacer la «razón superior», cara a San Agustín, y con mayor razón la sabiduría teológica, por no hablar del don de sabiduría, que es aún más elevado.

Existe, pues, una manera muy poco sobrenatural y anti-mística de leer y comentar la *Suma* de Santo Tomás. Dirige la mente en una dirección muy diferente de la seguida por los grandes comentaristas, Capreolo, Cayetano, Báñez, Juan de Santo Tomás, los Carmelitas de Salamanca, todos inferiores al Maestro, pero que lo comprendieron mejor que nosotros y que nos guían después de él hacia las cumbres.

Así como es muy fácil falsificar un instrumento de precisión, que es muy difícil de reparar, de la misma manera no hay nada más fácil que falsificar la doctrina de Santo Tomás; basta con subrayar lo que contiene de secundario y material, exponiendo de manera banal y sin relieve lo que hay de formal y principal en ella; así se dejan de ver las cumbres luminosas que deberían iluminar todo o demás.

Señalemos aquí las principales confusiones que hacen que esta doctrina sea esencialmente anti-mística. Fueron cometidas especialmente por los teólogos nominalistas, que acabaron por no ver más que palabras en las más altas realidades espirituales, cuando no era materialmente evidente para ellos que Dios las había revelado⁴⁵. La teología nominalista es una disminución considerable de la ciencia de Dios. Basta señalar estas confusiones para mostrar que, por el contrario, la doctrina de Santo Tomás es la misma doctrina que San Juan de la Cruz y sus

⁴⁵ Estas confusiones también han sido cometidas, en cierta medida, por teólogos tristemente influenciados por el nominalismo. El nominalismo es una tendencia a ver sólo *palabras* en todo lo que va más allá del objeto inmediato de la experiencia, los fenómenos sensibles. Ya no existe una *naturaleza* humana, que es esencialmente distinta de la gracia, sino sólo una colectividad de individuos humanos. Más aún, las realidades espirituales son naturalmente incognoscibles; por ejemplo, la espiritualidad e inmortalidad del alma sólo pueden ser ciertas para nosotros si Dios nos las revela, y nuestra inteligencia no puede profundizar en las fórmulas reveladas porque las nociones que dispone son insuficientes. Esta doctrina conduce en última instancia a la negación de la teología y la filosofía, al positivismo actual. A veces ha conducido a algunas almas, como reacción, al misticismo, pero un misticismo sin fundamento doctrinal, a menudo hecho de sentimentalismo, surgido de la impotencia de la razón disminuida y de la necesidad de encontrar algo en qué apoyarse, más que de la idea de la grandeza infinita de Dios.

Ahora bien, se puede ser nominalista por inclinación, sin saberlo. De hecho, es muy común.

discípulos desarrollarían, insistiendo en lo que la hace grande, mostrando todas las riquezas sobrenaturales que encierra. Para cualquiera que haya leído los Salmanticenses es un hecho que la doctrina del Carmelo y la del Doctor Angélico coinciden plenamente, sobre todo en las cuestiones más elevadas del tratado sobre la gracia. Consideremos brevemente las doctrinas fundamentales de la síntesis tomista que más tienen que ver con la vida espiritual, en particular las relativas a nuestro conocimiento intelectual natural, luego a la vida sobrenatural, las virtudes infusas, los dones del Espíritu Santo, la eficacia de la gracia y, por último, la naturaleza de Dios.

Si se trata de nuestro *conocimiento intelectual de orden natural*, es, en primer lugar, el de los primeros principios racionales: el principio de contradicción (ningún ser, creado o increado, puede ser y no ser al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto); principio de causalidad (todo lo que podría no ser, ya sea espíritu o cuerpo, tiene una causa); principio de finalidad (todo agente, ya sea material o espiritual, actúa por un fin); primer principio de moral (debemos hacer el bien y evitar el mal). Santo Tomás afirma que el conocimiento intelectual de estas verdades primordiales procede en cierto modo de los sentidos porque nuestra inteligencia abstrae sus ideas de las cosas sensibles. Entendiendo *materialmente* esta doctrina, algunos parecen pensar que la certeza intelectual de los primeros principios *se resuelve formalmente* en la sensación, y se funda en ella como en su motivo formal⁴⁶. Sería reducir lo superior a lo inferior, la inteligencia a los sentidos; sería olvidar que los principios racionales son absolutamente universales y necesarios, que se extienden hasta las más altas realidades, hasta Dios mismo, mientras que la sensación sólo alcanza los objetos sensibles, singulares y contingentes. A partir de entonces, la universalidad absoluta y la necesidad de las primeras verdades racionales ya no se explicarían, la inteligencia quedaría prisionera de los fenómenos, como los sentidos del animal, y nuestra libertad, consecuencia de nuestra inteligencia, desaparecería: no podríamos resistir la atracción de los bienes sensibles porque no los dominaríamos. Por último, como la del animal, nuestra naturaleza sería incapaz de recibir la gracia y elevarse a la visión de Dios.

Según Santo Tomás, en cambio, la certeza intelectual de los primeros principios racionales no sólo se resuelve *materialmente* en la sensación pre-requerida⁴⁷, sino que se resuelve *formalmente* en la *evidencia puramente intelectual* de la verdad absoluta de sus principios, que se le presentan como las leyes fundamentales, no sólo de los fenómenos, sino del *ser* o de toda realidad inteligible, sea corporal o espiritual. Esta evidencia presupone en nosotros una luz intelectual de orden infinitamente más elevado que la sensación o la imaginación más sutiles, que siempre se enriquecerían; luz intelectual que es imagen lejana de la luz divina y

⁴⁶ También se materializaría la doctrina de Santo Tomás si, para explicar la sensación, se insistiera menos en lo que hay de específico en ella (que es de orden representativo o intencional), que en una ley más general ya verificada en el orden de los seres inanimados: la acción del agente y en el paciente (cf. sobre la naturaleza propia del ser sensible, Santo Tomás, I, q. 14, a. 1; q. 78, a. 3).

⁴⁷ I, q. 84, a. 6: «No puede decirse que el conocimiento sensible sea la causa total y perfecta del conocimiento intelectual, sino que, en cierto modo, es la *materia de la causa*».

que no puede iluminar nada sin la asistencia constante de Dios, sol de los espíritus, maestro de las inteligencias⁴⁸.

Aunque estamos aquí en el orden natural, Santo Tomás habla ya casi como un místico:

«Puesto que toda doctrina humana, externamente propuesta, nos instruye –dice– sólo gracias a la luz intelectual que hemos recibido de Dios, resulta que sólo Dios nos enseña interiormente y como causa principal»⁴⁹.

Malebranche y los ontologistas exageraron estas palabras de Santo Tomás y parecieron tener una idea aún más elevada de nuestra inteligencia natural al pretender que ésta ve sus primeros principios *en Dios*. Pero la elevación aparente de este platonismo cristiano no es la del verdadero misticismo porque tiende a confundir el orden natural con el de la gracia, en lugar de mantener la superioridad absoluta de este último.

Para el ontologismo, nuestra inteligencia es capaz del ser porque es capaz de Dios; para Santo Tomás, *es capaz de Dios, por la gracia*, porque primero es *capaz del ser, por naturaleza*⁵⁰. Esto está infinitamente más allá de los sentidos.

Cuando se trata de *la vida sobrenatural*, conocemos el principio de Santo Tomás: «La gracia perfecciona la naturaleza y no la destruye» (I, q. 1, a. 8, *ad 2*; I, q. 2, a. 2, *ad 1*; I, q. 60, a. 5). Pero, para entender correctamente este principio en todo momento, sin inclinarse en la práctica hacia el naturalismo, se requiere un gran espíritu de fe. Algunos lo entenderán materialmente o estarán más atentos a la naturaleza que debe ser perfeccionada, que a la gracia que debe producir en nosotros esta transformación. Es más, considerando la naturaleza tal como es en realidad, desde el pecado original, no distinguirán suficientemente entre lo que hay de esencial y de bueno en ella, lo que debe ser perfeccionado y lo que debe ser mortificado: el egoísmo en todas sus formas, groseras o sutiles. Se encontrará, entonces, una verdadera oposición entre la doctrina de Santo Tomás así materializada y el célebre capítulo de la Imitación, III, 54: *Los diversos movimientos de la naturaleza y de la gracia*. Se olvidará lo que enseña el santo Doctor sobre las heridas, consecuencias del pecado original, que permanecen en los bautizados⁵¹. Más aún, se olvidará lo que dice sobre la distancia infinita que separa la naturaleza más perfecta, incluso la del ángel más elevado, y el menor grado de gracia santificante,

⁴⁸ I, q. 84, a. 5: «Pues la misma luz intelectual que hay en nosotros no es más que una cierta semejanza participada de la luz increada en la que están contenidas las razones eternas». I, q. 79, a. 4: «Por encima del alma intelectual humana es necesario colocar un entendimiento superior del que el alma recibe la facultad de entender». I, q. 105, a. 3. Algunos escolásticos parecen considerar en esta luz intelectual sólo su función abstractiva, y no su función iluminadora que continúa después de la abstracción. Cf. *De Veritate*, q. 10, a. 6.

⁴⁹ *De Veritate*, q. XI, a. 1.

⁵⁰ Cf. I, q. 12, a. 4, *ad 3*: «Puesto que el entendimiento *por su naturaleza* está hecho para aprehender la forma concreta y el ser concreto por abstracción, mediante una especie de análisis, *por la gracia* puede ser elevado para conocer la substancia separada subsistente y el ser separado subsistente». I-II, q. 113, a. 9: «Por su misma naturaleza el alma tiene capacidad para la gracia, pues, al haber sido hecha a imagen de Dios, *es capaz de Dios por la gracia*, según dice San Agustín».

⁵¹ I-II, q. 85, a. 3; III, q. 69, a. 3, a. 4, *ad 3*; *Contra Gentes*, IV, cap. 52.

que declara «superior al bien natural de todo el universo»⁵², de los cuerpos y de los espíritus. Todas las naturalezas angélicas juntas no valen el menor movimiento de caridad. Los teólogos nominalistas han disminuido esta doctrina hasta el punto de pensar que la gracia no es una realidad sobrenatural en su esencia, sino que sólo tiene un valor moral que nos da derecho a la vida eterna, como un billete de banco nos da derecho a una determinada suma en oro⁵³. Del mismo modo, para ellos el carácter bautismal y el carácter sacerdotal eran meras *denominaciones* extrínsecas, relaciones de razón. Lutero, discípulo de los nominalistas, llegó a decir: la gracia santificante no es una realidad en nosotros, no es una vida nueva, sino sólo el perdón de nuestras faltas concedido externamente por Dios.

Sin llegar a tales extremos, algunos teólogos han pensado que Dios podría crear una inteligencia para la cual la visión beatífica fuera natural⁵⁴. Esto es no ver la *distancia infinita que separa necesariamente la naturaleza de toda inteligencia creada y creable de la gracia*, que es una «participación de la naturaleza divina» (I-II, q. 110, a. 3).

Para comprender en qué consiste esta distancia, hay que decir que la gracia es *real y formalmente una participación de la naturaleza divina*, precisamente en cuanto divina, una participación de la *Deidad*, de lo que hace Dios a Dios, de *su vida íntima*. Así como la racionalidad es lo que hace hombre al hombre, la Deidad es el constitutivo formal de Dios tal como es en sí mismo. La gracia es una participación misteriosa que supera todo conocimiento natural. Ya las piedras, por el hecho mismo de existir, tienen una semejanza muy lejana con Dios, en cuanto es ser; también las plantas se le parecen mucho en cuanto es vivo; el alma humana y el ángel son naturalmente a imagen de Dios y se le asemejan analógicamente en cuanto que es inteligente, pero ninguna naturaleza creada o creable puede asemejarse a Dios precisamente en cuanto que es Dios; sólo la gracia puede hacernos participar verdadera y formalmente de la Deidad, de la vida íntima de Aquel de quien nos hace hijos. La Deidad, que permanece inaccesible a todo conocimiento natural creado, es superior a todas las perfecciones divinas naturalmente conocibles, superior al ser, a la vida, a la sabiduría, al amor; todos estos atributos divinos se identifican en ella, sin destruirse mutuamente; están en ella formalmente y de manera eminente, como otras tantas notas de una armonía superior cuya simplicidad nos sobrepasa⁵⁵.

⁵² «El bien de la gracia de un solo individuo es superior al bien natural de todo el universo», I-II, q. 113, a. 9, *ad 2*.

⁵³ Los *nominalistas* como Ockam, Gabriel Biel y Pierre d'Ailly juzgaban todo por los hechos de la experiencia y no por las razones formales de las cosas, que son las únicas que pueden hacer inteligibles los hechos. No pudiendo discernir en los individuos humanos lo que constituye la *naturaleza humana*, ya no podían ver lo que la distingue del don de la gracia. Para ellos este don sólo era sobrenatural en virtud de una institución *contingente* de Dios, del mismo modo que el metal o el papel sólo tienen valor de dinero en virtud de una ley promulgada por la autoridad civil. La gracia así concebida ya no es *real* y formalmente la semilla de la gloria.

⁵⁴ Era perder de vista el abismo que separa el objeto natural de la inteligencia divina del de la inteligencia creada.

⁵⁵ Santo Tomás, I, q. 13, a. 5: «Todas las perfecciones de las cosas que están en las criaturas divididas y multiplicadas, preexisten en Dios de manera unida y simple»; I, q. 13, a. 11, *ad 1*: «Pero en cuanto a lo que se quiere indicar, es más propio el nombre *Dios*, pues se da para indicar la *naturaleza divina*, que el nombre *El que es*».

Cayetano *in* I, q. 39, a. 1, nn. 7 y 8: «La razón formal de la Deidad es anterior al ser y a todas sus diferencias, pues está *por encima del ser y de la unidad*, etc.».

La gracia nos permite participar de la Deidad, de la vida eminente e íntima de Dios, de un modo real y formal, ya que es en nosotros el *principio radical de las operaciones propiamente divinas*, que consisten, en definitiva, en ver a Dios inmediatamente como se ve y amarlo como se ama. La gracia es la semilla de la gloria, *semen gloriae*; para conocer plenamente su esencia, debemos haber visto la esencia divina de la que es la participación. Por ella, somos verdaderamente «nacidos de Dios», como dice San Juan. Esto es lo que hace decir a Pascal:

«Todos los cuerpos juntos y todos los espíritus juntos y todas sus producciones no valen el menor movimiento de caridad; es de otro orden, infinitamente superior».

Si entendemos bien esta doctrina, vemos que la gracia no sólo nos vivifica y espiritualiza, sino que también nos diviniza; «así como sólo el fuego puede hacer incandescente un cuerpo –dice Santo Tomás–, sólo Dios puede divinizar las almas»⁵⁶.

De ello se sigue que el menor grado de gracia santificante es infinitamente superior al milagro sensible, que sólo es sobrenatural en su causa, en su modo de producción (*quoad modum*), no en su realidad íntima: la vida devuelta al cadáver resucitado no es más que *vida natural*, ínfima, en comparación con la de la gracia; el paralítico recibe infinitamente más que su curación cuando se le perdonan sus pecados. En Lourdes, las mayores bendiciones no son las que curan los cuerpos, sino las que resucitan las almas. Lo sobrenatural «modal» o preternatural, por así decirlo, no cuenta en comparación con lo sobrenatural esencial.

También se deduce que el menor grado de gracia santificante es infinitamente superior al fenómeno del éxtasis, a la visión profética de los acontecimientos futuros o al conocimiento natural del ángel más elevado.

El conocimiento natural del ángel supremo podría, en su orden natural, aumentar *siempre*, infinitamente, en intensidad y nunca alcanzaría la dignidad del conocimiento sobrenatural de la fe infusa o del don de sabiduría; nunca alcanzaría ni siquiera obscuramente la vida íntima de Dios; de la misma manera que el progreso indefinido de la imaginación nunca alcanzaría la inteligencia, o que la multiplicación indefinida de los lados del polígono inscrito en la circunferencia nunca alcanzará la circunferencia porque el lado, por pequeño que sea, nunca llegará a ser un punto. En los ángeles en estado de vía, como en el hombre, existía, por encima del conocimiento natural de Dios, el que procedía de la fe infusa y de los dones.

Esto muestra también la distancia que separa la sobrenaturalidad esencial de la gracia santificante de la del milagro sensible o incluso de la profecía.

Hemos examinado ampliamente en otro lugar⁵⁷ el valor de esta *división de lo sobrenatural*, generalmente aceptada, y sus subdivisiones. Este es un punto capital en teología y particularmente importante en teología mística. Así se desprende de la siguiente división, en la que es importante distinguir claramente entre lo sobrenatural *quoad substantiam* y el milagro *quoad substantiam* o de primer orden; en el primero consideramos la causa formal, en el segundo, una causa extrínseca, la causa eficiente. Así, la gracia santificante es sobrenatural *por su*

⁵⁶ I-II, q. 112, a. 1: «Es necesario que *sólo Dios deifique*, comunicando la unión de la naturaleza divina por cierta participación de semejanza, al igual que es imposible que algo que no sea fuego quemé».

⁵⁷ *De Revelatione*, vol. I, pp. 197-217.

esencia o causa formal; los milagros, incluso de primer orden, son sobrenaturales sólo porque ninguna fuerza creada puede producirlos; por la resurrección de un muerto es la vida *natural* la que le es restaurada *sobrenaturalmente*.

Sobrenatural

I. Por esencia (*quoad substantiam*).

1. Increado:

- a. Dios en su vida íntima, misterio de la Santísima Trinidad.
- b. Persona increada del Verbo encarnado.

2. Creado:

- a. Luz de gloria.
- b. Gracia habitual de las virtudes y los dones, y gracia actual.

II. Por el modo (*quoad modum*).

1. De finalidad:

Acto natural de una virtud adquirida, ordenado sobrenaturalmente por la caridad a un fin sobrenatural.

2. De eficiencia:

- a. Milagro *quoad substantiam* (por ejemplo: glorificación del cuerpo) y Profecía.
- b. Milagro *quoad subjectum* (por ejemplo: resurrección no gloriosa) y conocimiento de los secretos de los corazones.
- c. Milagro *quoad modum* (por ejemplo: curación repentina de una enfermedad que se cura con el tiempo); don de lenguas y gracias similares.

La cuestión debatida en este libro puede reducirse a esto: ¿pertenece la vida mística a la categoría de la gracia santificante de las virtudes y los dones o a la categoría relativamente inferior del milagro y la profecía?

Para resolver el problema místico actual, no podemos considerar demasiado la elevación sobrenatural de la gracia santificante tal como la concibe Santo Tomás (II-II, q. 110, aa. 3-4; q. 112, a. 1). Ningún teólogo, como hemos mostrado⁵⁸, ha sabido distinguir tan bien como él el orden natural del esencialmente sobrenatural; nadie ha afirmado mejor la infinita elevación de la vida de la gracia, su *absoluta gratuidad* por encima de todas las exigencias y deseos innatos de la naturaleza humana y angélica. Y, sin embargo, nadie ha mostrado mejor cómo este don, por gratuito que sea, es admirablemente *conforme* con nuestras más altas aspiraciones: ¿qué puede haber más gratuito y deseable que la visión beatífica y, aquí abajo, que la santa comunión (III, q. 79, a. 1, *ad 2*)?

Demasiado a menudo, cuando consideramos la conformidad del cristianismo con nuestras aspiraciones naturales, dejamos de ver la absoluta gratuidad del don divino y nos inclinamos así al naturalismo práctico; por el contrario, si

⁵⁸ *De Revelatione*, vol. I, pp. 206, 337-403, especialmente pp. 395-403: por qué no puede haber en nuestra naturaleza, ni en la del ángel, un deseo *innato* de la vida sobrenatural, ni un poder obediencial *activo*, sino sólo una veleidad y la capacidad pasiva de elevarse a este orden infinitamente superior.

descuidamos ver esta admirable conformidad, nos inclinamos a concebir un sobrenatural rígido, contra natura, sin simplicidad; esto nos llevaría a la exaltación y a las locuras del falso misticismo.

Santo Tomás mantiene admirablemente la elevación infinita de la gracia sobre nuestra naturaleza, y también su armonía. Pero añade que esta armonía sólo aparece realmente después de una profunda purificación de la naturaleza mediante la mortificación y la cruz, como muestran las vidas de los santos. Nos recuerda constantemente que esta armonía sólo se realizó plenamente aquí en la tierra en Nuestro Señor Jesucristo. Bossuet dice lo mismo de Jesús:

«¿Quién no admiraría la condescendencia con que temple la altura de su doctrina? Es leche para los niños y pan para los fuertes. Lo vemos lleno de los secretos de Dios, pero vemos que no se asombra de ellos, como los demás mortales a quienes Dios se comunica; habla de ellos con naturalidad, como si hubiera nacido en ese secreto y en esa gloria; y *lo que tiene sin medida* (Jn. III, 34) lo derrama con medida, para que lo soporte nuestra debilidad»⁵⁹.

Mediante esta maravillosa conciliación de cualidades tan diversas, de la absoluta gratuidad y soberana conveniencia de la gracia, Santo Tomás nos orienta hacia la más alta mística ortodoxa, que no es otra cosa que el comentario de las palabras de Nuestro Señor: «¡Si conocieras el don de Dios!».

Lo veremos más claramente cuando hablemos de la naturaleza sobrenatural de las virtudes infusas, morales y teologales, y de los dones del Espíritu Santo.

⁵⁹ *Discurso sobre la historia universal*, 2ª parte, cap. 19.

ARTÍCULO II

LA MÍSTICA Y LA SOBRENATURALIDAD ESENCIAL DE LA FE INFUSA

La doctrina de Santo Tomás sobre nuestro conocimiento intelectual natural y sobre la esencia de la gracia santificante nos orienta, decíamos, hacia la más alta mística ortodoxa. Lo mismo cabe decir de sus enseñanzas sobre la naturaleza sobrenatural de las virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo. En este artículo nos centraremos en la naturaleza sobrenatural de la fe, pero antes debemos decir unas palabras sobre la naturaleza sobrenatural de las virtudes morales cristianas.

Las virtudes morales son las cuatro virtudes cardinales: prudencia, justicia, fortaleza y templanza, y las virtudes auxiliares: en particular las de religión (o justicia hacia Dios), magnanimidad, paciencia, perseverancia (unidas a la fortaleza), castidad, mansedumbre, modestia y humildad.

Cuando se trata de las virtudes morales cristianas, en particular la prudencia, justicia, fortaleza y templanza, muchas personas, leyendo la *Summa Theologica* de Santo Tomás, piensan que se trata sólo de las virtudes naturales descritas por Aristóteles y dotadas de una simple *modalidad sobrenatural adventicia*, procedente del influjo de la caridad, que debe ordenar todas nuestras acciones a Dios. Algunos teólogos no han ido más allá de esta concepción.

Mucho más elevado es el pensamiento de Santo Tomás. Según él, las virtudes morales cristianas son *infusas y esencialmente distintas, por su objeto formal*, de las más altas virtudes morales adquiridas descritas por los más grandes filósofos. Estas últimas, por muy útiles que sean, podrían desarrollarse siempre sin alcanzar nunca el objeto formal de las primeras. Hay una diferencia infinita entre la templanza aristotélica, gobernada sólo por la recta razón, y la templanza cristiana, gobernada por la fe divina y la prudencia sobrenatural.

«Pero es manifiesto que es de otra naturaleza el modo que se impone a estas concupiscencias según la regla de la razón humana y según la regla divina. Por ejemplo, en la toma de alimentos, el modo que establece la razón humana es que no se dañe la salud corporal ni entorpezca el acto de la razón; mientras que, según la regla de la ley divina, se requiere que el hombre *castigue su cuerpo y lo someta a servidumbre* (I Cor. IX, 27), mediante la abstinencia de la comida y bebida y otras cosas parecidas» (I-II, q. 63, a. 4).

Esta medida de orden sobrenatural se inspira, en efecto, en lo que la razón ignora y en lo que la fe nos enseña sobre las consecuencias del pecado original, nuestros pecados personales, la elevación infinita de nuestro fin sobrenatural, la obligación de amar a Dios, autor de la gracia, más que a nosotros mismos y por encima de todo, y de renunciar a nosotros mismos para seguir a Nuestro Señor Jesucristo⁶⁰.

Santo Tomás no es menos asertivo sobre la necesidad de una purificación progresiva para que las virtudes morales cristianas, ayudadas por las virtudes adquiridas, alcancen su perfección. Nos muestra en qué deben convertirse en quienes aspiran verdaderamente a la unión divina:

«Entonces, la prudencia, mediante la contemplación de las cosas divinas, desprecia todas las cosas mundanas, y dirige todo el pensamiento del alma a Dios; la templanza

⁶⁰ Cf. B. Froget, *Habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes*, IV^a parte, cap. V, § 3: *Las virtudes morales infusas específicamente distintas de las virtudes morales adquiridas*.

abandona, en cuanto lo permite la naturaleza, los cuidados que pide el cuerpo; la fortaleza hace que el alma no tema abandonar el cuerpo y elevarse a las cosas superiores; y la justicia hace que el alma consienta totalmente seguir el camino de tal propósito» (I-II, q. 61, a. 5).

Más elevadas aún, añade, son las virtudes del alma ya purificada, *virtutes jam purgati animi*, las de los bienaventurados y los grandes santos de la tierra.

Esta enseñanza no es menos elevada que la dada por Taulero en sus *Sermones* o por San Juan de la Cruz en los capítulos de la *Subida del Monte Carmelo* y la *Noche oscura* dedicados a la purificación activa y pasiva del alma.

Cuando se trata de las *virtutes teologales*, algunos, leyendo la *Summa Theologica* de un modo muy material, llegan a considerar nuestro acto de fe como un *acto substancialmente natural*, revestido de una *modalidad sobrenatural*: substancialmente natural porque se basa formalmente en el conocimiento *natural, histórico* de la predicación de Jesús y de los milagros que la confirmaron; revestido de una modalidad sobrenatural, a fin de que sea útil para la salvación. Esta modalidad recuerda, como se ha dicho a menudo, a una capa de oro aplicada al cobre para hacer un revestimiento. De este modo tendríamos un «sobrenatural chapado», en lugar de una vida nueva esencialmente sobrenatural (I-II, q. 63, a. 4; I-II, q. 6, a. 1).

Según esta concepción, la certeza de nuestra fe sobrenatural en la Santísima Trinidad, la Encarnación y demás misterios se basaría *formalmente* en última instancia en el *conocimiento inferior, moralmente cierto*, que nuestra razón puede tener por sí misma de los signos de la Revelación y las *notas* de la Iglesia. El acto de fe sería una especie de razonamiento basado formalmente en una certeza de orden inferior, que a su vez se basa a menudo sólo en el testimonio humano de nuestros padres y pastores, ya que muy pocos fieles pueden hacer un estudio crítico de los orígenes del cristianismo. El acto de fe teologal así concebido ya no es infaliblemente cierto, y no conserva casi nada de sobrenatural y misterioso; ya no está claro por qué la gracia interior es *absolutamente necesaria* no sólo para confirmarlo, sino para producirlo; este último punto ha sido, sin embargo, definido por la Iglesia contra los pelagianos y semipelagianos.

Una vez más, esto es reducir lo superior a lo inferior y cometer un error similar al señalado anteriormente en relación con los primeros principios racionales.

En realidad, según Santo Tomás, así como la sensación es sólo un conocimiento inferior, prerrequisito del de los principios, que se funda en la evidencia intelectual, de la misma manera el conocimiento racional de los signos de la revelación desempeña sólo el papel de preámbulo para *preparar* nuestra inteligencia a recibir *la influencia de la gracia*, que es la única que puede hacernos *adherir infaliblemente* al motivo formal de la fe, *la Autoridad de Dios Revelante*, en un orden *infinitamente superior* al razonamiento que le precede.

Santo Tomás vio el pleno sentido y significado de las palabras de Nuestro Señor:

«Ninguno puede venir a Mí, si el Padre que me envió, no lo atrae... Todo el que escuchó al Padre y ha aprendido, viene a Mí... En verdad, en verdad, os digo, el que cree tiene vida eterna» (Jn. VI, 44-45.47).

«Mis ovejas oyen mi voz...» (Jn. X, 27).

«Todo el que es de la verdad, escucha mi voz» (Jn. XVIII, 37).

San Pablo dice igualmente que la fe es un don de Dios, «la substancia de lo que se espera...» (Heb. XI, 1) o la semilla, el principio de la vida eterna.

Y el Concilio de Trento, ses. VI, cap. 7, define:

«En la justificación, juntamente con la remisión de los pecados, recibe el hombre las siguientes cosas que a la vez se le infunden, por Jesucristo, en quien es injertado: la fe, la esperanza y la caridad» (Denz. 800).

Para Santo Tomás, por lo tanto, la fe es *substancialmente sobrenatural*, especificada por una razón formal del mismo orden, enteramente sobrenatural, que alcanza de manera *absolutamente infalible*. Por eso, antes que ponerla en duda, debemos sufrir los peores tormentos como los mártires.

Esta certeza absolutamente infalible y esencialmente sobrenatural sólo se resuelve, pues, *materialmente* en nuestro conocimiento moralmente cierto (crítico o no crítico) de los signos que confirmaron la predicación de Jesús y las notas de la Iglesia. Se basa formalmente en la Autoridad de Dios Revelante, en la *Verdad primera revelante*, increada, que se revela con los misterios que manifiesta, que se cree con los misterios, en un orden infinitamente superior a la evidencia racional, como la luz física se muestra y se ve al mismo tiempo que los colores (cf. Santo Tomás, *De veritate*, q. 14, a. 8, *ad 4*). Los tomistas también suelen decir:

«La verdad primera revelante es simultáneamente lo que y por lo que se cree, así como la luz es lo que y por lo que se ve»⁶¹.

San Agustín ya lo había dicho en una admirable página de su comentario al Evangelio de San Juan⁶².

No se trata simplemente de creer en *Dios como autor de la naturaleza* y del milagro sensible, que sólo la razón puede conocer. Se trata de creer en *Dios como autor de la gracia*, en Dios considerado en su *vida íntima*, y que nos conduce a un fin sobrenatural, realizando en nosotros actos esencialmente sobrenaturales⁶³.

⁶¹ Cf. *Cayetano in II-II*, q. 1, a. 1, n. XI y, en el mismo lugar, Juan de *Santo Tomás, Báñez, Salmanticenses, Billuart*, etc. Capreolo habla de lo mismo en su *Comm. sobre las Sentencias*, III Sent. dist. 24, q. 1 aa. 3-4.

⁶² San Agustín, *in Joan.*, cap. VIII, V, 14, tr. 35. Migne, vol. 35, col. 1658: «La luz, pues, da testimonio de sí misma... y es testigo de sí para que la luz sea conocida... Así también, la Sabiduría de Dios, la Palabra de Dios...».

⁶³ II-II, q. 1, a. 1: «En la fe, si consideramos la razón formal del objeto, no es otra que la *Verdad primera*, ya que la fe de que tratamos no presta asentimiento a verdad alguna sino porque ha sido revelada por Dios, y por eso *se apoya en la verdad divina como su medio*».

II-II, q. 4, a. 1: «El objeto de la fe lo constituyen la Verdad primera, en cuanto no vista, y las verdades a las que asentimos por ella».

II-II, q. 5, a. 1: «En el objeto de la fe hay algo cuasi-formal, a saber, la *Verdad primera*, que está por encima de todo conocimiento natural de la criatura; y hay también algo material, que es aquello a lo que asentimos adhiriéndonos a la Verdad primera».

Item De veritate, q. 14, a. 8, *corp.*: «Toda verdad creada es defectible... Por lo tanto, es necesario que la fe, que se establece como virtud, lleve al intelecto del hombre a adherirse a la verdad que consiste en el conocimiento divino, trascendiendo la verdad del propio intelecto. Y así, el creyente “se libera de la inestable mudanza del error por la verdad simple y que siempre se encuentra del mismo modo”, como dice Dionisio en *De div. nom.* cap. VII». Cf. *ibíd.* *ad 2, ad 3, ad 9, ad 16*.

Si Dios hubiera revelado sobrenaturalmente sólo las *verdades naturales* de la religión, como su providencia natural, sin decirnos nada sobre los misterios sobrenaturales, como la Santísima Trinidad, nuestra fe habría sido sobrenatural sólo en su origen y *modo* de producción, pero no en su objeto formal o esencia. Habría sido *específicamente inferior* a la fe cristiana, digan lo que digan los semi-racionalistas que querían demostrar los misterios del cristianismo. Por el contrario, nuestra fe infusa no es específicamente inferior a la que tenían los ángeles antes de gozar de la visión beatífica, aunque la nuestra se exprese en ideas adquiridas y la suya, en ideas infusas.

En realidad, es el misterio sobrenatural de su vida íntima lo que Dios nos ha revelado. Así, pues, nuestra fe se funda en la *verdad misma de Dios, autor de la gracia*, en el conocimiento increado que posee de su vida íntima: Verdad primera, toda ella sobrenatural, a la que la *luz infusa de la fe* nos eleva infaliblemente y nos hace adherir⁶⁴. La verdad primera eterna, todavía *obscura* para nosotros porque es *translumínosa*, dice Dionisio, infinitamente superior no sólo a la evidencia de los principios racionales que nos permiten discernir el milagro, sino incluso a la evidencia de que gozan naturalmente los ángeles y conservan los demonios⁶⁵:

«La verdad primera, que ilumina y enseña interiormente al hombre»⁶⁶.

Así, sin la luz infusa de la fe, el hombre permanece ante el Evangelio como un oyente privado del sentido musical que escucha una sinfonía sin captar realmente su belleza.

«El hombre natural –dice San Pablo– no acepta las cosas del Espíritu de Dios, como que para él son una insensatez; ni las puede entender, por cuanto hay que juzgar de ellas espiritualmente» (I Cor. II, 14)⁶⁷.

Los fieles, en cambio, oyen hablar de «las profundidades de Dios» en la revelación ofrecida por la Iglesia. San Agustín dice:

«Está muy lejos de los sentidos esta escuela donde Dios enseña y es escuchado. Vemos a muchos hombres que se acercan al Hijo de Dios, pues vemos a muchos que creen en

⁶⁴ II-II, q. 5, a. 3, ad 1: «Los demás artículos de la fe en los que no yerra el hereje no los acepta del mismo modo que el fiel, es decir, *simplemente adhiriendo a la Verdad primera*, para lo cual necesita el hombre el auxilio *del hábito de la fe*. El hereje los retiene por propia voluntad y por propio juicio».

II-II, q. 6, a. 1: «Para asentir a las verdades de fe, el hombre es *elevado sobre su propia naturaleza*, y por eso es necesario que haya en él un principio *sobrenatural* que le mueva desde dentro».

In Boetium de Trinitate q. 3, a. 1, ad 4: «Lo que se propone externamente está relacionado con el conocimiento de la fe, como lo que se percibe a través de los sentidos está relacionado con el conocimiento de los principios».

⁶⁵ *De Veritate*, q. 14, a. 9, ad 4: «Creer se dice de manera *equivoca* tanto de los fieles como de los demonios».

⁶⁶ *Quodlibet* II, a. 6, ad 3.

⁶⁷ Ver el comentario de Santo Tomás a este texto. León XIII dice también en la Encíclica *Providentissimus*: «El sentido verdadero o incorrupto de la Sagrada Escritura no puede encontrarse fuera de la Iglesia; no puede ser dado por quienes, no teniendo la verdadera fe, no llegan a la médula de la Escritura, sino que roen su corteza». Para descubrir el sentido literal de la Escritura, no siempre basta utilizar la gramática, el diccionario y las reglas de la *exégesis racional*, sino que hay que seguir positivamente las de la *exégesis cristiana y católica*, que procede bajo la luz divina de la fe, como dicen todos los buenos tratados de interpretación de la Escritura.

Cristo; pero dónde y cómo oyeron y aprendieron esta verdad del Padre, no lo vemos; esta gracia es demasiado íntima y secreta»⁶⁸.

«Tres cosas nos inducen a creer en Cristo –observa Santo Tomás–: en primer lugar, la razón natural..., en segundo lugar, el testimonio de la Ley y los Profetas..., en tercer lugar, la predicación de los Apóstoles; pero cuando, así inducidos, hemos llegado a creer, entonces podemos decir: no es por ninguna de las razones precedentes por lo que creemos, sino únicamente por la Verdad de Dios... a la que nos adherimos firmemente bajo el influjo de una luz infusa: *quia fides habet certitudinem ex lumine infuso divinitus*»⁶⁹.

Dice en otro lugar:

«Dios habita en nosotros por la fe viva, según la palabra de San Pablo (Ef. III, 17): “Cristo habita en vuestros corazones por la fe”» (*In Ep. ad Gal.*, III, 11).

Esta elevada doctrina ha sido a menudo materializada y considerablemente disminuida. Los grandes comentaristas de Santo Tomás de los últimos siete siglos la han defendido siempre: la aprecian más que a la niña de sus ojos. Basta leer lo que han escrito sobre los artículos de la Suma relativos a la sobrenaturalidad de las virtudes teologales y especialmente de la fe⁷⁰. Debemos fijarnos en particular en las admirables disertaciones de los Carmelitas de Salamanca sobre este punto, en las que ciertamente vieron el fundamento de la doctrina mística de su Padre, San Juan de la Cruz⁷¹.

⁶⁸ *De Praedestinatione Sanctorum*, M.L. vol. 44, col. 970. - *Item*, M.L. vol. 45, col. 1019.

⁶⁹ Santo Tomás, *in Joann.* cap. IV, lect. V, n. 2.

⁷⁰ Hemos citado ampliamente estos comentarios en *De Revelatione*, vol. I, pp. 482-500. Capreolo, Cayetano, Cano, Lemos, Juan de Santo Tomás y los carmelitas de Salamanca se han opuesto siempre vigorosamente en este punto crucial a las concepciones nominalistas o derivadas del nominalismo, que ignoran la sobrenaturalidad esencial de la fe infusa y el motivo que la especifica. Suárez coincide con Santo Tomás en este punto.

⁷¹ Salmanticenses, *De Gratia*, tr. XIV, disp. III, dub. III, n. 40: «El fundamento formal de la fe infusa es el testimonio de Dios, *autor de la gracia*, que funda una certeza sobrenatural. El hombre puede muy bien, por medio de sus facultades naturales, apoyarse en el testimonio de Dios, *autor de la naturaleza* (y del milagro naturalmente conocible), pero sin la gracia no puede apoyarse en el testimonio de Dios, autor de la gracia, en la voz del Padre celestial, que es el principio de una certeza esencialmente sobrenatural, relativa a un objeto y a un fin del mismo orden». Cf. *ibid.* nn. 28, 40, 42, 60; Salmant., *de Fide*, disp. I, dub. V, nn. 163, 193: «Divina revelatio est objectum *quo et quod* creditur». La revelación divina es aquello por lo que creemos los misterios, y ella misma es creída por el mismo acto; nos adherimos a ella sobrenaturalmente por la fe. Así dijimos con Santo Tomás (*De Verit.*, q. 14, a. 8, *ad 4*) que la luz se ve y nos hace ver los colores. Estas últimas fórmulas, como hemos señalado, son comunes en todos los grandes comentaristas de Santo Tomás, sean dominicos o carmelitas, y también en Suárez.

Últimamente la misma doctrina ha sido muy bien defendida por el P. G. Mattiussi, S.J., *Rivista di Filosofia Neo-Scholastica*, dic. 1918, pp. 416-419, *L'atto di fede*, y por el P. M. de la Taille, S.J., *Recherches de Science religieuse*, sept. 1919, pp. 275 ss., *L'oraison contemplative*. Del mismo modo, hace algunos años, el P. G. Petazzi, S. J., en un interesante estudio titulado *Credibilità e Fede*, contraponía con razón la fe de los demonios, que procede de la perspicacia natural que les hace discernir los milagros (II-II, q. 5, a. 2, *ad 2*) y la fe infusa de los fieles: «La fe adquirida de los demonios –dice con razón– no es esencialmente sobrenatural ni meritoria: no es sobrenatural, pues aunque el motivo formal de su adhesión sea la autoridad de Dios, no es, sin embargo, la autoridad de Dios como autor del orden sobrenatural y en relación con un fin sobrenatural; en consecuencia, no es meritoria ni digna de alabanza, pues los demonios, al admitir los misterios de la fe, no buscan el bien de Dios, sino sólo el suyo propio (sería insensato por su parte negar el origen divino de una palabra confirmada por signos tan sorprendentes). Y puesto que la autoridad de Dios, como Autor del orden sobrenatural, en relación con un fin sobrenatural, constituye un motivo formal distinto de

San Francisco de Sales y Bossuet no se expresan de otro modo⁷².

Entre los teólogos modernos, Scheeben, que comprendió muy bien esta enseñanza, escribió:

«El motivo formal de la fe es pura e inmediatamente divino, y por lo tanto absolutamente uno y simple, firme y subsistente, idéntico a la fuente primera e inmutable de toda verdad (*Veritas prima*). Por otra parte, la fe se presenta como un *comercio directo*, una *unión íntima con la palabra interior de Dios* y, por consiguiente, con su vida interior. Y puesto que esta palabra interna no existía sólo en el momento de la manifestación de la palabra externa, sino que subsiste, como *palabra eterna de Dios*, en un *eterno presente*, eleva nuestro espíritu a la participación de su verdad y vida inmortales, y lo hace reposar allí.

La opinión contraria, según la cual el acto externo de la revelación es un motivo parcial de la fe... se basa en una *concepción mecánica* en la que la fe aparece como un *proceso deductivo* que nos ayuda a descubrir la verdad de su contenido. Socava el carácter trascendental de la fe, que es esencialmente un impulso hacia Dios»⁷³.

Esto es lo que llevó al P. Lacordaire a decir con toda razón:

«Lo que sucede en nosotros cuando creemos es un fenómeno de luz íntima y sobrehumana. No digo que las cosas exteriores no actúen en nosotros como motivos racionales de certeza, pero el acto mismo de esta certeza suprema de la que hablo nos afecta directamente como un fenómeno luminoso (*lumen infusum fidei*); diría más, como un *fenómeno transluminoso*... Nos afecta una luz transluminosa... Si fuera de otro modo, ¿cómo esperar que haya alguna *proporción* entre nuestra adhesión, que sería natural y racional, y un objeto que sobrepasa la naturaleza y la razón?... Una intuición simpática pone entre dos hombres, en un solo instante, lo que la lógica no habría puesto allí en muchos años. A veces una iluminación repentina ilumina al genio... Acordaos de los dos discípulos de Emaús»⁷⁴.

Mons. Gay se expresa del mismo modo⁷⁵.

la autoridad de Dios simplemente considerada como verdad primaria, naturalmente cognoscible, resulta que la fe de los demonios difiere específicamente de la de los fieles, como dice Santo Tomás en *De veritate*, q. 14, a. 9, ad 4: "Creer se dice de manera *equivoca* tanto de los fieles como de los demonios y en ellos no hay fe por medio de una luz infusa de la gracia, tal como la hay en los fieles"».

Admitido esto, podemos decir metafóricamente, como decía el P. Rousselot: el demonio percibe lo sobrenatural «en hueco», y le produce un efecto repulsivo, como la luz brillante sobre ojos enfermos incapaces de soportarla.

⁷² San Francisco de Sales, *Tratado del amor de Dios*, Lib. II, cap. 14: «Habiendo entrado en nuestra mente esta oscura claridad de la fe, no por la fuerza del discurso, ni por la apariencia de los argumentos, sino por la mera dulzura de su presencia, nos hace creer y obedecer al entendimiento con tanta autoridad, que la certeza que nos da de la verdad sobrepasa a todas las demás certezas del mundo»; Bossuet, *Elevaciones sobre los Misterios*, 18^o sem., 17^a elevación: «Ante todo, es necesario que creáis que los que creen se lo deben todo a Dios; que son, como dice el Salvador, *enseñados por Él, docibiles Dei*, literalmente: *docti a Deo* (Jn. VI, 45): que Él debe hablar dentro, y que debe buscar en el corazón de aquellos a quienes quiere especialmente hacerse oír. Así que no razonéis más: humillaos. El que tenga oídos para oír, que oiga (Mt. XI, 15), pero que sepa que esos oídos que oyen se los ha dado Dios».

⁷³ Scheeben, *Dogmalik*, I, § 40, n. 681.

⁷⁴ Lacordaire, *Conf. de N.-D. de París*, 17^a Conf.

⁷⁵ *Les Vertus chrétiennes*, ed. in-12, vol. I, pp. 159-160, en el capítulo sobre la fe: «Los sentidos y la razón pueden darnos un conocimiento físico o histórico de los acontecimientos sobrenaturales divinos, y éste es su uso más eminente. Su contribución es aquí indispensable. Sin ellos, el acto de fe

Para hacernos adherir de este modo a la Verdad suprema, que es esencialmente sobrenatural, la fe infusa debe, por lo tanto, ser también sobrenatural en su esencia y no sólo de modo adventicio. Es, pues, infinitamente superior a la luz de la razón, del mismo modo que la razón es infinitamente superior a los sentidos⁷⁶.

Si no disminuimos la gran doctrina de Santo Tomás al materializarla, podemos ver que su elevación la convierte en el *fundamento de la mística* y que no tiene nada que envidiar a las más bellas páginas de Dionisio⁷⁷, Taulero⁷⁸, el Beato Susón⁷⁹ o San Juan de la Cruz sobre la vida de la fe. En particular, las purificaciones pasivas del espíritu descritas en la *Noche oscura* sólo pueden comprenderse, como veremos, por lo que acabamos de decir sobre la sobrenaturalidad absoluta del motivo formal de las virtudes teologales. Estas purificaciones pasivas muy dolorosas, a las que contribuyen en gran manera los dones del Espíritu Santo, dan un poderoso alivio a este purísimo motivo sobrenatural, liberándolo cada vez más de todo motivo inferior accesible a la razón.

Para mostrar que la contemplación mística no es más que la plenitud de la vida de fe, cuya esencia acabamos de determinar, basta citar aquí algunos pasajes

sería radicalmente imposible; son el terreno en el que germina este acto y que le sirve de apoyo. Pero en lo que se refiere a la percepción real, ordenada, meritoria de lo sobrenatural revelado, los sentidos más exquisitos y la razón más ejercitada siguen siendo completamente incapaces de ella. Sólo *la fe* puede dárnosla, y no sólo *es necesaria para hacernos adherir a lo más íntimo de la revelación, es decir, a la realidad divina expresada en lenguaje humano*, sino que además no seríamos capaces, sin la gracia, que la introduce en nosotros, de rendirnos debidamente a las pruebas en que se apoya... Sin la fe, el hombre más inteligente y docto sigue siendo ese hombre puramente natural que San Pablo llama *animal* y del que dice que «no percibe lo que es del Espíritu de Dios, *non percipit ea quae sunt Spiritus Dei... non potest intelligere*» (I Cor. II, 14). El Espíritu humano, aunque fuera capaz de esta adhesión..., seguiría estando el corazón, que necesariamente tiene que desempeñar aquí su papel, y, por cierto, un papel muy grande».

⁷⁶ Si explicamos esta doctrina a los que tienen la otra manera de ver las cosas, algunos de ellos responden: «No son más que palabras»; de este modo confiesan involuntariamente su nominalismo inconsciente. Esto debería llevarles a no ver más que palabras vacías en *la vida íntima de Dios*, en la medida en que constituye la base del orden *de los misterios sobrenaturales*, que es esencialmente superior al de los *misterios divinos naturales*, que sólo la razón puede conocer. Para los nominalistas, esta distinción entre dos órdenes era sólo una distinción *contingente*, que dependía del libre albedrío de Dios, y no de la elevación infinita de su vida íntima. Cf. *De Revelatione*, vol. I, p. 340. Otros dicen: «Lo que dice presupone una iluminación mística extraordinaria», mientras que, en realidad, sólo hablamos de la fe cristiana, incluso en un creyente en estado de pecado mortal; fe cuyo precio y grandeza se ignoran con demasiada frecuencia.

⁷⁷ Dionisio, *Los Nombres divinos*, cap. VII, § IV: «La inteligencia divina no es otra cosa que la verdad en su perfecta simplicidad y el conocimiento puro e infalible de las cosas; y en este sentido se convierte en el objeto de fe divina; y la fe, fundamento incommovible, fija a los creyentes en la verdad, y fija la verdad en ellos, y a la verdad conocida en su pureza, los fieles se aferran con una fuerza y certeza invencibles». El contemplativo se convence cada vez más que Dios es superior a toda concepción: «Entonces –dice Dionisio– el alma, liberada de los mundos sensible e intelectual, entra en la obscuridad transluminosa de una santa ignorancia y, renunciando a todo dato científico, se pierde en Aquel que no puede ser visto ni captado», *Teol. míst.*, cap. I. Ver también cap. II.

⁷⁸ En sus *Sermones*, Taulero habla a menudo de la *fe desnuda, totalmente pura*, libre de imágenes y conocimientos racionales; la declara muy superior a los consuelos y revelaciones. La fe pura va ciertamente acompañada de los dones de inteligencia y sabiduría en un grado eminente. Las enseñanzas de Taulero sobre este punto han sido resumidas en las *Instituciones*, cap. 8 y 35, obra que no parece haber sido escrita por él, sino que fue tomada de sus obras.

⁷⁹ B. Enrique Susón, *Œuvres mystiques*, ed. Thiriot, vol. II, p. 357.

característicos de San Juan de la Cruz. Escribe en *La Subida del Carmelo*, Lib. II, cap. IX:

«Para que el entendimiento esté dispuesto para esta divina unión, ha de quedar limpio y vacío de todo lo que puede caer en el sentido, y desnudo y desocupado de todo lo que puede caer con claridad en el entendimiento, íntimamente sosegado y acallado, puesto *en fe, la cual es sola el próximo y proporcionado medio para que el alma se una con Dios.*

Porque *es tanta la semejanza que hay entre ella y Dios*, que no hay otra diferencia sino ser visto Dios o creído. Porque, así como Dios es infinito, así ella nos le propone infinito; y así como es Trino y Uno, nos le propone ella Trino y Uno; y así como Dios es tiniebla para nuestro entendimiento, así ella también ciega y deslumbra nuestro entendimiento. Y así, *por este solo medio se manifiesta Dios al alma en divina luz, que excede todo entendimiento.* Y, por tanto, cuanto más fe el alma tiene, más unida está con Dios... porque debajo de esta niebla se junta con Dios el entendimiento, y debajo de ella está Dios escondido».

Más adelante en la misma obra, Lib. II, cap. XXIV, se dice de las visiones espirituales de las criaturas:

«Porque, aunque es verdad que la memoria de ellas incita al alma a algún amor de Dios y contemplación, pero mucho más incita y levanta la pura fe y desnudez a oscuras de todo eso, sin saber el alma cómo ni de dónde le viene.

Y así, acaecerá que ande el alma inflamada con ansias de amor de Dios muy puro, sin saber de dónde le vienen ni qué fundamento tuvieron. Y fue que, así como la fe se arraigó e infundió más en el alma mediante aquel vacío y tiniebla y desnudez de todas las cosas, pobreza espiritual (que todo lo podemos llamar una misma cosa), también juntamente se arraiga e infunde más en el alma la caridad de Dios. De donde, cuanto más el alma se quiere oscurecer y aniquilar acerca de todas las cosas exteriores e interiores que puede recibir, tanto más se infunde de fe, y, por consiguiente, de amor y esperanza en ella, por cuanto estas tres virtudes teologales andan en uno.

Pero este amor algunas veces no lo comprende la persona ni lo siente, porque no tiene este amor su asiento en el sentido con ternura, sino en el alma con fortaleza y más ánimo y osadía que antes».

Anteriormente, en Lib. II, cap. IV, San Juan de la Cruz había escrito:

«Para venir un alma a llegar a la transformación sobrenatural, claro está que ha de oscurecerse y trasponerse a todo lo que contiene su natural, que es sensitivo y racional; porque sobrenatural eso quiere decir, que sube sobre el natural; luego el natural abajo queda.

Porque, como quiera que esta transformación y unión es cosa que no puede caer en sentido y habilidad humana, ha de vaciarse de todo lo que puede caer en ella perfectamente y voluntariamente, ahora sea de arriba, ahora de abajo, según el afecto, digo, y voluntad, en cuanto es de su parte... Pero de todo se ha de vaciar como sea cosa que puede caer en su capacidad, de manera que, aunque más cosas sobrenaturales vaya teniendo, siempre se ha de quedar como desnuda de ellas y a oscuras, así como el ciego, arrojándose a la fe oscura, tomándola por guía y luz, y no arrojándose a cosa de las que entiende, gusta y siente e imagina. Porque todo aquello es tiniebla, que la hará errar; y *la fe es sobre todo aquel entender y gustar y sentir e imaginar.* Y si en esto no se ciega, quedándose a oscuras totalmente, no viene a lo que es más, que es lo que enseña la fe...

Y así, el alma, si estriba en algún saber suyo o gustar o saber de Dios, como quiera que ello, aunque más sea, sea muy poco y disímil de lo que es Dios para ir por este camino,

fácilmente yerra o se detiene, por no se querer quedar bien ciega en fe, que es su verdadera guía».

Mezcla sus actos sobrenaturales, dice en otro lugar, con una acción burda que no logra su objetivo⁸⁰.

Y de nuevo, Lib. II, cap. XXIX:

«Impide mucho si el alma hace caso de ello, porque ya es ocuparse en cosas claras y de poco tomo, que *bastan para impedir la comunicación del abismo de la fe, en la cual sobrenatural y secretamente enseña Dios al alma y la levanta en virtudes y dones como ella no sabe...* el Espíritu Santo alumbra al entendimiento recogido, y que le alumbra al modo de su recogimiento y que el entendimiento no puede hallar otro mayor recogimiento que en fe; y así no le alumbrará el Espíritu Santo en otra cosa más que en fe».

En todos estos textos, se trata de una fe viva, iluminada por un don del Espíritu Santo⁸¹.

La misma enseñanza se da en la *Noche oscura* para las almas más avanzadas:

«Conviénele al alma entrar en la segunda noche del espíritu, donde desnudando al sentido y espíritu perfectamente de todas estas aprensiones y sabores, le han de hacer caminar en oscura y pura fe, que es propio y adecuado medio por donde el alma se une con Dios, según por Oseas (II, 20) lo dice, diciendo: Yo te desposaré, esto es, te uniré conmigo, por fe»⁸².

Finalmente, en una página admirable del *Cántico espiritual*, San Juan de la Cruz resume esta doctrina y muestra toda su elevación; insiste en la sobrenaturalidad absoluta del objeto que la fe alcanza por medio de los artículos del *Credo*:

¡Oh cristalina fuente,
Si en esos tus semblantes plateados,
Formases de repente
Los ojos deseados⁸³,
Que tengo en mis entrañas dibujados!

⁸⁰ San Juan de la Cruz dice también en *Llama de amor viva*, 3 estr., vers. III: «Y podríanla hacer harto daño, porque, no entendiéndolos la vía del espíritu, muchas veces hacen perder a las almas la unción de estos delicados ungüentos con que el Espíritu Santo las va disponiendo para sí, por otros modos rateros que ellos han leído por ahí, que no sirven sino para principiantes. Que, no sabiendo ellos más que para principiantes, y aun eso plegue a Dios, no quieren dejar a las almas pasar, aunque Dios las quiera llevar, a más de aquellos principios y modos *discursivos e imaginarios*, para que nunca excedan y salgan de la capacidad natural, con que ellos pueden hacer muy poca hacienda».

¿No merece especialmente este reproche quien concibe la fe como un proceso discursivo? Si, por el contrario, consideramos el acto de fe como un acto simple, sin razonamiento alguno, entonces estamos dispuestos a seguir el camino indicado por San Juan de la Cruz.

⁸¹ Nos parece que el P. Poulain interpreta correctamente a San Juan de la Cruz sobre este punto, *Des grâces d'oraison*, 9ª ed., p. 227.

⁸² Es decir, como se explicará más adelante, la mirada de Dios, de la que la fe infusa es como un esbozo, ya que la fe es, por así decirlo, el preludio de la visión beatífica.

⁸³ *Noche oscura*, Lib. II, párr. II, cap. II; *Llama de Amor viva*, 3ª estr., verso III, n. 14.

«A las proposiciones y artículos que nos propone la fe llama semblantes plateados; para inteligencia de lo cual y de los demás versos es de saber que la fe es comparada a la plata en las proposiciones que nos enseña; y las verdades y sustancias que en sí contiene son comparadas al oro, porque esa misma sustancia, que ahora creemos vestida y cubierta con plata de fe, habemos de ver y gozar en la otra vida al descubierto, desnudo el oro de la fe... de manera que la fe nos da y comunica al mismo Dios, pero cubierto en plata de fe, y no por eso nos le deja de dar en la verdad»⁸⁴.

Santo Tomás no habla de otro modo. Señala, corrigiendo a Hugo de San Víctor, que la única contemplación que supera a la fe es la visión beatífica; según él, la contemplación de los ángeles y de Adán antes de la caída no era superior a la fe, sino que, dice, habían recibido la luz del don de sabiduría en mayor abundancia que nosotros (II-II, q. 5, a. 1, *ad 1*). Además, muestra que la contemplación uniforme o circular de la que habla Dionisio presupone el sacrificio de los sentidos y del raciocinio, o de la multiplicidad en la que habitan⁸⁵.

Sería un error pensar que Santo Tomás habla aquí sólo de la contemplación «ordinaria» y en absoluto de la contemplación mística. Hacerlo sería confundir esta última con sus fenómenos concomitantes y olvidar que el Santo Doctor reconoce que el grado más alto de contemplación uniforme o circular es el llamado por Dionisio *la gran tiniebla* o la plenitud de la fe.

«Entonces –dice Santo Tomás– conocemos a Dios por ignorancia, por una unión que sobrepasa la naturaleza de nuestra mente; y en la que somos iluminados por la profundidad de la Sabiduría divina, que no podemos escrutar»⁸⁶.

La misma doctrina se encuentra en el Beato Alberto Magno⁸⁷.

El testimonio de las almas que han experimentado caminos místicos confirma esta enseñanza.

«Un día –dice la Beata Ángela de Foligno– vi a Dios en una obscuridad, y necesariamente en una obscuridad, porque está situado demasiado por encima del espíritu y todo lo que puede llegar a ser objeto del pensamiento es desproporcionado respecto a Él. Es un deleite inefable en el bien que todo lo contiene, y nada allí puede convertirse en objeto ni de la palabra ni de la concepción. No veo nada, lo veo todo, la certeza se extrae de la obscuridad. Cuanto más profundas son las tinieblas, más excede el bien a todo; ése es el misterio reservado... Presta atención. El poder, sabiduría y voluntad divinos, que he visto maravillosamente en otros lugares, parecen menos que esto. Esto es un todo; los otros parecen ser partes»⁸⁸.

Es la *Deidad* superior al ser, a la sabiduría, al amor, que se identifican en su eminencia.

⁸⁴ *Cántico Espiritual*, I, estr. XII. *Avisos y sentencias espirituales*, Sent. 100: «Todas las aprehensiones y noticias de cosas sobrenaturales no pueden ayudar al amor de Dios tanto cuanto el menor acto de Fe viva y Esperanza, que se hace en desnudez de todo eso». Item Sent. 104. Ver también *Llama de Amor viva*, estrofa III, ver. II.

⁸⁵ II-II, q. 180, a. 6, *ad 2*: «En cambio, en el alma, antes de llegar a esta uniformidad es preciso vencer sus dos obstáculos. En primer lugar, los que provienen de la diversidad de las cosas externas... y el segundo obstáculo, que procede del discurso de la razón».

⁸⁶ Santo Tomás, *In libr. de divinis Nomin.*, cap. VII, lect. 4; *Item I Sentencia*, d. 8, q. 1, a. 1, *ad 5*.

⁸⁷ Alberto Magno, *Comment. in Mysticam Theologiam Dionysii*, cap. I. Ver también *De adhaerendo Deo*, cap. III, que se le atribuyó durante mucho tiempo.

⁸⁸ *Libro de Las Visiones e Instrucciones de Ángela de Foligno*, cap. 26.

Es claramente el pleno desarrollo de la fe infusa, cuya esencial sobrenaturalidad ha determinado tan bien Santo Tomás, fundada en un motivo formal, inaccesible a la razón y al conocimiento natural de los ángeles. Las almas contemplativas han encontrado gran iluminación en conocer el verdadero pensamiento del santo doctor sobre este punto fundamental⁸⁹.

De hecho, si estuviéramos convencidos de la sobrenaturalidad esencial de la fe, comprenderíamos que la contemplación mística es el florecimiento normal de esta virtud teologal, unida a la caridad y a los dones del Espíritu Santo. Sólo el contemplativo alcanza la cumbre de su fe.

La certeza de su contemplación se basa formalmente en una *iluminación secreta del Espíritu Santo*, mientras que *los fenómenos concomitantes* de la suspensión de las facultades y el éxtasis no son más que efectos y signos de un estado, cuya sobrenaturalidad es demasiado elevada para caer bajo el dominio de la observación. Aquí, al igual que con el conocimiento natural de los primeros principios y la certeza de la fe, es importante hacer una clara distinción entre el motivo formal, enteramente espiritual, de nuestra adhesión, y los signos perceptibles que la acompañan.

Por el contrario, si materializamos la doctrina de Santo Tomás sobre la naturaleza sobrenatural de la fe, nos veremos llevados a materializar la contemplación mística; nos detendremos demasiado en los fenómenos que a veces la acompañan y la declararemos absolutamente extraordinaria porque perderemos de vista la ley fundamental del desarrollo continuo «de la gracia de las virtudes y los dones».

⁸⁹ Una de ellas escribe al respecto: «*La Verdad primera* da al alma una gran independencia con respecto a todo lo creado; es como si hubiera *recibido asilo en lo inmutable*. Ya no puede sufrir como antes por los acontecimientos exteriores, y sin embargo lleva consigo un sufrimiento continuo. Este mundo de abajo, en el que está obligada a seguir viviendo, tiene sus realidades materiales, pasajeras, de las que tampoco puede escapar, y se ve a sí misma como sujeta a la mentira. Todo, excepto contemplar la *Verdad primera*, es una pesada carga para ella; sin embargo, la soporta sin impaciencia, se entrega a todas sus ocupaciones exteriores con valentía, aunque sin ningún gusto, porque tal es la voluntad de Dios para el tiempo de la prueba. Y la voluntad de Dios es la Verdad. La ama apasionadamente, cualquiera sea el sufrimiento que encuentre en ella. Así es como las cosas de arriba y las de abajo, la inmensa felicidad y el continuo sufrimiento, se armonizan en paz *bajo este rayo de Verdad*, que ahora ilumina mi vida. Digo “¡Oh Verdad!”, así como otros dicen: “Oh Amor, Oh Misericordia”. Esta es mi oración jaculatoria, mi comunión espiritual, que me da todo mi Dios. Esta verdad primera, esta verdad subsistente es Dios, es su Ser, es Ella quien me da la vida, e inclinándose hacia mí, la nada y el pecado, toma el nombre de amor y misericordia.

Sé muy bien que no he visto esta Verdad, pues no nos es dado ver a Dios en la prisión de nuestro cuerpo, pero en este oscuro destello de luz, *mi fe la posee*.

Durante una de estas oraciones de gran tiniebla, que a veces tengo, me fue dado contemplar la gloria esencial de la Santísima Trinidad, comparada con la cual las obras más magníficas de su sabiduría, incluso la de la Encarnación, no son nada. Y me pareció *que a esta vida íntima de Dios correspondía el acto de fe de la contemplación*. Comprendí entonces la verdad de las palabras de San Juan de la Cruz, según las cuales el más pequeño acto de puro amor tenía mayor valor a los ojos de Dios y era más provechoso para la Iglesia que las más grandes obras. Mi deseo de entregar almas contemplativas a Dios y a su Iglesia aumentó enormemente. Y me di cuenta que la doctrina de Santo Tomás sobre la naturaleza sobrenatural de la fe está íntimamente ligada a la vida contemplativa y mística, que no es otra cosa que la vida de la fe por excelencia».

También materializaremos lo que el Santo Doctor enseña sobre *la esperanza y la caridad*. Si imaginamos que la razón sola, estudiando históricamente el Evangelio, confirmado por los milagros, puede, sin la gracia, llegar al motivo formal que especifica la fe infusa, seremos inducidos a pensar que puede igualmente conocer el motivo formal de la esperanza y la caridad. En consecuencia, los actos de estas virtudes deberían ser *substancialmente naturales*, y requerir sólo una *modalidad sobrenatural* para ser útiles para la salvación. Nuestro acto de caridad sería como un afecto natural y razonable que se ha *sobrenaturalizado* para hacerse meritorio. Ya no se ve la distancia infinita que separa en su *esencia misma*, en su vitalidad esencial, el deseo natural de ser feliz y el acto de esperanza infusa, o que separa el amor natural al Bien Soberano del que habla Platón en el *Banquete*, y la caridad divina de la que se habla a cada página del Evangelio.

Si hay teólogos que, siguiendo las huellas de los nominalistas, han disminuido gravemente el carácter sobrenatural de las virtudes cristianas, incluso las teologales, esta disminución no se encuentra ciertamente en Santo Tomás. Para él, las virtudes son sobrenaturales en su esencia, que sobrepasa infinitamente la vitalidad de nuestra inteligencia y voluntad. Están especificadas por un objeto o motivo formal, que excede infinitamente las potencias naturales del alma humana y del ángel más elevado.

La doctrina del motivo formal esencialmente sobrenatural de las tres virtudes teologales pone la enseñanza de Santo Tomás a la misma altura que la de los más grandes místicos ortodoxos⁹⁰.

Por último, ¿se puede hablar de los *dones del Espíritu Santo* y de la inspiración sobrenatural a la que nos hacen dóciles, como las velas hacen dócil la barca al soplo del viento? Algunos teólogos, que no veían la necesidad de las virtudes morales infusas, superiores a las virtudes morales adquiridas, se asombraban al oír decir que existen todavía, en toda alma en estado de gracia, dones del Espíritu Santo superiores por su modo divino a las virtudes morales infusas. Negaban la superioridad esencial porque ignoraban las riquezas sobrenaturales que nos manifiesta sobre todo la vida mística. Y entendiendo materialmente a Santo Tomás, han confundido la inspiración del Espíritu Santo con la gracia actual necesaria para el ejercicio de las virtudes en cuanto surge alguna dificultad especial. Santo Tomás, por el contrario, enseña formalmente la *distinción esencial entre virtudes y dones*, y en consecuencia distingue claramente la inspiración del Espíritu Santo, que *supera el modo humano*, y la simple gracia actual que se adapta a este modo (I-II, q. 68)⁹¹. También aquí, al declarar los dones necesarios para la salvación, Santo Tomás coincide con los más grandes místicos. Al igual que ellos, añade que los dones, aunque subordinados a las virtudes teologales, contribuyen en gran medida a su progreso. Es en el recogimiento de la fe donde el Espíritu Santo nos comunica sus luces. Hay, pues, una diferencia muy grande entre la fe sobrenatural que subsiste sin caridad en un alma en pecado mortal, y la fe viva, auxiliada por los dones y toques profundos del Espíritu Santo.

Encontraremos la misma elevación en la doctrina de Santo Tomás sobre la gracia actual, el modo de la presencia de Dios en el alma justa y la eminente y absoluta simplicidad de la esencia divina.

⁹⁰ II-II, q. 5, a. 3: «La especie de cualquier hábito depende de la razón formal del objeto, y si ésta desaparece, no puede permanecer la especie del hábito».

⁹¹ Ver más adelante cap. IV, art. 5: *Función de los dones del Espíritu Santo, su predominio en la contemplación infusa*.

El humilde Tomás de Aquino, siempre silencioso y recogido, vivió esta doctrina sobrenatural. Todo su corazón estaba entregado al amor de Dios, mientras su espíritu resonaba y resolvía las cuestiones más difíciles. ¿Cómo podía ser de otro modo en un gran santo, destinado a ser durante siglos la luz de la teología? El don de sabiduría iluminaba sus investigaciones desde lo alto, orientando su inteligencia y su voluntad hacia una posesión cada vez más profunda de la verdad y la vida divinas, en medio de los estudios más diversos. Materias que nos parecen muy alejadas de este fin supremo, en realidad lo están sólo para un alma que no ha alcanzado aún aquella elevación en que todo se pierde en Dios, principio y fin de todas las cosas. No hay duda que el Santo Doctor ha sido elevado a los grados superiores de la contemplación mística, y no es ciertamente su doctrina la que detendrá a las almas en su ascensión.

ARTÍCULO III

LA MÍSTICA Y LA DOCTRINA DE SANTO TOMÁS SOBRE LA EFICACIA DE LA GRACIA

Quienes se sorprenden al ver los principios de la teología mística buscados en la obra de Santo Tomás, deben considerar sobre todo su enseñanza sobre la eficacia de la gracia.

Esta doctrina, precisamente por ser tan elevada, generalmente sólo es bien comprendida por los teólogos especulativos, acostumbrados a considerar todas las cosas en relación con Dios, causa primera universal y autor de la salvación, o por las almas que ya han entrado en la vía pasiva y que saben, por así decirlo, por experiencia, que en la obra de la salvación *todo viene de Dios*, incluso nuestra cooperación, en el sentido de que no podemos distinguir en ella *una parte* que sea *exclusivamente nuestra* y que no provenga del Autor de todo bien.

Esta última fórmula, que acabamos de subrayar, es frecuente en los Padres y en Santo Tomás; expresa bien su pensamiento, tal como veremos. Pero, para captar toda su elevación y profundidad, recordemos primero las concepciones menos elevadas propuestas por algunos teólogos. No es inútil saber cuál es la eficacia de la gracia actual que necesitamos para convertirnos, resistir después a las tentaciones, a veces violentas, merecer, crecer en el amor de Dios, pasar por el crisol de la purificación y perseverar en el bien hasta la muerte.

Algunos⁹² han pensado que la gracia, que nos inclina a querer el bien que es saludable, se llama *eficaz*, no porque seguramente nos conduce por sí misma de un modo muy suave y fuerte al consentimiento, sino porque se nos da en el momento en que Dios ha previsto que, por nosotros solos, elegiríamos consentir en ella en lugar de resistirla. La previsión divina de la respuesta del hombre es lo que distingue la gracia eficaz de la gracia ineficaz. En otras palabras, la eficacia no procede de la voluntad divina, sino de la voluntad humana; la gracia es eficaz, no porque Dios la quiera, sino porque el hombre consiente en ella. Según este modo de ver las cosas, puede suceder que, de dos pecadores que reciben en las mismas circunstancias gracias presentes rigurosamente iguales, uno se convierta y el otro permanezca en su pecado. *Esta diferencia de determinación* entre estos dos hombres se debe, pues, *únicamente a la voluntad humana* y no a la diferencia del auxilio divino que han recibido. La misma gracia, que sólo era suficiente y permaneció estéril en un hombre, fue eficaz en el otro porque él mismo la hizo eficaz. Si esto es así, el acto salvífico es indudablemente provocado por la atracción divina, pero la *distinción inicial* que separa al justo del pecador *no procede de Dios*, es exclusivamente nuestra. Y esta concepción de la eficacia de la gracia se aplica no

⁹² Santo Tomás no solía referirse de otro modo a los teólogos con cuya opinión discrepaba, sino que exponía con gran precisión sus pensamientos con sus propias palabras. La caridad se beneficiaba, y la discusión quedaba más serena. Seguiremos su ejemplo en la medida de lo posible. Bastará con relatar aquí las principales afirmaciones de los teólogos de los que hablamos:

«Que el auxilio suficiente sea *eficaz* o *ineficaz* depende del juicio de aquel a quien se ofrece». «Puede suceder que, con un auxilio *igual*, uno se convierta y otro no». «Con un auxilio *menor* de la gracia, alguien puede levantarse cuando otro, con un auxilio *mayor*, no se levante y persevere endurecido. No porque aquel que lo acepta lo haga sólo por su libre albedrío, sino porque *sólo del libre albedrío surge la diferencia*, de manera que no proviene de la diversidad del auxilio que se ofrece».

sólo a los actos salvíficos que preceden a la justificación, sino también a todos los actos meritorios, hasta el último que corona la obra de la salvación⁹³.

¿Conserva su grandeza esta explicación tan humana de este misterio divino? La Escuela de Santo Tomás nunca pensó así⁹⁴. ¿No es la libre determinación la mejor parte de la obra de la salvación? Es lo que *distingue* al justo del pecador, en la producción de cada acto saludable, cada vez que en el curso de su vida evita el pecado, vence la tentación, hace méritos y persevera en el bien. Según Santo Tomás, no podemos aceptar que esta distinción crucial provenga exclusivamente de nosotros y en modo alguno de Dios, autor de la salvación. San Pablo dice:

«Porque ¿quién es el que te hace distinguirte? ¿Qué tienes que no hayas recibido? Y si lo recibiste ¿de qué te jactas, como si no lo hubieses recibido?» (I Cor. IV, 7).

«Separados de Mí no podéis hacer nada» (Jn. XV, 5)⁹⁵.

En estas palabras han visto los Padres, especialmente San Agustín y después de él Santo Tomás, la afirmación de que en la obra de nuestra salvación todo viene de Dios, incluso nuestra cooperación, incluso la distinción entre el justo y el pecador, de modo que no podemos encontrar en ella *una parte que sea exclusivamente nuestra*⁹⁶. Además, si Dios no fuera en modo alguno causa de nuestra elección, no podría haberla previsto infaliblemente desde toda la eternidad; pues sólo Él es eterno y nuestros actos libres son futuros desde toda la eternidad⁹⁷ sólo porque Él ha decidido producirlos en nosotros y con nosotros, o al menos permitirlos, si son malos⁹⁸.

⁹³ Lo que, en esta concepción, depende del beneplácito divino es que Pedro sea colocado en circunstancias en las que, según la predicción de Dios, se salvará infaliblemente, y Judas, en otro orden de circunstancias, en las que se perderá infaliblemente. La buena voluntad de Dios podría haber hecho la elección contraria. Dejando a un lado esta elección de circunstancias, el hecho sigue siendo, en esta teoría, que algunos se salvan sin haber sido auxiliados por la gracia más que otros que se pierden; además, algunos de los elegidos han sido menos auxiliados por la gracia que algunos de los réprobos, no sólo durante sus vidas, sino también en el momento supremo.

⁹⁴ Cf. Salmanticenses, *De Gratia*, tr. XIV, disp. VII, *De gratia efficaci*: comparación de la doctrina anterior con la de Santo Tomás. Esta última se expone allí, según los propios textos, de forma mucho más justa que en el artículo *Grace*, en el *Dict. de Théol. cath.*

⁹⁵ Santo Tomás dice *in Matth.* XXV, 15: «El que se esfuerza más, recibe más gracia, pero lo que se esfuerza más, necesita una causa más elevada», Item *in Ep. ad Ephes.* IV, 7.

⁹⁶ San Cipriano, *Ad Quirin.*, Lib. 3, cap. 4, P.L. IV, col. 734: «No hay que gloriarse en nada, cuando nada es nuestro»; San Basilio, Hom. 22 *De humil.*: «No te queda nada, oh hombre, de lo que puedas gloriarte... en verdad, vivimos totalmente en la gracia y el don de Dios»; San Crisóstomo, *Serm. 2, in Ep. ad Colos.*, P.G. LXII, col. 312: «En el asunto de la salvación, todo es un don de Dios»; San Agustín, *De Praedest. Sanct.* cap. 5; Santo Tomás, I, q. 23, a. 5: «No es distinto lo que proviene del libre albedrío de lo que proviene de la predestinación; como tampoco es distinto lo que proviene de la causa segunda y de la causa primera». La causa primera y la causa segunda no son, en efecto, dos causas parciales coordinadas, como dos hombres que tiran de un barco, sino dos causas totales subordinadas, de tal modo que la primera aplica o mueve a obrar a la segunda. Cf. Santo Tomás, I, q. 105, a. 5; *De Pot.* q. 3, aa. 4 y 7, *ad 7*, *ad 13*; *Cont. Gent.*, III, cap. 66, cap. 149; *De malo*, q. 3, a. 2, *ad 4*; *Contra errores Graecorum*, cap. 23.

⁹⁷ Son futuros absolutamente o futuros bajo ciertas condiciones sólo en virtud de un decreto divino, porque los futuros libres no están determinados en sí mismos; y si lo estuvieran, se impondrían a Dios como una fatalidad que sería superior a Él. Cf. II-II, q. 171, a. 3: «No son cognoscibles en sí mismas, como son los futuros contingentes, cuya verdad no está determinad». Cf. también I, q. 14, aa. 5, 8, 13; q. 19, a. 8; q. 22, a. 4; q. 23, aa. 4 y 5.

⁹⁸ Cf. Santo Tomás, I, q. 16, a. 7, *ad 3*; q. 19, a. 4; q. 14, a. 8; I-II, q. 79, aa. 1 y 2.

Otros teólogos modernos han querido corregir la doctrina que estamos examinando diciendo: la gracia, seguida de un buen consentimiento, se dice *eficaz* porque es, mejor que la gracia simplemente suficiente, adaptada (*congrua*) al temperamento del sujeto que la recibe y a las circunstancias de lugar y tiempo en que se encuentra. Nos impulsa, pues, a dar nuestro consentimiento, pero la libre determinación del consentimiento sigue siendo exclusivamente obra nuestra. La acción de Dios al instarnos a hacer el bien es análoga a la de una madre que sabe, cuando quiere, encontrar los mejores medios para persuadir a su hijo a portarse bien.

A pesar de esta ligera modificación, sigue siendo cierto decir en esta segunda doctrina lo mismo que de la anterior: la eficacia de la gracia no proviene de la voluntad divina, sino de la voluntad humana y también de nuestro temperamento y circunstancias. En otras palabras, también aquí la gracia solicita nuestro consentimiento, pero su determinación es exclusivamente nuestra. Si esto fuera así, la mejor parte de la obra de la salvación no habría venido del Autor de la salvación; sólo habría sido prevista por Él⁹⁹.

En realidad, según Santo Tomás, la acción de Dios sobre la voluntad del pecador que se convierte es infinitamente más profunda que la de una madre sobre el corazón de su hijo. Esta última podría crecer eternamente sin alcanzar jamás la primera. Sólo de Dios se dice en la Sagrada Escritura:

«Es Dios quien da el querer y el obrar» (Fil. II, 11).

Él mismo dice por boca de Ezequiel:

«Os daré un corazón nuevo, y pondré en vosotros un espíritu nuevo; quitaré de vuestra carne el corazón de piedra y os daré un corazón de carne. Infundiré mi Espíritu en vuestro corazón y haré que sigáis mis mandamientos y observéis mis leyes, poniéndolas por obra» (Ez. XXXVI, 26-27).

Y también:

«Arroyo de agua es el corazón del rey en las manos de Jehová, quien lo inclina adonde quiere» (Prov. XXI, 1).

«O ¿quién le ha dado primero, para que en retorno se le dé pago?» (Rom. XI, 35).

«Así que [la misericordia] no es obra del que quiere, ni del que corre, sino de Dios que tiene misericordia» (Rom. IX, 16).

«El mismo Dios es el que obra todas ellas en todos» (I Cor. XII, 6).

«En Él vivimos y nos movemos y existimos» (Hech. XVII, 28).

«Porque de Él, y por Él, y para Él son todas las cosas» (Rom. XI, 36).

⁹⁹ Cf. P. Del Prado, O.P., *De Gratia et libero arbitrio*, vol. III, pp. 364 ss (Friburgo, Suiza, 1907). Como muestra también este docto autor, no es concebible que Dios pueda prever infaliblemente desde toda la eternidad una determinación que de ningún modo procedería de Él. Sólo Él es eterno, y ninguno de nuestros actos es desde toda la eternidad futuro (absoluto o condicional) sin estar fundado en un decreto eterno de Dios, positivo o permisivo. Esto es lo que establece Santo Tomás en los célebres artículos ya citados: I q. 14, aa. 5, 8, 13; q. 19, a. 8; q. 23, a. 5, que hemos explicado en otro lugar: *Dieu, son existence, sa nature*, pp. 395-427.

Después de citar dos de estos textos de la Escritura (Prov. XXI, 1; Fil. II, 13), Santo Tomás comenta:

«Algunos, no entendiendo cómo Dios puede causar el movimiento de nuestra voluntad sin perjuicio de la libertad, se empeñaron en exponer torcidamente dichas autoridades. Y así decían que «Dios causa en nosotros el querer y el obrar», en cuanto que causa en nosotros la potencia de querer, pero no en el sentido de que nos haga querer esto o aquello. Así lo expone Orígenes en el «Periarchon»... Todo lo cual, en verdad, está en abierta oposición con el testimonio de la Sagrada Escritura. Se dice en Isaías: «Todo cuanto hemos hecho lo has hecho tú, Señor». Luego, no sólo recibimos de Dios el poder de querer, sino también la operación»¹⁰⁰.

El Concilio de Orange explica estas mismas palabras de la Escritura diciendo:

«Muchos bienes hace Dios en el hombre, que no hace el hombre; ningún bien, empero, hace el hombre¹⁰¹ que no otorgue Dios que lo haga el hombre». – «Nadie tiene de suyo, sino mentira y pecado. Y si alguno tiene alguna verdad y justicia, viene de aquella fuente de que debemos estar sedientos en este desierto, a fin de que, rociados, como si dijéramos, por algunas gotas de ella, no desfallezcamos en el camino»¹⁰².

Siguiendo la enseñanza de San Agustín, expresada en el Concilio de Orange, Santo Tomás nos enseña que la gracia es eficaz por sí misma y no por el consentimiento que la sigue. Consideremos lo que sucede en el interior de un pecador que se convierte. Si es voluntad de Dios que tal o cual pecador se convierta a tal o cual hora, «la voluntad divina –dice Santo Tomás– no puede dejar de cumplirse; como observó San Agustín, “es por la gracia de Dios que todos los que se salvan lo son con toda seguridad”. Si, por lo tanto –continúa Santo Tomás–, es intención de Dios, que mueve las voluntades, convertir o justificar a un pecador en particular, ese pecador será infaliblemente justificado, según la palabra de Jesús: “Todo el que escuchó al Padre y ha aprendido, viene a Mí”» (Jn. VI, 45; I-II, q. 112, a. 3).

Según Santo Tomás, la gracia divina, que nos lleva eficazmente al bien de la salvación, no es, por lo tanto, indiferente o mudable; no se hace eficaz por nuestro consentimiento previsto; pero nos mueve ciertamente con fuerza y suavidad a determinarnos en la dirección del bien y no en sentido contrario¹⁰³.

Así, en la obra de la salvación, el hombre no puede hacer nada sin el auxilio de Dios. Pero, por desgracia, se basta a sí mismo para fracasar o pecar. Y precisamente porque el pecado, como tal, es un fracaso o privación de un bien, sólo requiere una causa defectuosa y deficiente para producirse, según la palabra de la Escritura:

«Tu ruina, oh Israel, viene de ti, y sólo de Mí tu socorro» (Os. XIII, 9).

¹⁰⁰ *Cont. Gent.*, Lib. III, cap. 89. Ver también *De Veritate*, q. 22, a. 8: «Todo acto de la voluntad en cuanto acto, no sólo procede de la voluntad como del agente inmediato, sino también de Dios como del primer agente, que imprime de manera más eminente. Por lo que, así como la voluntad puede cambiar su acto en otro, como consta por lo dicho, así también Dios, y en mayor medida». *Ibid.*, q. 22, a. 9: «De ahí que sólo Dios pueda transferir la inclinación de la voluntad que le ha dado de una cosa a otra, según le plazca».

¹⁰¹ Ningún bien sobrenatural sin auxilio sobrenatural, ningún bien natural sin auxilio natural de Dios.

¹⁰² D. 193 y 195.

¹⁰³ Cf. I, q. 105, a. 4; I-II, q. 10, a. 4, c., *ad 3*; q. 111, a. 2, *ad 2*; q. 113 *passim*; II-II, q. 24, a. 11. *De Malo*, q. 6, a. 1, *ad 3*. *De Caritate*, a. 12. Rom. IX, lect. 3; Eph., III, lect. 2; Hebr. XII, lect. 3; XIII, lect. 3.

Dios sólo permite, o más bien deja que se produzca, el fracaso porque es lo bastante poderoso y bueno como para derivar de él un bien mayor: la manifestación de su misericordia o justicia (I-II, q. 79, aa. 1 y 2; I, q. 2, a. 3, *ad 1*; q. 49, a. 2).

Por consiguiente, nadie que tenga uso de razón está privado de la gracia eficaz necesaria para la salvación, sino por haber resistido, por su culpa, a una gracia suficiente, a una buena inspiración que le recordaba el deber que debía cumplir. El pecador ha puesto así un obstáculo a la gracia eficaz, que le fue, por así decirlo, ofrecida en la ayuda suficiente. Del mismo modo, el fruto se ofrece en la flor, pero si el granizo cae sobre un árbol en flor, el fruto nunca se verá.

«Sólo están privados de la gracia –dice Santo Tomás– los que ponen en sí mismos un obstáculo a la gracia. Así, cuando el sol brilla sobre nosotros, si alguien cierra los ojos y cae en un precipicio, es culpa suya; aunque necesite la luz del sol para ver... Leemos en Job XXI, 14 [y XXIV, 13], acerca de ciertos pecadores: “Y, sin embargo, estos dicen a Dios: *Retírate de nosotros, no nos gusta conocer tus caminos... y hay quienes aborrecen la luz*”¹⁰⁴.

Dios no está obligado a remediar nuestras faltas voluntarias, sobre todo cuando se repiten. De hecho, a menudo las remedia, pero no siempre. Es un misterio¹⁰⁵.

De esta manera se comprende el sentido profundo de las palabras del Concilio de Trento, ses. VI, cap. XIII:

«Dios, si ellos no faltan a su gracia, como empezó la obra buena, así la acabará, obrando el querer y el acabar (Fil. II, 13). Sin embargo, los que creen que están firmes, cuiden de no caer (I Cor. X, 12) y con temor y temblor obren su salvación (Fil. II, 12)»¹⁰⁶.

En el mismo lugar, el Concilio recuerda que:

«La gracia de la perseverancia final sólo puede venir de Aquel que tiene el poder de sostener a los que están en pie (Rom. XIV, 4), para que perseveren, y de levantar a los que han caído. Nadie puede tener la certeza absoluta de que obtendrá esta gracia final, aunque todos deben poner constantemente su esperanza muy firme en el auxilio de Dios».

Así habla la Iglesia en su liturgia:

«Te rogamos, Señor, que con tu inspiración prevengas nuestras acciones, y las acompañes con tu ayuda; a fin de que todas nuestras oraciones y nuestras obras empiecen siempre por Ti y, las así empezadas, por Ti terminen»¹⁰⁷.

En definitiva, como dice San Agustín:

«El libre albedrío basta para el mal, pero para el bien no hace nada si no es auxiliado por la omnipotente Bondad»¹⁰⁸.

¹⁰⁴ *Contra Gentes*, Lib. III, cap. 160-161; II-II, q. 2, a. 5, *ad 1*.

¹⁰⁵ I, q. 23, aa. 3-5. De este misterio se dice: «Quien quiera penetrar en la majestad divina quedará abrumado por su gloria» (Prov. XXV, 27).

¹⁰⁶ D. 806.

¹⁰⁷ Oración de las letanías de los Santos.

Si, por nosotros mismos, resistimos a menudo a la gracia suficiente y a la benevolencia divina, no damos libremente nuestra cooperación, nuestro libre consentimiento, sino en virtud de la gracia intrínsecamente eficaz, nuevo don de Dios, que produce en nosotros el querer y el obrar. «Sin mí nada podéis hacer», dice Nuestro Señor; y, por el contrario, el alma unida a Dios puede decir con San Pablo: «Todo lo puedo en Aquel que me conforta» (Fil. IV, 13), todo: cooperar en su obra santificadora, trabajar por la eternidad.

Algunos han pensado que esta doctrina de la gracia intrínsecamente eficaz destruye la libertad humana y es absurda. Lejos de ser absurda, según Santo Tomás, expresa un misterio sublime: el misterio de Dios más íntimamente presente a nuestra libertad que ella misma.

Lejos de destruir nuestra libertad por su eficacia segura, es precisamente por esta eficacia soberana que la gracia divina mueve el libre albedrío sin violarlo. Esta es la brillante idea de Santo Tomás de Aquino en su interpretación de la Revelación:

«Cuando una causa –dice–¹⁰⁹ es eficiente, produce no sólo la substancia de su efecto, sino también el modo de ser de éste; cuando es débil, por el contrario, no consigue dar a su efecto el modo que hay en ella».

No es capaz de dejar su huella en él. Es propio de los agentes poderosos, en el orden físico, intelectual y moral, imprimir, por la fuerza misma de su acción, su efigie en sus obras, en sus hijos, en sus discípulos. «¡Hay una manera!». Los artistas geniales lo saben, los jefes de los grandes ejércitos lo experimentan.

«Así, pues –continúa Santo Tomás–, como quiera que la voluntad divina es del todo eficaz, no sólo se sigue que se hace lo que Dios quiere, sino que se hace tal *como* Él quiere que se haga, según el *modo* escogido desde toda la eternidad. Ahora bien, Dios quiere que algunas cosas sucedan necesariamente y otras, de forma contingente y libre».

Para ello nos ha dado la libertad; y ¿por qué habría de ser incapaz de producir en nosotros y con nosotros incluso el modo libre de nuestros actos? Así como Sófocles, Dante y Corneille tienen su propio modo de tocarnos y conmovernos, así Dios tiene su propio modo de conmover nuestra libertad:

«El libre albedrío –dice Santo Tomás (I, q. 83, a. 1, *ad 3*)– es *causa* de su movimiento, ya que el hombre se mueve a sí mismo a obrar por su libre albedrío. Pero la libertad no precisa necesariamente que el sujeto libre sea la primera causa de sí mismo, como tampoco se requiere, para que una cosa sea causa de otra, que sea su primera causa. Dios es la causa primera que mueve tanto las causas naturales como las voluntarias. Y así como al mover las causas naturales no impide que sus actos sean naturales, al mover las voluntarias, tampoco impide que sus acciones sean voluntarias. Por el contrario, hace que lo sean ya que en cada uno obra según su modo de ser».

¹⁰⁸ *De Correptione et Gratia*, cap. XI.

¹⁰⁹ I, q. 19, a. 8, artículo fundamental de la *Summa Theologica* sobre este gran problema; cf. P. Del Prado, *De gratia et Libero arbitrio*, vol. II, cap. 9.

De este modo, un gran maestro comunica a sus discípulos no sólo sus conocimientos, sino también su espíritu y modo de ser. León XIII dice lo mismo en la encíclica *Libertas*.

«Dios –añade Santo Tomás–¹¹⁰ mueve *inmutablemente* nuestra voluntad, *por la soberana eficacia de su poder, que no puede fallar* (Santo Tomás no dice: *a causa de la previsión de nuestro consentimiento*); pero la libertad permanece, a causa de la naturaleza (y de la ilimitada amplitud) de nuestra voluntad, (que está ordenada al bien universal, y que por consiguiente permanece) *indiferente* con respecto al bien particular que elige. Así, en todas las cosas la Providencia obra infaliblemente y, sin embargo, las causas contingentes producen sus efectos de un modo contingente porque Dios mueve todas las cosas en proporción al modo de la naturaleza de cada ser».

Bajo la gracia intrínsecamente eficaz, *la voluntad se determina libremente* porque es movida por Dios como conviene a su naturaleza. Ahora bien, por naturaleza su objeto es el bien universal, sin límites, concebido por la inteligencia infinitamente superior a los sentidos; sólo la atracción de Dios visto cara a cara podría cautivar invenciblemente esta facultad de querer y amar¹¹¹. Goza de una *indiferencia dominadora* con respecto a cualquier bien particular, juzgado bueno bajo un aspecto, insuficiente bajo otro; la relación de nuestra voluntad con este objeto no es necesaria, de hecho, nuestra voluntad domina la atracción de este bien. El acto es libre porque procede, bajo la indiferencia del juicio, de una voluntad cuya amplitud universal excede al bien particular hacia el que se dirige (I-II, q. 10, a. 2; q. 2, a. 8; q. 5, aa. 3 y 8). Dios, por su moción eficaz, no cambia, y de hecho no puede cambiar la relación contingente de nuestro acto voluntario con este objeto, puesto que el acto está especificado por el objeto. La moción divina no violenta nuestra voluntad, puesto que se ejerce interiormente según la inclinación natural de nuestra voluntad hacia el bien universal, inclinación que viene de Dios, y de la que es dueño (I, q. 105, a. 4, *ad 1*). No es contradictorio, por lo tanto, decir que la libertad permanece, pero hay aquí un misterio infinitamente profundo, análogo al del acto creador: el misterio de Dios más íntimo en sus criaturas, a las que conserva en la existencia, que ellas mismas¹¹².

Dios mueve nuestras libertades *fortiter et suaviter*; fuerza y suavidad están tan íntimamente unidas en la gracia eficaz, que ignorar la primera es suprimir la segunda, y ya no ver el abismo infinito que separa la influencia divina de las influencias creadas que se ejercen sobre nuestra libre elección. La acción persuasiva de aquellos a quienes más queremos es ya grande, e imaginemos que va siempre en aumento; pensemos incluso que Dios siempre podría crear ángeles más perfectos que tuvieran un efecto cada vez más profundo sobre nosotros, y nunca habríamos alcanzado la eficacia de la gracia divina.

¹¹⁰ *De Malo*, q. 6, a. 1, *ad 3*. La *indiferencia dominadora*, que constituye la libertad, es *potencial* en la facultad, y se hace *actual* en la elección. La moción divina, lejos de destruirla, la actualiza: en el momento en que quiere, nuestra voluntad, que está ordenada al bien universal, domina realmente la atracción del bien particular que elige.

¹¹¹ I-II, q. 2, a. 8: «El objeto de la voluntad, que es el apetito humano, es el bien universal, así como el objeto del entendimiento es la verdad universal. De esto se deduce que nada puede satisfacer la voluntad del hombre, *excepto el bien universal, que no se encuentra en ninguna criatura, sino sólo en Dios*, porque toda criatura tiene una bondad participada».

¹¹² I, q. 8, a. 1; I-II, q. 10, a. 4; q. 113, a. 3. *Contra Gentes*, Lib. III, cap. 89.

¿Se deduce de ello que es inútil querer y esforzarse? Al contrario, precisamente porque la buena voluntad y santo esfuerzo son lo más importante en la obra de la salvación, no pueden ser exclusivamente obra nuestra; es la gracia la que nos hace obrar la elección, la que nos hace luchar y triunfar sobre la tentación. Dios nos mueve –dice a menudo San Agustín– no para que no hagamos nada, sino precisamente para que obremos. Y a menudo, *si nos exigimos demasiado poco es porque no confiamos lo suficiente en la gracia*, es porque no la pedimos lo suficiente. *Si el nivel de nuestra vida espiritual baja, y si nos contentamos con una vida completamente natural es porque creemos que estamos solos en nuestras acciones, y olvidamos que Dios está en nosotros y con nosotros*, más íntimo en nosotros que nosotros mismos.

Tocamos aquí el fundamento de la más alta mística, la de San Pablo, San Agustín, Dionisio, San Bernardo¹¹³, Santo Tomás, Taulero, Ruysbroeck, el autor de la *Imitación*, San Juan de la Cruz. En la obra de la salvación *todo* viene de Dios, incluida nuestra cooperación; no podemos jactarnos de desempeñar un papel, por pequeño que sea, *exclusivamente nuestro*. El hombre es autosuficiente para el mal, pero para el bien, sin la ayuda natural o sobrenatural de Dios, no puede hacer absolutamente nada. En cambio, con Dios y por medio de Él puede realizar las cosas más grandes: cooperar a la salvación de las almas, cada una de las cuales vale más que todo el universo de los cuerpos, y realizar actos de caridad, el menor de los cuales vale más que todas las naturalezas angélicas juntas¹¹⁴.

«Pero los que esperan en Jehová renovarán sus fuerzas; echarán a volar como águilas; correrán sin cansarse, caminarán sin desfallecer» (Is. XL, 31).

Para concluir, baste citar la magistral página en la que Bossuet, en el cap. VIII de su *Tratado sobre el libre albedrío*, resume la doctrina de Santo Tomás:

«Para conciliar el decreto y la acción omnipotentes de Dios con nuestra libertad, no necesitamos darle *un concurso que esté dispuesto a todo indiferentemente y que se convierta en lo que nos plazca*; menos aún necesitamos *hacerle esperar cuál ha de ser nuestra voluntad* para luego formar su decreto sobre nuestras resoluciones con certeza. Pues sin esta débil consideración, que difumina en nosotros toda idea de causa primera, basta considerar que *la voluntad divina, cuya virtud infinita alcanza todo*, no sólo en el fondo, sino en todos los modos de ser, *concuerta por sí misma con todo el efecto*, donde pone todo lo que concebimos en él, ordenando que sea con todas las propiedades que le convienen».

En el mismo capítulo leemos:

«No hay nada en la criatura que tenga el más mínimo grado del ser, que no deba, por esa misma razón, derivar de Dios todo lo que tiene... Y no debe objetarse que el ejercicio propio de la libertad ha de provenir sólo de la libertad; esto sería verdad si la libertad del hombre fuera una libertad primaria e independiente, y no una libertad derivada de otra parte... Siendo Dios, como primer ser, la causa de todo ser, como primer hacedor, debe ser la causa de toda acción: tanto que *hace en nosotros el obrar*, así como hace en nosotros el poder obrar. Y la acción creada no deja de ser acción por ser de Dios; al contrario, es tanto más acción cuanto más ser le da Dios... Por consiguiente, lejos de

¹¹³ San Bernardo, *De gratia et libero arbitrio*, cap. XIV. Cf. *Dict. Théol*, art. *S. Bernard*, col. 776.

¹¹⁴ Santo Tomás, I-II, q. 113, a. 9, *ad 2*.

poder decir que la acción de Dios sobre la nuestra le quita su libertad, por el contrario, debemos concluir que nuestra acción es libre *a priori*, porque Dios la hace libre. Si atribuyéramos nuestra acción a alguien distinto de nuestro Autor podríamos pensar que lesionaría nuestra libertad, y que rompería, por así decirlo, al moverlo, un resorte tan delicado que no lo habría hecho él; *pero Dios se cuida de no quitar nada a su obra con su acción, ya que, por el contrario, lo hace todo en ella, hasta el último detalle*; y que, en consecuencia, no sólo hace nuestra elección, sino también, en nuestra elección, la libertad misma... Hacer de nuestra acción su libertad *es hacernos obrar libremente; y hacerlo es querer que sea así*, pues hacer en Dios es querer. Así, para entender que Dios hace libres en nosotros nuestras voluntades, debemos entender sólo que *quiere* que seamos libres. Pero no sólo quiere que seamos libres en potencia, sino que quiere que seamos *libres en ejercicio*; y no sólo quiere que ejerzamos nuestra libertad en *general*, sino que *quiere que la ejerzamos mediante tal o cual acto*. Porque *Él, cuyo conocimiento y voluntad llegan siempre hasta el último detalle de las cosas*, no se contenta con quererlas en general, sino que *desciende* hasta lo que se llama tal y tal, es decir, *hasta lo más particular, y todo esto está incluido en sus decretos*. Así, desde la eternidad, Dios quiere todo el ejercicio futuro de la libertad humana, *en todo lo que tiene de bueno y real*. ¿Qué podría ser más absurdo que decir que no es porque Dios quiere que sea? ¿No deberíamos decir, por el contrario, que es porque Dios quiere que sea, y que, así como sucede que somos libres en virtud del decreto que quiere que seamos libres, *también sucede que actuamos libremente en tal o cual acto por la fuerza del decreto que descende a todo este detalle?*».

De este modo, absolutamente *todo* en el mundo de los cuerpos y de los espíritus, en su ser y en sus acciones, procede de Dios, con la única excepción del mal, que es privación y desorden. El mal es permitido por la Soberana Bondad sólo porque es lo bastante poderosa para derivar de él un bien mayor: la deslumbrante manifestación de su Misericordia o su Justicia¹¹⁵.

Esta doctrina canta la gloria de Dios y si a menudo no se comprende se debe a que es, al mismo tiempo, demasiado alta y demasiado sencilla; quien no alcanza su altura desprecia su sencillez.

«Pero los humildes de corazón entran en las profundidades de Dios sin inmutarse, y, alejados del mundo y sus pensamientos, encuentran la vida en la altura de las obras de Dios»¹¹⁶.

Lejos de sentir oprimida su libertad por la fuerza divina de la gracia, encuentran por ella la liberación y la salvación.

A qué profundidad de humildad debe conducir esta doctrina, a qué oración continua, a qué fe práctica y sublime, a qué abandono en la esperanza, a qué acción de gracias, a qué intimidad de amor es lo que nos dicen los más grandes místicos que vinieron después de Santo Tomás.

¹¹⁵ Santo Tomás, *in Epist. ad Rom.* cap. IX, lect. 4 y I, q. 23, a. 5, *ad 3*.

¹¹⁶ Bossuet, *Elevaciones sobre los Misterios*, 18ª semana, 12ª elevación.

ARTÍCULO IV
LAS CONSECUENCIAS PRÁCTICAS
DE LA DOCTRINA DE SANTO TOMÁS SOBRE LA GRACIA

Siguiendo las huellas de San Agustín, y en contraste con el naturalismo pelagiano o semipelagiano, Santo Tomás captó toda la profundidad y elevación de las palabras de Jesús:

«Separados de Mí no podéis hacer nada» (Jn. XV, 5).

Y de las palabras de San Pablo:

«Dios es el que obra en vosotros tanto el querer como el hacer» (Fil. II, 13).

«Porque ¿quién es el que te hace distinguirte? ¿Qué tienes que no hayas recibido?» (I Cor. IV, 7).

En la obra de la salvación, no podemos distinguir una parte que sea exclusivamente nuestra; pero todo viene de Dios, hasta nuestra libre cooperación, que la gracia eficaz, dulce y fuertemente, suscita en nosotros y confirma.

Esta gracia, a la que sigue siempre su efecto, sólo se nos niega, decíamos, si resistimos a las prevenciones divinas, a la gracia suficiente, en la que se nos ofrece y la ayuda eficaz, como se ofrece el fruto en la flor. Si destruimos la flor, nunca veremos el fruto que la constante influencia del sol y los jugos de la tierra habrían producido. Ahora bien, el hombre se basta a sí mismo para caer; sacado de la nada, es naturalmente defectuoso; y es auxiliado suficientemente por Dios para caer sólo por su propia culpa, de modo que Dios le priva de más auxilios. Es el gran misterio de la gracia; hemos explicado en otro lugar lo que dicen de él Santo Tomás y sus mejores discípulos¹¹⁷. Con él y con San Agustín, debemos cautivar nuestra inteligencia ante esta obscuridad divina, y «*confesar* –dice Bossuet–¹¹⁸, *estas dos gracias* (suficiente y eficaz), *una de las cuales deja a la voluntad sin excusa ante Dios, y la otra no le permite glorificarse en sí misma*». ¿No es eso realmente lo que nos dice nuestra conciencia? Según esta doctrina, *todo lo que es bueno en nosotros*,

¹¹⁷ *Dieu, son existence et sa nature* (París, Beauchesne), pp. 682-712. No es necesario que nuestro fracaso preceda al rechazo de la gracia eficaz, según una *prioridad de tiempo*; basta con que haya una *prioridad de naturaleza* en el orden de la causalidad material, según el principio de la relación mutua de las causas, explicado por Santo Tomás, I-II, q. 113, a. 8, *ad* 1. Cf. I-II, q. 109, aa. 1-2, 8-10. Es Dios quien nos previene con su gracia cuando nos justifica, y somos nosotros los primeros que le abandonamos cuando perdemos la gracia divina: «Porque Dios, a los que una vez justificó por su gracia no los abandona, si antes no es por ellos abandonado» (D. 804), Concilio de Trento, Ses. 6, cap. 11.

¹¹⁸ Bossuet, *Œuvres complètes*, París, 1845, vol. 1, p. 643 (opusc). Cf. índice general de las obras de Bossuet, bajo la palabra *gracia* (resistencia a la gracia). Ver especialmente *Défense de la Tradition*, vol. XI, cap. 19-27: demostración de la eficacia de la gracia por la permisión de los pecados en los que Dios deja caer a los justos para humillarlos. Permisión de la triple negación de San Pedro: «Pedro fue justamente castigado por su presunción, con la sustracción de un auxilio eficaz que le habría impedido efectivamente renegar». Bossuet muestra que ésta es la doctrina, no sólo de San Agustín, sino también de San Juan Crisóstomo, Orígenes, San Gregorio Magno y San Juan Damasceno, ya que dicen que *Pedro fue privado de auxilios*, que no puede entenderse de la gracia suficiente, ya que entonces habría sido absolutamente impotente para evitar el pecado, sino del auxilio eficaz, que le habría permitido evitar efectivamente esta falta. Esto demuestra que la gracia suficiente deja nuestra voluntad sin excusa ante Dios, y que la gracia eficaz, que San Pedro recibió más tarde, no nos permite gloriarnos en nosotros mismos.

natural o sobrenaturalmente, *deriva del Autor de todo bien*. Sólo el mal, el pecado, no puede venir de Él, y el Señor sólo lo permite porque es lo suficientemente poderoso y bueno como para sacar de él un bien mayor: la manifestación de su Misericordia o de su Justicia.

Esta enseñanza de los grandes Doctores de la Gracia eleva nuestro espíritu a una alta contemplación de la acción de Dios en lo más íntimo de nuestro corazón. Para demostrarlo, basta señalar que esta doctrina debe conducir a las almas que la comprenden bien a una profunda humildad, a una oración interior, por así decir, continua, y a la perfección de las virtudes teologales y de los dones correspondientes del Espíritu Santo. Se encuentra también en todos los grandes maestros de la vida espiritual. Dada la importancia y dificultad de la cuestión, no afirmaremos nada en este artículo si no es según las mismas palabras de la Escritura, tal como han sido explicadas por los más grandes Doctores.

Esta doctrina conduce ante todo a una profunda humildad. Según ella, la única culpa del hombre, como precedente exclusivamente de sí mismo, es su pecado, tal como declaró el Concilio de Orange¹¹⁹. Nunca hace un bien natural sin el auxilio natural de Dios, y nunca hace un bien sobrenatural sin la gracia, que no sólo lo solicita o lo atrae, sino que lo mueve eficazmente al acto de salvación. Como dice San Pablo:

«No porque seamos capaces por nosotros mismos de pensar cosa alguna como propia nuestra, sino que nuestra capacidad viene de Dios» (II Cor. III, 5).

Incluso las almas santas, habiendo alcanzado un alto grado de caridad, necesitan siempre la gracia actual para merecer, para dar un paso adelante, para evitar el pecado y perseverar en el bien¹²⁰. Deben decir:

«Inseguros son los pensamientos de los mortales, e inciertas nuestras providencias» (Sab. IX, 14),

«Hágase, Señor, tu voluntad, así en la tierra como en el cielo, y no nos dejes caer en la tentación».

Después de mucho trabajar, tienen que reconocer: «Somos siervos inútiles» (Lc. XVII, 10), el Señor podría haber elegido otras almas que le hubieran servido mucho mejor. En verdad, según la enseñanza de Santo Tomás, debemos decir: no hay pecado cometido por otro hombre *que no pueda* cometer en las mismas circunstancias, a causa de la flaqueza de mi libre albedrío y de mi propia fragilidad (el Apóstol Pedro negó tres veces a su Maestro); y si *de hecho* no he caído, si he perseverado, es sin duda porque he trabajado y luchado, pero sin la gracia divina no habría hecho nada¹²¹:

«*Non nobis, Domine, non nobis, sed nomini tuo da gloriam*: No a nosotros, Señor, no a nosotros, sino a tu nombre da la gloria» (Sal. CXIII, 1).

¹¹⁹ Can. 22: «Nadie tiene de suyo, sino mentira y pecado».

¹²⁰ Santo Tomás, I-II, q. 109, aa. 2, 8-10.

¹²¹ Cf. Del Prado, O. P., *De Gratia*, vol. III, p. 151.

Como el barro en manos del alfarero, así está mi alma en tus manos (Ecli. XXXIII, 13; Jer. XVIII, 6). Tú me hiciste y me formaste (Sal. CXVIII, 73); con tu sangre me redimiste (Apoc. V, 9). Si no he perecido es por tu misericordia (Lam. III, 22). En tus manos encomiendo mi alma (Sal. XXX, 6; Lc. XXIII, 46).

«Esto es –dice San Agustín– lo que debemos creer y decir, con toda piedad y verdad, para que nuestra confesión sea humilde y suplicante, y para que *todo* vuelva a Dios»¹²².

Esta es la verdadera humildad:

«¿Qué tienes que no hayas recibido? Y si lo recibiste ¿de qué te jactas, como si no lo hubieses recibido?» (I Cor. IV, 7).

Los santos, cuando ven sus faltas, se dicen a sí mismos: si tal o cual criminal hubiera recibido todas las gracias que el Señor me ha concedido, tal vez habría sido menos infiel que yo. La visión de la gratuidad de las predilecciones divinas los confirma en la humildad, y recuerdan las palabras de Jesús:

«Vosotros no me escogisteis a Mí; pero Yo os escogí» (Jn. XV, 16).

Esta doctrina conduce también a una oración íntima y continua, a una acción de gracias profunda y a la oración contemplativa.

A una oración íntima; porque es una gracia muy secreta la que debemos pedir, no sólo la que nos solicita e incita al bien, sino la que nos hace desearlo, la que nos hace perseverar, la que llega a lo más profundo de nuestro corazón y de nuestro libre albedrío, la que nos mueve en estas profundidades para que seamos librados de la concupiscencia de la carne, de la concupiscencia de los ojos, de la soberbia de la vida; porque sólo Dios es el que salva y el que nos aparta de los enemigos de nuestra salvación. En esto no daña nuestra libertad, sino que la hace, liberándonos del cautiverio de las cosas de abajo.

Así nos enseña a orar la Sagrada Escritura: «Ten piedad de mí, Señor, según tu infinita misericordia. Sé propicio para con el pecador. Ayuda mi incredulidad. Crea en mí un corazón puro y renueva en mí un espíritu firme. Conviérteme, Señor, conviérteme a ti y me convertiré (Lam. V, 21). Hágase tu voluntad en la tierra como en el cielo», dame tu gracia más fuerte y dulce para que pueda cumplir de verdad tu santa voluntad; como dice San Agustín:

«*Domine, da quod jube, et jube quod vis* - Da, Señor, lo que mandas, y manda lo que quieras».

Así reza la Iglesia en su Misal:

«Señor, vuelve hacia ti nuestras voluntades rebeldes; haz que los infieles que no quieren creer, quieran de verdad. Aplica nuestros corazones a las buenas obras. Danos la buena voluntad. Conviértenos y atráenos fuertemente hacia ti. Quítanos el corazón de

¹²² *De dono perseverantiae*, cap. 13.

piedra y danos un corazón de carne, un corazón dócil y puro. Cambia nuestras voluntades e inclínalas hacia el bien»¹²³.

Esta es la santa confianza de la oración de la Iglesia porque está segura que Dios *no es impotente* para convertir a los pecadores más endurecidos. ¿Qué debe hacer un sacerdote si no puede volver a la bondad a un pecador que está a punto de morir? Si está convencido que Dios puede convertir esta voluntad culpable, *ante todo, rezará*. Si, por el contrario, piensa que Dios sólo tiene poder sobre esta voluntad desde fuera, por medio de las circunstancias, buenos pensamientos, buenas inspiraciones que quedan fuera del consentimiento saludable, ¿no se detendrá demasiado tiempo en medios superficiales, tendrá en su oración esa santa audacia que admiramos en los santos y que descansa sobre su fe en la soberana eficacia de la gracia?

Del mismo modo, la oración debe ser, en cierto sentido, continua, ya que nuestra alma necesita una gracia nueva y eficaz para cada acto saludable, para cada nuevo mérito. Se comprende, pues, el sentido profundo de las palabras de Nuestro Señor: «Hay que orar siempre, sin cansarse» (Lc. XVIII, 1); palabras que sólo se realizan plenamente en la vida mística, donde la oración se convierte verdaderamente, como dicen los Padres, en «la respiración del alma», que apenas cesa como la del cuerpo; el alma desea constantemente la gracia, que es como el aire que la renueva y la hace producir siempre nuevos actos de amor a Dios.

Si ésta es la oración de petición, *también debemos dar gracias a Dios por todas nuestras buenas acciones*, ya que sin Él no habríamos hecho nada. Esto es lo que hace decir a San Pablo:

«Orad sin cesar. En todo dad gracias, pues que tal es la voluntad de Dios en Cristo Jesús en orden a vosotros» (I Tes. V, 17-18).

«Entreteniéndoos entre vosotros con salmos, himnos y cánticos espirituales, cantando y alabando de todo corazón al Señor, dando gracias siempre y por todo al Dios y Padre en el nombre de nuestro Señor Jesucristo» (Ef. V, 19-20).

La doctrina de la eficacia intrínseca de la gracia conduce no menos directamente a la *oración de contemplación*, que considera sobre todo la acción profunda de Dios en nosotros para mortificar y vivificar, y que se expresa por el *fiat* del perfecto abandono. Es en la contemplación donde vemos cumplida la palabra de la Escritura en lo más íntimo de nuestra alma:

«Grande eres Tú, oh Señor, por siempre, y tu reino dura por todos los siglos. Porque Tú castigas y salvas; Tú conduces al sepulcro, y sacas de él» (Tob. XIII, 1-2).

«Tu palabra, oh Señor, la cual sana todas las cosas» (Sab. XIII, 12).

Decir un *fiat* perfecto a la obra intensa y oculta de la gracia en nosotros, incluso cuando crucifica y parece destruirlo todo, es la cooperación más secreta, pero fecunda en la obra más grande de Dios; es la oración de Jesús en Getsemaní, y la de la Virgen al pie de la cruz.

Por último, esta doctrina nos recuerda que, incluso para orar, es necesaria la gracia eficaz:

¹²³ Sobre estas oraciones de la Iglesia, cf. San Agustín, *Epist. ad Vital.* 217 (*al.* 107), y Bossuet, *Défense de la Tradition*, Lib. X, cap. 10.

«De la misma manera también el Espíritu ayuda a nuestra flaqueza; porque no sabemos qué orar según conviene, pero el Espíritu está intercediendo Él mismo por nosotros con gemidos que son inexpressables. Mas Aquel que escudriña los corazones sabe cuál es el sentir del Espíritu, porque Éste intercede por los santos conforme a la voluntad de Dios» (Rom. VIII, 26-27).

Este misterio se verifica especialmente en la unión mística, a menudo obscura y dolorosa, en la que el alma aprende por experiencia cuán necesaria es la gracia para orar, así como para obrar bien. Pero también –dice San Juan de la Cruz¹²⁴– cuando se ha llegado a cierto grado de unión:

«Estos alcanzan de Dios lo que con gusto le piden. De donde dice David (Sal. XXXVI, 4): Deléitate en Dios, y darte ha las peticiones de tu corazón».

Además, toda oración humilde, confiada y perseverante, por la que pedimos lo que es necesario o útil para nuestra salvación, es infaliblemente eficaz en virtud de la promesa de Nuestro Señor, y porque es Dios mismo quien la ha hecho brotar de nuestro corazón. Resuelto de antemano, desde toda la eternidad, a concedernos sus beneficios, es Él quien nos induce a pedírselos¹²⁵.

Por último, la doctrina de la eficacia soberana de la gracia conduce a una gran elevación en la práctica de las *virtudes teologales*. ¿Por qué? Porque está íntimamente ligada al sublime misterio de la predestinación, y conserva toda su grandeza. San Pablo nos lo dice en la Epístola a los Romanos, VIII, 28-31:

«Sabemos, además, que todas las cosas cooperan para el bien de los que aman a Dios, de los que son llamados según su designio. Porque Él, a los que preconoció, los predestinó a ser conformes a la imagen de su Hijo, para que Éste sea el primogénito entre muchos hermanos. Y a esos que predestinó, también los llamó; y a esos que llamó, también los justificó; y a esos que justificó, también los glorificó. Seguridad de la redención Y a esto ¿qué diremos ahora? Si Dios está por nosotros, ¿quién contra nosotros?».

La misma doctrina en la Epístola a los Efesios I, 4-6.11-12:

«Nos escogió en Cristo, para que delante de Él seamos santos e irreprochables; y en su amor nos predestinó como hijos suyos por Jesucristo en Él mismo (Cristo), conforme a la benevolencia de su voluntad, para celebrar la gloria de su gracia, con la cual nos favoreció en el Amado... En Él también fuimos elegidos nosotros para herederos predestinados, según el designio del que todo lo hace conforme al consejo de su voluntad, para que fuésemos la alabanza de su gloria los que primero pusimos nuestra esperanza en Cristo».

¹²⁴ *Noche oscura*, Lib. II, cap. 20.

¹²⁵ Cf. Santo Tomás, II-II, q. 83, a. 2; San Agustín, *Enchirid.* 32; Bossuet, *Défense de la Tradition*, Lib. XII, cap. 38.

San Agustín¹²⁶ y Santo Tomás¹²⁷ han explicado admirablemente estas palabras de San Pablo sin disminuirlas. Bossuet, su discípulo, las resume con su maestría habitual cuando dice¹²⁸:

«No niego la bondad con que Dios se conmueve hacia todos los hombres, ni los medios que prepara para su salvación eterna, en su Providencia general. “Pues no quiere que algunos perezcan, sino que todos lleguen al arrepentimiento” (II Ped. III, 9.). Pero, por grande que sea la visión que tiene de todo el mundo, hay una cierta consideración particular y preferente hacia un número que le es conocido. Todos aquellos a quienes mira de este modo lloran por sus pecados y se convierten a su debido tiempo. Por eso, cuando dirigió la mirada favorable a San Pedro, éste se echó a llorar: y éste fue el efecto de la oración que Jesucristo había hecho por la estabilidad de su fe. Porque primero era necesario reavivarla, y a su debido tiempo, fortalecerla para que perdurara hasta el fin. Lo mismo sucede con todos aquellos que su Padre le dio de alguna manera; y de estos dijo: “Todo lo que me da el Padre vendrá a Mí... y la voluntad del que me envió, es que no pierda Yo nada de cuanto Él me ha dado, sino que lo resucite en el último día” (Jn. VI, 37.39).

¿Y por qué nos introduce en estas verdades sublimes? ¿Es para perturbarnos, alarmarnos, sumirnos en la desesperación y hacer que nos agitemos, diciendo: “¿Soy uno de los elegidos o no lo soy?”. Lejos de nosotros el abrigar un pensamiento tan funesto que nos llevaría a penetrar en los secretos consejos de Dios, a ahondar, por así decirlo, en su seno, y a sondear el profundo abismo de sus eternos decretos. El designio de nuestro Salvador es que, contemplando la mirada secreta que lanza sobre aquellos a quienes conoce y que su Padre le ha dado por cierta elección, y reconociendo que sabe conducirlos a su salvación eterna por medios que no faltan, aprendamos primero a pedirlos, a unirnos a su oración, a decir con él: “Libranos del mal” (Mt. VI, 13); o, como dice la Iglesia: “*No permitas que nos separemos de ti: si nuestra voluntad quiere escapar, no lo permitas; tenla bajo tu mano, cámbiala y tráela de nuevo a ti*”».

Esta oración adquiere todo su valor en la plenitud de la vida de la fe, que es la vida mística: fe tan práctica como sublime en la sabiduría de Dios, en la santidad de su beneplácito, en su omnipotencia, en su dominio soberano, en el valor infinito de los méritos de Jesucristo y en la eficacia infalible de su oración.

Fe en la Sabiduría de Dios:

«¡Oh, profundidad de la riqueza, de la sabiduría y de la ciencia de Dios! ¡Cuán inescrutables son sus juicios, y cuan insondables sus caminos! Porque ¿quién ha conocido el pensamiento del Señor? O ¿quién ha sido su consejero? O ¿quién le ha dado primero, para que en retorno se le dé pago? Porque de Él, y por Él, y para Él son todas las cosas. A Él sea la gloria por los siglos. Amén» (Rom. XI, 33-36).

Fe en la santidad del beneplácito de Dios:

¹²⁶ San Agustín, ver especialmente *De Praedestinatione sanctorum*, cap. 3, 6-11, 14-15, 17; *De dono perseverantiae*, cap. 1, 6-7, 12, 16-20, 23; *De correptione et gratia*, cap. 9, 12-14. Cf. sobre estos textos, Del Prado, *De Gratia et libero arbitrio*, vol. III, pp. 555-564, vol. II, pp. 67-81, 259..., y Bossuet, *Défense de la Tradition*, Lib. XII, cap. 13-20.

¹²⁷ Santo Tomás, *in Ep. ad Rom.* VIII, 28..., *in Ep. ad Ephes.*, I, § 5; I, q. 23.

¹²⁸ Bossuet, *Meditaciones sobre el Evangelio*, II parte, día 72. Ver también la tabla de las obras de Bossuet en las palabras *predestinación* y *gracia*.

«Yo te alabo, oh Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque encubres estas cosas a los sabios y a los prudentes, y las revelas a los pequeños. Así es, oh Padre, porque esto es lo que te agrada a Ti» (Mt. XI, 25-26).

Del mismo modo, Jesús dijo a los fariseos:

«No murmuréis entre vosotros. Ninguno puede venir a Mí, si el Padre que me envió, no lo atrae; y Yo lo resucitaré en el último día» (Jn. VI, 43-44).

Fe en la omnipotencia de Dios. Dios puede convertir al bien incluso a los pecadores más empedernidos:

«Arroyo de agua es el corazón del rey en las manos de Jehová, quien lo inclina adonde quiere» (Prov. XXI, 1).

«Dios es el que, por su benevolencia, obra en vosotros tanto el querer como el hacer» (Fil. II, 13).

«Mis ovejas oyen mi voz, Yo las conozco y ellas me siguen. Y Yo les daré vida eterna, y no perecerán jamás, y nadie las arrebatará de mi mano. Lo que mi Padre me dio es mayor que todo, y nadie lo puede arrebatar de la mano de mi Padre. Yo y mi Padre somos uno» (Jn. X, 27-30).

Fe en el dominio soberano del Creador:

«¿Acaso no puedo hacer Yo con vosotros, oh casa de Israel, como hace este alfarero?» (Jer. XVIII, 6).

«¿O es que el alfarero no tiene derecho sobre el barro, para hacer de la misma masa un vaso para honor y otro para uso vil? ¿Qué si Dios, queriendo manifestar su ira y dar a conocer su poder, sufrió con mucha longanimidad los vasos de ira, destinados a perdición, a fin de manifestar las riquezas de su gloria en los vasos de misericordia, que Él preparó de antemano para gloria... (¿dónde está la injusticia)?» (Rom. IX, 21-23).

Fe en el valor infinito de los méritos y oración de Jesús:

«El Padre ama al Hijo y le ha entregado pleno poder» (Jn. III, 35).

«En verdad, en verdad, os digo, el que cree tiene vida eterna» (Jn. VI, 47).

«Yo he manifestado tu Nombre a los hombres que me diste (apartándolos) del mundo. Eran tuyos, y Tú me los diste, y ellos han conservado tu palabra... Por ellos ruego... Padre Santo, por tu nombre, que Tú me diste, guárdalos para que sean uno como somos nosotros. Mientras Yo estaba con ellos, los guardaba por tu Nombre, que Tú me diste, y los conservé, y ninguno de ellos se perdió sino el hijo de perdición, para que la Escritura fuese cumplida... No ruego para que los quites del mundo, sino para que los preserves del Maligno... Mas no ruego sólo por ellos, sino también por aquellos que, mediante la palabra de ellos, crean en Mí... Padre, aquellos que Tú me diste quiero que estén conmigo en donde Yo esté, para que vean la gloria mía, que Tú me diste, porque me amabas antes de la creación del mundo» (Jn. XVII, 6-24).

Este acto de fe serena e invencible en los méritos infinitos de Jesús deleita el corazón de Dios, que en ciertos momentos permite que todo parezca exteriormente perdido para dar a sus hijos la oportunidad de demostrarle su fe con un acto semejante.

Esta doctrina de la gracia nos lleva también a una esperanza sobrenatural hecha de confianza y abandono en la divina Misericordia. En efecto, el motivo formal de la

esperanza es la misericordia infinitamente auxiliadora de Dios (*Deus auxilians*); es en Dios, y no en la fuerza de nuestro libre albedrío, en quien debemos esperar para que la virtud de la esperanza sea divina y teologal.

«El que confía en sí mismo, es un insensato; quien procede con sabiduría, ése será salvo» (Prov. XXVIII, 26).

Teniendo en cuenta nuestra debilidad, debemos:

«Obrar nuestra salud con temor y temblor» (Fil. II, 12).

«Y el que cree estar en pie, cuide de no caer» (I Cor. X, 12).

Pero, por otra parte, considerando la bondad infinitamente auxiliadora de Dios, debemos decirle:

«En Ti confío... ninguno que espera en Ti es confundido» (Sal. XXIV, 2-3).

«En tus manos encomiendo mi espíritu» (Sal. XXX, 6).

«Gustad y ved cuan bueno es Jehová; dichoso el hombre que se refugia en Él» (Sal. XXXIII, 9).

«Presérvame, oh Dios, pues me refugio en Ti» (Sal. XV, 1).

«En Ti, Jehová, me refugio; no quede yo nunca confundido» (Sal. XXX, 2).

«He aquí que Dios es mi salvación; tendré confianza y no temeré, porque mi fortaleza y mi canto, es Yah, Jehová, el cual ha sido mi salvación» (Is. XII, 2).

«Todo lo puedo en Aquel que me conforta» (Fil. IV, 13).

Éste es el abandono que Jesucristo quiere enseñarnos, y en él no hay quietismo, como explica tan bien Bossuet:

«Debemos abandonarnos a la bondad divina, pero esto no quiere decir que no debamos obrar y trabajar, o que sea lícito entregarse, en contra de las órdenes de Dios, a la despreocupación o a pensamientos temerarios, sino que, al obrar de todo corazón, debemos ante todo abandonarnos sólo a Dios en el tiempo y en la eternidad.

Salvador mío, a ti me entrego... En tus manos pongo mi libertad enferma y vacilante, y sólo en ti quiero poner mi confianza.

El hombre soberbio teme hacer demasiado incierta su salvación, si no la tiene en su mano; pero se equivoca. ¿Puedo estar seguro de mí mismo? ¡Dios mío! Siento que mi voluntad se me escapa a cada instante, y si quisieras hacerme único dueño de mi destino, rechazaría un poder tan peligroso para mi debilidad. ¡No me digan, pues, que esta doctrina de la gracia y de la preferencia desespera a las almas buenas! ¿Green que pueden tranquilizarme remitiéndome a mí mismo y abandonándome a mi suerte? No, Dios mío, no lo consiento. Sólo puedo tranquilizarme abandonándome a ti. Y la encuentro tanto más cuanto que aquellos a quienes das la confianza de abandonarse completamente a ti, reciben en este suave instinto la mejor señal de tu bondad sobre la tierra. Aumenta, pues, en mí este deseo, y trae por este medio a mi corazón la bendita esperanza de encontrarme al fin entre el número de los escogidos... *Cúrame y seré curado; conviérteme y me convertiré*» (*Meditación sobre el Evangelio*, II párr., día 72).

En las dolorosísimas purificaciones pasivas del espíritu, las almas son tentadas muy a menudo contra la esperanza, y turbadas por el misterio de la Predestinación; en ese momento les falta todo auxilio creado, deben esperar heroicamente, contra toda esperanza, por la única y purísima razón: Dios es infinitamente auxiliador, no abandona antes a los justos, no permite que sean

tentados más allá de sus fuerzas auxiliando por medio de la gracia, es Él quien los sostiene por su bondad omnipotente. Dijo a San Pablo:

«Mi gracia te basta, pues en la flaqueza se perfecciona la fuerza... por tanto, con sumo gusto me gloriaré de preferencia en mis flaquezas, para que la fuerza de Cristo habite en mí. Por Cristo me complazco en las flaquezas, en los oprobios, en las necesidades, en las persecuciones, en las angustias, porque cuando soy débil, entonces soy fuerte» (II Cor. XII, 9-10).

En momentos de gran dificultad, pensemos en este motivo formal de esperanza: *Deus auxilians*, Dios que nos auxilia; y nos auxilia *eficazmente*, a través de la gracia, que no sólo nos impulsa a hacer el bien, sino que también, de manera muy suave y poderosa, hace que lo hagamos¹²⁹.

«*Salus autem justorum a Domino*. De Jehová viene la salvación de los justos; Él es su fortaleza en los días aciagos Jehová les da ayuda y libertad; los saca de las manos de los impíos y los salva, porque a Él se acogieron» (Sal. XXXVI, 39).

Por último, esta doctrina sobre la eficacia de la gracia confirma *nuestra caridad hacia Dios* y las almas. La caridad es una amistad basada en la comunicación que Dios nos hace de la vida divina por medio de la gracia. Por eso, cuanto más íntima y eficaz es la gracia que se nos da, más debemos amar a Dios, o responder a su amor.

«No es que nosotros hayamos amado a Dios, sino que Él nos amó a nosotros» (I Jn. IV, 10).

El propio Maestro había dicho a sus Apóstoles:

«Vosotros no me escogisteis a Mí; pero Yo os escogí, y os he designado para que vayáis, y llevéis fruto, y vuestro fruto permanezca; para que el Padre os dé todo lo que le pidáis en mi nombre» (Jn. XV, 16).

Y en el ejercicio del apostolado, fue porque creía en la eficacia soberana de la gracia por lo que San Pablo pudo escribir:

«¿Quién nos separará del amor de Cristo? ¿La tribulación, la angustia, la persecución, el hambre, la desnudez, el peligro, la espada...? Mas en todas estas cosas triunfamos gracias a Aquel que nos amó. Porque persuadido estoy de que ni muerte, ni vida, ni ángeles, ni principados... ni potestades, ni altura, ni profundidad, ni otra creatura alguna podrá separarnos del amor de Dios, que está en Cristo Jesús nuestro Señor» (Rom. VIII, 35-39).

Cristo había dicho a su Padre:

«Los guardaba por tu Nombre, que Tú me diste... y quiero que estén conmigo... y Yo les hice conocer tu nombre, y se lo haré conocer para que el amor con que me has amado sea en ellos y Yo en ellos» (Jn. XVII, 12.24.26).

Estas palabras de Nuestro Señor sólo se realizan plenamente aquí en la tierra en la vida mística, preludio de la vida del cielo. Y la gran teología de San Agustín y

¹²⁹ Cf. *Catecismo del Concilio de Trento*, cap. 45, sobre la tentación.

Santo Tomás sobre la gracia, si tenemos cuidado de no disminuirla, alcanza así la más alta mística ortodoxa.

¿Qué puede haber más dulce que la gracia de Dios, infaliblemente eficaz? Se derrama suavemente en el alma que empieza a desear; cuanto más desee el alma, cuanto más sedienta esté de Dios, tanto más será colmada. El día en que el Señor se vuelva muy exigente, cuando quiera cristal puro donde sólo había pecado, entonces dará su gracia en abundancia para satisfacer sus exigencias. ¿Acaso no lo dijo él mismo?

«Yo he venido para que tengan vida y vida sobreabundante» (Jn. X, 10).

El alma purificada acaba cantando el poder de Dios:

«La diestra de Jehová ha hecho proezas. No moriré, sino que viviré; y publicaré las hazañas de Jehová» (Sal. CXVII, 16-17).

No es de extrañar, pues, que esta doctrina se encuentre entre los más grandes maestros de la vida espiritual.

San Bernardo dice:

«La gracia es necesaria para la salvación, y el libre albedrío también. Pero la gracia, para dar la salvación, el libre albedrío, para recibirla... No atribuyamos, pues, parte de la obra buena a la gracia y parte al libre albedrío: todo se hace por la acción común e inseparable de ambos. Todo por la gracia, todo por el libre albedrío; pero proviene completamente de la primera en el segundo»¹³⁰.

San Buenaventura dice igualmente:

«Las almas piadosas no pretenden atribuirse a sí mismas, en la obra de la salvación, alguna parte que no provenga de Dios; reconocen que todo procede de la gracia divina»¹³¹.

Taulero habla de la eficacia de la gracia del mismo modo que Santo Tomás.

El autor de la *Imitación de Jesucristo* escribe, Lib. III, cap. 5:

«Nunca te estimes ser algo por tus buenas obras... De ti siempre vas a la nada, y luego caes, y eres vencido; presto te turbas y deshaces; no tienes cosa de que te puedas alabar, y tienes muchas de que te puedas tener por vil, porque más flaco eres de lo que puedes pensar».

Lib. III, cap. 9:

«Qué soy, y qué fui, y dónde vine, que fui de nada y no lo conocí. Si soy dejado a mis fuerzas, todo es enfermedad y nada. Mas si tú, Señor, me mirares, luego soy fortificado y lleno de nuevo gozo».

Lib. III, cap. 10:

¹³⁰ *De Gratia et libero arbitrio*, cap. 1 y 14. Ver *Dict. theol.* art. *S. Bernard*, col. 776.

¹³¹ *II Sent.* Dist. 26, q. 2: «Es propio de las almas piadosas que no se atribuyan nada a sí mismas, sino que todo sea atribuido a la gracia de Dios».

«De mí sacan agua como de fuente viva el pequeño y el grande, el pobre y el rico, y los que me sirven de buena voluntad, recibirán gracia por gracia... no te apropiés a alguna cosa de bien, ni atribuyas a algún hombre la virtud, mas refiérelo todo a mí, *que sin mí no tiene el hombre cosa alguna*. Yo lo di todo, y quiero que se me vuelva todo... Esta es la verdad con que se destruye la vanagloria. Y si la gracia celestial entrare y la verdadera caridad, no habrá envidia ni quebranto de corazón, ni te ocupará el propio amor. Ciertamente la divina caridad vence toda cosa y ensancha todas las fuerzas del ánima».

Lib. III, cap. 55:

«¡Oh beatísima gracia!, ven, y descende a mí e híncheme de tu consolación, porque no desmaye mi ánima de cansancio y sequedad de corazón... La gracia divina es mi fortaleza, ella es mi consejo y mi favor: mucho más poderosa es que todos los enemigos, muy más sabia que cuantos saben... ¿Qué soy yo sin ella sino un madero seco y un tronco sin provecho? Oh Señor, prevéngame tu gracia siempre, y acompáñeme».

Lib. III, cap. 58:

«Yo soy de loar en todos mis santos, yo soy de bendecir sobre todas las cosas, y debo ser loado por cada uno de cuantos he magnificado y predestinado, sin preceder algún merecimiento suyo¹³²... Todos son una cosa por el nudo de la caridad, todos son de un voto, todos de un querer, todos se aman en uno».

Santa Teresa, siempre que toca la cuestión de la gracia, habla como San Agustín y Santo Tomás¹³³.

San Juan de la Cruz supone siempre la verdad de esta doctrina¹³⁴.

¹³² Misma doctrina que en Santo Tomás, I, q. 23, a. 5.

¹³³ El pensamiento directriz de Santa Teresa es éste: «Es Dios quien da el querer y el obrar» (Fil. II, 11). «El por qué lo hace Su Majestad, –escribe en el cap. XXI de su *Vida*– es porque quiere, y como quiere hácelo, y aunque no haya en ella disposición, la dispone para recibir el bien que Su Majestad le da». Después de examinar por qué un alma llega más rápidamente a la contemplación y a la perfección que otra, concluye: «Y, en fin, todo está en lo que Su Majestad quiere y a quien quiere darlo». «Da el Señor cuando quiere y como quiere y a quien quiere, como bienes suyos, que no hace agravio a nadie» (IV *Moradas*, cap. I).

En el relato de su conversión (*Vida*, cap. VIII y IX), dice: «Suplicaba al Señor me ayudase; mas debía faltar –a lo que ahora me parece– *de no poner en todo la confianza en Su Majestad y perderla de todo punto de mí*... Deseaba vivir, que bien entendía que no vivía, sino que peleaba con una sombra de muerte, *y no había quien me diese vida, y no la podía yo tomar; y quien me la podía dar tenía razón de no socorrerme*, pues tantas veces me había tornado a Sí y yo dejádole... *suplicándole me fortaleciese ya de una vez para no ofenderle*... Y encomendábame a aquesta gloriosa Santa para que me alcanzase perdón. Mas esta postrera vez de esta imagen que digo, me parece me aproveché más, *porque estaba ya muy desconfiada de mí y ponía toda mi confianza en Dios*. Paréceme le dije entonces que no me había de levantar de allí hasta que hiciese lo que le suplicaba. Creo cierto me aproveché, porque *fui mejorando mucho desde entonces*».

«Me dio el Señor *libertad* y fuerza para ponerlo por obra» (*Vida*, cap. XXIV). Como bien se ha dicho: ante este formidable misterio, contra el que han surgido tantas herejías y que ha dado lugar a tan dolorosas controversias, incluso entre los verdaderos hijos de la Iglesia, la seráfica Virgen se inclina con serenidad y gratitud: «¡Oh, Señor mío, qué gran regalo es éste para mí, que no dejaseis, en querer tan ruin como el mío, el cumplirse vuestra voluntad! Bendito seáis por siempre y os alaben todas las cosas» (*Camino de perfección*, cap. XXXII).

«*Antes me hacen devoción las cosas dificultosas, y mientras más, más*» (*Vida*, cap. XXVIII).

¹³⁴ *Cántico espiritual*, IV parte, estr. 38: «Por aquel otro día entiende el día de la eternidad de Dios, que es otro que este día temporal; en el cual día de la eternidad predestinó Dios al alma para la

El mismo San Francisco de Sales nos dice:

«La gracia actúa fuertemente, pero tan suavemente que nuestra voluntad no permanece abrumada bajo una acción tan poderosa... El consentimiento a la gracia depende mucho más de la gracia que de la voluntad, y la resistencia a la gracia depende sólo de la voluntad... *Si conocieras el don de Dios*»¹³⁵.

Cualquiera sea la escuela teológica a la que pertenezcan, los buenos escritores espirituales son conducidos a la misma doctrina por la elevación de los temas que abordan¹³⁶.

Concluamos con Bossuet: la humildad resuelve prácticamente todas las dificultades del misterio de la gracia.

«Aquí –dice– hay un escollo terrible para el orgullo humano: el hombre dice en su corazón: “Tengo mi libre albedrío, Dios me hizo libre y yo quiero hacerme justo... Quiero encontrar algo a lo cual aferrarme en mi libre albedrío que no pueda conciliar con la entrega a la gracia”. Soberbio oponente, ¿quieres conceder estas cosas, o quieres creer que Dios las concede? Las concede hasta tal punto, que quiere que le atribuyas toda la obra de tu salvación, sin relajar tu acción, porque él es el Salvador, y dice: *No hay Dios que salve sino yo* (Is. XLIII, 8.11). Cree que Jesucristo es el Salvador, y todas las dificultades desaparecerán»¹³⁷.

Como muestra el pasaje que acabamos de citar de San Juan de la Cruz, esta gran doctrina de San Pablo, San Agustín y Santo Tomás orienta claramente a las almas hacia la más alta unión mística, que no es otra que la plenitud de la vida de la fe. Lo veremos más claramente al tratar de la naturaleza de la perfección cristiana y de la esencia de la contemplación mística. Este es el tema de los dos próximos capítulos.

CAPÍTULO III LA PLENA PERFECCIÓN DE LA VIDA CRISTIANA

gloria, y en ese determinó la gloria que le había de dar, y se la tuvo dada libremente sin principio antes que la criara, y de tal manera es ya aquello propio de tal alma, que ningún caso ni contraste alto ni bajo bastará a quitárselo para siempre, sino que aquello para que Dios la predestinó sin principio, vendrá ella a poseer sin fin». En la *Subida*, Lib. II, cap. 5: «Aunque es verdad que un alma, según su poca o mucha capacidad, puede haber llegado a unión, pero no en igual grado todas, porque esto es como el Señor quiere dar a cada una». En la *Oración del alma enamorada*, dice de nuevo: «Y si es que esperas a mis obras para por ese medio concederme mi ruego, dámelas tú y óbramelas, y las penas que tú quisieras aceptar, y hágase».

¹³⁵ San Francisco de Sales, *Tratado del Amor de Dios*, Lib. II, cap. 12. Dice en el mismo lugar: «La gracia es tan graciosa, y se apodera tan graciosamente de nuestros corazones para atraerlos, que no estropea la libertad de nuestra voluntad; toca poderosamente, pero con tanta delicadeza, los resortes de nuestro espíritu, que nuestro libre albedrío no recibe de ella ninguna fricción».

¹³⁶ El P. Grou, S.J., *Máximas Espirituales*, 2ª máxima, escribe como los más fieles discípulos de Santo Tomás: «Sólo la gracia puede liberarnos de la esclavitud del pecado y asegurarnos la verdadera libertad; de donde se sigue que *cuanto más se someta la voluntad a la gracia*, cuanto más haga todo lo que depende de ella para hacerse absoluta, plena y constantemente dependiente de ella, *tanto más libre será*... Así, pues, todo consiste en que se ponga en manos de Dios, en utilizar su propia actividad sólo para depender más de Él... *¿No está nuestra salvación incomparablemente más segura en las manos de Dios que en las nuestras?* En el fondo, ¿qué podemos hacer para salvarnos más que lo que Dios nos da el poder de hacer?». Cf. también el P. de Caussade, S. J., *El Abandono a la Providencia*, Lib. III, cap. 1-2; y el P. Lallemant, S. J., *La Doctrina espiritual*, 4º Principio, *La docilidad al Espíritu Santo*, cap. 1-2.

¹³⁷ Bossuet, *Elevaciones sobre los misterios*, 18ª semana, 15ª elevación.

ARTÍCULO I LA PERFECCIÓN CRISTIANA O LA VIDA ETERNA INICIADA

¿Cómo hablar de la perfección cristiana, de su naturaleza y condiciones, sin disminuirla? ¿Cómo entender las palabras del Maestro «sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto» (Mt. V, 48)? Si preguntamos al Apóstol San Juan, nos responde con las mismas palabras de Jesús, que nos comunica: la vida cristiana, y sobre todo la perfección cristiana, es la vida eterna comenzada.

Nuestro Señor dice varias veces en el cuarto Evangelio: «El que cree en mí tiene la vida eterna»¹³⁸; no sólo la tendrá más tarde si persevera, sino que en cierto sentido ya la tiene, pues la vida de la gracia, ya aquí abajo, es el comienzo de la vida de la eternidad, *inchoatio vitae aeternae*, dice Santo Tomás varias veces¹³⁹. Y así como el germen de una planta sólo puede definirse por la planta que crecerá de él, o la aurora, por el día que anuncia, de la misma manera, la vida de la gracia sólo puede concebirse considerando primero la gloria, de la cual es el germen (*gratia est semen gloriae*). Por la misma razón, no podemos determinar qué es la perfección cristiana sin hablar primero de la vida eterna, de la que es el preludio.

Esto es lo que haremos en la primera parte de este artículo. En la segunda parte veremos cómo la vida de la gracia aquí abajo es la misma en substancia que la vida del cielo, la misma también por medio de la caridad, que nunca cesará, y en qué se diferencia de ella por la fe y la esperanza, que deben desaparecer para dar paso a la posesión definitiva de Dios mediante la visión.

En los artículos siguientes estudiaremos, siguiendo a Santo Tomás, en qué consiste aquí abajo la perfección cristiana propiamente dicha, cuál es su relación con las virtudes y los dones, por una parte, y con los preceptos y consejos, por otra; veremos, así, todo lo que requiere.

LA VIDA ETERNA EN SU DESARROLLO FINAL

«Y la vida eterna es: que te conozcan a Ti, solo Dios verdadero, y a Jesucristo Enviado tuyo» (Jn. XVII, 3).

Lo que San Juan nos explica diciendo:

«Carísimos, ya somos hijos de Dios, aunque todavía no se ha manifestado lo que seremos. Más sabemos que cuando se manifieste seremos semejantes a Él, porque *lo veremos tal como es*» (I Jn. III, 2).

San Pablo añade:

«Porque ahora miramos en un enigma, a través de un espejo; más entonces *veremos cara a cara*. Ahora conozco en parte, entonces conoceré plenamente de la manera en que también fui conocido» (I Cor. XIII, 12).

¹³⁸ Jn. III, 36; V, 24.39; VI, 40.47. Ver también VI, 55-56 y el *Comentario de Santo Tomás al Evangelio de San Juan* a estos pasajes.

¹³⁹ Santo Tomás, II-II, q. 24, a. 3, *ad 2*: «La gracia no es otra cosa que un anticipo de la gloria en nosotros»; *item*, I-II q. 69, a. 2, y *De Veritate*, q. 14, a. 2.

Lo veremos cara a cara, es decir, inmediatamente, tal como es en sí mismo, a ese Dios «que habita en una luz inaccesible» (I Tim. VI, 16) a todo conocimiento natural creado y creable.

La Iglesia nos enseña expresamente que:

«Las almas de todos los santos... vieron y ven la divina esencia con visión intuitiva y también cara a cara, sin mediación de criatura alguna que tenga razón de objeto visto, sino por mostrárselas la divina esencia de modo inmediato y desnudo, clara y patentemente, y que viéndola así gozan de la misma divina esencia y que, por tal visión y fruición»¹⁴⁰ a la cual nos debe elevar «la luz de la gloria»¹⁴¹.

Estamos, pues, llamados a ver a Dios, no sólo por el reflejo de sus perfecciones en las criaturas sensibles o por su maravilloso resplandor en el mundo de los espíritus puros, sino a verlo sin intermediario alguno; mejor incluso de lo que vemos aquí abajo con nuestros ojos carnales a las personas con quienes hablamos, pues Dios, siendo completamente espiritual, estará íntimamente presente en nuestra inteligencia, a la que iluminará dándole la fuerza de soportar su deslumbrante esplendor¹⁴². Entre Él y nosotros no habrá ni siquiera el intermediario de una idea, pues *ninguna idea creada* podría representar tal como es en sí el Ser mismo, Acto puro infinitamente perfecto, Pensamiento increado eternamente subsistente, Luz de vida y fuente de toda verdad¹⁴³. Y no podremos expresar nuestra contemplación con ninguna palabra, ni siquiera con *ningún verbo interior*; esta contemplación, superior a todas las ideas finitas, nos absorberá de algún modo en Dios, y permanecerá inefable, del mismo modo que perdemos, aquí abajo, el don de la palabra cuando lo sublime nos embriaga. La Deidad, tal como es en sí misma, sólo puede ser expresada por *la palabra consubstancial*, que es el Verbo increado, «resplandor de la luz eterna, espejo sin mancha de la majestad de Dios e imagen de su bondad» (Sab. VII, 26).

La visión de Dios cara a cara es infinitamente superior por su objeto, no sólo a la más sublime filosofía, sino al más elevado conocimiento natural de los ángeles. Estamos llamados a ver todas las perfecciones divinas unidas, identificadas en su fuente común, *la Deidad*; a captar cómo la más tierna Misericordia y la más inflexible Justicia proceden de un mismo Amor infinitamente generoso y santo, Amor del Bien soberano que quiere comunicarse a sí mismo cuanto sea posible, pero que tiene un derecho imprescriptible a ser amado por encima de todo, y que así une admirablemente la Justicia y la Misericordia en todas las obras de Dios¹⁴⁴. Estamos llamados a ver cómo este Amor, incluso en su más libre beneplácito, se identifica con la pura Sabiduría, cómo no hay nada en él que no sea sabio, y nada en la Sabiduría que no se convierta en amor; a ver cómo este Amor se identifica con el soberano Bien amado desde toda la eternidad, cómo la Sabiduría divina se identifica con la Verdad primera siempre conocida, cómo todas estas perfecciones se armonizan y se hacen una en la esencia misma de Aquel que es.

Estamos llamados a contemplar la vida íntima de Dios, la Deidad misma, pureza y santidad absolutas; a perder la mirada en su fecundidad infinita que se desarrolla en tres Personas divinas; a ver la generación eterna del Verbo, «esplendor del

¹⁴⁰ D. 530.

¹⁴¹ D. 475.

¹⁴² Santo Tomás, I, q. 12, a. 5.

¹⁴³ I, q. 12, a. 2.

¹⁴⁴ Santo Tomás, I q. 21, a. 4.

Padre e imagen de su substancia»; a contemplar con arrobamiento sin fin la espiral inefable del Espíritu Santo, ese torrente de llama espiritual, fruto del amor común del Padre y del Hijo, vínculo que los une eternamente en la difusión más absoluta de sí mismos.

¿Quién puede expresar el amor y la alegría que esta visión suscitará en nosotros? Si ya estamos encantados por el reflejo de las perfecciones divinas participadas por las criaturas, por los encantos del mundo sensible, por las armonías de los sonidos y colores, por el azul de un cielo purísimo sobre un mar soleado que nos hace pensar en el tranquilo océano del Ser y en la luz infinita de la Sabiduría divina; si aún nos asombran más los esplendores del mundo de las almas que nos revelan las vidas de los santos, ¿cómo será cuando veamos a Dios, ese destello eternamente subsistente de sabiduría y amor, de quien procede toda la vida de la creación? Hablamos de un destello de genio para designar una iluminación repentina del espíritu; ¿qué podemos decir de la luz increada de Dios? Permanece oculta para nosotros sólo porque es demasiado espléndida, del mismo modo que el resplandor abrumador del sol parece oscuridad al ojo indefenso del ave nocturna.

La alegría que nacerá de tal visión será la de un amor a Dios tan fuerte, tan absoluto que nada podrá jamás destruirlo, ni siquiera disminuirlo. Este amor seguirá necesariamente a la visión beatífica del Bien Soberano, será lo más espontáneo posible, pero ya no será libre. El Bien infinito, al presentarse así ante nosotros, saciará nuestra insaciable sed de felicidad, colmará nuestra potencia de amar, «que necesariamente se adherirá a Él»¹⁴⁵. Nuestra voluntad, por su propia naturaleza, será atraída hacia Él con toda su inclinación y todo su peso; ya no dispondrá de ninguna energía para suspender su acto, que le será, por así decirlo, arrebatado por la atracción infinita de Dios visto cara a cara. Con respecto a todo bien finito, nuestra voluntad sigue siendo libre; puede incluso rendirse o no a la atracción y a la ley de Dios mientras no veamos inmediatamente su bondad infinita; pero cuando se nos aparezca su gloria, entonces nuestros deseos quedarán satisfechos, y ya no podremos no responder a su amor:

«Me saciaré cuando aparezca tu gloria» (Sal. XVI, 15).

Este amor estará hecho de admiración, respeto, gratitud, pero, sobre todo, de amistad, con una sencillez y profundidad de intimidad que ningún afecto humano puede tener. Amor por el que nos alegraremos sobre todo de que Dios es Dios, infinitamente santo, justo y misericordioso, amor por el que adoraremos todos los decretos de su Providencia con vistas a su gloria, que resplandecerá en nosotros y por nosotros.

Ésta debe ser la vida eterna, en unión con todos los que han muerto en la caridad, especialmente con aquellos a quienes hemos amado en el Señor.

La vida eterna consiste, pues, en conocer a Dios como se conoce a sí mismo, y amarle como se ama a sí mismo. Pero si profundizamos, vemos que este conocimiento y amor divinos sólo serán posibles si Dios nos *deifica* de algún modo en nuestra alma. Ya en el orden natural, el hombre sólo es capaz de un conocimiento intelectual y de un amor iluminado superior al amor sensible, porque tiene un alma espiritual; del mismo modo, sólo seremos capaces de conocimiento divino y de amor sobrenatural si hemos recibido una *participación de la naturaleza de Dios*, de la *Deidad*; si nuestra alma, principio de nuestra

¹⁴⁵ Santo Tomás, I, q. 82, a. 2.

inteligencia y voluntad, ha sido en cierto modo divinizada o transformada en Dios, como el hierro, sumergido en el fuego, se transforma, por decirlo así, en fuego, sin dejar de ser hierro. Los bienaventurados del cielo sólo pueden participar de las operaciones propiamente divinas porque participan de la naturaleza divina, principio de estas operaciones, porque han recibido la naturaleza de Dios, algo así como un hijo aquí abajo recibe la naturaleza de su padre.

Desde toda la eternidad, Dios Padre engendra necesariamente un Hijo igual a sí mismo, el Verbo; le comunica toda su naturaleza sin dividirla ni multiplicarla; le da ser «Dios de Dios, Luz de Luz», y por pura bondad, gratuitamente, quiso tener otros hijos en el tiempo, hijos adoptivos según una filiación no sólo moral y figurada, sino muy real, que nos hace participar verdaderamente de la naturaleza divina, de su vida íntima.

«Y por eso fue conveniente que los hombres participasen de la filiación divina adoptiva por medio del que es Hijo natural»¹⁴⁶.

«Mirad qué amor nos ha mostrado el Padre, para que seamos llamados *hijos de Dios*. Y lo somos» (I Jn. III, 1).

Somos «nacidos de Dios» (Jn. I, 13), «partícipes de la naturaleza divina», añade San Pedro (II Ped. I, 4).

«Porque Él, a los que preconoció, los predestinó a ser conformes a la imagen de su Hijo, para que Éste sea el primogénito entre muchos hermanos» (Rom. VIII, 29).

Tal es la esencia de la gloria que Dios reserva a sus hijos:

«Lo que ojo no vio, ni oído oyó, ni entró en pensamiento humano, esto tiene Dios preparado para los que le aman» (I Cor. II, 9).

Los elegidos son realmente parte de la familia de Dios; entran en el cielo en el ciclo de la Santísima Trinidad que habita en ellos. El Padre engendra en ellos a su Verbo, el Padre y el Hijo aspiran en ellos el Amor. La caridad los asimila al Espíritu Santo, la visión beatífica los hace semejantes al Verbo, que los asimila al Padre, cuya imagen es. En cada uno de ellos habita la Trinidad, conocida y amada, como en un tabernáculo viviente, y más aún están en Él, en la cumbre del Ser, del Pensamiento y del Amor.

Este es el objetivo de toda la vida cristiana, de todo progreso espiritual; ya no se trata de nuestros intereses terrestres, ni de buscar el desarrollo de nuestra personalidad (pobre fórmula, tontamente repetida por muchos cristianos que olvidan la verdadera grandeza de su vocación); la Revelación nos dice que debemos apuntar infinitamente más alto: Dios ha predestinado a sus elegidos para que lleguen a ser conformes a la imagen de su Hijo. El mundo, en su sabiduría, rechaza esta doctrina; sus filósofos se niegan a escucharla; entonces el Señor llama a los humildes, a los pobres, a los enfermos¹⁴⁷ a participar de las riquezas de su gloria:

¹⁴⁶ Santo Tomás, III, q. 3, a. 8, e *in Ep. ad Rom.* VIII, 29.

¹⁴⁷ Lc. XIV, 21: «Entonces, lleno de ira el dueño de casa, dijo a su servidor: “Sal en seguida a las calles y callejuelas de la ciudad; y tráeme acá los pobres, y lisiados, y ciegos y cojos”».

«Yo te alabo, oh Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque encubres estas cosas a los sabios y a los prudentes, y las revelas a los pequeños» (Mt. XI, 25).

COMIENZO DE LA VIDA ETERNA

¿Cómo podemos alcanzar una meta tan elevada? El progreso espiritual sólo puede tender hacia ella porque presupone en nosotros *el germen de la gloria*, es decir, *una vida sobrenatural idéntica en substancia a la vida eterna*. El germen contenido en la bellota no podría convertirse en encina si no fuera de la misma naturaleza que ella, si no contuviera en estado latente la misma vida; el niño pequeño no podría convertirse en hombre si no tuviera un alma razonable, si la razón no dormitara en él. Del mismo modo, el cristiano en la tierra no podría llegar a ser un bienaventurado en el cielo si no hubiera recibido ya la vida divina.

Si queremos conocer la naturaleza del germen contenido en la bellota, debemos considerarlo en su estado perfecto en la encina plenamente desarrollada. Del mismo modo, si queremos saber qué es la vida de la gracia, debemos contemplarla en su realización suprema, en la gloria, que es su consumación.

En el fondo es la misma vida sobrenatural, la misma caridad, con dos diferencias: a Dios aquí abajo sólo lo conocemos en la obscuridad de la fe, no en la claridad de la visión; además, esperamos poseer a Dios de un modo inamisible, pero mientras estemos en la tierra podemos perderlo por culpa nuestra.

A pesar de estas dos diferencias, se trata de la misma vida. Nuestro Señor lo dijo a la Samaritana:

«Si tú conocieras el don de Dios... Todos los que beben de esta agua, tendrán de nuevo sed; mas quién beba el agua que Yo le daré, no tendrá sed nunca, sino que el agua que Yo le daré se hará en él fuente de agua surgente para vida eterna» (Jn. IV, 10-14).

En el templo, el último día de la fiesta de los Tabernáculos, Jesús se puso de pie y dijo en voz alta:

«Si alguno tiene sed venga a Mí, y beba quien cree en Mí. Como ha dicho la Escritura: “De su seno manarán torrentes de agua viva”» (Jn. VII, 37-38).

Lo dijo -añade San Juan- a propósito del Espíritu, que deben recibir los que creen en él. Como hemos señalado antes, Jesús repitió varias veces:

«Quien cree en mí, tiene la vida eterna» (Jn. III, 36; VI, 40.47).

«El que de Mí come la carne y de Mí bebe la sangre, tiene vida eterna y Yo le resucitaré en el último día» (Jn. VI, 54).

«El reino de Dios no viene con advertencia, ni dirán: “¡Está aquí!” o “¡Está allí!” porque ya está el reino de Dios en medio de vosotros» (Lc. XVII, 20 ss.).

Está ahí escondido, como el grano de mostaza, como la levadura que hace leudar toda la masa, como el tesoro enterrado en un campo.

¿Y cómo sabemos que ya hemos recibido la vida eterna? San Juan nos lo explica largamente¹⁴⁸:

«Nosotros conocemos que *hemos pasado de la muerte a la vida*, porque amamos a los hermanos. El que no ama se queda en la muerte. Todo el que odia a su hermano es homicida; y sabéis que ningún homicida tiene permanente en sí vida eterna» (I Jn. III, 14-15).

«Escribo esto a los que creéis en el nombre del Hijo de Dios, para que sepáis que tenéis vida eterna» (I Jn. V, 13).

Y, en efecto, Jesús lo dijo en la oración sacerdotal:

«Y la vida eterna es: que te conozcan a Ti, solo Dios verdadero, y a Jesucristo Enviado tuyo» (Jn. XVII, 3).

Este conocimiento comienza ya con la fe sobrenatural, y, por la fe viva o vivificada por la caridad, Jesús «habita en nosotros y nosotros en él» (Jn. XV, 4; XVII, 26); lo que el mismo San Juan explica diciendo:

«Dios nos ha dado la vida eterna, y esa vida está en su Hijo. El que tiene al Hijo tiene la vida; quien no tiene al Hijo de Dios no tiene la vida» (I Jn. V, 11-12).

Si esto es así, ¿qué significa la muerte para el verdadero cristiano? Es el paso de la vida sobrenatural, todavía imperfecta, a la plenitud de esa vida. Éste es el sentido de las palabras de Jesús:

«En verdad, en verdad, os digo, si alguno guardare mi palabra, *no verá jamás la muerte*». Los judíos le respondieron: «Ahora sabemos que estás endemoniado. Abrahán murió, los profetas también; y tú dices: Si alguno guardare mi palabra no gustará jamás la muerte... ¿quién te haces a Ti mismo?» (Jn. VIII, 51-53).

Ante la tumba de Lázaro, Jesús dijo, de la misma manera:

«Yo soy la resurrección y la vida; quien cree en Mí, aunque muera, revivirá. Y *todo viviente y creyente en Mí, no morirá jamás*» (Jn. XI, 25-26)¹⁴⁹.

Y de nuevo a los judíos:

«Los padres vuestros comieron en el desierto el maná y murieron. He aquí el pan, el que baja del cielo para que uno coma de él *y no muera*» (Jn. VI, 49-50).

La liturgia dice lo mismo en la Misa de difuntos:

«Para vuestros fieles, Señor, la vida cambia, no se pierde»¹⁵⁰.

¹⁴⁸ Este punto está bien expuesto en el excelente estudio exegético del P. J.-B. Frey, S. Sp. *Le Concept de «Vie» dans S. Jean*, publicado en *Biblica*, 1920, pp. 38-58, 213-239.

¹⁴⁹ La traducción dada al final de este texto es la que exige el texto griego; ver también Jn. IV, 14; VIII, 51-52; X, 28; XIII, 8.

¹⁵⁰ *Tuis enim fidelibus, Domine, vita mutatur, non tollitur.*

La gracia santificante, recibida en la esencia de nuestra alma, es, por lo tanto, por su propia naturaleza, imperecedera; debe durar para siempre y florecer en la vida eterna¹⁵¹. Del mismo modo, entre las virtudes teologales hay una, la caridad, que tampoco debe desaparecer.

«La caridad nunca se acaba; en cambio, las profecías terminarán, las lenguas cesarán, la ciencia tendrá su fin... Al presente permanecen la fe, la esperanza y la caridad, estas tres; mas la mayor de ellas es la caridad» (I Cor. XIII, 8.13)¹⁵².

Además, hay santos aquí en la tierra que tienen un grado de caridad superior al de ciertos bienaventurados del cielo, sin tener, sin embargo, tanta continuidad en el acto de amor; San Juan en la tierra tenía un grado de caridad superior al que posee en la bienaventuranza el alma de un niño que murió inmediatamente después de su bautismo¹⁵³. Los dones del Espíritu Santo subsisten también en el cielo (I-II, q. 68, art. 6). Se trata, pues, de la misma vida.

Sin duda, no alcanzamos a Dios en la claridad de la visión, pero es a Él a quien alcanza nuestra fe, es a la Verdad increada a la que la gracia de la fe nos hace adherirnos, es a la palabra de Dios a la que creemos, no a la de San Pedro o San Pablo (I Tes. II, 13), y esta palabra nos revela «las profundidades de Dios» (I Cor. II, 10). Nuestra fe es, pues, «la substancia (o el principio, el germen) de las cosas que esperamos» (Heb. XI, 1) y que contemplaremos en el cielo. La fe, a pesar de su obscuridad, supera infinitamente las intuiciones naturales más brillantes, e incluso el conocimiento natural más sublime del ángel más elevado.

«Pero, aun cuando nosotros mismos, o un ángel del cielo os predicasen un Evangelio distinto del que os hemos anunciado, sea anatema» (Gál. I, 8).

Sin duda, mientras la esperanza no haya dado paso a la posesión definitiva de Dios, la vida sobrenatural de la gracia y de la caridad puede perderse, pero sólo porque podemos fallar y carecer de ella. La gracia santificante, considerada en sí misma, y la caridad, que está en nosotros, son de por sí absolutamente incorruptibles, como el agua viva que permanecería siempre pura, si el vaso que la contiene no se rompe.

«Pues Dios que dijo: “Brille la luz desde las tinieblas” es quien resplandeció en nuestros corazones... Pero este tesoro lo llevamos en vasijas de barro, para que la excelencia del poder sea de Dios, y no de nosotros» (II Cor. IV, 6-7).

¹⁵¹ Cf. Salmanticenses, *De Gratia*, disp. IV, dub. VI, n. 107, 109; dub. VII, n. 141: la gracia santificante es el mismo *habitus*, que, recibiendo su perfección final, se llama *gloria o gracia consumada*.

¹⁵² Cf. Santo Tomás, I-II, q. 67, a. 6: La caridad difiere de la fe y de la esperanza en que no implica imperfección y puede amar a Dios tanto en la obscuridad de la fe como en la claridad de la visión.

¹⁵³ Como muestran los Salmanticenses, *De Charitate*, disp. VII, dub. IV, n. 66, los teólogos admiten comúnmente que la caridad de un justo que vive aquí abajo puede ser igual a la de un bienaventurado en el cielo. La razón de ello es que la caridad de todo bienaventurado en la patria tiene un grado determinado, más allá del cual ya no aumenta. Ahora bien, este grado puede ser alcanzado e incluso superado por un alma justa aquí abajo. Y es cierto que la Santísima Virgen, cuando aún estaba en la tierra, tenía una caridad que superaba con mucho la de toda alma beatificada y la de los ángeles bienaventurados.

Pero la caridad que un adulto posee aquí abajo es siempre inferior a la que tendrá en la patria, donde nada detendrá el impulso de su amor. Cf. I, q. 117, a. 2, *ad*3.

Podemos, ay, perder la caridad a causa de la inconstancia de nuestro libre albedrío, pero, cualquiera sea nuestra fragilidad, considerándola en sí misma:

«El amor es fuerte como la muerte, e inflexibles los celos como el infierno. Sus flechas son flechas de fuego, llamas del mismo Jehová. No valen muchas aguas para apagar el amor, ni los ríos pueden ahogarlo» (Cant. VIII, 6-7).

Es él quien arrebatara cada día las almas al demonio, a las seducciones del mundo; es él quien ha triunfado sobre las persecuciones, sobre los peores tormentos, y si nos dejamos penetrar por él, somos invencibles.

Es, en efecto, el mismo amor de caridad que subsiste en el cielo; supone que somos «nacidos de Dios y no de la sangre, ni de voluntad de varón» (Jn. I, 13), que no sólo somos siervos de Dios, sino sus hijos y amigos, según una filiación adoptiva, pero real como la gracia, que es más real que la carne, puesto que se nos da para durar eternamente.

¿No comprendemos ahora por qué la revelación nos enseña que la Santísima Trinidad mora en cada alma en estado de gracia como en un templo donde es conocida y amada? Es cierto que en el cielo toda la Trinidad habita en las almas de los bienaventurados como en un tabernáculo viviente donde no cesa de ser glorificada. Pero si la vida de la gracia y de la caridad es igual en su fondo a la del cielo, hay que decir, como nos enseña la Revelación, que desde ahora la Santísima Trinidad habita en las almas justas:

«Si alguno me ama, guardará mi palabra, y mi Padre lo amará, y vendremos a él, y en él haremos morada» (Jn. XIV, 23).

«El que permanece en la caridad, en Dios permanece y Dios permanece en él» (I Jn. IV, 16).

«Cuando venga Aquél, el Espíritu de verdad, Él os conducirá a toda la verdad» (Jn. XVI, 13).

«¿No sabéis acaso que sois templo de Dios, y que el Espíritu de Dios habita en vosotros?» (I Cor. III, 16).

«¿O no sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo que está en vosotros, el cual habéis recibido de Dios, y que ya no os pertenecéis a vosotros?» (I Cor. VI, 19).

«Pues templo del Dios vivo somos nosotros» (II Cor. VI, 16).

Esta inhabitación de la Santísima Trinidad en nosotros es propia del Espíritu Santo, porque la caridad, que permanecerá en el cielo, nos asimila más particularmente al Espíritu de Amor, mientras que la fe, que será substituida por la visión, nos asimila sólo imperfectamente al Verbo, figura del Padre y esplendor de su substancia. La Santísima Trinidad está, sin embargo, enteramente en nosotros, como la vida de nuestra vida, el alma de nuestra alma; a veces se hace sentir en nosotros, especialmente por el don de sabiduría¹⁵⁴, y así nos dispone, en la obscuridad de la fe, a la vida bienaventurada.

¹⁵⁴ Cf. Santo Tomás, I, q. 43, a. 3: «Dios está en todas las cosas por esencia, potencia y presencia, como la causa está en los efectos que participan de su bondad. Por encima de este modo común, hay otro especial que corresponde a la criatura racional en el que se dice que Dios se encuentra *como lo conocido en quien conoce y lo amado en quien ama*, y porque, conociendo y amando, la criatura racional llega, por su mismo obrar, hasta Dios. Según este modo especial, no solamente se dice que Dios se encuentra en la criatura racional, sino también que *habita* como en su templo... *Poder disfrutar de la persona divina* sólo es posible por la gracia santificante. Sin embargo, por el mismo

«La vida eterna comenzada –dice Bossuet¹⁵⁵– consiste en conocer por la fe (conocimiento tierno y afectuoso que conduce al amor)¹⁵⁶; y la vida eterna consumada consiste en ver cara a cara y al descubierto: y Jesucristo nos da ambas cosas, porque la merece y es principio de ella en todos los miembros que anima».

Tal es la vida de la gracia y de la caridad, infinitamente superior al genio, al don de milagros, a la ciencia de los ángeles (I Cor. XIII, 1 ss.). Tal debe ser en particular la perfección cristiana, cuya verdadera naturaleza y condiciones nos será ahora más fácil determinar, sin desmerecerla. Vemos ya que es la configuración con el Hijo unigénito de Dios, configuración progresiva que debe hacernos semejantes a Cristo Jesús en su vida oculta, en su vida apostólica, en su vida dolorosa, antes de hacernos partícipes de su vida gloriosa, de la que ya tenemos el germen:

«Quien cree al Hijo tiene vida eterna» (Jn. III, 36).

Señalaremos ahora dos consecuencias importantes que se derivan de esta doctrina.

1. Puesto que la gracia santificante es la vida eterna comenzada, y puesto que en toda alma justa existe ya la *unión habitual* con la Santísima Trinidad que mora en ella, la *unión mística o unión real, íntima y casi continua* con Dios, tal como se encuentra aquí abajo en las almas santas, aparece como la culminación, en la tierra, del desarrollo de la gracia de las virtudes y los dones, y como el *preludio normal*, aunque no muy frecuente, de la vida bienaventurada¹⁵⁷. La unión mística pertenece, en efecto, al orden de la gracia santificante; procede esencialmente de

don de la gracia santificante, se tiene al Espíritu Santo, que habita en el hombre. Por eso, el Espíritu Santo es dado y es enviado».

I Sent., d. 14, q. 2, a. 2, ad 3: «Para que haya misión (y morada del Espíritu Santo), no basta con tener algún tipo de conocimiento; necesitamos un conocimiento que proceda de un don apropiado a esa persona, un don que nos una a Dios según el modo propio de esa persona, es decir, por medio del amor. *Este conocimiento es, pues, cuasi-experiencial*». Presupone, pues, la presencia de Dios, que así se nos hace sentir, como principio que nos da la vida. Esta explicación, aunque deja el misterio sin resolver, se hace mucho más clara si recordamos que la caridad es la misma virtud en el cielo y en la tierra; como amistad perfecta exige ya la unión real con Dios, a quien se ama sobre todas las cosas. Dios, espíritu puro, no está, por su naturaleza, en un lugar, ni está separado de nosotros por el espacio; está ya en nosotros, como en todas las cosas, como primera causa conservadora. Para muchos tomistas, si por imposibilidad no estuviera ya presente en nosotros de este modo, llegaría a estarlo por la caridad. Cf. B. Froget, O.P., *De l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes*, 3ª ed., Lethielleux, pp. 156-171, y en I, q. 43, a. 3; II-II, q. 27, a. 4. Gonet, Salmanticenses, Billuart. Sin embargo, sobre esta hipótesis «imposible», Juan De Santo Tomás se pronuncia de otro modo, y su opinión parece menos probable.

¹⁵⁵ Bossuet, *Méditations sur l'Évangile*, II parte, 37º día, en Jn. XVII, 3: «Y la vida eterna es que te conozcan a Ti, solo Dios verdadero, y a Jesucristo Enviado tuyo».

¹⁵⁶ *Ibid.*

¹⁵⁷ Cf. San Juan De La Cruz, *Subida del Carmelo*, Lib. II, cap. V: «De donde a aquella alma se comunica Dios más que está más aventajada en amor, lo cual es tener más conforme su voluntad con la de Dios. Y la que totalmente la tiene conforme y semejante, totalmente está unida y transformada en Dios sobrenaturalmente. Por lo cual, según ya queda dado a entender, cuanto una alma más vestida está de criaturas y habilidades de ella, según el afecto y el hábito, tanto menos disposición tiene para la tal unión, porque no da total lugar a Dios para que la transforme en lo sobrenatural. De manera que el alma no ha menester más que desnudarse de estas contrariedades y disimilitúdes naturales, para que Dios, que se le está comunicando naturalmente por naturaleza, se le comunique sobrenaturalmente por gracia».

Esto confirma la doctrina que defendíamos antes sobre la relación entre la Ascética y la Mística.

«la gracia de las virtudes y los dones», y no de las gracias *gratis datae*, transitorias y en cierto modo externas (como los milagros y la profecía) que pueden acompañarla. La vida mística es la vida cristiana que, de alguna manera, ha tomado conciencia de sí misma. No nos da la certeza absoluta de que estamos en estado de gracia, certeza que presupondría una revelación especial, según el Concilio de Trento, sino que, como dice San Pablo:

«El mismo Espíritu da testimonio, juntamente con el espíritu nuestro, de que somos hijos de Dios» (Rom. VIII, 16).

Nos lo da a conocer, observa Santo Tomás, «por el amor filial que produce en nosotros»¹⁵⁸.

2. Puesto que la vida de la gracia está esencialmente ordenada a la de la gloria, la *cumbre normal*, aunque de hecho bastante rara, de su desarrollo debe ser una disposición muy perfecta para recibir la luz de la gloria, inmediatamente después de la muerte, sin pasar por el purgatorio; pues sólo por nuestra culpa seremos retenidos en ese lugar de expiación, donde ya no se merece. Ahora bien, esta disposición perfectísima a la glorificación inmediata sólo puede ser una intensa caridad junto con el *ardiente deseo de la visión beatífica*, tal como la vemos especialmente en *la unión transformante*, después de las penosas purificaciones pasivas que han liberado al alma de sus escorias. Puesto que nada impuro entra en el cielo, estas purificaciones pasivas deben, en principio, experimentarse al menos en cierta medida antes de la muerte, mereciendo y progresando, o después de la muerte, sin merecer ni progresar¹⁵⁹.

Estas consecuencias, sobre las que volveremos más adelante, revelan la grandeza de la perfección cristiana alcanzable aquí en la tierra, y contienen la más práctica y elevada de las enseñanzas.

¹⁵⁸ Santo Tomás, *in Ep. ad Rom.*, VIII, 16, y I-II, q. 112, a. 5; B. Froget, *Habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes*, p. 183.

¹⁵⁹ Esto no quiere decir que, de *hecho*, sea necesario alcanzar la unión transformante antes de morir para evitar el purgatorio; ciertamente hay almas que, como las de los niños que mueren inmediatamente después de su bautismo, van directamente al cielo sin haber alcanzado este grado de unión íntima aquí en la tierra. Pero aquí, considerando una cuestión de *principio* más que de *hecho*, lo que queremos decir y explicaremos más adelante es que la unión transformante es el *preludio normal* de la visión beatífica, es una *cumbre normal*; la primera de estas dos palabras no debe hacernos olvidar la segunda, ni la segunda la primera. Muchos de los que mueren inmediatamente después del bautismo o de la profesión religiosa están lejos de ser perfectos; si hubieran seguido viviendo, habrían caído en faltas que habrían requerido las purificaciones de las que hablamos.

ARTÍCULO II LA PERFECCIÓN CRISTIANA CONSISTE ESPECIALMENTE EN LA CARIDAD

Al tratar sobre la perfección cristiana, hemos considerado el fin al que se dirige esencialmente, y desde este punto de vista la hemos definido como el comienzo de la vida eterna en nuestras almas, o vida eterna comenzada en la obscuridad de la fe. La gracia, de la que es el florecimiento aquí abajo, se define como semilla de la gloria, *semen gloriae*, y de las tres virtudes teologales que poseemos, hay una que debe subsistir siempre: la caridad.

Debemos considerar ahora, con Santo Tomás (II-II, q. 184)¹⁶⁰, en qué consiste especial y principalmente la perfección cristiana aquí abajo; cuál es su relación 1. *Con las virtudes y los dones del Espíritu Santo*, 2. *Con los preceptos y consejos*.

Veremos que la perfección cristiana consiste especialmente en la caridad, principalmente en la caridad hacia Dios, y secundariamente en la caridad hacia el prójimo. Estudiaremos luego la caridad de los perfectos por oposición a la de los principiantes y a la de los que progresan; veremos cuáles son los grados de la caridad perfecta hasta el heroísmo y la santidad. Nos veremos así llevados a hablar de la relación de la caridad de los perfectos con las demás virtudes, con las purificaciones pasivas del alma, con los dones del Espíritu Santo, principios de la contemplación. Veremos así la dificultad y grandeza de la perfección evangélica considerada en toda su elevación, tal como nos la propone Nuestro Señor en las ocho bienaventuranzas al comienzo del Sermón de la Montaña.

En segundo lugar, trataremos la relación de la perfección así definida con el precepto del amor y con los consejos. Y, por último, veremos los diversos modos en que la obligación de tender a la perfección se impone a todo cristiano, a los clérigos y a los religiosos. Este es, con algunas adiciones, el orden seguido por Santo Tomás en su exposición de este tema, II-II, q. 184.

DOCTRINAS ERRÓNEAS O INCOMPLETAS SOBRE LA ESENCIA DE LA PERFECCIÓN

Para resolver la cuestión sobre en qué consiste la perfección cristiana, Santo Tomás se pregunta, a modo de objeción, si no consiste sobre todo en la sabiduría, o en la fortaleza, o en la paciencia, o en todas las virtudes. Se trata, en efecto, de diferentes concepciones que se presentan a la mente, y que han sido propuestas de manera más o menos explícita.

Para los sabios griegos, la perfección residía sobre todo en *la sabiduría*, de la que el filósofo es amigo, en esa visión superior de todas las cosas consideradas en su causa primera y fin último, visión que capta la armonía del universo y debe dirigir toda nuestra vida.

Los teósofos actuales consideran que la perfección consiste en «la conciencia de nuestra identidad divina», en la intuición de nuestra divinidad. De hecho, *la teosofía* presupone el *panteísmo*, es la *negación radical del orden sobrenatural y de todos los dogmas cristianos*, aunque a menudo conserva los términos del

¹⁶⁰ Seguiremos el orden de los artículos de esta cuestión, completándolos con los del tratado de la caridad, que se refieren a ella inmediatamente.

cristianismo dándoles un significado completamente diferente. Es una imitación y corrupción muy páfida de nuestra ascética y mística¹⁶¹.

Algunos cristianos se inclinarían a decir: la perfección consiste principalmente en *la contemplación*, que deriva del don de sabiduría, y para probarlo invocarían los textos de San Pablo:

«Hermanos, no seáis niños en inteligencia; sed, sí, niños en la malicia; mas en la inteligencia sed hombres acabados» (I Cor. XIV, 20).

«Predicamos, sí, sabiduría entre los perfectos... El (hombre) espiritual lo juzga todo... Nosotros, en cambio, tenemos el sentido de Cristo» (I Cor. II, 6.15-16).

Leyendo estos textos inspirados de un modo demasiado natural y apresurado, algunos pueden pensar que pueden alcanzar rápidamente la perfección mediante la lectura asidua de los grandes místicos, sin preocuparse lo suficiente en practicar las virtudes que recomiendan, y sin recordar lo suficiente que la verdadera contemplación debe estar impregnada de caridad sobrenatural y de olvido de sí mismo¹⁶².

Desde un punto de vista menor, algunos llegarían incluso a pensar que el *estudio* de la teología y de las ciencias afines es la parte *principal* de la vida del sacerdote y del apóstol porque debe combatir el error e iluminar las inteligencias. Así podríamos llegar a considerar la celebración de la Santa Misa y la unión con Dios como algo prácticamente secundario en una vida sacerdotal y apostólica, unión que, sin embargo, es el alma misma del apostolado. Muchos de ellos, sin darse cuenta, creen que la perfección consiste en lo que llaman el pleno desarrollo de su personalidad, y la buscan sobre todo en una gran cultura humana, muy matizada, muy «enterada» de los problemas actuales, muy preocupada por captar el cristianismo por sus lados más atractivos para una naturaleza elevada; apenas llegan a ella, sin embargo, si no es desde fuera, y se quedan, en definitiva, en el naturalismo práctico, sin ningún influjo vivificante sobre las almas. Los que entonces son tocados profundamente por la gracia de Dios se dan cuenta de su singular error, y comprenden que edificar sólo sobre la inteligencia es edificar sobre la arena, como dice Santo Tomás a propósito de las palabras de Nuestro Señor (Mt. VII, 27). Si no está animada por el amor de Dios, «la ciencia produce en nosotros la hinchazón de la soberbia», dice San Pablo; «es la caridad la que edifica» (I Cor. VIII, 1). ¿Por qué? Porque nos hace vivir no «para nosotros mismos», como quienes sólo buscan el pleno desarrollo de la *propia* personalidad, sino «para Dios».

«La caridad, en cambio, propiamente hace tender a Dios por la unión del afecto del hombre con Dios, de suerte que el hombre viva *no para sí, sino para Dios*» (II-II, q. 17, a. 6, ad 3).

A este intelectualismo arrogante se opone otra tendencia igualmente defectuosa: las naturalezas inclinadas a la acción tienden a hacer consistir la perfección sobre

¹⁶¹ Ver la obra del P. Mainage, O.P., *Les principes de la théosophie*, 1922 (edición *Revue des Jeunes*).

¹⁶² La contemplación, que es un acto de la inteligencia, como veremos más adelante, no es aquello en lo que consiste de modo especial la perfección, sino que está en la caridad. Sin embargo, la contemplación amorosa de Dios es el *medio* más eficaz aquí abajo para alcanzar la perfección de la caridad, y es un medio para un fin.

todo en la actividad exterior, en la fuerza o valor que hay que demostrar, o en la paciencia, cuando las circunstancias nos son contrarias. Para los héroes de la antigüedad, el perfecto era ante todo el fuerte, el valiente. Si queremos trasladar este concepto al orden sobrenatural, podemos citar las palabras del Apóstol Santiago:

«La paciencia produce obra perfecta» (Sant. I, 4).

Es, en efecto, la gran virtud que muestra la santidad de los mártires. Pero, ¿qué inspira y ordena esta paciencia? ¿No es una virtud superior?

Siguiendo una tendencia semejante, algunos se inclinarían a hacer consistir la perfección sobre todo en la *austeridad*, el *ayuno* y las *prácticas penitenciales*, y desde este punto de vista las órdenes religiosas más austeras serían las más perfectas. Así podríamos llegar, no sin orgullo, como los jansenistas, a cierto amor a la austeridad, que se convertiría en falso celo y amargura; sacrificaríamos a ella la caridad¹⁶³, y haríamos consistir formalmente la virtud más en lo difícil que en el *bien* y en el *orden* querido por Dios¹⁶⁴. Esto sería confundir un medio con un fin, o incluso invertir el orden de los medios con respecto al fin, que es la unión con Dios; la austeridad debe ser proporcionada a este fin, no es el fin¹⁶⁵. Lo mismo hay que decir de la humildad, que nos inclina ante Dios para que recibamos obedientemente su influjo, que debe elevarnos hacia Él¹⁶⁶.

Otros se inclinarían a pensar que la perfección consiste sobre todo en el *culto interior y exterior* que se debe a Dios, en los actos de *la virtud de religión*, en los ejercicios de piedad muy fielmente cumplidos y en la devoción que los anima. Nos acercamos aquí a la verdad, pero, sin embargo, esta manera de ver las cosas no discierne suficientemente la superioridad de las virtudes teologales, que nos unen a Dios más que las otras, porque son inmediatamente especificadas por Él; la virtud de religión permanece inferior a ellas porque concierne inmediatamente, no

¹⁶³ En un sentido podemos decir: «Lo mejor que podemos hacer con lo mejor es sacrificarlo», a condición, sin embargo, de que conservemos la jerarquía de los dones y las virtudes de Dios, y de que no sacrifiquemos lo que es superior a lo que es inferior.

¹⁶⁴ «La virtud consiste más en lo bueno que en lo difícil, aunque la dificultad derivada de la grandeza de la obra a realizar aumenta el mérito», dice en substancia Santo Tomás, I-II, q. 114, a. 4, *ad 2*; II-II, q. 155, a. 4, *ad 2*; q. 123, a. 12, *ad 2*. El principio del mérito está en la caridad, y así es más meritorio hacer las cosas fáciles con mucha caridad que hacer las muy difíciles con menos caridad. Así es como muchas almas tibias llevan sus cruces sin mucho mérito, mientras que la Santísima Virgen mereció más con los actos más fáciles de caridad que todos los mártires juntos en sus tormentos.

¹⁶⁵ Santo Tomás dice al respecto, II-II, q. 188, a. 7, *ad 1*: «*La pobreza no es la perfección, sino un medio, un instrumento de la perfección*, inferior además a la castidad y a la obediencia. Ahora bien, el medio o instrumento no se busca por sí mismo, sino por el fin, y es tanto mejor cuanto es, no mayor, sino más proporcionado al fin. Un buen médico no es el que da muchos remedios, sino buenos remedios... *Una orden religiosa no es, pues, más perfecta porque sea más pobre, sino porque su pobreza está mejor proporcionada al fin de la vida religiosa y a su fin especial*».

¹⁶⁶ Cf. Santo Tomás, II-II, q. 161, a. 5, *ad 2*: «*La humildad es una virtud fundamental en cuanto quita el principal obstáculo, el orgullo*, al que Dios resiste, y en cuanto somete perfectamente al hombre a Dios para que reciba el influjo de la gracia. Por eso se dice: “Dios resiste a los soberbios y da gracia a los humildes”, Sant. IV. En este sentido, la humildad es llamada el fundamento del edificio espiritual». *Pero es, sin embargo, inferior a las virtudes que nos unen inmediatamente a Dios, es decir, a las virtudes teologales*, y también a las intelectuales, como la sabiduría, y a la justicia legal. Cf. *ibid.*

a Dios, sino al culto que se le debe¹⁶⁷. Desde este punto de vista, quizá podríamos estar más atentos al culto, a la liturgia que a Dios, a las figuras que a la realidad, a la forma en que debemos rezar un *Pater* o un *Gloria* que al sentido sublime de estas oraciones: el servicio de Dios primaría sobre el amor a Dios.

Otros, finalmente, muy raros, estarían tentados de ver la perfección en *la vida solitaria*, sobre todo si el alma es bendecida con visiones y revelaciones. Aristóteles dice en el Libro I de su *Política*:

«Quien vive en soledad y ya no se comunica con los hombres es una bestia o un Dios».

Y el mismo Espíritu Santo, por boca del profeta Oseas, dice de la nación elegida, figura del alma interior:

«Por eso Yo la atraeré y la llevaré a la soledad y le hablaré al corazón» (II, 6).

Pero, ¿se deduce de ello que el amor al retiro es la esencia de la perfección? ¿Qué harían las almas fervorosas si sus obligaciones las retuvieran en el mundo? ¿Qué harían los apóstoles y los sacerdotes consagrados al ministerio si no pudieran retirarse a una tebaida?

«La soledad -dice Santo Tomás-, al igual que la pobreza, no es la esencia de la perfección, sino un medio o instrumento de ella» (II-II, q. 188, a. 8).

Como dice San Francisco de Sales:

«Cada uno pinta la devoción (o la perfección) según su propia pasión y capricho. El que es devoto del ayuno se considerará devoto siempre que ayune, aunque su corazón esté lleno de resentimiento... Otro se considerará devoto porque reza multitud de oraciones todos los días, aunque después su lengua se deshaga en toda clase de impropiedades, arrogancias e insultos entre sus sirvientes y vecinos. El otro saca limosna de su bolsa de buena gana, pero no perdona a sus enemigos... El otro perdona a sus enemigos..., pero no paga a sus acreedores. Estos no son más que fantasmas de devoción (o perfección)»¹⁶⁸.

Cada cual se inclina a juzgar según sus aptitudes y gustos individuales, y luego busca la justificación de sus opiniones.

Para evitar este defecto, algunos harán consistir la perfección en *el conjunto de las virtudes cristianas*, e invocarán las palabras de San Pablo:

«Vestíos la armadura de Dios para poder sosteneros contra los ataques engañosos del diablo... Tomad, por eso, la armadura de Dios, para que podáis resistir en el día malo y, habiendo cumplido todo, estar en pie» (Ef. VI, 11.13).

Es cierto que todas las virtudes cristianas son necesarias para la perfección evangélica: la fe, la esperanza, la caridad y las virtudes morales, la primera de las cuales es la virtud de religión, que es la justicia para con Dios.

Pero todas estas virtudes están ordenadas, como las funciones de un organismo, y entre ellas ¿no hay una que domina a todas las demás, que las inspira, las manda,

¹⁶⁷ Cf. II-II, q. 81, a. 5: *¿Por qué la virtud de religión no es una virtud teologal, sino sólo la primera de las virtudes morales? Porque su objeto es el culto a Dios y no Dios mismo.*

¹⁶⁸ *Introducción a la vida devota*, cap. I.

las anima o informa, y hace converger sus esfuerzos hacia un mismo fin supremo? Y la perfección a la que deben contribuir todas las demás virtudes, ¿no consiste especialmente en esta virtud maestra?

SOLUCIÓN VERDADERA: LA PERFECCIÓN RESIDE ESPECIALMENTE EN LA CARIDAD

A la pregunta así planteada, veamos qué responde la Sagrada Escritura, y luego veremos qué enseña la teología.

San Pablo nos responde, y con él toda la tradición cristiana:

«Vestíos como elegidos de Dios, santos y amados, de entrañas de misericordia, benignidad, humildad, mansedumbre, longanimidad, sufriendoos unos a otros... *Pero sobre todas estas cosas, (vestíos) del amor, que es el vínculo de la perfección.* Y la paz de Cristo, a la cual habéis sido llamados en un solo cuerpo, prime en vuestros corazones» (Col. III, 12-15).

En efecto, *es la virtud de la caridad la que responde a los dos preceptos mayores*, que son el fin de todos los demás, y de los consejos:

«Amarás al Señor tu Dios de todo tu corazón, y con toda tu alma, y con toda tu fuerza y con toda tu mente, y a tu prójimo como a ti mismo» (Lc. X, 27).

San Pablo está tan convencido de la *superioridad de la caridad sobre todas las demás virtudes, sobre los dones y las gracias dadas gratuitamente*, que escribe:

«Aunque yo hable la lengua de los hombres y de los ángeles, si no tengo caridad, soy como bronce que suena o címbalo que retiñe. Y aunque tenga (el don de) profecía, y sepa todos los misterios, y toda la ciencia, y tenga toda la fe en forma que traslade montañas, si no tengo caridad, nada soy. Y si repartiese mi hacienda toda, y si entregase mi cuerpo para ser quemado, mas no tengo caridad, nada me aprovecha» (I Cor. XIII, 1-3).

No cumplo el primer mandamiento de Dios, no conformo mi voluntad a la suya, permanezco alejado de Él.

Además, *la caridad implica, por así decirlo, todas las virtudes que le están subordinadas* y que aparecen como otras tantas modalidades o aspectos del amor de Dios. Es lo que dice San Pablo en el mismo lugar:

«El amor es paciente; el amor es benigno, sin envidia; el amor no es jactancioso, no se engríe; no hace nada que no sea conveniente, no busca lo suyo, no se irrita, no piensa mal; no se regocija en la injusticia, antes se regocija con la verdad; todo lo sobrelleva, todo lo cree, todo lo espera, todo lo soporta» (I Cor. XIII, 4-7).

A esto debemos añadir, junto con el gran Apóstol:

«*La caridad nunca se acaba*; en cambio, las profecías terminarán, las lenguas cesarán, la ciencia tendrá su fin. Porque (sólo) en parte conocemos, y en parte profetizamos; mas cuando llegue lo perfecto, entonces lo parcial se acabará... ahora miramos en un enigma, a través de un espejo; más entonces veremos cara a cara. Ahora conozco en parte,

entonces conoceré plenamente de la manera en que también fui conocido. Al presente permanecen *la fe, la esperanza y la caridad, estas tres; mas la mayor de ellas es la caridad*» (I Cor. XIII, 8-13).

Sólo ella permanecerá eternamente cuando la fe y la esperanza hayan desaparecido para ser substituida por la visión y posesión definitiva de Dios.

Es más, según San Pablo, *en la medida en que amamos a Dios, lo conocemos con ese conocimiento sabroso que es la sabiduría divina*:

«... arraigados y cimentados en el amor, seáis hechos capaces de comprender con todos los santos qué cosa sea la anchura y largura y alteza y profundidad, y de conocer el amor de Cristo (por nosotros) que sobrepuja a todo conocimiento, para que seáis colmados de toda la plenitud de Dios» (Ef. III, 17-19).

Por último, San Pablo nos dice varias veces: *por la caridad nos convertimos en templo donde habita el Espíritu Santo*.

Es la misma doctrina que encontramos en el Apóstol San Juan:

«Dios es amor, y el que permanece en la caridad, en Dios permanece y Dios permanece en él» (I Jn. IV, 16).

«El que no ama, no ha aprendido a conocer a Dios, porque Dios es amor» (I Jn. IV, 8).

«Nosotros conocemos que hemos pasado de la muerte a la vida, porque amamos a los hermanos. El que no ama se queda en la muerte» (I Jn. III, 14).

San Pedro dice lo mismo:

«Ante todo, conservad asidua la mutua caridad, porque la caridad cubre multitud de pecados» (I Ped. IV, 8).

El Señor había dicho de la Magdalena:

«Se le han perdonado sus pecados, los muchos, puesto que ha amado mucho» (Lc. VII, 47).

Esta enseñanza de la Escritura, constantemente comentada por los Padres, adquiere todo su valor a nuestros ojos a través de la explicación dada por la teología. Veamos cómo Santo Tomás establece que la perfección cristiana consiste especialmente en la caridad.

«Todo ser es perfecto –nos dice (II-II, q, 184, a. 1)–, en cuanto alcanza su fin, que es su perfección final».

Como el soldado que sabe combatir, el médico que trata bien, el docto maestro que sabe comunicar sus conocimientos; pero no hay que confundir estos fines particulares del soldado, del médico, del maestro con el fin universal de toda vida humana, con el fin del hombre y del cristiano.

«Ahora bien -continúa Santo Tomás-, el fin último de la vida humana es Dios, y es la caridad la que nos une a Él, según la palabra de San Juan: “El que permanece en la caridad, en Dios permanece y Dios permanece en él” (I Jn. IV, 16). Por lo tanto, la perfección de la vida cristiana consiste *especialmente en la caridad*».

El santo Doctor añade, más adelante:

«La perfección se encuentra *principalmente en el amor de Dios, y secundariamente en el amor del prójimo*, que son el objeto de los principales preceptos de la ley divina; sólo accidentalmente en los medios o instrumentos de perfección, que nos indican los consejos evangélicos» (II-II, q, 184, a. 3).

Volveremos más adelante sobre la cuestión de los consejos de pobreza, castidad y obediencia, pero ahora está claro que están subordinados a la caridad. No es menos cierto que el objeto primario de esta virtud teologal es Dios mismo; el prójimo es su objeto secundario, y debe ser amado por Dios, a quien debe glorificar eternamente con nosotros participando de su bienaventuranza.

La caridad así concebida es verdaderamente «el vínculo de la perfección», como dice San Pablo, porque si el hombre se perfecciona por todas las virtudes, la caridad las une a todas, las inspira, ordena (*imperat*), anima o informa y asegura su perseverancia, haciendo converger sus actos hacia el fin último, hacia Dios amado por encima de todo. La caridad no sólo nos une a Dios, sino que, en cierto modo, vincula todas las virtudes y constituye una unidad perfecta de ellas¹⁶⁹.

Además, puesto que nos une de esta manera a nuestro fin último, la caridad no puede coexistir con el pecado mortal, que nos desvía del fin; es, pues, inseparable del estado de gracia o vida divina, mientras que la fe y la esperanza pueden encontrarse en un alma en estado de pecado mortal. Esto explica las palabras de San Pablo: «Sin la caridad, aunque tuviera fe hasta el punto de mover montañas, nada soy»; sin la caridad estamos «en la muerte», dice San Juan. Esto explica también las palabras de San Pedro: «El amor cubre multitud de pecados».

Por último, al no tener ninguna de las imperfecciones de la fe y la esperanza, la caridad perdurará para siempre. Alcanza *inmediatamente* a Dios desde este mundo, y por eso nos convierte en templo del Espíritu Santo. Cf. II-II, q. 27, a. 4; I, q. 43, a. 3.

En esto, pues, consiste especialmente la perfección, y no sólo reúne todas nuestras fuerzas, inspira nuestra paciencia y perseverancia, sino que une las almas y las lleva a unirse en la verdad.

LA OBJECCIÓN DE LOS INTELLECTUALES: ¿POR QUÉ LA CARIDAD ES SUPERIOR A NUESTRO CONOCIMIENTO DE DIOS?

Algunas personas, sobre todo intelectuales, se opondrán a esta gran doctrina tradicional. ¿No es la inteligencia, dirán, la primera facultad del hombre, la que dirige a las demás y la que nos distingue ante todo de las bestias? ¿No habría que concluir que la perfección del hombre reside especialmente en el conocimiento intelectual que puede tener de todas las cosas consideradas en su principio y en su fin, y por lo tanto en el conocimiento de Dios, regla suprema de la vida humana?

Santo Tomás de Aquino no ignoró ciertamente este aspecto del problema de la perfección.

¹⁶⁹ Cf. Santo Tomás, *in Ep. ad Coloss.* III, 14, y II-II, q. 23, aa. 6-8.

Admite que la inteligencia es superior a la voluntad que dirige: la inteligencia tiene, en efecto, un objeto más simple, absoluto y universal, el *ser* en toda su universalidad, y por consiguiente todos los seres; la voluntad tiene un objeto más restringido, el *bien*, que es una modalidad del ser, y en cada cosa la perfección que la hace deseable. Así como el bien presupone el ser, la voluntad presupone la inteligencia y es dirigida por ella; por lo tanto, es por medio de la inteligencia por lo cual el hombre se diferencia ante todo de las bestias; es la primera de sus facultades (I, q. 82, a. 3).

Santo Tomás admite también que en el cielo nuestra bienaventuranza estará esencialmente en la visión beatífica, en la visión intelectual e inmediata de la esencia divina, porque es sobre todo a través de esta visión como tomaremos posesión de Dios por toda la eternidad; el amor beatífico no será sino la consecuencia necesaria del conocimiento inmediato del Bien soberano. Como las propiedades de una cosa derivan de su esencia, nuestro amor inmutable de Dios y la felicidad de poseerlo seguirán necesariamente a la visión beatífica, que será, de esa manera, la esencia de nuestra bienaventuranza¹⁷⁰.

El Doctor Angélico no podía afirmar mejor la superioridad del intelecto sobre la voluntad, en principio, y en la vida perfecta del cielo.

¿Por qué nos dice ahora que la perfección cristiana aquí en la tierra consiste especialmente en la caridad, que es una virtud de la voluntad, y no en la fe o en el don de sabiduría, en la contemplación, que pertenecen al intelecto?

A esta pregunta, nos ha dado una respuesta profundísima, de capital importancia en la teología ascética y mística. Nos dice en substancia (I, q. 82, a. 3): aunque una facultad sea, por su propia naturaleza, superior a otra, como la vista lo es al oído, puede suceder que un acto de esta última sea superior a un acto de la primera, como el oír una sublime y rarísima sinfonía es más codiciado que la vista de un color ordinario. Así, aunque la inteligencia, por su propia naturaleza (*simpliciter*) es superior a la voluntad a la que dirige porque tiene un objeto más simple, absoluto y universal, sin embargo, desde un punto de vista (*secundum quid*) y en relación con Dios, la inteligencia permanece aquí abajo inferior a la voluntad; en otras palabras, *aquí abajo el amor de Dios es más perfecto que el conocimiento de Dios (melior est amor Dei quam cognitio)*, mientras que es mejor conocer cosas inferiores que amarlas.

Profunda observación que no podríamos meditar lo suficiente.

¿Y de dónde proviene la superioridad del amor de Dios sobre el conocimiento que tenemos de Él aquí abajo? Viene, dice Santo Tomás (I, q. 82, a. 3), de que:

«La acción del entendimiento consiste en que el concepto de lo conocido se encuentre *en quien conoce*. En cambio, el acto de la voluntad se perfecciona por el movimiento hacia el objeto tal como es *en sí mismo*. Así, el Filósofo, en VI *Metaphys.*, dice: “El bien y el mal, objetos de la voluntad, están en las cosas. Lo verdadero y lo falso, objeto del entendimiento, están en la mente”».

De aquí se sigue que aquí abajo nuestro conocimiento de Dios es inferior a nuestro amor a Dios, ya que, como dice el Doctor Angélico (*Ibid.*), *para conocer a*

¹⁷⁰ I-II, q. 3, a. 4: «Lo alcanzamos (a Dios) precisamente por un acto del entendimiento, y es entonces cuando la voluntad gozosa descansa en el fin ya alcanzado. Así, pues, la esencia de la bienaventuranza consiste en un acto del entendimiento; sin embargo, pertenece a la voluntad la delectación consiguiente a la bienaventuranza, según dice Agustín (*Conf. X*), que la bienaventuranza es el gozo de la verdad; porque el gozo es la consumación de la bienaventuranza».

Dios lo atraemos hacia nosotros, por así decirlo, y para representárnoslo le imponemos los límites de nuestras ideas limitadas. Pero cuando lo amamos, nos elevamos hacia él tal como es en sí mismo. Por eso es mejor amar a Dios que conocerlo, aunque el amor presupone siempre un cierto conocimiento y está dirigido por él. Por otra parte, es mejor conocer las cosas inferiores que amarlas: conociéndolas las elevamos, por decirlo así, a nuestra inteligencia, mientras que amándolas nos inclinamos hacia ellas, y podríamos esclavizarnos a ellas, como el avaro a su tesoro; es mejor conocer las propiedades del oro que amarlo. Ésta es una de las doctrinas capitales del Tratado sobre el hombre que nos legó Santo Tomás.

Del mismo modo habla el Santo Doctor en el Tratado de la Caridad, II-II, q. 27, a. 4, cuando pregunta: *¿Podemos amar a Dios aquí abajo inmediatamente o sin intermediario?* Responde:

«Nuestro conocimiento de Dios, por ser mediato (o a través de las ideas), se dice que es enigmático y que desaparecerá para dar paso a la visión. Pero nuestra caridad no desaparecerá, y por eso desde aquí abajo se adhiere inmediatamente a Dios. La razón de esto fue dada más arriba: *el conocimiento, al ser alcanzado por la representación en nosotros del objeto conocido*, es proporcionado al modo finito de nuestra limitada inteligencia. *El amor, por el contrario, al estar dirigido hacia el objeto amado en sí mismo*, es proporcionado al modo de ser del objeto... Por eso nuestro conocimiento de Dios aquí abajo permanece mediato, ascendiendo hacia Él por el intermediario de las cosas sensibles; mientras que desde ahora nuestro amor de caridad tiende hacia Dios inmediatamente, y de Dios deriva o se extiende a las criaturas», a nuestro prójimo, que debe ser amado por amor a nuestro Padre común.

«Nuestro conocimiento asciende de las criaturas a Dios, mientras que nuestra caridad desciende de Dios a las criaturas» (*ibid.*, ad 2).

Esto muestra claramente *la superioridad de la caridad sobre la fe y la esperanza.*

«La fe y la esperanza alcanzan a Dios, en cuanto nos da un conocimiento de la verdad y un auxilio con vistas a la bienaventuranza; pero la caridad alcanza a Dios mismo, para descansar en Él y no para recibir algo de Él (*charitas attingit ipsum Deum, ut in ipso sistat, non ut ex eo aliquid nobis proveniat*). Por lo tanto, es superior a la fe y a la esperanza y, en consecuencia, a las virtudes morales, que no tienen a Dios directamente como objeto» (II-II, q. 23, a. 6).

Esto explica por qué la caridad, a diferencia de la fe y la esperanza, es inseparable del estado de gracia y de la inhabitación de la Santísima Trinidad en nosotros:

«El que permanece en la caridad, en Dios permanece y Dios permanece en él» (I Jn. IV, 16).

En virtud del mismo principio enunciado por Santo Tomás, vemos de nuevo que *la caridad es superior a todo conocimiento aquí abajo*, incluso a la contemplación, que procede del don de sabiduría. Este conocimiento cuasi-experiencial de Dios le impone todavía los límites de nuestras ideas, y toma su sabor del mismo amor que lo inspira. Es la caridad la que nos infunde una connaturalidad, una simpatía con las cosas divinas, que se vuelven, de esta manera, sabrosas para nosotros (II-II, q. 45, aa. 2 y 4). Los dones del Espíritu Santo encuentran así su regla remota en las virtudes teologales. Son regulados inmediatamente por las inspiraciones divinas

según un modo sobrehumano, y desde este punto de vista (*secundum quid*) añaden una nueva perfección a las virtudes teologales, pero, sin embargo, permanecen subordinados a ellas por naturaleza (*simpliciter*)¹⁷¹, y sus frutos son los mismos de la caridad: la alegría y la paz.

Todo esto nos muestra el sentido profundo de las palabras de San Pablo: «La caridad es el vínculo de la perfección», no sólo nos une a Dios más que las demás virtudes, sino que las une a todas inspirándolas y orientando todas sus acciones hacia el fin último, que es su objeto propio, hacia Dios amado por encima de todo. Por eso se le llama la madre de todas las virtudes. En este sentido, San Agustín pudo decir: «Ama y haz lo que quieras»; eso estaría bien, siempre que amaras verdaderamente al Señor más que a ti mismo y por encima de todo. ¿Cómo podemos amarle así si no guardamos sus mandamientos, el primero de los cuales, el amor, es el principio y el fin de todos los demás?

Debemos, pues, concluir con todos los teólogos: la perfección de la vida cristiana consiste especialmente en la caridad, y en la *caridad activa* que nos une a Dios en el *momento presente y fructifica* en toda clase de buenas obras¹⁷². Esta virtud debe ocupar indiscutiblemente el primer lugar en nuestra alma.

LA PERFECCIÓN ES UNA PLENITUD

De lo que acabamos de decir, ¿debemos concluir que *las demás virtudes*, por importantes que sean, como la fe, la esperanza, la virtud de religión, la prudencia, justicia, fortaleza, paciencia, templanza, mansedumbre y humildad no contribuyen a la *esencia* de la perfección y sólo pertenecen a ella *accidentalmente*, como instrumentos o medios secundarios?

Algunos teólogos así lo han creído¹⁷³.

Creemos con Passerini, O.P., quien entre los tomistas ha comentado más profundamente los artículos de Santo Tomás que estamos explicando, que éste no es el pensamiento del santo Doctor. En efecto, él mismo nos dice:

«*La perfección consiste esencialmente en los preceptos* (de los cuales los dos principales son los de la caridad, y de los cuales los otros excluyen lo que es contrario a la caridad); *consiste accidental o instrumentalmente en los consejos*, que nos invitan a

¹⁷¹ I-II, q. 68, a. 8: «Las virtudes teologales son más excelentes que los dones, y los regulan. De ahí que... los siete dones no alcanzan la perfección del número diez, si todo cuanto obran no lo hacen en fe, esperanza y caridad».

¹⁷² Algunos teólogos, como Suárez, enseñan que *la perfección consiste formalmente en la virtud de caridad*, antecedente y concomitantemente *en sus actos*. Nos parece preferible decir con Passerini, que reproduce, creemos, el sentir de la escuela tomista: *la perfección* a la que se ordena el estado de perfección *consiste formalmente en los actos de caridad, y antecedentemente en la virtud*, como en el principio de la operación perfecta. La razón de esto es que la perfección consiste *en la unión actual con Dios*, «mihi adhaerere Deo bonum est»; por lo tanto, se encuentra *en la caridad activa, o en la actividad de la caridad*, que en las almas verdaderamente perfectas debe ser moralmente continua o incesante. La virtud se ordena a su acto como a su perfección, y tendemos no sólo a *poder* amar a Dios perfectamente, sino de hecho a *amarlo* evitando en lo posible todo pecado. La vida está sobre todo en el acto de vivir.

¹⁷³ Cayetano, *in* II-II, q. 184, a. 1, y Suárez, *in eod. loco*.

renunciar a ciertas cosas que, sin ser contrarias a la caridad, son un obstáculo para su actividad y pleno desarrollo»¹⁷⁴.

De ello se sigue, como muestra Passerini, que *la perfección consiste «esencialmente», no sólo en la caridad, sino también en los actos de las otras virtudes, que son preceptos y que son imperados (u ordenados) por la caridad*¹⁷⁵. Así, los actos de fe, esperanza, religión, oración, asistencia a la Santa Misa y la Santa Comunión pertenecen a la esencia misma de la perfección, que es una *plenitud*. De esta plenitud, la caridad es el *vínculo*; es palabra de San Pablo. Por eso sigue siendo verdad decir con Santo Tomás que la perfección consiste «especialmente» en la caridad¹⁷⁶, y «principalmente» en el amor de Dios¹⁷⁷. Así, cuerpo y alma constituyen la esencia del hombre; aunque la esencia está constituida especialmente por el alma razonable, que distingue al hombre de la bestia.

Este es el lugar que corresponde a la caridad en la vida cristiana. Santo Tomás puede decir:

«La vida cristiana consiste especialmente en la caridad, que une el alma a Dios».

A diferencia de la fe y la esperanza, la caridad excluye absolutamente el pecado mortal y exige el estado de gracia o de vida.

¿Se deduce de ello que toda alma en estado de gracia es perfecta, que ha alcanzado la perfección? Evidentemente, sólo tiene la perfección en sentido amplio de la palabra (*perfectio substantialis*), que excluye el pecado mortal, pero no tiene, por ello mismo, la perfección propiamente dicha (*perfectio simpliciter*) de la que habla la teología ascética y mística y a la que aspiran las almas interiores, especialmente las almas consagradas a Dios en el estado religioso.

Veremos en un próximo artículo en qué consiste esta perfección propiamente dicha, que es la perfección de la caridad, o caridad de los perfectos, por oposición a la de los principiantes y a la de los que progresan. Pero ahora mismo vislumbramos la inefable grandeza de la caridad, incluso en el alma que acaba de ser arrancada del pecado mortal y está dando sus primeros pasos en el camino de la perfección. Esta alma ha pasado verdaderamente de la muerte a la vida, a la vida que no tiene fin.

¹⁷⁴ II-II, q. 184, a. 3: «Perfectio essentialiter consistit in praeceptis... secundario autem et instrumentaliter (al principio del artículo: accidentaliter); perfectio consistit in consiliis...».

¹⁷⁵ Passerini, O. P., *De Statibus hominum*, in II-II, q. 184, a. 1, p. 20, n. 8: «La perfección actual consiste *esencialmente* no sólo en el acto de la caridad, sino también en los actos de las otras virtudes, imperados por la caridad, según son de *precepto*». Cf. *Ibid.* pp. 22-27, 49, 54: «La perfección actual consiste *especial y principalmente* en la caridad sola, en cuanto la caridad perfecciona de manera absoluta, mientras que las otras virtudes lo hacen de manera relativa... De hecho, la perfección actual está *formalmente* sólo en la caridad, que es el vínculo de la perfección... Sin embargo, las otras virtudes pertenecen a la esencia de la perfección, como la materia a la esencia del compuesto natural» (p. 21, n. 10). «Los actos de las otras virtudes, en cuanto son *de consejo*, son *accidentales a la perfección*» (p. 23, nn. 20 ss.). Con la distinción entre lo que es de consejo y lo que es de precepto en las virtudes inferiores a la caridad, Passerini aporta una aclaración que Cayetano había olvidado, y da una idea clara del pensamiento de Santo Tomás que, como veremos en relación con el a. 3, no fue comprendido por Suárez.

¹⁷⁶ *Specialiter* es el término empleado por Santo Tomás cuando trata la cuestión *ex professo*, II-II, q. 184, a. 1. En otro lugar dice, opusc. 18, *De Perfectione vitae spiritualis*, al inicio: «La vida espiritual consiste *principalmente* en la caridad».

¹⁷⁷ «*Principalmente* en el amor a Dios y *secundariamente* en el amor al prójimo» (II-II, q. 184, a. 3).

ARTÍCULO III

LA PLENA PERFECCIÓN DE LA CARIDAD PRESUPONE LAS PURIFICACIONES PASIVAS DE LOS SENTIDOS Y DEL ESPÍRITU

Hemos visto que la perfección cristiana consiste especialmente en la caridad, pero no basta, y esto es muy evidente, tener esta virtud, estar en estado de gracia para haber alcanzado la perfección propiamente dicha, sobre la cual habla la teología ascética y mística, y a la que aspiran todas las almas interiores, especialmente las que se han consagrado a Dios en el estado religioso.

«No es que lo haya conseguido ya, o que ya esté yo perfecto, antes bien sigo por si logro asir aquello para lo cual Cristo Jesús me ha asido a mí» (Fil. III, 12).

Esta perfección, propiamente dicha, consiste precisamente en la caridad de los perfectos, que es superior a la de los principiantes y a la de las almas proficientes.

Es de esta caridad de los perfectos sobre lo que debemos tratar en este artículo, y la consideraremos no sólo en su esencia, sino en su *integridad* o plenitud normal.

Es la cumbre del desarrollo normal de la caridad, desarrollo cuya ley fundamental, bien distinta de la de nuestra naturaleza caída, es la de la gracia, que nos regenera progresivamente y cuya consumación no es otra que la vida eterna.

Todos los autores espirituales admiten tres fases en el desarrollo de la caridad: 1. La de los principiantes, que luchan sobre todo contra el pecado, por eso se llama vía purgativa; 2. La de los que progresan en las virtudes a la luz de la fe y la contemplación; suele llamarse vía iluminativa; 3. La de los perfectos, que viven sobre todo en unión con Dios por medio de la caridad; se llama vía unitiva. Estos tres grados constituyen la infancia, adolescencia y edad adulta de la vida espiritual¹⁷⁸.

Pero estos términos generales, comúnmente aceptados, no tienen exactamente el mismo significado para todos.

Un cierto número de autores, desde los siglos XVII y XVIII, admiten dos vías unitivas: una ordinaria y ascética, y otra llamada «extraordinaria», pasiva y mística, a la que no se puede llegar sin una vocación especial. Desde este punto de vista las almas podrían ser generalmente perfectas, e incluso alcanzar la alta perfección requerida para la beatificación, sin haber recibido ninguna gracia mística.

Otros sostienen que, según la doctrina tradicional, *la vía unitiva es una* y su desarrollo pleno y *normal* no es otro que la unión mística perfecta, o unión transformante¹⁷⁹. Esta última, dicen, en lo que tiene de esencial, pertenece al orden de la gracia santificante o «gracia de las virtudes y los dones», y no al orden

¹⁷⁸ Cf. Santo Tomás, I-II, q. 24, a. 9, y II Sent., d. 9. 1, 8. En este último texto, Santo Tomás, hablando de las vías purgativa, iluminativa y unitiva, hace esta observación: todos los que realmente conducen a las almas a la perfección, las iluminan y purifican, pero no sucede lo mismo a la inversa; quien las purifica del pecado no siempre puede iluminarlas, ni *a fortiori* conducir las a la perfección, a la unión divina.

¹⁷⁹ Algunos autores se contentan con decir un poco tímidamente: «Para tener un conjunto de la vida unitiva, es necesario unir a ella los estados místicos». Así se expresa el P. Meynard, O.P., en su *Traité de la Vie intérieure*, vol. I, p. 464, nota, y pp. 22-28.

inferior de las gracias *gratis datae*, como el don de profecía o el de milagros, que a veces la acompañan.

Ya hemos abordado esta cuestión, determinando la relación entre la ascética y la mística¹⁸⁰.

Los últimos autores que acabamos de mencionar invocan la tradición anterior al siglo XVII, y en particular a San Juan de la Cruz. Por lo tanto, es importante examinar de cerca la doctrina de este gran maestro sobre este punto, para ver cómo debe interpretarse y cómo se relaciona con la tradición anterior.

I. Doctrina de San Juan de la Cruz sobre la perfección de la caridad y lo que exige

Este gran santo habla de las tres vías purgativa, iluminativa y unitiva en varios lugares, especialmente en la *Subida del Carmelo*, Lib. I, cap. 1, la *Noche Oscura*, Lib. I, cap. 1 y 14, y en el *Cántico Espiritual*, estrofas 1, 4, 6, 22, 26. Según él, la vía iluminativa o de las almas en progreso comienza con el cese de la meditación y el comienzo de la contemplación infusa o mística. De hecho, al hablar de esta contemplación, dice:

«En esta noche oscura comienzan a entrar las almas cuando Dios las va sacando de estado de *principiantes*, que es de los que meditan en el camino espiritual, y las comienza a poner en el de los *aprovechantes*, que es ya el de los contemplativos, para que, pasando por aquí, lleguen al estado de los *perfectos*, que es el de la divina unión del alma con Dios»¹⁸¹.

Esta ascensión no está exenta de sufrimiento, como se nos advirtió en el Prólogo de la *Subida del Carmelo*:

«Para llegar a la divina luz de la unión perfecta del amor de Dios, cual se puede en esta vida, era menester otra mayor luz de ciencia y experiencia que la mía; porque son tantas y tan profundas las tinieblas y trabajos, así espirituales como temporales, *porque ordinariamente* suelen pasar las dichas almas para poder llegar a este *alto estado de perfección*, que ni basta ciencia humana para lo saber entender, ni experiencia para lo saber decir; porque sólo el que por ello pasa sabrá sentir, mas no decir»¹⁸².

Ciertamente, no es fácil vencer *completamente* el egoísmo, la sensualidad, la pereza, la impaciencia, la envidia, la injusticia en el juicio, los movimientos de la naturaleza, el afán natural, el amor propio, las pretensiones insensatas, y también el egoísmo en la piedad, el deseo inmoderado de consuelos sensibles, el orgullo intelectual y espiritual, todo lo que se opone al espíritu de fe y confianza en Dios¹⁸³, para llegar a amar *perfectamente* al Señor, «con todo el corazón, con toda el alma, con todas las fuerzas, con toda la mente» y al prójimo, incluyendo a los enemigos, «como a uno mismo» y finalmente permanecer firmes, pacientes y perseverantes en la caridad, pase lo que pase, cuando se confirman las palabras del Apóstol:

¹⁸⁰ Cf. supra, cap. 1, a. 2: «La Ascética y la Mística».

¹⁸¹ *Noche oscura*, Lib. I, cap. 1.

¹⁸² *Subida del Carmelo*, Prólogo.

¹⁸³ *Noche Oscura*, Lib. I, cap. 1-7.

«Todos los que quieren vivir piadosamente en Cristo Jesús serán perseguidos» (II Tim. III, 12).

Para alcanzar esta perfección no sólo es necesaria la mortificación o *purificación activa de los sentidos y del espíritu*:

«Mas conviene al alma, en cuanto pudiere, procurar de su parte hacer por perfeccionarse, porque merezca que Dios le ponga en aquella divina cura, donde sana el alma de todo lo que ella no alcanzaba a remediarse; porque, por más que el alma se ayude, no puede ella activamente purificarse de manera que esté dispuesta en la menor parte para la divina unión de perfección de amor, si Dios no toma la mano y la purga *en aquel fuego oscuro* para ella, cómo y de la manera que habemos de decir»¹⁸⁴.

En primer lugar, nos destetamos de los consuelos sensibles, que son útiles durante un tiempo, pero que se convierten en un obstáculo cuando los buscamos por sí mismos. De ahí la necesidad de *la purificación pasiva de los sentidos*, que saca al alma de la aridez de los sentidos y la conduce a una vida espiritual mucho más libre de los sentidos, la imaginación y el razonamiento. Por los dones del Espíritu Santo recibimos aquí un conocimiento intuitivo que, a pesar de una obscuridad muy dolorosa, nos inicia profundamente en las cosas de Dios; a veces nos hace penetrar en ellas en un instante más de lo que lo haría la meditación a lo largo de meses o años. Para resistir a las tentaciones que surgen a menudo en la noche de los sentidos son necesarios actos heroicos de castidad y paciencia¹⁸⁵. Con razón se ha comparado este período con el de la dentición en los niños que acaban de ser destetados. En efecto, aquí el alma está preparada para recibir un alimento más fuerte, y se conceden gracias espirituales, más preciosas que las anteriores, pero que confunden nuestra sensibilidad, que desea gracias sensibles.

Después de haber tratado de esta purificación, San Juan de la Cruz observa:

«Estando ya esta casa de la sensualidad sosegada, esto es, mortificada, sus pasiones apagadas y apetitos sosegados y dormidos por medio de esta dichosa noche de la purgación sensitiva, salió el alma a comenzar el camino y vía del espíritu, que es de los *aprovechantes* y *aprovechados*, que, por otro nombre, llaman *vía iluminativa* o *de contemplación infusa*»¹⁸⁶.

Este texto es uno de los más importantes: trata expresamente de la contemplación infusa, no la adquirida¹⁸⁷.

Pero para llegar a la perfección de la caridad no basta la purificación pasiva de los sentidos:

¹⁸⁴ *Noche oscura*, Lib. I, cap. 3.

¹⁸⁵ Como dice San Juan de la Cruz en *Noche*, Lib. I, cap. 8: «La (purificación) sensitiva es común y *acaeece a muchos, y estos son los principiantes*». Por eso nos sorprende ver, en un esbozo de teología ascética y mística (publicado por la *Revue d'Ascétique et de Mystique*, enero de 1921, p. 35), la noche de los sentidos en el último capítulo dedicado a la vía perfecta o unitiva. Según San Juan de la Cruz suele producirse mucho antes.

¹⁸⁶ *Noche oscura*, Lib. I, cap. 14.

¹⁸⁷ También se la menciona en el primer texto citado, *Noche osc.*, Lib. I, cap. 1, e incluso en la *Subida*, Lib. II, cap. 13. Cuando San Juan de la Cruz emplea la palabra «contemplación», se refiere a la contemplación propiamente dicha o *contemplación infusa*, que es más o menos pasiva en sus comienzos. Éstas corresponden a las primeras oraciones *sobrenaturales* de Santa Teresa, las de recogimiento pasivo y quietud, IV Morada. Santa Teresa describe la noche del espíritu, la VI Morada. Nos referimos a estos textos más adelante, cap. IV, a. 3, § 2.

«Un alma que Dios ha de llevar adelante, no luego que sale de las sequedades y trabajos de la primera purgación y noche del sentido, la pone Su Majestad en esta noche de espíritu, antes suele pasar harto tiempo y años en que, salida el alma del estado de principiantes, se ejercita en el de aprovechados, en el cual, así como el que ha salido de una estrecha cárcel, anda en las cosas de Dios con mucha más anchura y satisfacción del alma y con más abundante e interior deleite que hacía a los principios, antes que entrase en la dicha noche, no trayendo atada ya la imaginación y potencias al discurso¹⁸⁸ y cuidado espiritual, como solía; porque con gran facilidad halla luego en su espíritu muy serena y amorosa contemplación y sabor espiritual sin trabajo del discurso. Aunque, como no está bien hecha la purgación del alma, porque falta la principal parte, que es la del espíritu... nunca le faltan a veces algunas necesidades, sequedades, tinieblas y aprietos, a veces mucho más intensos que los pasados»¹⁸⁹.

No se puede afirmar más claramente la necesidad de *la purificación pasiva del espíritu*. De un modo u otro, debemos pasar por este proceso para alcanzar la pureza perfecta del alma.

Aquí ya no hay pecados veniales deliberados, pero subsisten las imperfecciones propias de los adelantados; son incompatibles con la plena perfección de la caridad:

«Mas todavía se quedan en el espíritu las manchas del hombre viejo, aunque a él no se le parece, ni las echa de ver; las cuales, si no salen por el jabón y fuerte lejía de la purgación de esta noche, no podrá el espíritu venir a pureza de unión divina. Tienen estos también la *hebetudo mentis* y la rudeza natural que todo hombre contrae por el pecado, y la distracción y exterioridad del espíritu... aquí los suele llenar el demonio de presunción y soberbia, y, atraídos de la vanidad y arrogancia... Había tanto que decir de las imperfecciones de estos y de cómo les son más incurables por tenerlas ellos por más espirituales que las primeras... para fundar la necesidad que hay de la noche espiritual, que es la purgación para el que ha de pasar adelante... primero ser necesario preceder purificación para pasar a la divina unión»¹⁹⁰.

Los perfectos son, pues, los que no sólo se han impuesto la mortificación externa e interna, sino que también han sufrido las purificaciones de los sentidos y del espíritu. El alma que no ha pasado por el crisol aún no ha sido purificada de su escoria.

A propósito de la noche del espíritu, San Juan de la Cruz observa:

«Cuántos altos y bajos padece, y cómo tras la prosperidad que goza, luego se sigue alguna tempestad y trabajo, tanto... Y éste es el ordinario estilo y ejercicio del estado de contemplación hasta llegar al *estado quieto*: que nunca permanece en un estado, sino todo es subir y bajar. Y la causa de esto es que, como *el estado de perfección, que consiste en perfecto amor de Dios y desprecio de sí*, no puede estar sino con estas dos partes, que es conocimiento de Dios y de sí mismo, de necesidad ha de ser el alma ejercitada primero en el uno y en el otro, dándole ahora a gustar lo uno engrandeciéndola, y haciéndola ahora probar lo otro y humillándola, hasta que,

¹⁸⁸ El discurso o razonamiento ya no se encuentra en el conocimiento que procede de los dones del Espíritu Santo, que vienen aquí cada vez más. Ver Santo Tomás, II-II, qq. 8 y 45.

¹⁸⁹ *Noche Oscura*, Lib. II, cap. 1.

¹⁹⁰ *Noche Oscura*, Lib. II, cap. 2.

adquiridos los hábitos perfectos, cese ya el subir y bajar, habiendo ya llegado y viéndose con Dios, que está en el fin de esta escala, en quien la escala se arrima y estriba»¹⁹¹.

Para resistir a las tentaciones contra las virtudes teologales, que surgen a menudo en la noche del espíritu, se necesitan actos heroicos de fe, esperanza y caridad que aumentan considerablemente la intensidad de estas virtudes. Al mismo tiempo, las iluminaciones del don de inteligencia esclarecen al alma sobre las profundidades desconocidas de los misterios de la fe, las perfecciones insondables de Dios, la nada de la criatura, la gravedad infinita del pecado mortal, las humillaciones inauditas de Cristo, hasta tal punto que la Encarnación y la Eucaristía parecen absolutamente imposibles; la inteligencia, todavía demasiado débil, se siente desconcertada e indefensa, como quien aún no sabe nadar y que, arrojada a mar abierto, cree que está a punto de hundirse. Esta es la acción purificadora de Dios, contraria a la tentación del demonio, que a menudo es simultánea, y que el Señor hace servir a sus fines.

Al final de la purificación pasiva del espíritu, las almas están *normalmente* preparadas para entrar en el cielo inmediatamente después de la muerte:

«Por el amor están purgadísimos, no entran en el purgatorio»¹⁹².

Han hecho su purgatorio aquí abajo, y como debe ser, es decir, haciendo méritos, mientras que, después de la muerte, las almas que por su culpa deben ser purificadas, ya no merecen. Trataremos más extensamente de la naturaleza de estas purificaciones en el cap. V, a. 2.

Según San Juan de la Cruz, *la plena perfección alcanzable aquí abajo* sólo se encuentra en la *unión transformante* o matrimonio espiritual:

«Porque en este estado, ni demonio ni carne ni mundo ni apetitos molestan; porque aquí se cumple lo que también se dice en los *Cantares*: “Ya pasó el invierno y se fue la lluvia y parecieron las flores en nuestra tierra”»¹⁹³.

Es *el pleno florecimiento de la caridad*; el amor perfecto acepta cualquier trabajo o sufrimiento por Dios, e incluso encuentra en ello una santa alegría¹⁹⁴. No teme la muerte, sino que la desea; no se atribuye nada a sí mismo, sino que lo refiere todo a Dios, y se transforma, por decirlo así, en Él, según la palabra de San Pablo:

«Quien se allega al Señor, un mismo espíritu es (con Él)» (I Cor. VI, 17).

«El mismo Dios es el que se le comunica con admirable gloria de transformación de ella. Y en este estado están ambos en uno, como si dijéramos ahora la vidriera con el rayo

¹⁹¹ *Noche Oscura*, Lib. II, cap. 18.

¹⁹² *Ibid.* Lib. II, cap. 20. Hay, sin duda, almas que evitan el purgatorio sin haber pasado por las purificaciones pasivas del espíritu, por ejemplo, las almas de los niños que mueren inmediatamente después del bautismo o las de los religiosos que mueren inmediatamente después de su profesión solemne; pero si estas personas hubieran seguido viviendo, habrían recaído en muchas imperfecciones que habrían necesitado las purificaciones de las que habla aquí San Juan de la Cruz. No está considerando *casos accidentales*, sino lo que se requiere *ordinariamente* para alcanzar una alta perfección aquí abajo y un grado proporcionado de gloria en el cielo.

¹⁹³ *Cántico Espiritual*, III Parte, III, estr. 22, fin.

¹⁹⁴ *Ibid.*, estr. 24.

del sol, o el carbón con el fuego, o la luz de las estrellas con la del sol; pero no tan esencial y acabadamente como en la otra vida»¹⁹⁵.

Junto con la caridad, todas *las virtudes* cristianas han alcanzado su perfecto desarrollo:

«De tal manera están trabadas entre sí las virtudes, y unidas y fortalecidas unas con otras, y ajustadas en una acabada perfección del alma, sustentándose unas con otras, que no queda abierta ni flaca, no sólo para que el demonio pueda entrar, pero ni aun para que ninguna cosa del mundo»¹⁹⁶.

Por último, el alma posee los siete dones del Espíritu Santo, según toda la perfección compatible con la vida de este mundo¹⁹⁷.

«Y de aquí es que las obras de las tales almas sólo son las que conviene y son razonables, y no las que no convienen; porque el Espíritu de Dios las hace saber lo que han de saber, e ignorar lo que conviene ignorar, y acordarse de lo que se han de acordar sin formas (o con formas) y olvidar lo que es de olvidar, y las hace amar lo que han de amar, y no amar lo que no es en Dios. Y así, todos los primeros movimientos de las potencias de las tales almas son divinos; y no hay que maravillar que los movimientos y operaciones de estas potencias sean divinos, pues están transformadas en ser divino»¹⁹⁸.

Según San Juan de la Cruz, la vía iluminativa y la vía unitiva pertenecen, por lo tanto, a la vida mística propiamente dicha. Se trata ciertamente de una concepción muy elevada de lo que debe ser el pleno desarrollo de «la gracia de las virtudes y los dones», de lo que debe llegar a ser normalmente la intimidad de la unión divina en un alma interior que ha pasado su vida en gran fidelidad al Espíritu Santo.

Huelga decir que esta concepción de la vida unitiva o perfecta va mucho más allá de lo que muchos autores ascéticos modernos llaman *la vida unitiva ordinaria*. Para ellos, esta última *no presupone* las dolorosas *purificaciones pasivas*, al menos del espíritu, que pertenecen a los estados místicos¹⁹⁹. Ahora bien, hay una diferencia considerable entre las almas que han pasado valientemente por estas grandes pruebas y las que aún no las han sufrido. ¿Cuál es el origen de la divergencia entre la enseñanza ascética de estos autores modernos y la doctrina de San Juan de la Cruz? Esto es lo que examinaremos en el próximo artículo.

¹⁹⁵ *Ibid.*, estr. 26. Esta enseñanza de San Juan de la Cruz sobre el matrimonio espiritual, cumbre del desarrollo de la vida mística, no difiere de la de los otros santos que han comentado el *Cantar de los Cantares*. Y estos comentarios se convierten verdaderamente en luz de vida sólo para aquellas almas que están en camino hacia la unión perfecta. Sobre este tema, ver la última obra del P. Arintero, O.P., *Cantar de los Cantares, Exposición mística*, Salamanca.

¹⁹⁶ *Cántico espiritual*, estr. 24

¹⁹⁷ *Ibid.*, estr. 26, al comienzo.

¹⁹⁸ *Subida del Carmelo*, Lib. III, cap. 2. Sería claramente un error creer que la *Subida del Carmelo* es sólo de orden ascético y que la contemplación de la que allí se habla no es una contemplación infusa o mística; cf. Lib. II, cap. 13. Pero el alma aprende allí lo que debe hacer, mientras que en la *Noche Oscura* aprende cómo debe dejarse formar por Dios. Cf. P. Gabriel de Jesús, C.D., *La Subida del Monte Carmelo ¿es ascética o es mística?* en *La Vida Sobrenatural*, enero 1923, p. 24 (Salamanca). La respuesta del autor es la misma que la nuestra.

¹⁹⁹ Por ejemplo, el P. Naval, en su reciente *Cursus Theologiae asceticae et mysticae*, pp. 240-259, sólo exige para la vida unitiva ordinaria lo que se llama contemplación *adquirida* y, según él, ésta se logra sin haber pasado por las más fuertes purificaciones pasivas de los sentidos, sin haber experimentado las del espíritu.

¿Cuestión seria! Sostener que se llega al pleno desarrollo normal de la vida cristiana sin pasar, de una u otra forma, por las purificaciones pasivas, que son de orden místico, sin haber sido elevado a la contemplación infusa, a la iniciación oscura y secreta en el misterio de Dios presente en nosotros, ¿no es disminuir muy considerablemente el ideal de perfección?

Y con el pretexto de evitar ilusiones, de seguir el camino común, el camino trillado, ¿no implica suprimir el ímpetu y las grandes aspiraciones de la vida interior? ¿No es proponer a las almas una buena vida poco iluminadora y unificadora, susceptible de darles una ilusión opuesta a las que se quiere evitar? Con el pretexto de combatir una forma de presunción, ¿no se cae en otra? ¿No es inducir a las almas a creer que están a punto de alcanzar la perfección, que ya están en la vida unitiva, cuando tal vez se encuentran todavía entre los principiantes, y apenas sospechan la verdadera vida iluminativa o de los proficientes? ¿No los expone también a una completa confusión cuando llegan las dolorosas purificaciones pasivas, durante las cuales piensan que retroceden, cuando estas pruebas son la puerta estrecha que conduce a la verdadera vida?

«Porque angosta es la puerta y estrecho el camino que lleva a la vida, y pocos son los que lo encuentran» (Mt. VII, 14).

A este respecto, reflexionemos sobre las palabras de San Juan de la Cruz que acabamos de citar en las páginas precedentes. Nos limitamos a plantear la cuestión. Para concluir, recordemos simplemente las palabras de Santo Tomás:

«El siervo de Dios debe aspirar siempre a cosas más perfectas y santas, sin detenerse jamás»²⁰⁰.

²⁰⁰ Santo Tomás, *in Ep. ad Hebraeos*, cap. VI, I, lect. I.

ARTÍCULO IV SEGÚN LA TRADICIÓN, LA PLENA PERFECCIÓN DE LA VIDA CRISTIANA ES DE ORDEN MÍSTICO

Hemos visto que la plena perfección de la vida cristiana, según San Juan de la Cruz, es de orden netamente místico y sólo se realiza verdaderamente en la unión transformante. También hemos visto que muchos escritores ascéticos modernos se expresan de manera muy diferente.

¿De dónde procede esta divergencia?

Conocemos la explicación dada por P. Poulain:

«Todos los autores ascéticos –dice– hablan de las tres vías *purgativa, iluminativa y unitiva*, y les hacen corresponder, al menos aproximadamente, las expresiones: vías de los *principiantes*, de los *proficientes* y de los *avanzados*. Algunos no conceden ningún papel a la mística; otros, al menos, sólo la sitúan al final de la tercera vía. *San Juan de la Cruz también utiliza estas seis palabras, pero las entiende de forma diferente a todos los demás*. Toma el punto de vista especial de la mística, y la sitúa en la segunda y tercera vías...: “Los aprovechantes y *aprovechados*, que, por otro nombre, llaman *vía iluminativa* o de *contemplación infusa*” (*Noche*, Lib. I, cap. 14). Este lenguaje es ciertamente muy diferente al de otros autores espirituales»²⁰¹.

El lenguaje de San Juan de la Cruz difiere considerablemente, por supuesto, del de muchos autores ascéticos modernos. Algunos de estos últimos distinguen no sólo *tres caminos, sino seis*, tres ascéticos y tres místicos²⁰². ¿No es esto materializar todo con el pretexto de ser más precisos? La Tradición sólo ha hablado de tres vías, no de seis, pero *materialmente*, según el sujeto en el que se encuentren, aparecen de forma imperfecta o en su plenitud²⁰³. Al precisar en varios puntos el lenguaje de los grandes doctores que lo precedieron, ¿no emite el de San Juan de la Cruz un sonido similar al de ellos? ¿Es una elevación menor la que encontramos en las obras espirituales de los Padres, de San Agustín, Dionisio, San Bernardo, San Buenaventura, Santo Tomás, Taulero, Luis de Blois, Dionisio el Cartujo, el autor de la *Imitación*, San Francisco de Sales y en general en las obras de los Santos que hablaron sobre la vida perfecta considerada en su plenitud? Al igual que San Juan de la Cruz, no mencionan una doble vida unitiva, la primera ordinaria y la segunda extraordinaria por su propia naturaleza, e inaccesible por sí misma a la mayoría de las almas interiores.

¿Cómo explicar, pues, la divergencia que acabamos de señalar? Mientras que algunos autores se dirigen sobre todo a los principiantes o a las almas que sólo aspiran a una perfección relativa, San Juan de la Cruz escribe para los que «quisieren pasar a la desnudez de espíritu», sobre todo para las almas contemplativas; les propone la más alta perfección accesible aquí abajo y los medios más eficaces y directos para alcanzarla. Lo dice él mismo en el Prólogo de

²⁰¹ A. Poulain, *Grâces d'oraison*, 9ª ed., cap. XXXI, n. 45, p. 612.

²⁰² Estarían la vía purgativa-ascética, iluminativa-ascética, unitiva-ascética, por debajo de las tres vías místicas correlativas. Esto recuerda la división de la enseñanza primaria en primaria-elemental, primaria-media y primaria-superior.

²⁰³ Así, la misma doctrina presentada a varios alumnos es muy bien captada por alguno, pero no tanto por otro.

la *Subida*²⁰⁴. Esto explica la aparente exageración de sus exigencias de abnegación. Esto explica también la idea tan elevada que tiene de las vías iluminativa y unitiva; nos las presenta en su *plenitud*, que sólo puede encontrarse en la vida mística. Por el contrario, muchos autores ascéticos modernos sólo nos dan una idea inferior y menor de ellas, pues si estas dos vías aparecen en el curso de la vida ascética, sólo puede ser de un modo todavía muy imperfecto.

Aquí sucede algo parecido a lo que ocurre con la cultura intelectual. Para mucha gente, la formación teológica suficiente viene dada por un libro de texto que se puede estudiar en tres años, y que no tiene mucho sentido releer porque se agota rápidamente lo que contiene. ¿Quién podría afirmar que ésta es la *perfección* de la cultura teológica? Otros sólo pueden satisfacer las exigencias de sus espíritus estudiando a fondo a Santo Tomás y a sus principales comentaristas. Para ellos, esto no es un lujo, un estudio extraordinario; es necesario para la formación de sus espíritus. Incluso se dan cuenta que, si se pasan toda la vida enseñando la *Summa Theologica*, a pesar de que fue escrita para novicios, no la agotarán ni serán capaces de captarla plenamente en toda su amplitud, elevación y profundidad; para ello necesitarían tener una inteligencia igual a la del Maestro. «Comprender es igualar», decía Rafael. Para estudiar el tratado sobre la Gracia, algunos espíritus le dedicarán tres meses y no volverán a él durante mucho más tiempo; otros comprenden que el trabajo de toda una vida no bastaría para penetrar lo que los Doctores de la Iglesia han querido decirnos sobre este gran misterio.

Así, desde el punto de vista espiritual, muchas almas se contentan pronto – demasiado pronto – con una perfección muy relativa, que a otras les parece absolutamente insuficiente. Estas últimas necesitan llegar al ejercicio eminente de la caridad y dones del Espíritu Santo. Hay temperamentos muy apasionados e inteligencias muy vigorosas que parecen no poder encontrar la paz más que en una alta perfección, la misma descrita por San Juan de la Cruz. Con mayor razón sucede esto con las almas que han recibido desde temprana edad una atracción superior de la gracia: sólo encontrarán reposo después de dolorosas purificaciones, en la unión transformante, donde ya no serán turbadas por el demonio, la carne y el mundo.

¿Por qué San Juan de la Cruz no habría conservado la verdadera y altísima concepción tradicional de la perfección cristiana, de la unión con Dios en lo que tiene de esencial? ¿No será que varios autores ascéticos modernos han empobrecido la tradición al confundir el *pleno* desarrollo *normal* de la vida de la gracia aquí abajo con lo que no es más que su preludio? Esta es la opinión de varios teólogos contemporáneos que consideran que la vida mística es necesaria para la plena perfección cristiana, por ejemplo, la perfección requerida para la beatificación²⁰⁵. Y añaden: la otra opinión, aunque pretende combatir la presunción, puede llevar a algunas almas a creer que han llegado a la vida unitiva, cuando están lejos de ella. De este modo, se puede menospreciar el ideal de perfección, fin de la vida religiosa, y privar a las almas de uno de los mayores estímulos para una vida cada vez más ferviente, generosa y unida a Dios.

²⁰⁴ «... doctrina sustancial y sólida, así para los unos como para los otros, si quisieren pasar a la desnudez de espíritu que aquí se escribe. Ni aun mi principal intento es hablar con todos, sino con algunas personas de nuestra sagrada Religión».

²⁰⁵ Cf. P. Arinterro, *La Ciencia tomista*, mayo de 1919. La expresión «plena perfección» muestra que no se trata sólo de su *esencia*, sino de su *integridad*. Así, tener cinco dedos en cada mano forma parte de la integridad del cuerpo humano, sin formar parte de su esencia.

Ésta nos parece la verdad: no hay dos vías unitivas, una ordinaria y otra extraordinaria *en sí misma*, a las que no podrían aspirar todas las almas fervorosas. Hay una sola vía unitiva que, por medio de una docilidad cada vez más perfecta al Espíritu Santo, conduce a una unión mística más íntima. Esta última es *extraordinaria de hecho* por el escaso número de almas plenamente dóciles, pero *no es extraordinaria en sí misma o por naturaleza*, como un milagro o una profecía; al contrario, es *en sí misma el orden perfecto*, el pleno desarrollo de la caridad, realizado de hecho en las almas verdaderamente generosas, al menos al final de su vida, si viven lo suficiente. Es muy posible que, por falta de una guía adecuada, o de un ambiente favorable, o incluso a causa de una naturaleza muy inclinada a exteriorizarse, ciertas almas generosas sólo alcancen la vida mística después de un período más largo que la duración ordinaria de la vida aquí abajo²⁰⁶. Pero éstas son circunstancias accidentales y, por frecuentes que sean, no afectan a la ley fundamental del pleno desarrollo de la vida de la gracia²⁰⁷. San Juan de la Cruz lo advirtió bien al comienzo de sus obras, donde decía:

«Ayudará a decir algo, por la mucha necesidad que tienen *muchas almas*, las cuales, comenzando el camino de la virtud, y queriéndolas Nuestro Señor poner en esta noche oscura para que por ella pasen a la divina unión, ellas no pasan adelante; a veces, por no querer entrar o dejarse entrar en ella; a veces, por no se entender y faltarles guías idóneas y despiertas que las guíen hasta la cumbre»²⁰⁸.

No alcanzamos esta cumbre sin la contemplación infusa; y ciertamente *ésta no es fruto de nuestro trabajo personal, va más allá del modo humano de las virtudes cristianas*; no la tenemos cuando queremos; procede de una gracia especial, de una inspiración e iluminación a la que nos hacen dóciles los dones del Espíritu Santo. Pero, aunque no tengamos la inspiración cuando la deseamos, podemos disponernos a recibirla, pedirla y merecerla, al menos en el sentido amplio de la palabra *mérito*. Toda alma en estado de gracia ha recibido de hecho los dones del Espíritu Santo que se desarrollan con la caridad, y generalmente el Espíritu Santo nos mueve según el grado de nuestra docilidad habitual²⁰⁹.

«De donde se sigue claro que, como el alma se acabe de purificar y vaciar de todas las formas e imágenes aprehensibles, se quedará en esta pura y sencilla luz, transformándose en ella en estado de perfección, porque esta luz nunca falta en el alma;

²⁰⁶ Cf. M. de la Taille, S. J., *L'oraison contemplative*, opusc. 1921.

²⁰⁷ Del mismo modo, desde el punto de vista físico, un cedro no alcanza su altura normal si no está plantado en un suelo adecuado o si faltan determinadas circunstancias externas. De la misma manera, desde el punto de vista intelectual, por falta de una formación seria, de un entorno favorable o a consecuencia de un temperamento ingrato, ciertas inteligencias esforzadas no alcanzan su pleno desarrollo normal.

²⁰⁸ *Subida del Carmelo*, Prólogo.

²⁰⁹ Cf. Juan de Santo Tomás, *in* I-II, q. 68, *De donis Spiritus Sancti*, disp. XVIII, a. 2, n. 31: «El instinto actual del Espíritu Santo no está en nuestras manos, sino que está en nuestras manos tener el corazón siempre dispuesto para obedecer y ser fácilmente movidos por el Espíritu Santo».

Los teólogos carmelitas y los de la escuela dominicana enseñan que todas las almas deben aspirar a la contemplación sobrenatural o infusa, y que puede merecerse, *saltem de congruo*: «Todos deben aspirar a la contemplación sobrenatural». Esta tesis es defendida por Felipe de la Santísima Trinidad, *Theol. myst.*, ed. 1874, vol. II, pp. 299 y 311; por Antonio del Espíritu Santo, *Directorium mysticum*, ed. 1732, p. 99; por Vallgornera, *Theol. mystica*, ed. Berthier, vol. I, p. 428; por el P. Meynard, O. P., *Traité de la vie intérieure*, vol. II, p. 131, Berthier, vol. I, p. 428; por el P. Meynard, O. P., *Traité de la vie intérieure*, vol. II, p. 131.

pero, por las formas y velos de criatura con que el alma está velada y embarazada, no se le infunde. Que, si quitase estos impedimentos y velos del todo, como después se dirá, quedándose en la pura desnudez y pobreza de espíritu, luego el alma, ya sencilla y pura, se transforma en la sencilla y pura sabiduría, que es el Hijo de Dios; porque faltando lo natural al alma enamorada, luego se infunde de lo divino, natural y sobrenaturalmente, porque no se dé vacío en la naturaleza»²¹⁰.

Demostraremos que esta doctrina de San Juan de la Cruz, a la vez que aclara la de los grandes Doctores que le precedieron, permanece perfectamente coherente con ellas, y que ya está contenida en las bienaventuranzas evangélicas. Éstas nos ofrecen la perfección cristiana en toda su grandeza, y ciertamente no son inferiores en elevación a lo que escribió el autor del *Cántico espiritual*.

Empezamos así a ver la respuesta que hay que dar a tres preguntas que se han planteado recientemente:

1. ¿Qué caracteriza la vida mística?

Una especial pasividad o predominio de los dones del Espíritu Santo, cuyo modo sobrehumano se distingue específicamente del modo humano de las virtudes cristianas, sin confundirse sin embargo con las gracias *gratis datae*, como la profecía; estas últimas no son en modo alguno necesarias para la vida mística, son en cierto modo externas y dadas sobre todo en beneficio del prójimo²¹¹.

2. ¿Cuándo comienza la vida mística en el curso de la vida espiritual?

Normalmente con las purificaciones pasivas de los sentidos, y la oración de recogimiento pasivo de que habla Santa Teresa, en las IV Moradas, cap. III²¹².

3. ¿Necesitamos una vocación especial para conseguirlo?

No, *en principio* «la gracia de las virtudes y los dones» se basta a sí misma por su desarrollo normal para disponernos a ella, y la contemplación mística es necesaria para la plena perfección de la vida cristiana²¹³. *De hecho*, sin embargo, por falta de ciertas condiciones, a veces ajenas a nuestra voluntad, incluso las almas generosas sólo alcanzarán este punto después de un tiempo más largo que la duración ordinaria de nuestra existencia aquí en la tierra; del mismo modo que, por falta de

²¹⁰ *Subida del Carmelo*, Lib. II, cap. 15. Esto es cierto *en principio*.

Lo que siempre está implícito es la predestinación sobre la que escribe San Juan de la Cruz: «Aunque es verdad que un alma, según su poca o mucha capacidad, puede haber llegado a unión, pero no en igual grado todas, porque esto es como el Señor quiere dar a cada una. Es a modo de como le ven en el cielo, que unos ven más, otros menos» (*Subida*, Lib. II, cap. 5). Del hecho de que no *todos* los justos están predestinados a la gloria y no la alcanzan infaliblemente, no podemos pretender que no sea la consumación normal de la gracia, y lo mismo vale para la unión mística aquí abajo. No hay que confundir vocación con predestinación: «Muchos son los llamados, pocos los elegidos». Notemos, sin embargo, una diferencia: un adulto sólo puede perder la salvación por su propia culpa, mientras que no siempre es por una culpa que no se alcanza la contemplación.

²¹¹ Esta doctrina se sitúa como término medio y punto culminante por encima de *dos opiniones opuestas*. La primera reduce la contemplación mística a un acto de fe viva más intenso que los demás, y ello porque ignora la *distinción específica* entre *las virtudes y los dones* establecida por Santo Tomás, I-II, q. 68, aa. 1-3. La segunda parece elevar mucho la vida mística, pero en realidad la disminuye, porque no ve suficientemente la *profunda diferencia* que existe entre *los dones del Espíritu Santo* (sobrenaturales por su esencia y por su modo, y presentes en todas las almas en estado de gracia) y *las gracias gratis datae*, que generalmente no son sobrenaturales por su misma esencia, sino sólo por su modo (*quoad modum*), que no presuponen necesariamente el estado de gracia, que son en cierto modo externas y extraordinarias no sólo de hecho, sino en sí mismas. Cf. I-II, q. 111, a. 5.

²¹² Ver más abajo, cap. IV, a. 2.

²¹³ Cf. *infra*, cap. V.

ciertas condiciones, ciertas inteligencias capaces de una formación intelectual superior no lo alcanzan. Por último, en algunas personas más aptas para la vida activa, dominan los *dones* de acción²¹⁴.

Esta enseñanza es anterior a San Juan de la Cruz. Recordemos el cap. XXIX de la *Imitación*, Lib. III, sobre la verdadera paz. Ciertamente no es inferior a la doctrina que acabamos de exponer, y se dirige a todas las almas para mostrarles un ideal de perfección al que todas pueden aspirar sin ninguna presunción:

«Todos desean la paz: mas no tienen todos cuidado de las cosas que pertenecen a la verdadera paz. Mi paz con los humildes y mansos de corazón. Tu paz será en mucha paciencia... no codicies ni busques cosa fuera de mí... que no está en todo esto la *perfección* del hombre. Pues ¿en qué, Señor? En ofrecerte de todo tu corazón a la divina voluntad, no buscando tu interés en lo poco ni en lo mucho, en lo temporal ni en lo eterno. De manera que en cualquier cosa con rostro igual des gracias a la suma bondad, pesándolo todo con un mismo peso.

Si fueres tan fuerte y sufrido en la esperanza que quitada la consolación interior aparejares tu corazón para sufrir mayores cosas, y no te justificares, diciendo que no deberías pasar tales ni tantas cosas; mas si me tuvieres por justo y santo en todo lo que yo ordenare, entonces cree que andas en el camino de la verdadera paz, y ternas esperanza muy cierta que verás mi rostro otra vez con mucha alegría.

Y si llegares a *menospreciarte del todo*, sábetelo que gozarás de abundancia de paz según la posibilidad de esta peregrinación».

Esta paz es fruto de una caridad eminente y del don de sabiduría, que nos hace contemplar todas las cosas, agradables o muy dolorosas, en Dios, principio y fin de todo. A este don, dice San Agustín, corresponde la bienaventuranza de los pacíficos.

Y por eso, en el mismo libro de la *Imitación*, Lib. III, cap. XXXVI, el discípulo pide la gracia superior de la contemplación:

«Señor mío, menester he aun mayor gracia si tengo de llegar adonde ninguna criatura me pueda impedir... Aquél por cierto deseaba volar, que decía: “Quién me dará plumas como a paloma, y volaré y holgaré?” (Sal. LIV, 7)... Por eso conviene trascender todo lo criado, y desamparar del todo a sí mismo, y estar en lo más alto del entendimiento (*in excessu mentis stare*), para ver a ti, Criador de todo, que no tienes semejanza alguna con las criaturas. Y el que no se desocupa de lo criado, no podrá libremente entender en lo divino. Y por eso se hallan pocos contemplativos: porque poquitos saben desasirse del todo de las criaturas. Para esto es menester singularísima gracia que levante el ánima y la suba sobre sí misma, y si no fuere el hombre levantado en espíritu, y libre de todo lo criado, y todo unido a Dios, poco es cuanto sabe, y de poca estima es cuanto tiene».

Este admirable capítulo, que conviene citar íntegramente y cuyas palabras hay que sopesar²¹⁵, no es de orden inferior a las de San Juan de la Cruz sobre la unión

²¹⁴ Podemos admitir que existen *materialmente* y *de hecho* dos vías unitivas, aunque *formalmente* y *en principio* sólo haya una, realizada aquí perfectamente, allí imperfectamente. No debemos convertir una distinción material o de hecho en una distinción formal o de principio.

²¹⁵ Ver el comentario dado por el P. Dumas, S. M., en su excelente libro *L'Imitation de Jésus-Christ: introduction à l'union intime avec Dieu*, pp. 360-370.

transformante: es propiamente de orden místico, y sólo en él encuentra la verdadera perfección del amor de Dios²¹⁶.

Éste ha sido el lenguaje de todos los santos cuando han hablado del amor perfecto, del conocimiento íntimo de Dios y de nosotros mismos, que supone, y de los signos por los que lo reconocemos.

Así dijo el Señor a Santa Catalina de Siena:

«Ahora me queda decirte por qué señal vemos que el alma ha llegado al amor perfecto. Este signo es el mismo que vimos en los Apóstoles cuando recibieron el Espíritu Santo. Salieron del cenáculo y, libres de todo temor, proclamaron mi palabra y predicaron la doctrina de mi Hijo único. Lejos de temer sus sufrimientos, se gloriaban en ellos...

Los que tienen pasión por mi honor, y hambre de la salvación de las almas, corren a la mesa de la Santísima Cruz. Su única ambición es sufrir y afrontar mil trabajos por el servicio del prójimo... Llevan en sus cuerpos los estigmas de Cristo, y el amor crucificado que arde en ellos estalla en el desprecio que se tienen a sí mismos, en la alegría que experimentan en el oprobio, en la acogida que dan a las contradicciones y penas que les concedo, de cualquier parte que vengan y de cualquier modo que las envíe...

Corren ardientemente por el camino de Cristo crucificado; siguen su doctrina, y nada puede frenarlos, ni los insultos, persecuciones, placeres que el mundo les ofrece y quisiera darles. Pasan por todo esto con una fuerza inquebrantable, una perseverancia que nada perturba sus corazones transformados por la caridad, gustando y saboreando el alimento de la salvación de las almas, dispuestos a soportarlo todo por ellas. Esto

²¹⁶ Desde un convento carmelita francés, una maestra de novicias nos escribía recientemente sobre este tema: «Llevo muchos años en la vida religiosa y bastante tiempo a cargo del noviciado. Me parece que muchas almas se quedan a las puertas de la verdadera vida por falta de instrucción y por la ilusión de creer que la sola meditación es un estado seguro. Normalmente, cuando se entra en nuestros monasterios con las disposiciones requeridas (y así debería ser en todos los claustros) y se trabaja seriamente en la adquisición de las virtudes, en muy poco tiempo el alma es sometida por Dios a las arideces e impotencias, preludio de las purificaciones pasivas. Pues bien, es casi imposible hacer comprender a los que han sido educados según el método de la meditación razonada que este estado es bueno y que está destinado a conducirles a la unión divina. Son incapaces de escuchar la enseñanza de San Juan de la Cruz: “Si quisiere entonces entender y considerar cosas particulares, aunque más espirituales fuesen, impediría la luz limpia y sencilla general del espíritu, poniendo aquellas nubes en medio” (*Subida*, Lib. II, cap. 15).

Por el contrario, a las almas que aceptan estas primeras penas con sumisión, les llega primero la paz en muy poco tiempo, y después, el conocimiento de cómo encontrar a Dios en estas obscuridades, de ahí el rápido avance. Las primeras, después de treinta años o más de vida religiosa, siguen esperando que alguien venga a levantarlas y a mostrarles lo que aún buscan. En la vida contemplativa, el secreto de la felicidad es saber vivir esta vida bajo la mirada de Dios.

¿Puedo seguir enseñando que la contemplación propiamente dicha, en sus diversos grados, procede siempre de Dios y es infusa? Una de las razones por las que siempre he creído esto es que, cuando el alma está un poco avanzada en la oración mental, lo único que la satisface es sentir que todo lo que tiene y siente viene directamente de Dios y no de sí misma. Toda alma mínimamente contemplativa busca instintivamente deshacerse de todo lo que le es personal y no le importa. Comprendo muy bien la contemplación que se adquiere al final de un estudio o de una lectura cautivadora; es la admiración ante la verdad descubierta. Pero en la oración mental los temas son siempre más o menos los mismos; ¿cómo se puede permanecer durante cierto tiempo y habitualmente bajo esta influencia, sin la gracia de la contemplación infusa y no estar en el camino de la contemplación en cuanto se quieren aceptar las purificaciones, que son la puerta hacia ella?».

Esta nos parece que es la doctrina de San Juan de la Cruz, para quien la contemplación propiamente dicha es infusa.

Ver más adelante cap. IV, aa. 3-6.

prueba sin lugar a dudas que el alma ama a su Dios a la perfección, y sin ningún interés propio... Si estas personas perfectas se aman a sí mismas, es por Mí; si aman a su prójimo, es por Mí, para dar honor y gloria a mi nombre. Por eso el sufrimiento los encuentra siempre fuertes y perseverantes... En medio de todos los insultos, es la paciencia la que resplandece y afirma su realeza.

A éstas les doy la gracia de sentir que nunca me separo de ellas²¹⁷, mientras que a las otras me alejo y vuelvo, no es que les retire mi gracia, sino el sentimiento de mi presencia... Estas almas sumergidas en el fuego de mi caridad, sin que les quede nada fuera de Mí, sin tener ya voluntad propia, sino enteramente encendidas en Mí, ¿quién podría tomarlas y retirarlas de Mí y de mi gracia...? Siempre me sienten en ellas, nunca les robo el sentimiento de mi presencia... Así, muchas veces el cuerpo es elevado de la tierra debido a esa perfecta unión... el cuerpo permanece como inmóvil, completamente quebrantado por el amor del alma, hasta tal punto que no podría seguir viviendo si mi bondad no lo envolviera con su fuerza... Así que interrumpo esta unión por un tiempo para permitir que el alma permanezca en su cuerpo. De este cuerpo, al que estaba encadenado, se quejaba San Pablo porque le impedía verme durante algún tiempo. Se quejaba de encontrarse entre mortales, que siempre me ofenden, privado de mi vista, privado de verme en mi esencia»²¹⁸.

No menos elevación encontramos en Santo Tomás de Aquino, cuando, con sobrio lenguaje de teólogo, aborda la pregunta: *¿Puede alguien ser perfecto en esta vida?*

«La ley divina no obliga a lo imposible. Sin embargo, nos invita a la perfección cuando se nos dice en Mt. V, 45: “Sed perfectos, como vuestro Padre celestial es perfecto”. Luego, parece que alguien puede ser perfecto en esta vida.

La perfección de la vida cristiana consiste en la caridad. Ahora bien, esta perfección incluye cierta universalidad, puesto que *es perfecto aquello a lo que no le falta nada*.

Por consiguiente, podemos considerar una triple perfección.

En primer lugar, una perfección absoluta, que se considera no sólo según la totalidad por parte del que ama, sino por parte del objeto digno de ser amado, en cuanto que *Dios es tan amado como digno de serlo*. Tal perfección no es posible en ninguna criatura, sino que es exclusiva de Dios, en el que se da el bien de un modo total y esencial.

Hay otra perfección, que se considera según la *totalidad absoluta por parte del que ama*, en cuanto que el afecto *tiende siempre a Dios* de un modo actual y siempre con todas sus fuerzas. Tal perfección no es posible en esta vida, sino que lo será en el cielo.

La tercera clase de perfección no exige una totalidad por parte del objeto amable ni por parte del que ama, de tal modo que esté siempre dirigido actualmente a Dios, sino en cuanto que *se excluyan las cosas que se opongan al movimiento de amor a Dios*. Como dice San Agustín, *el veneno de la caridad es el deseo desordenado; su perfección, la ausencia de tales deseos*. Esta perfección puede darse, en esta vida, de dos modos.

Primero, en cuanto que *se excluye del afecto humano todo aquello que se opone a la caridad*, como es el pecado mortal. La caridad no puede existir sin tal perfección, por lo cual es necesaria para salvarse.

En segundo lugar, en cuanto que se excluye del afecto del hombre no sólo cuanto se opone a la caridad, sino *cuanto impide que el afecto de la mente se dirija totalmente a Dios*. Sin esta perfección la caridad puede estar, por ejemplo, en los principiantes y avanzados» (II-II, q. 184, a. 2).

²¹⁷ Estas palabras designan claramente la unión mística, e incluso la unión mística perfecta.

²¹⁸ Santa Catalina de Siena, *Diálogos*, cap. 44-49.

Esta última perfección es propia de los *perfectos*; siguen teniendo pecados veniales de fragilidad o sorpresa, pero evitan los pecados veniales deliberados y también las imperfecciones leves, que serían conscientes y deliberadas. Son muy fieles a las inspiraciones del Espíritu Santo, tanto si les recuerdan un deber, por pequeño que sea, como un simple consejo (I-II, q. 68, a. 2). Además, en lugar de contentarse con actos de caridad relativamente débiles para el grado de vida sobrenatural que han alcanzado (*actus remissi*), los perfectos realizan muy a menudo actos al menos tan intensos como la caridad que tienen en su corazón, actos por los que merecen obtener en el mismo momento un aumento muy notable de esta virtud (II-II, q. 24, a. 6). Teniendo diez talentos, se cuidan de no obrar como si sólo tuvieran dos. Del mismo modo, reciben la sagrada Comunión con gran fervor de voluntad; tienen hambre de la Eucaristía (III, q. 80, a. 10). Siempre aspirando a grandes cosas por la virtud de la magnanimidad (II-II, q. 129, a. 3, *ad* 4), muestran, sin embargo, una profunda humildad en sus confesiones y a lo largo de su vida, y se juzgan a sí mismos los últimos de los hombres (II-II, q. 161, a. 6, sobre los grados de humildad). Son mansos y humildes de corazón, a la vez que firmes y fuertes. En ellos:

«La prudencia, mediante la contemplación de las cosas divinas, desprecia todas las cosas mundanas, y dirige todo el pensamiento del alma a Dios; la templanza abandona, en cuanto lo permite la naturaleza, los cuidados que pide el cuerpo; la fortaleza hace que el alma no tema abandonar el cuerpo y elevarse a las cosas superiores; y la justicia hace que el alma consienta totalmente seguir el camino de tal propósito» (I-II, q. 61, a. 5).

Aún más elevadas, según Santo Tomás, son las virtudes del alma plenamente purificada, *virtutes jam purgati animi*, las de los grandes santos de aquí abajo y de los bienaventurados del cielo.

En los perfectos, la oración de deseo es casi continua: atienden a las palabras de Nuestro Señor:

«Es preciso orar siempre».

Su fe se ha convertido en contemplación amorosa (II-II, q. 8, a. 4 y 7; q. 45; q. 180, a. 6); su esperanza, en confianza invencible (II-II, q. 18, a. 4; q. 129, a. 6).

En resumen:

«En primer lugar, la preocupación primordial del hombre debe ser apartarse del pecado y resistir a las concupiscencias que le mueven en sentido contrario al de la caridad. Es la ocupación de los principiantes, cuya caridad se debe nutrir y fomentar para que no se pierda. Después de ésta viene una segunda preocupación, que es trabajar principalmente para progresar en el bien. Esta preocupación es propia de los aprovechados, que se esfuerzan principalmente en robustecer la caridad por medio del crecimiento. Llega, por fin, un tercer grado en el que la preocupación del hombre va encaminada principalmente a unirse con Dios y a gozar de Él. Es el grado de los perfectos, los cuales desean *morir y estar con Cristo*» (II-II, q. 24, a. 9).

Santo Tomás tiene una idea no menos elevada de lo que debe ser el amor al prójimo en estas almas:

«Del mismo modo que la condición presente no permite que el hombre esté siempre unido a Dios con amor actual, tampoco permite que se dirija a cada uno de los hermanos

con un amor actual y distinto, sino que basta con que se dirija a todos juntos con amor actual y a cada uno en particular con amor habitual y en disposición de amarlos.

También en el amor al prójimo puede tenerse en cuenta una doble perfección, como lo hicimos respecto de Dios. Una sin la cual no puede existir la caridad: que el hombre rechace todo afecto contrario al amor al prójimo.

Existe otra sin la cual puede darse la caridad, y que puede tomarse en tres sentidos. En primer lugar, como extensión del amor, que consiste en que se ame no sólo a los amigos y conocidos, sino también a los extraños e incluso a los enemigos. En efecto, “esto, según dice San Agustín, es propio de los perfectos hijos de Dios”. En segundo lugar, en cuanto a la intensidad, que se muestra en aquellas cosas que el hombre rechaza por el prójimo, y consiste en despreciar, por el prójimo, no sólo los bienes externos, sino también los sufrimientos corporales y hasta la muerte, conforme a lo que se dice en Jn. XV, 13: “Nadie tiene amor más grande que el que da su vida por sus amigos”.

En tercer lugar, en cuanto al afecto del amor, y consiste en que el hombre dé al prójimo no sólo los bienes temporales, sino los espirituales y aun a sí mismo, según se dice en II Cor XII, 15: “Y yo muy gustosamente gastaré, y a mí mismo me gastaré todo entero por vuestras almas”» (II-II, q. 184, a. 2, *ad 3*).

San Buenaventura habla del mismo modo²¹⁹.

Según Santo Tomás, a estos tres grados de caridad corresponden tres grados en las virtudes morales (I-II, q. 61, a. 5)²²⁰, y también en los dones y en la contemplación (II-II, q. 180, a. 6)²²¹.

Es difícil imaginar una idea más elevada de la perfección cristiana: excluir todo lo que impide al alma ser *totalmente* de Dios; aferrarse a Él; anhelar la unión del cielo; amar eficazmente y sobre todo a los enemigos; despreciar la muerte por la gloria de Dios y la salvación de las almas: ésta es la edad perfecta de la vida espiritual.

Por último, si nos remontamos a los antiguos Doctores, que fueron los primeros en hablar de las tres vías purgativa, iluminativa y unitiva, y de los correspondientes grados de caridad, vemos que tomaron estos términos en el gran sentido conservado por San Juan de la Cruz, y no en el sentido menos elevado que se ha hecho común entre varios autores ascéticos modernos.

No se puede negar que la distinción entre las tres vías debe su origen a la doctrina de la contemplación cristiana según San Agustín y Dionisio. El P. Pourrat lo reconoce en su reciente obra *La Spiritualité chrétienne*, p. 349, n. 1, y añade:

«La doctrina de las tres etapas: purificación, iluminación y unión..., será poco a poco generalizada y aplicada a la vida cristiana ordinaria».

En otras palabras, estas expresiones se tomarán a menudo más tarde en un sentido menos elevado.

²¹⁹ San Buenaventura, Opusc. *De gradibus virtutum*, cap. 1 y Opusc. *De triplici via vel Incendium amoris*.

²²⁰ Es evidente que la perfección de las virtudes del alma purificada, *virtutes purgati animi*, descrita por Santo Tomás, es de orden místico.

²²¹ Dionisio el Cartujo, *De Donis*, tr. II, a. 15, ha descrito bien estos tres grados de los dones; el tercero es ciertamente de orden místico.

Originalmente se tomaban en su sentido más elevado, significando no algo extraordinario o milagroso en sí mismo, sino algo eminente, el orden perfecto o el pleno desarrollo de la vida sobrenatural aquí abajo.

Dionisio habla a menudo de estas tres vías, especialmente en todo el cap. V de su libro *la Jerarquía eclesiástica*:

«Dios –dice– primero purifica las almas en las que habita, luego las ilumina y finalmente las conduce a la unión divina... Del mismo modo, en la Iglesia, al orden de los diáconos corresponde la virtud de purificar..., al de los presbíteros la de iluminar, y al de los obispos la de perfeccionar (*ibid.*, n. 7)».

Santo Tomás reprodujo más tarde esta doctrina y la hizo suya²²².

En su *Teología mística*, cap. I, n. 1, Dionisio muestra más explícitamente lo que quiere decir con estas palabras que aparecen tan a menudo en sus escritos:

«En cuanto a ti, oh amado Timoteo, en tu deseo de llegar a las contemplaciones místicas, esfuérzate, sin cansarte, por *liberarte* tanto de los sentidos como de las operaciones del espíritu, de todo lo que es sensible e inteligible y de todo lo que es o no es, a fin de *elevarte* a través del desconocimiento, en la medida en que sea posible hacerlo, a la *unión* de aquel que está por encima de todo ser y de todo conocimiento, es decir, elevarte, desprendiéndote absolutamente de ti mismo y de todas las cosas, despojado de todo, y desligado de todos los grilletes, al rayo transluminoso sobrenatural de las tinieblas divinas».

Es exactamente la misma doctrina y los mismos términos que encontramos más tarde en San Juan de la Cruz.

No habla de otro modo San Agustín cuando trata de la contemplación en *las Confesiones* IX, cap. 10, *los Soliloquios*, I, cap. 1, 12-13, *la Vida bienaventurada, De quantitate animae*²²³. En particular en esta última obra, Lib. I, cap. 76, cuando describe los diversos grados de la vida del alma, después de haber considerado la vida vegetativa, la vida sensitiva, la vida intelectual o el conocimiento de las ciencias, estudia los grados de la vida espiritual:

1. La lucha contra el pecado, obra difícilísima de purificación, durante la cual debemos poner toda nuestra confianza en Dios; conduce, dice, a la verdadera virtud, que muestra toda la grandeza de Dios, su incomparable superioridad sobre el mundo de los cuerpos; 2. Entrada en la luz, que sólo es posible para los que están

²²² Santo Tomás, IV Sent., d. 4, q. 1, a. 1, q. 3 y II Sent., d. 9, q. 1, a. 2, c. y ad 8. Todo este artículo, que lleva por título «si un ángel puede purificar a otro», debe leerse para ver en qué sentido exacto Santo Tomás, siguiendo a Dionisio, toma las palabras *purgatio, illuminatio, unio*.

Ver también en el índice general de las obras de Santo Tomás, llamado *Tabula aurea*, la palabra *illustratio*. Podemos hacernos una idea de lo que entiende por vida iluminativa leyendo lo que dice sobre el don de inteligencia, III Sent., d. 34, q. 1, a. 1, c. fin. «El don de inteligencia, como dice Gregorio, ilumina la mente con lo oído para que el hombre pueda recibir incluso en esta vida un adelanto de la futura manifestación». Esta iluminación del don de inteligencia nos da un anticipo de la visión beatífica.

²²³ Estas obras se encuentran en Migne, P.L., vol. XXXII. El P. Pourrat ha destacado estos textos en *Spiritualité chrétienne*, pp. 332-344, pero creemos que veríamos mejor toda su significación si los comparásemos más de cerca con los citados en la misma obra, en el capítulo anterior, que lleva por título *La Doctrina espiritual de San Agustín*. La *mística* de San Agustín *no está ciertamente separada* de su *doctrina espiritual*, y no vemos por qué el P. Pourrat la ha tratado separadamente en dos capítulos distintos.

purificados; los ojos enfermos no pueden soportar la luz que desea el ojo puro y sano; 3. Contemplación y unión divina, que nos permite gozar del Soberano Bien:

«En la misma visión y contemplación de la verdad... ¿cómo expondré las alegrías, el goce del supremo y verdadero bien, la inspiración de su serenidad y eternidad que allí habrá? Grandes e incomparables almas hablaron de estas cosas..., y creemos que también las vieron y las ven»²²⁴.

Es esta contemplación la que el propio San Agustín describe en las *Confesiones*, IX, cap. 25, cuando recuerda su conversación con su madre en Ostia:

«Si hubiera alguien en quien callase el tumulto de la carne; callasen las imágenes de la tierra, del agua y del aire; callasen los mismos cielos y aun el alma misma callase y se remontara sobre sí... si, dicho esto, callasen, dirigiendo el oído hacia aquel que las ha hecho, y sólo él hablase, no por ellas, sino por sí mismo, de modo que oyesen su palabra..., como al presente nos elevamos y tocamos rápidamente con el pensamiento la eterna Sabiduría... ¿no sería esto el “entra en el gozo de tu Señor” ?»²²⁵.

¿No es de extrañar que tal contemplación y unión divina exijan la purificación plena de la que hablaría más tarde San Juan de la Cruz? San Agustín mismo la exige, y sería un error separar su ascesis de su mística: la primera conduce a la segunda, como la adolescencia a la edad adulta. Las tres vías de las que acaba de hablar en términos más o menos parecidos a los de los grandes maestros posteriores, corresponden a los tres grados de caridad de los que habla en otra parte, el de los principiantes, el de los proficientes y el de los perfectos²²⁶.

En su opinión, hace falta mucha caridad para estar entre los *proficientes*. Puede decirse que no lo somos mientras no hayamos sufrido la prueba de la crítica y la contradicción por parte de hombres que no soportan vernos obrar mejor que ellos²²⁷. La caridad perfecta, de la que habla San Agustín en el *Cántico de los Grados*²²⁸ y en las *Confesiones*, XIII, 8, presupone estar dispuesto a morir por los hermanos, y no puede concebirse sin ese conocimiento íntimo y penetrante de Dios que es la contemplación mística. El don de sabiduría crece con la caridad, y al mismo tiempo se desarrolla todo el organismo sobrenatural de la gracia, las virtudes y los dones.

Concluamos, pues, que en la descripción que hace de las tres vías, purgativa, iluminativa y unitiva, así como en la que nos da de los tres grados correspondientes de caridad, San Juan de la Cruz está en perfecto acuerdo con San Agustín, Dionisio, Santo Tomás de Aquino, podemos añadir con San Bernardo, San Buenaventura y los verdaderos discípulos de estos grandes maestros; aclara su enseñanza en varios puntos, pero no la altera en modo alguno. No se contenta con representarlas en forma inferior o embrionaria, tal como hacen muchos autores

²²⁴ *De quantitate animae*, Lib. 1, cap. 76.

²²⁵ Seguramente se trata aquí de contemplación infusa, incluso elevada.

²²⁶ Cf. San Agustín, *De natura et gratia*, cap. LXX, n. 84, n. 82. *In Epist. Joannis*, tr. V, 4: «(La caridad) nace para alcanzar la perfección. Una vez que ha nacido, se nutre; nutrida, se fortalece; fortalecida, alcanza la perfección... si hay alguno que tiene tal caridad que esté dispuesto incluso a morir por los hermanos, en ése la caridad ha alcanzado la perfección». Es este texto clásico el que cita Santo Tomás, II-II, q. 24, a. 9, *sed c.*

²²⁷ *Enarr. In Psal. CXIX*, n. 3. Ver Pourrat, *La Spiritualité chrétienne*, p. 313.

²²⁸ *Enarr. in Psal. LXXXIII*, n. 10.

ascéticos modernos, sino que las muestra en su plenitud, y, así consideradas, son propiamente de orden místico.

Por eso debemos sostener con este gran maestro, fiel eco de la tradición, que la *plena* perfección de la caridad aquí abajo no puede existir sin la contemplación mística, sin el pleno florecimiento de los dones de inteligencia y sabiduría, que crecen junto con la caridad. Todo el organismo sobrenatural debe desarrollarse al mismo tiempo; esto no es algo extraordinario en sí mismo, sino la plena armonía y el perfecto orden de la vida de la gracia, que ha alcanzado aquí abajo la cumbre de su normal desarrollo. Esta gracia, llamada por Santo Tomás «gracia de las virtudes y los dones» (III, q. 62, a. 2), es muy distinta, como hemos visto, de las *gracias gratis datae*, como la profecía o el don de milagros (I-II, q. 111, a. 5).

Esto es lo que hace decir a San Juan de la Cruz:

«Oh, almas criadas para estas grandezas, y para ellas llamadas, ¿qué hacéis? ¿En qué os entretenéis? Vuestras pretensiones son bajezas, y vuestras posesiones miserias. ¡Oh miserable ceguera de los hijos de Adán, pues para tanta luz estáis ciegos y para tan grandes voces sordos, no viendo que en tanto que buscáis grandezas y gloria, os quedáis miserables y bajos, de tantos bienes hechos ignorantes e indignos!»²²⁹.

Todos deben decir con el salmista:

«Como el ciervo ansía las corrientes de aguas, así mi alma suspira por Ti, oh Dios, porque mi alma tiene sed de Dios, del Dios vivo. ¿Cuándo vendré y estaré en la presencia de Dios?» (Sal. XLI, 2-3).

Perfección relativa. Heroísmo y santidad

Los teólogos místicos²³⁰ han señalado que hay que distinguir, entre los perfectos, los que comienzan a vivir la vida perfecta, los que progresan hacia ella mediante la heroicidad de las virtudes, y los que alcanzan la plena perfección o santidad.

Inmediatamente después de la purificación pasiva de los sentidos, el alma tiene ya una perfección relativa, evita generalmente los pecados veniales deliberados y goza de una contemplación de Dios muy tranquila y afectuosa²³¹ descrita por Santa Teresa en las IV y V Moradas, pero aún quedan muchas imperfecciones por eliminar.

Es sobre todo durante las purificaciones pasivas del espíritu y las pruebas concomitantes cuando se practican las virtudes heroicas, en particular las de la fe, esperanza y caridad, como lo muestran San Juan de la Cruz, *Noche*, Lib. II, y Santa Teresa al principio de la VI Morada.

Finalmente, es al término de estas purificaciones pasivas del espíritu cuando el alma llega a la plena perfección de la vida interior descrita por San Juan de la Cruz en *Llama de amor viva* y en la III parte del *Cántico espiritual*, y por Santa Teresa en

²²⁹ *Cántico espiritual*, IV parte, estr. 39.

²³⁰ Especialmente José del Espíritu Santo en su *Cursus Theol. scolastico-mysticae*, donde trata de los perfectos según San Juan de la Cruz.

²³¹ Cf. San Juan de la Cruz, *Noche oscura*, Lib. II, cap. 1.

la VII Morada. Ver también los más elevados de los diez grados de caridad enumerados por San Bernardo²³².

Por eso, en la presente obra hemos hablado deliberadamente de la perfección *plena* de la vida cristiana en general, y no sólo de una perfección relativa, notablemente menos elevada, de la que se habla en varias obras ascéticas que no tratan de la vida mística propiamente dicha.

¿No es realmente esta perfección plena la cumbre del desarrollo normal de la vida de la gracia? La palabra *normal* no debe hacernos olvidar la palabra *cumbre*, y viceversa. Para comprenderlo bien, hay que recordar que la vida cristiana exige a todos la heroicidad de las virtudes *secundum praeparationem animi*, es decir, que todo cristiano debe estar dispuesto a realizar actos heroicos, con la ayuda del Espíritu Santo, cuando las circunstancias lo requieran. El martirio, en ciertos casos, es de precepto y no sólo de consejo; pues todos debemos preferir el tormento y la muerte a renegar de Dios y amarlo más que a nuestra propia vida. ¿Cómo, si no, hemos de conformarnos con Cristo crucificado y marcarnos con su efigie²³³? Los cristianos que cumplen habitualmente con sus deberes deben esperar que el Espíritu Santo, si se lo piden con humildad, confianza y perseverancia, les dará la fuerza para ser fieles, incluso en medio de los tormentos, si tienen que pasar por una prueba de este tipo. Nuestro Señor dijo a sus discípulos:

«Y no temáis a los que matan el cuerpo... el Espíritu Santo os enseñará en el momento mismo lo que habrá que decir» (Lc. XII, 4.12).

Y ya, desde el simple punto de vista natural, ¿no debería todo ciudadano en ciertos momentos morir heroicamente en defensa de su patria?

Todo cristiano debe amar también el bien sobrenatural, la salvación del prójimo, más que sus propios bienes naturales. La caridad le dice que acuda, a riesgo de su vida, en ayuda de un alma en extrema necesidad espiritual. La obligación es más estricta para el sacerdote, responsable de las almas, y para el obispo respecto a su grey. Sin que se le exijan virtudes en grado heroico, debe estar dispuesto a dar la vida, llegada la ocasión, por los fieles de su diócesis.

Hay que admitir, pues, que la caridad cristiana, en su progreso cotidiano, debe tender normalmente hacia el grado heroico, que permite realizar con prontitud y hasta con alegría las cosas más difíciles por Dios y el prójimo. A esto se siente fuertemente inclinada toda alma que pasa por las purificaciones pasivas del espíritu.

Finalmente, estas purificaciones conducen a la verdadera santidad, que es la pureza perfecta, la unión inmutable con Dios (II-II, q. 81, a. 8) y la íntima armonía de todas las virtudes, incluso de las aparentemente más opuestas: la armonía de una gran fuerza y de una perfecta mansedumbre; de una justicia rigurosa y de la más tierna misericordia; de la más alta y sencilla sabiduría, con la prudencia que llega hasta los más pequeños detalles. Ésta es verdaderamente la santidad ante Dios, aunque no siempre se manifieste por medio de signos determinados ante la Iglesia. Y sólo ahí está la perfección *plena* de la vida cristiana, muy superior a la perfección relativa de la que hablan varios escritores ascéticos, que es sólo la entrada en el camino de los perfectos.

²³² San Juan de la Cruz los explica en *Noche oscura*, Lib. II, cap. XX, siguiendo un opúsculo atribuido a Santo Tomás.

²³³ Sobre este punto, ver Santo Tomás en la cuestión del martirio, II-II, q. 124, a. 1, *ad*3.

Estamos hablando, como vemos, no sólo de la *esencia* de la perfección, sino de su *integridad* normal. Así, tener buenos ojos pertenece, si no a la esencia del cuerpo humano, al menos a su integridad. Del mismo modo, como veremos cada vez más claramente, la contemplación infusa pertenece, si no a la esencia de la perfección cristiana, al menos a su integridad. Y la contemplación, que es muy evidente en los perfectos más aptos para la vida contemplativa, es difusa en otros perfectos donde dominan sobre todo los dones del Espíritu Santo relativos a la acción: los dones de temor, fortaleza, consejo, ciencia, unidos al don de piedad, bajo una influencia menos visible de los dones de sabiduría e inteligencia. Cf. *infra*, cap. IV, a. VI, § III.

ARTÍCULO V LA PERFECCIÓN Y EL PRECEPTO DEL AMOR DE DIOS

A. ¿Tiene límite el primer precepto?

El doble precepto del amor está formulado de manera más completa en el Evangelio de San Lucas, X, 27:

«Amarás al Señor tu Dios de todo tu corazón, y con toda tu alma, y con toda tu fuerza y con toda tu mente, y a tu prójimo como a ti mismo».

Sopesemos el significado de cada uno de los términos, consideremos la insistencia con que se repite la palabra *todo*, y preguntémosnos con Santo Tomás: ¿tiene *el precepto* del amor de Dios un *límite*, de modo que más allá de este límite sólo hay un *consejo* de caridad, en el cual consistiría la perfección?

Algunos han pensado así. Han dicho: para observar incluso este precepto perfectamente, no es necesario tener una caridad elevada; la perfección superior, que suprime no sólo los pecados veniales deliberados, sino también las imperfecciones voluntarias, es sólo de consejo; no la pretende el precepto, la *excede*. La perfección residiría, pues, sobre todo en el cumplimiento de ciertos consejos de caridad, que serían superiores al primer precepto²³⁴.

Esto puede parecer cierto si miramos las cosas superficialmente. Santo Tomás, al plantear este problema, lo apuntó bien en esta objeción:

«Todos están obligados a guardar los preceptos, porque son necesarios para la salvación. Luego, si la perfección de la vida cristiana consistiera en los preceptos, se deduce que la perfección es necesaria para salvarse y que todos estarían *obligados* a ella. Lo cual es falso»²³⁵.

Se trata de una objeción engañosa, que Santo Tomás, como veremos, resolvió perfectamente al mostrarnos, siguiendo a San Agustín, la grandeza del precepto del amor de Dios, que es superior a todos los consejos; y nos sorprende ver que

²³⁴ Así dice Suárez, *De Statu perfectionis*, cap. XI, nn. 15-16. Reconoce que Santo Tomás, y antes que él San Agustín, parece enseñar que la perfección de la vida cristiana no sólo es *aconsejada*, sino *mandada* por el primer precepto como *fin* hacia el que debemos tender. Pero él mismo responde negativamente: «Respondo, sin embargo, si hablamos de manera adecuada y rigurosa, que la perfección de la supererogación no sólo no se prescribe *como materia* en la que recae la obligación del precepto, sino que *tampoco* se contiene *a modo de fin* en los preceptos». Por eso, por encima del precepto del amor de Dios, que para él tiene límite, admite consejos de caridad, superiores a los de pobreza, castidad y obediencia, y la perfección, según él, consiste esencialmente en los consejos de caridad e instrumentalmente en los otros tres (cf. *Ibidem*, n. 16).

Esta doctrina de Suárez es ampliamente criticada por el gran canonista Passerini, O.P., que fue un profundo teólogo muy fiel a Santo Tomás. Ver su obra *De Hominum statibus et officiis in II-II*, q. 184, a. 3, p. 50, n. 70, y p. 57, n. 106, donde muestra que esta doctrina de Suárez se opone a la de San Agustín, a la de Santo Tomás, admitida por San Antonino, Cayetano y Valencia. Esto se ve fácilmente leyendo el artículo citado de la *Summa Theologica* que vamos a traducir. Luego responderemos brevemente, en una nota, a las objeciones de Suárez.

Santo Tomás utilizó también a veces (v. g. *in Ep. ad Phil.* cap. 3, lect. 2) la expresión «la perfección de la supererogación», pero en un sentido diferente al de Suárez; cf. Berthier, O.P., *Perfection chrétienne et Perfection religieuse*, vol. I, p. 229. Santo Tomás sólo quiere decir con esto que los tres consejos de pobreza, castidad y obediencia no son obligatorios.

²³⁵ II-II, q. 184, a. 3, 2 obj: ¿La perfección está en los preceptos o en los consejos?

teólogos modernos, y no los menores, ignorando la doctrina de los más grandes maestros sobre este punto fundamental de la espiritualidad, hayan hecho de esta objeción su propia tesis.

No nos detengamos en las apariencias o en la materialidad de las cosas; veamos cuál es el sentido profundo y el alcance del precepto. Seguiremos lo más exactamente posible el texto de Santo Tomás en este artículo poco conocido: *¿La perfección consiste en los preceptos o en los consejos?* II-II, q. 184, a. 3.

«Está dicho en Deut. VI, 5: “Amarás al Señor con todo tu corazón”. Y en Lev. XIX, 18 se dice: “Amarás a tu prójimo como a ti mismo”. Tales son los mandamientos sobre los que dice el Señor en Mt. XXII, 40: “De estos dos mandamientos penden la ley y los profetas”. Ahora bien, la perfección de la caridad, que hace que digamos que la vida cristiana es perfecta, consiste en amar a Dios de todo corazón y al prójimo como a nosotros mismos. Luego, la perfección consiste en la observancia de los mandamientos.

La perfección consiste en algo de dos modos: en sí misma y esencialmente, y secundaria y accidentalmente.

En sí misma y esencialmente, la perfección de la vida cristiana consiste en la caridad: principalmente en el amor a Dios y secundariamente en el amor al prójimo, que son el objeto principal de los *preceptos* de la ley divina. Pero el amor de Dios y del prójimo no caen bajo precepto según limitación alguna, de modo que lo que es más caiga bajo consejo, como da a entender la misma forma del precepto, que exige perfección al igual que cuando se dice: “Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón”; en efecto, *todo y perfecto* significan lo mismo; y cuando dice: “Amarás a tu prójimo como a ti mismo”, puesto que cada uno se ama a sí mismo sin límites (*maxime*)²³⁶.

Ello es así porque “el fin del precepto es la caridad”, como dice el Apóstol en I Tim. I, 5. Ahora bien, no se pone medida al *fin*, sino a los medios, como dice el Filósofo en I *Polit.*, del mismo modo que el médico no pone medida a la salud, sino sólo a la medicina o dieta que ha de usar para curar. Así, es evidente que la perfección consiste esencialmente en los preceptos. Por eso dice San Agustín, en *De Perfectione Iustitiae*: “¿Por qué, pues, no ha de exigirse al hombre esta perfección, aunque nadie la alcance en esta vida?”²³⁷.

Esto es tanto más cierto cuanto que el fin de que se trata aquí no es un fin intermedio como la salud, sino el fin último, Dios mismo, que es el bien infinito. Santo Tomás dice:

«El hombre nunca puede amar a Dios tanto cuanto debe ser amado; ni puede creer y esperar tanto en Él cuanto debe»²³⁸.

Así pues, las virtudes teologales difieren de las virtudes morales en que no consisten esencialmente en un término medio; su objeto, su motivo formal, su medida esencial es Dios mismo, su infinita verdad y bondad. Si estas virtudes

²³⁶ En el sentido de que cada uno de nosotros, por caridad, debe desear para sí la salvación, la vida eterna, y no sólo tal grado inferior de gloria, sino la vida eterna sin poner ningún límite, porque no sabemos hasta qué grado Dios quiere llevarnos.

²³⁷ «Entonces, ¿por qué no se prescribe esta perfección al hombre, aunque nadie la tenga en esta vida?». San Agustín quiere decir que incluso la perfección del cielo cae bajo el precepto del amor de Dios, no como algo a conseguir inmediatamente, sino como el fin al que debemos tender, como explica Cayetano, en II-II, q. 184, a. 3.

²³⁸ I-II, q. 64, a. 4: *¿Consisten las virtudes teologales en un término medio?*

supremas están, desde un punto de vista, en un término medio²³⁹, es accidental y del lado del sujeto humano, no del objeto divino, en el sentido, por ejemplo, de que el proficiente puede y debe amar a Dios más que el principiante, sin poder amarlo todavía como el perfecto, ni como el bienaventurado del cielo²⁴⁰.

Por último, otra razón por la que el precepto del amor no tiene límites es que nuestra caridad *debe* crecer siempre hasta la muerte porque estamos en *estado de vía* o viaje hacia la eternidad. El camino o senda hacia la eternidad no está hecho para acomodarse y dormirse, está hecho para caminar. Son los perezosos los que se acuestan en el camino en lugar de continuar el viaje hacia la meta. Para el viajero que aún no ha llegado al final obligatorio de su peregrinación, es un mandamiento y no sólo un consejo seguir adelante, del mismo modo que un niño debe crecer, según una *ley* de la naturaleza, hasta alcanzar la edad adulta. Ahora bien, cuando se trata de ir hacia Dios, no avanzamos físicamente, sino con pasos de amor o caridad, *gressibus amoris*, como dice Santo Tomás. Por eso, cada día debemos acercarnos más a Dios, sin poner nunca un límite al progreso de nuestra caridad. No tenemos derecho a decir: amaré a Dios hasta aquí, pero no más allá; eso significaría dejar de oír el primer precepto, que es sin medida:

«Amarás al Señor tu Dios de todo tu corazón, y con toda tu alma, y con toda tu fuerza y con toda tu mente, y a tu prójimo como a ti mismo» (Lc. X, 27).

¿Se deduce de ello que la perfección no consiste en absoluto en los consejos evangélicos?

Santo Tomás responde en el mismo lugar:

«*Secundaria e instrumentalmente, la perfección consiste en los consejos.* Los cuales, al igual que los preceptos, se ordenan a la caridad, pero de distinto modo. Los demás preceptos tienen como fin apartar lo que es contrario al acto de caridad que la hace incompatible con ellos, mientras que los consejos se ordenan a apartar los obstáculos al acto de caridad que, sin embargo, no se oponen a la misma, como son el matrimonio, la dedicación a negocios temporales, etc. Por eso dice San Agustín en *Enchirid.*: “*Todo cuanto manda Dios... y todo lo que aconseja... se hace rectamente cuando se relaciona con el amor a Dios y al prójimo por Dios, tanto en esta vida como en la futura*”».

Por eso, en las Conferencias de los Padres, I, cap. VII, el abad Moyses dice:

²³⁹ Por ejemplo, la fe entre la infidelidad y la credulidad, y la esperanza entre la presunción y la desesperación.

²⁴⁰ Del mismo modo, desde este punto de vista secundario y accidental, por parte del hombre y no de Dios, la esperanza se sitúa entre la desesperación y la presunción. El presuntuoso no espera demasiado en Dios, eso es imposible, sino que espera un bien que excede la condición en que se encuentra, por ejemplo, el perdón sin verdadero arrepentimiento. Del mismo modo, la credulidad no consiste en creer demasiado en Dios, sino en creer como revelado por Él lo que es mera invención o imaginación humana (I-II, q. 64, a. 4). Mientras que la virtud moral que regula una pasión debe constituir esencialmente un *término medio* entre el exceso y el defecto de esa pasión. Así, la virtud de la fortaleza es esencialmente un término medio racional entre la cobardía y la temeridad; término medio, además, que, en virtud de su racionalidad, se eleva como un *punto culminante* por encima de las formas irracionales de la acción humana. Olvidar, como Epicuro, que el término medio racional debe ser una cumbre, y querer hacer consistir las virtudes teologales esencialmente en un término medio como las virtudes morales es el sello de la *mediocridad* o de la tibieza, erigido en sistema bajo pretexto de moderación.

«Los ayunos, las vigias, la meditación de las Escrituras, la desnudez y privación de los bienes externos no son la perfección, sino instrumentos o medios de perfección; no es en ellos en lo que consiste la perfección, sino que a través de ellos llegamos a ella».

En este sentido dijo Nuestro Señor al joven rico:

«Si quieres ser perfecto, vete a vender lo que posees, y dalo a los pobres, y tendrás un tesoro en el cielo; y ven, sígueme» (Mt. XIX, 21).

Como señala Santo Tomás (*loc. cit. ad 1*), Jesús indica primero el camino que conduce a la perfección con estas palabras: «Vete a vender lo que posees y dalo a los pobres»; luego añade en qué consiste la perfección: «*Y sígueme*» en espíritu por la caridad. «Ordena seguir no con el paso del cuerpo, sino con el afecto de la mente», dice San Ambrosio *in Lc. V, 27*. Los consejos son, pues, instrumentos o medios para llegar a la perfección, pero no la constituyen esencialmente. Se encuentra en el cumplimiento del precepto supremo, que no tiene límites, el del amor a Dios y al prójimo.

Volviendo a la dificultad mencionada al principio, se objetará:

«Pero todos están obligados a observar los preceptos, es necesario para la salvación. Si, pues, la perfección de la vida cristiana consiste esencialmente en los preceptos, se sigue que es necesaria para la salvación, y que todos están *obligados* a ser perfectos, lo cual es manifiestamente falso. Además, la caridad imperfecta observa ya los preceptos, por lo que parece que la caridad perfecta consiste esencialmente en la observancia de los consejos».

A estas dos dificultades Santo Tomás (*ibid. ad 2 y ad 3*), siguiendo a San Agustín, da una respuesta profunda; muestra toda la elevación del precepto del amor, que sólo los santos observan en su plenitud:

«Como observa San Agustín en *De Perfect. Iustit.*, la perfección de la caridad se *manda* al hombre en esta vida “porque no se corre si no se sabe hacia dónde. Y ¿cómo sabría si no lo urgieren ningún precepto?”. Ahora bien, dado que lo que cae bajo precepto (del amor) puede cumplirse de diversas maneras, *no es transgresor del precepto quien no lo cumple del mejor modo, sino que basta con que lo cumpla de algún modo.*

Pero la perfección del amor divino cae *universalmente* bajo precepto, de modo que ni siquiera la perfección del cielo queda exenta de ese precepto, como dice San Agustín²⁴¹. Pero el que llega a esa perfección de cualquier modo, se libra de la transgresión del precepto.

De igual modo, tampoco lo quebranta el que llega de cualquier modo a la perfección del amor divino. El grado *ínfimo* del amor de Dios consiste en que no se ame nada *más que a Él, contra Él o con igual intensidad que a Él*. El que no llega a este grado de perfección no cumple el precepto en modo alguno. Por el contrario, hay un grado de caridad que no se puede alcanzar aquí en la tierra, y que consiste en amar a Dios con todas nuestras fuerzas, de modo que nuestro amor tienda siempre *actualmente* hacia Él. Quien no lo tiene, es evidente que no quebranta el precepto. De igual modo, no quebranta el

²⁴¹ *Ibid.* y *De Spiritu et Littera*, cap. XXXVI.

precepto el que no llega al grado medio de perfección, con tal que llegue al grado mínimo».

Pero es muy evidente que quien se queda ahí, no cumple en toda su perfección el precepto supremo, no realiza plenamente lo que exige la ley del amor:

«Amarás al Señor tu Dios de todo tu corazón, y con toda tu alma, y con toda tu fuerza y con toda tu mente, y a tu prójimo como a ti mismo» (Lc. X, 27).

Sería, pues, una gran ilusión pensar que sólo la caridad imperfecta es de precepto, y que los grados de esta virtud, superiores al grado ínfimo, son sólo de consejo. Caen bajo el precepto, si no como algo que se ha de conseguir inmediatamente, al menos como algo por lo que hay que esforzarse, *si non ut materia, saltem ut finis*, dicen los tomistas. Incluso la caridad del cielo se ordena como el fin hacia el cual el alma en estado de vía debe caminar siempre, e incluso correr, dice San Pablo²⁴², sin perder el tiempo que se le concede. El purgatorio es para los que no han aprovechado suficientemente su tiempo de prueba en la tierra²⁴³.

Esta gran doctrina parece sutil a primera vista sólo por la objeción que puede incomodar a la mente; en realidad, está en plena conformidad con lo que el sentido común nos dice en el orden natural.

«Así como el hombre tiene –dice Santo Tomás (*Ibid. ad 3*)–, desde el momento de nacer, una perfección natural que le compete por el hecho de ser hombre, y hay otra perfección a la que se llega mediante el crecimiento, también existe una cierta perfección de la caridad que pertenece específicamente a ella, a saber: el que se ame a Dios sobre todas las cosas y que no se ame nada en contra de Él, y existe otra perfección de la caridad, incluso en esta vida, a la que se llega mediante un crecimiento espiritual, como, por ejemplo, el hecho de que el hombre se abstenga de alimentos lícitos para dedicarse más libremente a las cosas divinas».

Es muy evidente: basta ser niño para pertenecer a la especie humana, pero no basta, por supuesto, para ser perfectamente humano; además, en virtud de una ley necesaria, el niño debe crecer so pena no de seguir siendo niño, sino de convertirse en un enano deforme. Del mismo modo, basta tener un grado ínfimo de caridad para no transgredir el precepto del amor, pero esto no basta, como es obvio, *para cumplir perfectamente este primer precepto*, que es superior a todos los demás y a todos los consejos. Es más, si el principiante no crece en la caridad, no sigue siendo principiante, sino que se vuelve *anormal* y como un enano desde el punto de vista espiritual. Tiene, por ejemplo, una fe y una piedad, por así decirlo, embrionarias, con una cultura literaria, científica o profesional muy desarrollada; la

²⁴² I Cor. IX, 24: «¿No sabéis que en el estadio los corredores corren todos, pero uno solo recibe el premio? Corred de tal modo que lo alcancéis».

²⁴³ El Cardenal Cayetano, *in II-II*, q. 184, a. 3, dice al respecto: «*La perfección de la caridad se prescribe como fin (praecipitur ut finis)*, debemos desear alcanzar el fin, todo el fin; pero precisamente, porque es un *fin*, basta, para no faltar al precepto, estar en estado de alcanzar un día la perfección, aunque sea en la eternidad. Quien posee la caridad, aun en el grado más débil, y camina así hacia el cielo, está en camino a la caridad perfecta, y por lo tanto evita la transgresión del precepto, que es de necesidad para la salvación». Pero quien muere en estado de gracia sin haber aprovechado suficientemente el tiempo de la vida, tendrá que pasar por el purgatorio para purificarse allí profundamente donde experimentará el ardiente deseo de la visión de Dios.

desproporción es evidente, el equilibrio falta absolutamente, surgen objeciones que desconciertan y confunden la mente; la semilla divina que hay en él, por falta de desarrollo, corre gran riesgo de morir, como se dice en la parábola del sembrador²⁴⁴. En el camino de la salvación, los anormales no son ciertamente los verdaderos místicos y santos, sino los retardados y tibios.

Este punto de doctrina es evidentemente crucial para la vida espiritual. Es sorprendente que a menudo se ignore o, al menos, se olvide. La perfección de la caridad no sólo se aconseja, sino que se ordena como fin al que todo cristiano debe tender, si no por la práctica de los consejos, al menos por su espíritu, creciendo cada vez más en la caridad. S. S. Pío XI lo ha recordado recientemente en su Encíclica sobre la espiritualidad de San Francisco de Sales²⁴⁵. Rechazar esta doctrina es, ni más ni menos, eliminar la causa final de la cuestión que nos ocupa²⁴⁶.

Cuando un alma, después de haber vivido largo tiempo en pecado mortal, vuelve a Dios, no le basta con precaverse de las recaídas y evitar las ocasiones de mal, sino que debe subir más alto. El precepto del amor, como acabamos de ver, no tiene límites; no se detiene en un determinado nivel, después del cual no habría más que consejos, sino que nos manda crecer en la caridad sin detenernos nunca. Dios, que es el bien infinito, merece ser amado sin medida, tanto como sea posible, siempre más «con todo el corazón, con toda el alma, con todas las fuerzas, con toda la mente». Y sólo los santos observan perfectamente esta gran ley, que es el alma de la vida cristiana²⁴⁷.

²⁴⁴ Mt. XIII, 4-6: «Y, al sembrar, unas semillas cayeron a lo largo del camino, y los pájaros vinieron y las comieron. Otras cayeron en lugares pedregosos, donde no tenían mucha tierra, y brotaron en seguida por no estar hondas en la tierra. Y cuando el sol se levantó, se abrasaron, y no teniendo raíz, se secaron».

²⁴⁵ Lo citamos en nuestro prólogo.

²⁴⁶ Esta verdad ha sido bien expuesta recientemente por Su Eminencia el Cardenal Mercier en su excelente libro *La Vie Intérieure, appel aux âmes sacerdotales*, 1919, p. 98... Y concluye: «Todos estamos llamados también a subir a las alturas de la perfección; a subir desde el estadio de la vida en que el temor a perder la caridad es el motivo ordinario y predominante de la conducta, al estadio en que el alma se deja guiar más gustosamente por intenciones de progreso en la virtud; a subir más alto aún, al completo desprendimiento de lo creado y al espíritu de unión con Dios sólo para Él. Hay, a este respecto, en el mundo e incluso a veces en el clero, prejuicios nocivos y profundos que debemos, de común acuerdo, extirpar. Sí, repitámoslo, todos están llamados a la plenitud de la perfección evangélica... A todos se les dice: “Sed, pues, perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto” (Mt. V, 48). “A todos –dice el catecismo del Concilio de Trento, *Pars II, de Matrimonii sacramento*– deben recomendar los Pastores del pueblo fiel la vida perfecta..., fuente de la más plena felicidad que el hombre puede gozar aquí abajo”. La sagrada Liturgia pide a todos la gracia de no dejarse zarandear por las fluctuaciones del mundo, sino de mantener el corazón fijo en Aquel que es el único que puede hacernos verdaderamente felices» (*Or. dom. IV post Pascha*).

²⁴⁷ Se puede objetar: sin embargo, el precepto no nos obliga a realizar un acto de caridad cada minuto, por lo que tal acto de caridad, que no es obligatorio, es meramente de consejo.

Passerini responde con razón (*op. cit.*, p. 50, n. 72): este acto no es obligatorio como algo que deba realizarse inmediatamente, es cierto; pero es obligatorio como un *fin intermedio* hacia el que debemos tender.

Se insiste: pero no es de precepto que este acto sea más intenso que el anterior porque lo que cae bajo precepto es la substancia del acto y no el modo más o menos perfecto.

Misma respuesta: se trata de precepto al menos como *fin* hacia el que debemos tender; pues el hombre debe aspirar a amar a Dios cada vez más. Y, como explica Santo Tomás, I-II, q. 100, a. 10, *ad* 2: «El que honra a los padres está *obligado* a honrarlos *ex caritate*, no en virtud del precepto: “Honra a tu padre y a tu madre”, sino del otro: “Amarás al Señor, tu Dios, de todo tu corazón” (Deut. VI, 5)». De este modo, lo que corresponde al precepto inferior es la substancia del acto, pero el modo del acto lo ordena el precepto supremo. Cf. II-II, q. 44, a. 1, *ad* 1. Además, bajo el

B. Tres consecuencias del precepto del amor de Dios

Señalemos aquí tres consecuencias importantes de esta alta doctrina: el primer precepto, superior a todos los demás y a todos los consejos, no tiene límites; por él la perfección de la vida cristiana no sólo se recomienda, sino que se manda a todos, si no como *materia* o cosa que se ha de conseguir inmediatamente, al menos como *fin* al que cada uno debe tender según su condición.

Si la caridad del cristiano debe crecer siempre hasta la muerte, detener su desarrollo es ir contra la ley del amor de Dios; esto explica las palabras de varios Padres de la Iglesia:

«En el camino de Dios, quien no avanza, retrocede».

Si la vida no sube, baja. El alma no puede vivir sin amor; si deja de amar a Dios, vuelve a caer en el egoísmo.

Este es el peligro de los actos imperfectos (*actus remissi*, dicen los teólogos), que proceden de la caridad, pero son inferiores en intensidad al grado que esta virtud ha alcanzado en nosotros. Tres cosas hay que notar acerca de ellos:

1. Estos actos siguen siendo meritorios, pero, según Santo Tomás y los mejores teólogos, no obtienen *inmediatamente* un aumento de la caridad; sólo lo obtendrán cuando realicemos un acto más ferviente, igual o superior al grado de nuestra virtud; del mismo modo, en el orden natural, una amistad virtuosa sólo crece realmente mediante actos más generosos²⁴⁸.

2. Los actos de caridad que son relativamente demasiado débiles para nuestro grado actual de virtud *manifiestan incluso un déficit*, en el sentido de que el alma en estado de vía debe progresar cada día, en lugar de permanecer inmóvil como un niño cuyo crecimiento se detuviera.

3. Por último, estos actos nos *predisponen positivamente a retroceder* porque, debido a su debilidad, hacen renacer inclinaciones desordenadas que conducen al pecado venial y pueden acabar prevaleciendo o conducir a la muerte espiritual. ¿Disminuye directamente la virtud de la caridad? No directamente en sí misma, pero su resplandor e influencia se debilitan a causa de los obstáculos que se van acumulando a su alrededor, como la luz de una linterna que, aunque conserva su intensidad, brilla cada vez menos porque su cristal está cada vez más empañado y manchado por las salpicaduras del camino²⁴⁹.

precepto de la caridad cae el modo que se expresa con las palabras *de todo tu corazón*, cf. II-II, q. 44, a. 4, *ad 1*, y también el orden de la caridad, *Ibid.*, a. 8.

²⁴⁸ Cf. Santo Tomás, II-II, q. 24, a. 6, *ad 1*: «Cualquier acto de caridad merece su aumento, mas no al instante, sino cuando hay esfuerzo por conseguir ese crecimiento». *Ibid.*, *ad 2*: «Incluso en la generación de la virtud adquirida, no todo acto la produce, pero sí contribuye preparándola, y el último, que es el más perfecto, la lleva a término, a consecuencia de los actos precedentes, como pasa con las muchas gotas que desgastan la piedra»; *item*, I-II, q. 114, a. 8, *ad 3*. Sobre este punto, véanse los comentarios a Santo Tomás, Tratado de la caridad.

²⁴⁹ Los teólogos enseñan comúnmente con Santo Tomás II-II, q. 24, a. 10, que *la virtud de la caridad*, aunque puede perderse por el pecado mortal, *no disminuye directamente en sí misma* por el pecado venial, ni por la cesación de los actos. En efecto, el pecado venial es un desorden que

De esta manera retrocede el alma retardada, así como el hombre inteligente que deja de aplicar su inteligencia al estudio. Si, teniendo ya cinco talentos, actuamos como si sólo tuviéramos dos o incluso cuatro, no hacemos suficiente fruto del tesoro que se nos ha confiado; hay ahí negligencia, pereza espiritual, que nos impide observar perfectamente el precepto del amor, ley fundamental de la vida cristiana. Esto nos muestra que un acto meritorio demasiado débil es una imperfección que predispone al pecado venial, del mismo modo que éste predispone al pecado mortal.

El proficiente que se contenta con obrar como principiante deja de progresar; se convierte en un *alma retardada*. El número de tales almas es considerable, pero no se piensa lo suficiente en ello. ¡Cuántas piensan en desarrollar su inteligencia, en ampliar sus conocimientos, su actividad exterior o la del grupo al que pertenecen (en el que puede haber bastante egoísmo), y piensan más bien poco en crecer en la caridad sobrenatural, que debe ocupar el primer lugar en nosotros, e inspirar y animar toda nuestra vida, asociándola íntimamente a la gran vida de la Iglesia y a la de Cristo! Y cuántas almas *retardadas* acaban por ser almas *atrofiadas*, acobardadas y despreocupadas, sobre todo cuando la forma de pensar les lleva al escepticismo y a la burla; a la larga pueden endurecerse, y a veces resulta más difícil hacerlas volver a una vida ferviente que conseguir la conversión de un gran pecador²⁵⁰.

Algunos autores modernos no reflexionan suficientemente sobre el considerable número de almas *retardadas* que entran en la categoría conocida como proficientes. Describen entonces la *vía iluminativa*, contentándose a veces demasiado con mostrar *lo que es generalmente de hecho*, es decir, notablemente inferior a la contemplación infusa, que aparece, de esta manera, como una gracia extraordinaria. San Juan de la Cruz, por su parte, siguiendo las huellas de los más grandes maestros, ha mostrado *lo que debe ser para hacer plenamente honor a su gran nombre*. Desde este punto de vista superior, no es de extrañar que haga comenzar la vía iluminativa o de los proficientes con la noche pasiva de los sentidos o con el comienzo de la contemplación infusa, que aparece entonces en el desarrollo normal de la vida interior²⁵¹.

Esta primera consecuencia: «el que no avanza retrocede», muestra que el progreso de la caridad debe ser incesante, y abre así las mayores perspectivas.

afecta a los medios, sin alcanzar el fin último, objeto de la caridad. Y como esta virtud es *infusa*, y no adquirida por la repetición de los actos, ni es directamente aumentada por ellos, ni disminuida en sí misma por su cesación.

Sin embargo, la inactividad y los pecados veniales *disminuyen indirectamente la caridad* porque impiden su aplicación o influencia, y permiten que se formen malos hábitos, obstáculos al resplandor de la caridad. Estos obstáculos merecen que Dios disminuya sus gracias actuales especiales, y disponen finalmente al pecado mortal.

²⁵⁰ Sobre el tema de las almas retardadas y atrofiadas, ver Saudreau, *Degrés de la vie spirituelle*, 5ª ed., vol. I, pp. 46, 49.

²⁵¹ *Noche oscura*, Lib. I, cap. 1: «En esta noche oscura (pasiva) comienzan a entrar las almas cuando Dios las va sacando de estado de *principiantes*, que es de los que meditan en el camino espiritual, y las vacianza a poner en el de los *aprovechantes*, que es ya el de los contemplativos, para que, pasando por aquí, lleguen al estado de los *perfectos*, que es el de la divina unión del alma con Dios». *Noche oscura*, Lib. I, cap. 14: «Salió el alma a comenzar el camino y vía del espíritu, que es de los aprovechantes y aprovechados, que, por otro nombre, llaman *vía iluminativa* o de *contemplación infusa*». Ya hemos citado este importantísimo texto, sobre el que nunca se meditará demasiado.

Otra consecuencia: *todos los cristianos, cada uno según su condición, deben tender a la perfección de la caridad*. Esta es una obligación *general* y no especial para los religiosos y clérigos.

El religioso debe tender a la perfección por sus votos, practicando los consejos de pobreza, castidad, obediencia y la regla de su orden. Esta obligación especial lo constituye incluso en el estado de perfección, sin hacerlo perfecto inmediatamente. Se identifica con el de la observancia de los votos²⁵², cuya transgresión en materia grave es pecado mortal. En la vía del progreso que le traza su regla el religioso no puede decir nunca *basta*; debe aspirar siempre más alto.

El sacerdote no religioso, aunque no esté en estado de perfección, debe tender a ella, por el orden sagrado que ha recibido; y, aunque no tenga cura de almas, está obligado a una mayor santidad interior que la exigida a un religioso no sacerdote:

«El orden sagrado consagra para los más altos ministerios, en los cuales se sirve a Cristo en el sacramento del altar, para lo cual se requiere una santidad interior mayor que para el estado religioso» (II-II, q. 184, a. 8)²⁵³.

El simple cristiano, en cambio, debe esforzarse por la perfección de la caridad según la obligación general del primer precepto. ¿Cómo debe hacerlo? Evitando el pecado mortal y venial, teniendo *el espíritu de los consejos*, sin obligarse a practicar los que no corresponden a su condición, y creciendo así en la caridad hasta la muerte²⁵⁴. Si el cristiano sigue generosamente esta vía, será llamado, no sólo de un modo lejano, sino cercano e incluso efectivo, a una alta perfección, a la que puede llegar permaneciendo en el estado matrimonial. Todos, pues, *deben* crecer en la caridad, cada uno según su condición de simple fiel, de sacerdote secular o religioso, o también cada uno según su condición de principiante, proficiente o perfecto²⁵⁵.

²⁵² Cf. *Salmanticenses, Theol. moralis*, vol. IV, *De Statu religioso, initio*.

²⁵³ También leemos, *ibid.* en el a. 6: «Por el hecho de recibir un orden sagrado, no queda esencialmente constituido en estado de perfección, aunque se requiera una perfección interior para ejercer dignamente estos actos», y en el a. 8: «Si ponemos, por una parte, a uno que sea religioso por su estado, diácono o sacerdote por su orden y con cura de almas por su oficio, como son la mayoría de los religiosos y canónigos regulares, será mejor en lo primero e igual en lo demás. Pero si el segundo se distingue del primero en el *estado* y el *oficio* y coincide en el *orden*, como es el caso de los religiosos sacerdotes y diáconos que no tienen encomendada la cura de almas, es evidente que el segundo será más excelente que el primero por su *estado*, inferior en su *oficio* e igual en su *orden*». Y añade el santo Doctor que la bondad o perfección del estado religioso, al que uno se compromete para siempre, es mayor que la del *oficio* de párroco, que no obliga durante toda la vida. En cuanto a la *dificultad* de perseverar en el bien, es mayor para el sacerdote que vive en el mundo a causa de los *obstáculos* que encuentra en él. En la vida religiosa hay otra dificultad, la que proviene de la *dignidad de la obra* que hay que cumplir: la práctica de la obediencia, la pobreza, la austeridad de las observancias. Ahora bien, esta segunda dificultad aumenta el mérito, lo que no siempre ocurre con la dificultad que proviene de los obstáculos externos, pues puede ocurrir que no se ame lo suficiente la virtud como para eliminar los obstáculos y abandonar la vida secular. Cf. *ibid. ad 6*.

²⁵⁴ Leemos en el *Diálogo* de Santa Catalina de Siena, cap. 47: «Puesto que los consejos están unidos a los mandamientos, nadie puede observar los mandamientos sin observar los consejos, al menos espiritualmente. Si uno posee las riquezas del mundo, debe poseerlas con humildad... y un corazón desprendido».

²⁵⁵ Cf. Santo Tomás, *in Ep. ad Hebr.* X, 25.

En este sentido, Nuestro Señor dijo a todos:

«Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto» (Mt. V, 48).

No sólo como los ángeles son perfectos, sino como Dios es perfecto, ya que hemos recibido una participación no de la naturaleza angélica, sino de la naturaleza divina, y esta participación, la gracia santificante, es la vida eterna comenzada que florecerá en la gloria, donde veremos a Dios como se ve y le amaremos como se ama.

En el mismo sentido, San Pedro escribe a todos los fieles:

«Deponed, pues, toda malicia y todo engaño, las hipocresías, las envidias y toda suerte de detracciones, y, como niños recién nacidos, sed ávidos de la leche espiritual no adulterada, *para crecer por ella en la salvación*, si es que habéis experimentado que el Señor es bueno. Arrimándoos a Él, como a piedra viva, reprobada ciertamente por los hombres, mas para Dios escogida y preciosa, también vosotros, cual piedras vivas, edificaos (sobre Él) como casa espiritual para un sacerdocio santo, a fin de ofrecer sacrificios espirituales, agradables a Dios por Jesucristo» (I Ped. II, 1-5).

«*Creced en la gracia* y en el conocimiento de nuestro Señor y Salvador Jesucristo» (II Ped. III, 18).

San Pablo también nos enseña:

«Andando en la verdad por el amor, *en todo crezcamos* hacia adentro de Aquel que es la cabeza, Cristo» (Ef. IV, 15).

«Por esto también nosotros... no cesamos de rogar por vosotros y de pedir que seáis llenados del conocimiento de su voluntad con toda sabiduría e inteligencia espiritual, para que andéis de una manera digna del Señor, a fin de serle gratos en todo, dando frutos en toda obra buena y creciendo en el conocimiento de Dios, confortados con toda fortaleza, según el poder de su gloria, para practicar con gozo toda paciencia y longanimidad» (Col. I, 9-11).

«Por lo cual, dejando la doctrina elemental acerca de Cristo, *elevémonos a la perfección*» (Heb. VI, 1).

Sobre este último texto de San Pablo, Santo Tomás comenta:

«En cuanto a juzgarse a sí mismo, el hombre no debe considerarse perfecto, sino ser siempre como alguien que camina y se esfuerza por llegar más alto, según la palabra del Apóstol: “No es que lo haya conseguido ya, o que ya esté yo perfecto” (Fil. III, 12). En cuanto al progreso a realizar, el hombre debe esforzarse siempre por llegar a la perfección: “Olvidando lo que dejé atrás y lanzándome a lo de adelante” (Fil. III, 13). Porque, como dice San Bernardo, en el camino de Dios no avanzar es retroceder... Esto no quiere decir, por supuesto, que todos estén obligados a la perfección de algún modo exterior, que consiste, por ejemplo, en la pobreza y virginidad voluntarias... Pero todos deben tender a la perfección interior de la caridad..., pues si alguno no quisiera amar más a Dios, faltaría a lo que la caridad exige»²⁵⁶.

«Quien no quisiera ser siempre mejor, no podría evitar despreciar lo que es digno de todo respeto»²⁵⁷.

²⁵⁶ Santo Tomás, *in Ep. ad Hebr. VI, 1*.

²⁵⁷ Santo Tomás, *in Mt. XIX, 12*. Del mismo modo leemos en II-II, q. 186, a. 2, *ad 2*: «Todos, tanto religiosos como seglares, están obligados en cierto modo a hacer todo el bien que puedan, pues se manda a todos en Ecl. IX, 10: “Cuanto está en tu mano, hazlo al instante”; pero hay, no obstante, un

San Francisco de Sales enseña la misma doctrina²⁵⁸, citando estas palabras de la Escritura:

«El inicuo siga en su iniquidad, y el sucio ensúciase más; el justo obre más justicia, y el santo santifíquese más» (Apoc. XXII, 11).

«La senda de los justos es como la luz de la mañana, cuyo resplandor crece hasta ser pleno día» (Prov. IV, 18).

«Corred de tal modo que lo alcancéis» (I Cor. IX, 24).

Si sigues a Cristo, correrás eternamente, porque él nunca se detuvo, sino que continuó la carrera de Su amor y obediencia *hasta la muerte, y muerte de cruz* (Fil. II, 8)²⁵⁹.

Según esta ley, en María, preservada de toda culpa, el progreso de la caridad aquí abajo fue continuo. Ni siquiera se interrumpía por el sueño, pues la ciencia infusa que había recibido mantenía siempre despierta la parte superior de su alma, y sus actos meritorios no cesaban más que el latido de su corazón²⁶⁰. La plenitud inicial de la gracia que había recibido desde el momento de su inmaculada concepción se multiplicaba por cada acto de caridad, más intenso que el anterior, multiplicado incesantemente según un progreso maravilloso que no podemos calcular²⁶¹.

¡Prodigiosa *aceleración del progreso del amor divino* cuando no hay nada que lo detenga en un alma! La razón queda estupefacta ante esta obra maestra de Dios. ¿Es creíble? Sin embargo, si miramos a nuestro alrededor, encontramos incluso en el mundo de los cuerpos una lejana semejanza con esta admirable ley de la vida espiritual: cualquier cuerpo que cae libremente en el vacío adquiere un movimiento uniformemente acelerado cuya velocidad aumenta en proporción al tiempo de la caída²⁶². Se trata de un caso especial de la ley de gravitación universal, que –no pensamos suficientemente en ello– se aplica análogamente en el orden espiritual. Si los cuerpos se atraen entre sí en proporción directa a su masa y en proporción inversa al cuadrado de su distancia, del mismo modo las almas se sienten tanto más atraídas por Dios cuanto más cerca están de Él por la intensidad de su caridad sobrenatural. En un alma siempre fiel, el progreso del amor de Dios, al no encontrar ningún obstáculo, sería por lo tanto uniformemente acelerado y tanto más intenso cuanto mayor hubiera sido la velocidad inicial o la gracia inicial. Esto nos da una idea de cómo debió ser el progreso en el alma de la Virgen, en quien la gracia inicial era superior a la de todos los santos y ángeles juntos, como el diamante por sí solo vale más que todas las demás piedras preciosas. Además, María pudo evitar no sólo cada uno de los pecados veniales, sino todos juntos, y

modo de observarlo evitando el pecado, a saber: si el hombre hace lo que puede según lo que se refiere a su estado, con tal que no medie desprecio, el cual dispondría al alma en contra del adelantamiento espiritual».

²⁵⁸ *Tratado del amor de Dios*, Lib. III, cap. 1.

²⁵⁹ Sobre la obligación general de todo cristiano de esforzarse, según su condición, por una caridad cada vez más perfecta, ver Passerini, *De Statibus hominum*, p. 758, n. 13; G. Barthier, O. P., *De la perfection chrétienne et de la perfection religieuse*, 1907 (Lethielleux), vol. I, pp. 315-373; P. A. Weiss, O. P., *Apologie des Christenthums*, vol. 5, índice: *Vollkommenheit*.

²⁶⁰ «Yo dormía, pero mi corazón estaba despierto», Cant. V, 2.

²⁶¹ Cf. Hugon, O. P., *Marie, mère de la divine grâce*, pp. 112-124.

²⁶² De este modo, en cinco segundos, la velocidad inicial, multiplicada por el tiempo, aumenta según el siguiente progreso: 20, 20 x 2, 20 x 3, 20 x 4, 20 x 5, o 20, 40, 60, 80, 100.

nunca estuvo por debajo de lo que podía, nunca el progreso del amor de Dios encontró en ella el menor obstáculo o retraso.

Santo Tomás, que sabía muy bien que los cuerpos caen tanto más rápidos cuanto más se acercan a la tierra²⁶³, había observado también esta *aceleración* del progreso de la caridad en las almas de los santos en proporción a su acercamiento a Dios:

«Los que están en estado de gracia *deben* crecer en ella cuanto más se acercan al fin».

Así entendía las palabras de la Epístola a los Hebreos, X, 25:

«Animándoos, y tanto más, cuanto que veis acercarse el día».

Especialmente cuando nos acercamos al final de nuestro viaje.

Tercera consecuencia: si la perfección de la caridad cae bajo precepto, como el fin hacia el que debemos tender, naturalmente, *las gracias presentes se nos ofrecen progresivamente, proporcionadas a la meta a alcanzar*. ¿Cómo, pues, no esperar alcanzarla y hacer cuestión de humildad el no aspirar tan alto? Cristo Jesús no cesa de decirnos: *sursum corda* [arriba los corazones], y añade: «Sin mí nada podéis hacer»; si subís, no os gloriéis de vosotros mismos, soy yo quien os lleva, quien os eleva, quien constantemente os da la vida y quiere dárosela cada vez más abundantemente para que respondáis cada vez más perfectamente al precepto de mi Padre. La caridad perfecta, tal como existe en la unión transformante, aparece así cada vez más como la cumbre del desarrollo normal de la gracia bautismal. Parece ya muy difícil admitir cualquier discusión posible sobre este punto²⁶⁴. ¡Y pensar que las almas contemplativas han sufrido tanto por dudar de la munificencia de Dios para con los bautizados! Sus corazones tenían razón al protestar contra las dudas de sus mentes. ¡Cuán unido está todo en dulce armonía en la verdad de Dios! ¡Y cuánto debió calmar el espíritu de un San Agustín o de un

²⁶³ Santo Tomás, *in I de Caelo*, lect. 17, hacia el final: «La velocidad de un cuerpo pesado es mayor cuanto más grande es la masa que desciende»; y Santo Tomás explicó este hecho mediante la teoría aristotélica del lugar natural: «La causa de este accidente es que, cuanto más desciende un cuerpo pesado, más se fortalece su gravedad debido a su proximidad a su lugar propio», *ibid. Item I-II*, q. 35, a. 6, donde se dice que, a diferencia del movimiento violento, todo movimiento natural es más intenso al final que al principio porque se aproxima al fin que conviene a la naturaleza del móvil y que lo atrae como fin.

²⁶⁴ En virtud del principio expuesto en este artículo, se explica que teólogos tomistas como Felipe de la Santísima Trinidad, Vallgornera y Antonio del Espíritu Santo, sostengan no sólo que *todos pueden desear laudablemente* la contemplación infusa y la unión fruitiva, sino que *todos deben hacerlo*, lo que a primera vista parece exagerado y lo sería si hablaran de una obligación especial (que puede existir para un religioso contemplativo). Hablan sólo de una obligación general basada en el primer precepto, que nos impone a todos el deber de esforzarnos hacia la perfección del cielo y, por consiguiente, hacia lo que normalmente está en el camino del cielo, incluso en un grado muy elevado, hacia lo que es el preludio normal de la visión beatífica. Esto explica las tesis que los teólogos formulan del mismo modo en su teología mística en los capítulos sobre la contemplación infusa y la unión fruitiva: «Esta frase se traduce al español como: “Todos deben aspirar a la contemplación sobrenatural. Todas las almas, especialmente las consagradas de manera especial a Dios, deben aspirar y tender hacia la unión fruitiva actual con Dios”». Ya hemos indicado estas dos tesis, y tendremos ocasión de volver sobre ellas.

Santo Tomás, que vivían habitualmente en la pacífica contemplación del Ser y de la Unidad de Dios! ¡Qué amor brota también del sabroso conocimiento del supremo precepto y de la gracia que se ofrece para cumplirlo cada vez mejor! Por sublime que sea el grado a que la misericordia divina eleva a un alma aquí abajo, esa alma debe decirse a sí misma: «Si en el tiempo que me queda en la tierra no me elevo más alto, es culpa mía». Para el grado de santidad y de gloria que tendremos en el cielo, existe el mismo misterio profundo que para la salvación: es la bondad de Dios la que suscita la nuestra, nos salva y nos hace avanzar; es la mala voluntad de la criatura la que la pierde, o al menos la retrasa en el camino hacia la eternidad:

«Tu ruina, oh Israel, viene de ti, y sólo de Mí tu socorro» (Os. XIII, 9).

Se abren entonces para el alma contemplativa las profundidades de la humildad, al mismo tiempo que los abismos de la misericordia divina, en los que se sumerge cada vez más. A la miseria, que humildemente implora, responde la altura de la misericordia infinita, que se inclina para darnos la fuerza de realizar cada vez más plenamente el primer precepto, ley generadora y leitmotiv de toda nuestra vida. ¿No es esto lo que canta el Salmo XLI, 7-12:

«Desfallece en mi interior mi alma, cuando de Ti me acuerdo... Como, en el estruendo de tus cataratas, un abismo llama a otro abismo... de noche entono un cántico, la plegaria al Dios de mi vida... ¿Por qué estás afligida, alma mía y te conturbas dentro de mí? Espera en Dios, pues aún he de alabar al que es mi salvación, mi Dios».

Esta gran poesía de los salmos se nos revela para que la oigamos, pero para oírla bien y para que conmueva las profundidades del alma, ¿no es necesario haber recibido esa contemplación infusa que eleva la mente y el corazón a la fuente de agua viva y a la luz de la vida? De esta contemplación y de sus grados debemos hablar ahora.

CAPÍTULO IV

LA CONTEMPLACIÓN Y SUS GRADOS

Hemos determinado, a la luz de la Revelación y la experiencia, lo que es y debe ser la plena perfección de la vida cristiana. Ahora nos queda por ver si realmente presupone la contemplación infusa o mística. Una vez analizado el primero de los dos términos del problema, debemos examinar el segundo.

Para ello, después de recordar lo que debe ser la oración en general y la oración común, consideraremos 1. Los diversos significados de las palabras «contemplación», «ordinaria» y «extraordinaria»; 2. La descripción de la contemplación mística y sus grados según los santos más autorizados; 3. Buscaremos lo que no requiere esencialmente la contemplación infusa; 4. Lo que la constituye y de qué principio procede. De este modo veremos si es intrínsecamente extraordinaria, como un favor milagroso, o si pertenece al desarrollo pleno y normal de la vida de la gracia aquí abajo.

ARTÍCULO I LA ORACIÓN EN GENERAL Y LA ORACIÓN COMÚN

En primer lugar, es importante tener una idea correcta de la oración en general y recordar lo que San Agustín y Santo Tomás nos enseñan sobre la oración de petición (II-II, q. 83, a. 2).

§ I. La oración de petición

A veces parece que pensamos que la oración es una fuerza que tiene su primer principio en nosotros, y a través de la cual intentamos inclinar la voluntad de Dios por vía de persuasión. E inmediatamente nuestro pensamiento tropieza con esta dificultad, formulada a menudo por los incrédulos, en particular por los deístas: nadie puede mover la voluntad de Dios, nadie puede inclinarla. Dios es sin duda la bondad que sólo pide darse, Dios es la misericordia que siempre está dispuesta a acudir en auxilio de los que sufren e imploran, pero también es el Ser perfectamente inmutable. La voluntad de Dios desde toda la eternidad es tan inflexible como misericordiosa. Nadie puede jactarse de haber iluminado a Dios, de haberle hecho cambiar su voluntad.

«Porque Yo, Jehová, soy inmutable» (Mal. III, 6).

Por su decreto providencial, el orden del mundo y la secuencia de los acontecimientos están irrevocablemente fijados de antemano. ¿Debemos concluir que nuestra oración no puede hacer nada, que llega demasiado tarde, que tanto si rezamos como si no rezamos, sucederá lo que tiene que suceder?

La palabra del Evangelio permanece:

«Pedid y se os dará; buscad y encontraréis; golpead y se os abrirá» (Mt. VII, 7).

La oración, en efecto, no es una fuerza que tenga su primer principio en nosotros, no es un esfuerzo del alma humana que trataría de hacer violencia a Dios, de hacerle cambiar sus disposiciones providenciales. Si a veces hablamos así es por metáfora, es una manera humana de expresarnos. En realidad, la voluntad de Dios es absolutamente inmutable, pero es precisamente esta inmutabilidad la fuente de la eficacia infalible de la oración.

En el fondo, es muy sencillo: la verdadera oración por la que pedimos humilde, confiada y perseverantemente los bienes necesarios para nuestra santificación es infaliblemente eficaz porque Dios, que no puede negarse a sí mismo, ha decretado que así sea, y porque Nuestro Señor nos lo ha prometido (II-II, q. 83, a. 15).

Un Dios que no haya previsto y querido desde la eternidad las oraciones que le dirigimos es una concepción tan infantil como la de un Dios que se plegara a nuestras voluntades y cambiara sus designios. No sólo todo lo que sucede ha sido previsto y querido, o al menos permitido de antemano por un decreto providencial, sino que el *modo* en que suceden las cosas, las causas que producen los acontecimientos, están fijadas desde toda la eternidad por la Providencia. En todas las esferas –física, intelectual y moral– Dios ha preparado las causas que han de producir determinados efectos. Para las cosechas materiales, ha preparado la semilla; para fertilizar una tierra reseca, ha querido lluvias abundantes; para una victoria que será la salvación de un pueblo, ha suscitado un gran comandante de

ejército; para dar al mundo un hombre de genio, ha preparado una inteligencia superior, servida por un cerebro mejor, por una herencia especial, por un ambiente intelectual privilegiado. Para regenerar el mundo en sus tiempos más agitados, decidió que hubiera santos. Y para salvar a la humanidad, la Providencia divina había preparado desde siempre la venida de Cristo Jesús. En todas las esferas, desde la más ínfima hasta la más elevada, Dios dispone las causas que han de producir determinados efectos. Tanto para las cosechas espirituales como para las materiales ha preparado la semilla, y la cosecha no puede obtenerse sin ella.

Pues bien, la oración es precisamente una causa destinada a producir un efecto, que es obtener los dones de Dios necesarios o útiles para la salvación. Todas las criaturas viven de los dones de Dios, pero la criatura intelectual es la única que se da cuenta de ello. Las piedras, las plantas y los animales reciben sin saber que reciben. El hombre, en cambio, vive de los dones de Dios, y lo sabe; si el carnal lo olvida es porque no vive como hombre; si el soberbio no lo admite es porque no hay mayor necesidad que la soberbia. Nuestra existencia, nuestra salud, nuestra fuerza, la luz de nuestra inteligencia, nuestra energía moral, el éxito de nuestras empresas, todo esto es don de Dios, pero sobre todo la gracia, que nos conduce al bien benéfico, nos hace realizarlo y nos hace perseverar en él.

¿Es de extrañar que la divina Providencia haya querido que el hombre pida limosna, puesto que puede comprender que sólo de limosna vive? Aquí, como en todas partes, Dios quiere primero el efecto final, y luego ordena los medios y causas que han de producirlo. Después de decidir dar, decide que recemos para recibir, como un padre resuelto de antemano a conceder algo a sus hijos, se compromete a hacer que se lo pidan. La oración ocupa su lugar en la vida de las almas para que reciban los bienes necesarios o útiles para la salvación, del mismo modo que el calor y la electricidad ocupan su lugar en el orden físico.

Jesús, que quería convertir a la samaritana, le dijo para animarla a orar:

«Si tú conocieras el don de Dios, y quien es el que te dice: “Dame de beber”, quizá tú le hubieras pedido a Él, y Él te habría dado agua viva.... surgente para vida eterna» (Jn. IV, 10.14).

Desde toda la eternidad, Dios ha previsto y permitido las caídas de María Magdalena, pero tiene sus planes para ella, quiere devolver la vida a esta alma muerta; sólo que también decide que la vida sólo le sea devuelta si lo desea, que el aire respirable sólo le sea devuelto a este pecho si quiere abrirse, si la Magdalena quiere rezar, y también decide darle una gracia actual muy fuerte y suave que la hará rezar. Esta es la fuente de la eficacia de la oración. Podéis estar seguros que cuando la Magdalena haya rezado, la gracia santificante le será dada, pero también estemos seguros que sin la oración permanecerá en su pecado.

Por lo tanto, es tan necesario pedir el auxilio de Dios para observar la ley divina y perseverar en ella como sembrar para que crezca el trigo.

Por lo tanto, no digamos: «Hayamos rezado o no, lo que ha de venir, vendrá»; eso sería tan absurdo como decir: «Hayamos sembrado o no, en verano, si hemos de tener trigo, lo tendremos». La Providencia se ocupa no sólo de los resultados, de los fines, sino también de los medios a emplear, y salvaguarda la libertad humana con una gracia tan suave como fuerte, «fortiter et suaviter».

«En verdad, en verdad, os digo, lo que pidieréis al Padre, Él os lo dará en mi nombre» (Jn. XVI, 23).

La oración, pues, no es una fuerza débil que tiene su primer principio en nosotros. La fuente de su eficacia está en Dios y en los méritos infinitos de Jesucristo. Desciende de un decreto eterno de Dios, procede del amor redentor y asciende a la misericordia divina. Un chorro de agua sólo puede subir si el agua baja desde la misma altura. Del mismo modo, cuando oramos, no se trata de persuadir a Dios, de inclinarlo, de cambiar sus disposiciones providenciales; se trata sólo de elevar nuestra voluntad a la altura de la suya para desear con Él lo que ha decidido darnos: los bienes útiles para nuestra santificación y salvación. La oración, lejos de tender a rebajar al Altísimo hacia nosotros, es, pues, una elevación de nuestra alma a Dios. Dionisio compara al hombre que reza con el marinero que, para desembarcar, tira de la cuerda atada a la roca de la orilla. La roca, que domina las aguas, está perfectamente inmóvil; sin embargo, para la persona que está en la barca, parece que es la roca la que avanza; en realidad, es sólo la barca la que se mueve. Del mismo modo, a nosotros nos parece que es la voluntad de Dios la que se doblega cuando nos escucha, pero es sólo la nuestra la que se eleva; empezamos a querer en el tiempo lo que Dios quería para nosotros desde toda la eternidad.

Lejos de oponerse al gobierno divino, la oración coopera con él. Esta alma pecadora por la que hemos orado largamente, es Dios quien la ha convertido, pero nosotros estábamos asociados a Dios, y desde toda la eternidad había decidido producir en ella este efecto saludable sólo con nuestro auxilio.

Pero no hace falta decir, y este es un punto de doctrina definido por la Iglesia contra los pelagianos y semipelagianos, que no podemos rezar una verdadera oración sin una gracia actual. En realidad, sólo pedimos lo que queremos, y de lo que se trata aquí es de querer lo que Dios quiere para nosotros y como Él lo quiere, de poner nuestra voluntad al unísono con la suya. Para ello, es necesario que nos atraiga y que nos dejemos atraer por Él.

«Ninguno –dice Nuestro Señor– puede venir a Mí, si el Padre que me envió, no lo atrae» (Jn. VI, 44).

Y San Pablo añade:

«No somos capaces por nosotros mismos de pensar cosa alguna como propia nuestra, sino que nuestra capacidad viene de Dios» (II Cor. III, 5).

Y mucho menos el menor deseo.

Sin embargo, el pecador, privado de la gracia santificante e incapaz en este estado de merecer, puede orar. Todo lo que se necesita es una gracia actual; se ofrece a todos, y sólo los que la rechazan son privados de ella²⁶⁵. En el momento en que se le conceda, que el pecador caiga de rodillas; si no se resiste, será conducido de gracia en gracia a la conversión y a la salvación. Con humildad, confianza y perseverancia, el cristiano debe pedir a Dios durante toda su vida las energías sobrenaturales que necesita para alcanzar el cielo.

²⁶⁵ Y, como hemos visto más arriba, cap. II, a. 4, el hombre, si no se basta a sí mismo para desear y querer el bien saludable, se basta a sí mismo para fracasar, y para fracasar libremente. Dios le ayuda a menudo, pero no siempre, y es un misterio.

Esto demuestra *lo que la oración nos puede alcanzar*. El fin de la vida de las almas es el cielo; a este fin supremo sobrepone Dios todos los bienes que le place concedernos, pues sólo nos los da, los del cuerpo y los del alma, para la conquista de la bienaventurada eternidad.

La oración, por lo tanto, sólo puede obtenernos los bienes que están en consonancia con nuestro fin último, en consonancia con la vida eterna. Fuera de eso, no puede hacer nada; es demasiado elevada para obtenernos cualquier éxito temporal ajeno a nuestra salvación. No debemos esperar de ella este resultado, como tampoco pediríamos a un ingeniero que hiciera el trabajo de un obrero (II-II, q. 83, aa. 5-6.).

Los bienes que nos conducen al cielo son de dos clases: los bienes espirituales, que nos llevan directamente al cielo, y los bienes temporales, que pueden ser indirectamente útiles para la salvación, en la medida en que estén subordinados a los primeros.

Los bienes espirituales son la gracia, la virtud y el mérito. La oración es todopoderosa para obtener al pecador la gracia de la conversión, y al justo, la gracia actual necesaria para el cumplimiento de los deberes cristianos. La oración es sumamente eficaz para obtenernos una fe más viva, una esperanza más confiada, una caridad más ardiente, una mayor fidelidad a nuestra vocación. Lo primero que debemos pedir según el *Pater* es que el nombre de Dios sea santificado y glorificado por una fe radiante, que venga su reino, que es el objeto de nuestra esperanza, que se haga su voluntad, cumplida con amor, con una caridad más ferviente. La oración es todopoderosa para obtenernos el pan de cada día, no sólo para el cuerpo, sino también para el alma, el pan supersubstancial de la Eucaristía, y las disposiciones necesarias para una buena comunión. Es eficaz para obtener el perdón de nuestras faltas con la disposición interior de perdonar al prójimo, para ayudarnos a triunfar sobre la tentación:

«Velad y orad, para que no entréis en tentación», dijo Nuestro Señor.

Para librarnos del mal y del espíritu del mal:

«En cuanto a esta ralea, no se va sino con oración y ayuno».

Pero no hace falta decir que la oración debe ser *sincera*; pedir vencer una pasión sin evitar las ocasiones, pedir la gracia de una buena muerte sin esforzarse por llevar una vida mejor no es una verdadera oración, un verdadero deseo, es apenas una veleidad. La oración debe ser también *humilde*, es un pobre el que pide; debe ser dicha con *confianza* en la misericordia de Dios, no debe dudar de su bondad infinita; debe ser *perseverante* para mostrar que procede de un deseo profundo del corazón (II-II, q. 83, a. 15, *ad 2*). A veces, el Señor no parece escucharnos de inmediato para poner a prueba nuestra confianza y la fuerza de nuestros buenos deseos, como Jesús puso a prueba la confianza de la cananea con una palabra dura que parecía un rechazo:

«No he sido enviado sino a las ovejas perdidas de la casa de Israel... No está bien tomar el pan de los hijos para echarlo a los cachorros».

Bajo inspiración divina, la cananea respondió:

«Sí, Señor, pero los perritos también comen las migajas que caen de la mesa de sus dueños. Entonces Jesús respondiendo le dijo: “Oh mujer, grande es tu fe; hágase como quieres”. Y su hija quedó sana, desde aquel momento» (Mt. XV, 24-28).

Pero si realmente hemos orado con perseverancia y si, a pesar de nuestras súplicas, Dios nos deja luchar contra la tentación, recordemos al Apóstol San Pablo, que también suplicó repetidamente ser librado del aguijón que le atormentaba en su carne, y que recibió esta respuesta:

«Mi gracia te basta, *sufficit tibi gratia mea*».

Creemos con el Apóstol que esta lucha nos es provechosa, y no dejemos de pedir la gracia, que es la única que puede impedir que nos debilitemos. Aprendamos aquí nuestra indigencia, aprendamos que somos pobres, y que el acto del pobre consiste en pedir. Durante toda su vida, el cristiano debe mendigar las energías sobrenaturales que necesita para alcanzar la salvación. El alma humana sólo puede alcanzar el cielo si es lanzada por Dios (I, q. 23, a. 1); pero una vez lanzada, debe volar; la oración es como el aleteo de un pajarillo arrojado de su nido y que pide a gritos un nuevo auxilio.

En cuanto a los bienes temporales, la oración puede conseguirnos todos aquellos que, de un modo u otro, deberían ayudarnos en nuestro camino hacia la eternidad: el pan del cuerpo, la salud, la fuerza, la prosperidad de nuestros negocios, la oración puede conseguirlo todo, a condición de que pidamos a Dios ante todo y, sobre todo, que le amemos más:

«Buscad, pues, primero el reino de Dios y su Justicia, y todo eso se os dará por añadidura» (Mt. VI, 33; cf. II-II, q. 83, a. 6).

¿Debemos decir que la oración es ineficaz porque no hemos conseguido el éxito de una empresa? Pero si rezamos de verdad, no pedimos ese bien temporal por sí mismo, sino sólo en la medida en que es útil para nuestra salvación. Si no lo hemos obtenido es porque debemos salvarnos sin él. Nuestra oración no está perdida; no hemos obtenido este bien temporal que no nos servía para nada, sino que hemos obtenido u obtendremos otra gracia más preciosa.

La oración humilde, confiada y perseverante con la que pedimos los bienes necesarios para la salvación es infaliblemente eficaz, en virtud de la promesa del Señor (II-II, q. 83, a. 15, *ad 2*). Dios, en efecto, nos manda trabajar por nuestra salvación. Añade: «Sin mí (sin mi gracia) nada podéis hacer», «pedid y recibiréis»; pedidme esta gracia y os la daré, os lo prometo. Es más, es Él quien hace brotar la oración de nuestros corazones, quien nos lleva a pedir lo que desde toda la eternidad quiere concedernos. Si esa oración no fuera infaliblemente eficaz, la salvación sería imposible, Dios nos mandaría hacer lo irrealizable, la contradicción estaría en Él, suprema Verdad y suprema Bondad. Las personas sencillas comprenden enseguida las palabras de Jesús:

«Pedid y se os dará; buscad y encontraréis; golpead y se os abrirá. Porque todo el que pide obtiene; y el que busca encuentra; y al que golpea, se le abre. ¿O hay acaso entre vosotros algún hombre que al hijo que le pide pan, le dé una piedra o si le pide un pescado, le dé una serpiente? Si, pues, vosotros, que sois malos, sabéis dar a vuestros

hijos cosas buenas, ¡cuánto más vuestro Padre celestial dará cosas buenas a los que le pidan!» (Mt. VII, 7-11).

Tal es la oración sencilla y profunda del campesino que vuelve del trabajo, coloca su pala ante la puerta de la iglesia y entra a rezar el *Padrenuestro*. ¡Qué crimen es arrebatarse esta fe sublime a los pobres, que por ella están unidos a la Eternidad! Para el alma, saber rezar es saber respirar.

La oración, pues, es una fuerza más poderosa que todas las fuerzas físicas juntas, más poderosa que el dinero, más poderosa que la ciencia. Lo que no pueden hacer todos los cuerpos y espíritus creados por sus propias fuerzas naturales, lo puede hacer la oración.

«Todos los cuerpos –dice Pascal–, el firmamento y sus estrellas, la tierra y sus reinos, no valen ni el más pequeño de los espíritus... De todos los cuerpos juntos no sería posible conseguir un solo pensamiento; es imposible y de otro orden... Todos los cuerpos juntos y todos los espíritus juntos, y todas sus producciones, no valen el menor movimiento de caridad; es de un orden infinitamente superior...»²⁶⁶.

La oración, en cambio, puede obtener la gracia que nos hará realizar el acto de caridad.

Así, pues, la verdadera oración desempeña en el mundo un papel infinitamente más importante que el más asombroso de los descubrimientos. ¿Quién se atrevería a comparar la influencia ejercida por un científico indiscutible como Pasteur con la ejercida por la oración de un San Pablo, un San Juan, un San Benito, un Santo Domingo o un San Francisco?

Cada alma inmortal vale más que todo el mundo físico; es como un universo, *unum versus alia*, pues a través de sus dos facultades superiores, la inteligencia y la voluntad, se abre a todas las cosas y al Infinito. La oración proporciona dos cosas a los universos que se dirigen a Dios, que son las almas: la luz sobrenatural que las dirige y la energía divina que las impulsa. Sin la oración, las almas se oscurecen, se enfrían y mueren, como estrellas apagadas. Tengamos confianza en esta fuerza de origen divino; recordemos de dónde viene, recordemos a dónde va; desciende de la Eternidad, de un decreto de la bondad infinita; asciende a la eternidad.

§ II. La oración común (Un modo muy sencillo de hacerla)

La oración es, pues, una elevación del alma a Dios por la que queremos en el tiempo lo que Dios quiere que le pidamos desde toda la eternidad: los diversos medios de salvación, especialmente el progreso de la caridad.

«Buscad, pues, primero el reino de Dios y su Justicia, y todo eso se os dará por añadidura» (Mt. VI, 33).

Pero sentimos la necesidad de una oración más íntima en la que nuestra alma, en un recogimiento más profundo, se ponga en contacto con la Santísima Trinidad que

²⁶⁶ *Pensamientos*, art. XVII, 1.

habita en nosotros para recibir del Maestro interior más luz de vida, que es la única que puede ayudarnos realmente a penetrar y gustar los misterios de la salvación y a reformar nuestro carácter sobrenaturalizándolo, haciéndolo conforme a Aquel que nos invita a buscar la paz del alma en la humildad y en la mansedumbre. Esta oración íntima es la oración mental.

Veamos qué debe ser lo que está en nuestro poder y que nos dispone a la contemplación infusa. Luego veremos brevemente cómo conseguir la oración adquirida y cómo perseverar en ella.

Nuestro Señor nos dice en su Evangelio:

«Cuando oréis, no seáis como los hipócritas... Tú, al contrario, cuando quieras orar entra en tu aposento, corre el cerrojo de la puerta, y ora a tu Padre que está en lo secreto, y tu Padre, que ve en lo secreto, te lo pagará» (Mt. VI, 5-6).

Santa Teresa lo decía con tanta sencillez como profundidad:

«Que no es otra cosa oración mental, a mi parecer, sino tratar de amistad, estando muchas veces tratando a solas con quien sabemos nos ama»²⁶⁷.

Es una oración espontánea, íntima, que las almas cristianas verdaderamente sencillas y puras conocen desde siempre. Un campesino, interrogado por el Cura de Ars, la definió admirablemente; el santo Cura, asombrado al verle permanecer en silencio, sin mover siquiera los labios durante largos momentos de adoración, le preguntó qué le decía a Nuestro Señor durante esas horas de recogimiento:

«Oh, no le digo nada –respondió el campesino–, lo veo y me ve»²⁶⁸.

La oración interior era muy a menudo la oración de los cristianos en las catacumbas y la de todos los santos, mucho antes de los tratados modernos sobre meditación.

¡Qué cosa más sencilla que la oración! A veces le robamos su espontaneidad proponiendo métodos demasiado complicados que pueden ser útiles a los principiantes, pero que pronto provocan una reacción excesiva en muchos; estos, cansados de la complicación, se quedan a veces en un ensueño piadoso, sin ningún beneficio real. La verdad, aquí como en todas partes, se sitúa por encima de estos dos errores extremos, como un término medio y un punto culminante. Un método es útil al principio, sobre todo para evitar divagaciones; pero, para que no se convierta en obstáculo más que en auxilio debido a su complicación, debe ser sencillo y, lejos de romper la espontaneidad y continuidad de la oración, debe contentarse con *describir el movimiento de elevación del alma a Dios*. Debe limitarse a indicar los actos esenciales que componen este movimiento.

¿Cuáles son estos actos? En primer lugar, está claro que la oración mental no es un acto de la inteligencia, como el simple estudio. Hay almas especulativas y curiosas sobre las cosas de Dios que no son por eso almas contemplativas, almas de oración; si gozan en sus consideraciones de un placer que sobrepasa con mucho al de los sentidos, proviene a menudo sólo de sus conocimientos, y no de la caridad; les mueve el amor del saber mucho más que el amor de Dios. Y este placer

²⁶⁷ *Libro de la vida*, cap. 8.

²⁶⁸ La oración de este campesino, sin dudas, ya era contemplación.

a menudo aumenta su orgullo y les hace amarse a sí mismas. El estudio y la especulación no presuponen necesariamente el estado de gracia y la caridad, ni ayudan siempre a desarrollar esta última. La oración mental, en cambio, debe proceder del amor a Dios y terminar en Él. Es por amor a Dios que buscamos contemplarlo, y la contemplación de su bondad y belleza aumenta nuestro amor. Es más, como hemos visto, el amor de Dios es aquí más perfecto que el conocimiento de Dios, y la caridad más perfecta que la fe, porque el conocimiento atrae a Dios hacia nosotros y lo reduce, por así decirlo, a la medida de nuestras ideas, mientras que el amor nos atrae a Dios, nos eleva a Él, nos une a Él. Por lo tanto, mientras estamos privados de la visión beatífica, es sobre todo la caridad la que nos une a Dios, y es la caridad la que constituye la perfección. Por lo tanto, esta virtud debe ocupar el primer lugar en nuestra alma.

En otras palabras, el alma debe elevarse hacia Dios sobre las dos alas del intelecto y de la voluntad, auxiliada por la gracia. La oración mental es, pues, un movimiento de conocimiento y amor sobrenaturales.

Si esto es así, ¿cuáles son los *actos esenciales de la oración mental*? Para ser la elevación de toda el alma hacia Dios, la oración mental debe estar preparada por un *acto de humildad* y proceder de las *tres virtudes teologales* que nos unen a Dios, animan *la virtud de religión* y nos obtienen *las iluminaciones e inspiraciones del Espíritu Santo*. El alma vuela, por decirlo así, como un pájaro por el esfuerzo de sus alas, pero el soplo del Espíritu Santo sostiene el esfuerzo y a menudo la lleva más alto de lo que podría llegar por sus propias fuerzas.

Detengámonos en los diversos actos de la oración mental. En los perfectos, a menudo son simultáneos y continuos, pero para describirlos debemos enumerarlos uno tras otro, tal como se producen en los principiantes.

En primer lugar, un *acto de humildad*, virtud fundamental, pues toda oración debe ser humilde. Quienes nos acercamos a conversar con Dios, debemos recordar lo que somos. Por nosotros mismos no somos nada y menos que nada, ya que nuestros pecados son un desorden inferior a la nada misma. La humildad, virtud fundamental, elimina el principal obstáculo a la gracia, que es el orgullo; y lejos de deprimirnos, nos lleva a la adoración, recordándonos que en un vaso muy frágil llevamos un tesoro infinitamente precioso: la gracia santificante y la Trinidad que habita en nosotros. Pensemos en esto al comienzo de nuestra oración mental para que no nazca de un vano sentimentalismo, sino de la gracia misma, infinitamente superior a nuestra sensibilidad. Adoremos humildemente a la Santísima Trinidad, que nos vivifica interiormente. La adoración es uno de los primeros actos de la virtud de religión, que está naturalmente unida a la de la humildad (II-II, q. 84).

Después del acto de humildad, un *acto de fe*, muy sencillo, sin palabras, acto profundo y prolongado sobre tal o cual verdad fundamental: Dios, sus perfecciones, su bondad, o Nuestro Señor, los misterios de su vida, su Pasión, su gloria, o también nuestros grandes deberes, el pecado, nuestra vocación, nuestros deberes de estado, nuestro fin último. Estos temas deben repetirse constantemente. En los días de fiesta, la liturgia da el tema. Para esta consideración de fe, bastan unas palabras del Evangelio y del Oficio Divino. San Juan de la Cruz enseñaba a sus discípulos a dedicar poco tiempo a la representación de figuras formadas en la imaginación, y a elevarse de los actos discursivos a la consideración del misterio mismo a la luz de la fe, por ejemplo, a la consideración de lo que hace que el precio de los sufrimientos de Cristo, su amor redentor, tengan un valor infinito. No hay necesidad de muchos razonamientos; el simple acto de fe teologal

es superior a tales razonamientos; se convierte cada vez más en una simple mirada, que debe ir acompañada de admiración y amor. Esta fe, que es superior a toda especulación filosófica o incluso teológica, nos hace adherirnos infalible y sobrenaturalmente a los misterios contemplados por los elegidos en el cielo. En este sentido, es, como dice San Pablo, la substancia de las cosas que esperamos. Su oscuridad no le impide estar infaliblemente segura. Es la primera luz de nuestra vida interior. Creo lo que Dios ha revelado porque lo ha revelado. A veces este *Credo* parece convertirse en un *Video*. Vemos a lo lejos la fuente de agua viva.

Esta mirada de fe sobre la verdad divina suscita naturalmente un *acto de esperanza*: deseamos la bienaventuranza, la paz prometida por Dios a los que siguen a Cristo Jesús, pero sentimos que con nuestras solas fuerzas naturales no conseguiremos realizar este ideal sobrenatural; entonces recurrimos a la Bondad infinitamente auxiliadora de Dios, le pedimos su gracia; es la *súplica*, el lenguaje ordinario de la esperanza, cuyo motivo formal es la ayuda divina: «Deus auxilians»²⁶⁹. Después de decir *Credo*, el alma dice espontáneamente: *desidero, sitio, spero* [deseo, tengo sed, espero]... Habiendo visto de lejos el manantial de agua viva, anhelamos alcanzarlo y beber de él:

«Como el ciervo ansía las corrientes de aguas, así mi alma suspira por Ti, oh Dios» (Sal. XLI, 2).

Pero el acto de esperanza, a su vez, nos dispone a un *acto de caridad* porque la confianza en el auxilio de Dios nos hace pensar que es bueno en sí mismo y no sólo por sus beneficios (I-II, q. 62, a. 4). Entonces, de modo bastante espontáneo, surge en nosotros un acto de caridad, inicialmente en forma *afectiva*.

En estos afectos, si nuestra sensibilidad nos ofrece su contribución inferior, aceptémosla; puede ser útil, siempre que permanezca subordinada, pero no es necesaria; desaparece en las arideces. Se trata de un afecto sereno pero profundo, más seguro y fecundo que las emociones superficiales. Se expresa así: Dios mío, ya no quiero mentir al decirte que te amo; dame el poder de amarte y complacerte en todo. *Diligo*.

Por último, esta caridad afectiva debe convertirse en *caridad efectiva*: quiero conformar mi voluntad a la del buen Dios, quiero romper con todo lo que me hace esclavo del pecado, del orgullo, del egoísmo, de la sensualidad; quiero, Señor, participar cada vez más de la vida divina que me ofreces; has venido para que tengamos vida en abundancia. Aumenta mi amor, tú sólo pides dar, yo quiero recibir como tú quieres que reciba, en la prueba como en el consuelo, que vengas a mí para asociarme a los misterios gozosos o a los misterios dolorosos de tu vida terrena, pues todos conducen a la vida eterna que nos unirá por siempre. Tomo hoy la resolución de ser te fiel en este punto que tantas veces he descuidado. *Volo*.

Aquí, en este punto cumbre de la oración mental, el conocimiento de fe y el amor de esperanza y de caridad tienden, bajo el influjo divino, a fundirse en una mirada de amor sobrenatural. Esta mirada, como veremos, es contemplación naciente, fuente eminente de la acción, contemplación cristiana que se centra en Dios y en Nuestro Señor, como la contemplación de la naturaleza por el artista y la contemplación del rostro de su hijo por la madre.

²⁶⁹ La esperanza conduce, pues, a la oración de petición, que es un acto de la virtud de religión. Cf. II-II, q. 83, a. 3.

Esta contemplación amorosa supone una *inspiración del Espíritu Santo*; sus dones, especialmente el de sabiduría, que recibimos en el bautismo y que aumenta en nosotros con la caridad, nos hacen particularmente dóciles a las buenas inspiraciones. De este modo, el Espíritu Santo responde a la oración que Él mismo ha suscitado; de vez en cuando se nos hace sentir como el alma de nuestra alma, la vida de nuestra vida; profiere por nuestra boca gemidos inefables, dice San Pablo; es quien nos hace clamar «Padre» a nuestro Padre celestial y quien, haciéndonos gustar la belleza y riqueza de los misterios de la salvación, nos da un conocimiento cuasi experimental de su presencia, conduciéndonos a la fuente de agua viva que es Él mismo, fuente donde bebemos la luz de la vida sin la intermediación de ningún razonamiento humano, aunque siempre en la obscuridad de la fe.

«¡Gustad y ved cuan bueno es el Señor!» (Sal. XXXIII, 9).

¡Cómo colma el Evangelio nuestras aspiraciones, las supera y eleva!

Al conocimiento de las verdades sobre la vida pasada de Nuestro Señor, que retenemos en la memoria, sigue el conocimiento vivo y experimental de la acción de Dios en nosotros, de la influencia actual de la humanidad de Jesús, que nos transmite toda gracia, y de la presencia de la Santísima Trinidad en nuestras almas²⁷⁰. La oración mental nos introduce así en la intimidad del amor; nada puede corregir mejor nuestros defectos de carácter, darnos un fuerte deseo de parecernos a Nuestro Señor, llevarnos a imitarle en todo y suscitar las más altas virtudes. Algunos caracteres sólo pueden ser reformados por la contemplación amorosa del divino Maestro en la oración mental, pues hasta imitamos a los que amamos sin darnos cuenta.

Esta es la oración mental: «Una conversación amistosa en la que el alma habla a menudo a solas con Dios, de quien se sabe amada»: «*Dilectus meus mihi, et ego illi*: Mi amado es mío, y yo soy suya». Los actos de humildad, fe, esperanza, caridad, el influjo de los dones del Espíritu Santo tienden, a medida que el alma crece, a fundirse en esta mirada de ardiente amor; por eso, los métodos, útiles al principio, deben ceder cada vez más el paso a la docilidad del Espíritu Santo, que sopla donde quiere.

La oración tiende a asemejarse a una prolongada comunión espiritual:

«Lo veo y me ve».

Y así, como han dicho los Padres, es verdaderamente el reposo del alma en Dios o la respiración del alma, que aspira a la verdad y belleza de Dios por medio de la fe, y respira amor; lo que recibe de Dios en forma de gracia, se lo devuelve en forma de adoración.

La oración mental, como veremos más adelante, es una disposición a la contemplación. Por el momento, basta con citar las palabras de Santa Teresa:

«Las que de esta manera se pudieren encerrar en este cielo pequeño de nuestra alma – adonde está el que le hizo... – crea que lleva excelente camino y que no dejará de llegar a

²⁷⁰ El Verbo y las otras dos personas de la Santísima Trinidad habitan en nosotros: «Si alguno me ama, guardará mi palabra, y mi Padre lo amará, y vendremos a él, y en él haremos morada» (Jn. XIV, 23). En cuanto a la *humanidad de Jesús*, es, como muestra Santo Tomás, III, q. 48, a. 6, *la causa instrumental física de todas las gracias que recibimos*, después de haberlas merecido aquí abajo.

beber el agua de la fuente, porque camina mucho en poco tiempo. Es como el que va en una nao²⁷¹, que *con un poco de buen viento*²⁷² se pone en el fin de la jornada en pocos días... Estos están ya –como dicen– puestos en la mar»²⁷³.

Este método, o más bien esta *manera* muy sencilla de hacer oración mental, recordando la necesidad de los actos de las tres virtudes teologales, permite conciliar la sencillez de la oración mental descrita por los autores antiguos con lo que hay de útil en las enseñanzas de los maestros más recientes. Es fácil hacer estos actos de fe, esperanza y caridad sobre cualquier tema.

Pero si ningún tema nos atrae, y si por otra parte no nos sentimos suficientemente unidos a Dios para no perder el tiempo y huir de las distracciones, sigamos el consejo de Santa Teresa: meditemos lo más lentamente posible el *Pater*. Es la más grande de las oraciones; compuesta por Nuestro Señor, contiene todas las peticiones posibles en perfecto orden; la recitamos a menudo durante el día, pero demasiado deprisa para saborear todo lo que contiene. Es la verdadera conversación del alma, *oratio*. Digámosla con Cristo, que nos la enseñó. Las tres primeras peticiones corresponden precisamente, dice santo Tomás, a los tres actos de fe, esperanza y caridad que hemos distinguido:

Padre nuestro, que estás en los cielos: tú también estás en nosotros; nuestra alma es como un cielo todavía oscuro;

Santificado sea tu nombre: glorificado, es decir, reconocido y adorado («gloria est clara notitia cum laude» [la gloria es el conocimiento claro con alabanza]), que tu palabra sea acogida por una fe viva e inquebrantable. *Credo*.

Venga tu reino: éste es el objeto de nuestra esperanza, que se apoya sobre todo en tu Bondad infinitamente auxiliadora.

Que el reino venga en mí y a mi alrededor cada vez más. *Sitio, spero*.

Que se haga tu voluntad en la tierra como en el cielo. Que nuestra voluntad, como la de los santos del cielo, se conforme con la tuya. Este es el mayor deseo de la caridad afectiva y efectiva, que pide también el Pan cotidiano de la Eucaristía, el perdón de las faltas. Es también la caridad que perdona las deudas del prójimo y nos hace pedir ser preservados del pecado en el futuro. Es la elevación del alma a Dios: por la mañana antes del trabajo, por la noche antes de dormir, la mayoría de las veces en el intervalo, al menos mediante alguna breve invocación.

Si en ciertos días no somos capaces de meditar el *Pater* con tanta sencillez, si no somos capaces de liberarnos de las distracciones y no encontramos más que aridez, recemos la oración del corazón, que consiste simplemente en querer estar allí para amar a Nuestro Señor más que a nosotros mismos, querer permanecer allí

²⁷¹ Esta expresión muestra que la oración mental está a nuestro alcance, al menos en principio, como muestra el contexto.

²⁷² Es el símbolo del soplido del Espíritu Santo, y entonces la oración mental se vuelve infusa, como veremos más adelante.

²⁷³ *Camino de perfección*, cap. XXVIII. Más adelante, en el cap. IV, a. 2, al hablar de la contemplación llamada adquirida, daremos largas citas de este capítulo de Santa Teresa, donde trata de la *oración* (adquirida) de *recogimiento*, que prepara el «recogimiento sobrenatural» y la quietud de que se habla en la IV Morada, cap. I y III.

El paso de la oración adquirida a la contemplación infusa está bien descrito en el opúsculo donde Bossuet trata de la *oración* que llama «de simplicidad o de simple presencia de Dios»; la primera fase de esta oración es adquirida, la segunda infusa, tal como veremos más claramente luego.

abandonados a su divina voluntad, aceptando nuestra impotencia, a fin de unirnos a Cristo en los abandonos que experimentó aquí en la tierra, en Getsemaní, en la Cruz, y los que experimenta todavía en la Eucaristía. Esta oración, que a veces se parece al purgatorio, no es inercia, se distingue de ella por la vigilancia del amor, y es muy fecunda, ya que el mérito viene de la caridad, y el fin de la oración mental no es tanto hacer consideraciones elevadas como unirnos a Dios, en Jesucristo, en nuestros sufrimientos como en nuestras alegrías. Muchos de los amigos más íntimos de Nuestro Señor estuvieron asociados durante años de este modo a los sufrimientos de su Corazón. Les hace participar en la vida dolorosa que llevó aquí en la tierra, antes de comunicarles su vida gloriosa para la eternidad. De este modo, los cristianos son llevados a «amar a Dios hasta el desprecio de sí mismos», o al menos hasta el olvido de sí mismos, para pensar sólo en la gloria de Dios y en la salvación de las almas.

Cómo llegar a la vida de oración y perseverar en ella

De lo que acabamos de decir se desprende cómo debe ser la oración común, que tiende a simplificarse cada vez más. ¿Cómo llegar a ella y perseverar?

Hay que decir que la oración mental, incluso la común, depende sobre todo de la gracia de Dios, y en consecuencia se prepara mucho menos por medios mecánicos que por la humildad; es a los humildes a quienes Dios da su gracia.

«Si no os hacéis como niños, no entraréis en el reino de los cielos».

Son los pequeños a quienes Dios se complace en instruir interiormente; personas humildes como el campesino de Ars. Junto con la humildad, lo que nos prepara para la vida de oración es la mortificación, el desapego de las cosas sensibles y de nosotros mismos. Está claro que, si nuestro espíritu está preocupado por asuntos mundanos, si nuestra alma está agitada por un afecto demasiado humano, por celos, por juicios precipitados, por recordar los agravios del prójimo, no podremos hablar con Nuestro Señor. Si hoy hemos criticado a nuestros superiores, esta noche será imposible sentirnos unidos a Dios. Es evidente que hay que mortificar todas las inclinaciones desordenadas para que la caridad ocupe el primer lugar en nuestra alma y se eleve espontáneamente hacia Dios. En todos los asuntos, ya sean de dolor o de consuelo, debemos acostumbrarnos a elevar constantemente nuestro corazón a Dios, bendiciendo la hora que llega; debemos hacer silencio en nuestra alma, acallando nuestras pasiones para oír al Maestro interior que habla en voz baja como un amigo a su amigo. Si estamos habitualmente preocupados por nosotros mismos, ¿cómo podremos saborear las sublimes armonías de la Trinidad, la Encarnación, la Redención y la Eucaristía?

Todo este trabajo de la vida puede llamarse preparación remota para la oración, pero es mucho más importante que la preparación inmediata, que la elección de un tema; porque el único fin de esta última preparación es excitar ese fuego de la caridad que nunca debe extinguirse en nosotros y que debe ser alimentado por una generosidad de espíritu en todo momento. Así, las almas fervorosas muy sencillas reducirán a casi nada la preparación inmediata, y harán a menudo una buena

oración de conformidad habitual con la voluntad de Dios, incluso durante el trabajo manual.

Pero no basta con llevar una vida de oración; hay que perseverar en ella. Con la perseverancia no se puede dejar de ganar mucho, sin ella se puede perder todo. La perseverancia no es fácil; es una lucha contra uno mismo, contra la pereza espiritual, contra el demonio, que nos lleva al desaliento. ¡Cuántas almas destetadas de los primeros consuelos recibidos han retrocedido! Incluso almas muy adelantadas han retrocedido. Santa Catalina de Génova, que se había entregado a la oración desde los trece años y había hecho grandes progresos en ella, después de cinco años de sufrimientos, renunció a la vida interior, llevó durante cinco años una vida completamente exterior; pero un día sintió con angustia el espantoso vacío de su alma y revivió en ella el deseo. Fue llevada de vuelta por Dios, llevada de vuelta en un instante en una especie de relámpago, y tras catorce años de terrible penitencia recibió la seguridad de haber satisfecho plenamente la justicia divina:

«Si volviera sobre mis pasos –decía-, quisiera que me arrancaran los ojos, y creo que no sería suficiente».

Otras almas que han luchado durante mucho tiempo se desaniman –dice Santa Teresa– cuando están a dos pasos de la fuente de agua viva. Sin oración, ya no tienen fuerzas para llevar la cruz; se dejan llevar a una vida superficial donde otros podrían salvarse, pero donde corren el riesgo de perderse porque sus facultades las llevarán a los excesos. El exceso, por así decirlo, les estaba permitido e incluso se les exigía en el amor a Dios, cuya medida es ser sin medida, pero en todas partes les llevará a la ruina. Para ciertas almas naturalmente elevadas, la mediocridad no es posible: si no son todas de Dios, serán todas para sí mismas contra Dios; querrán disfrutar de su ego, de sus facultades, y correrán el riesgo de erigirse en fin absoluto, en lugar de Dios. Los ángeles sólo pueden conocer la caridad ardiente o el pecado mortal irremisible; el pecado venial, según Santo Tomás, es imposible para ellos; ven demasiado lejos y comprometen plenamente su voluntad (I-II, q. 89, a. 4). Ángeles o demonios, muy santos o muy perversos, esa es la única alternativa para ellos. Hay almas que tienen algo de angélicas, y para ellas es muy peligroso no perseverar en la oración y estar presentes sólo de cuerpo, sin ningún acto de verdadero amor: es el abandono de la vida interior, tal vez la ruina.

Para perseverar debemos, en primer lugar, dicen los santos, esperar en Nuestro Señor que llama a todas las almas piadosas a las aguas vivas de la oración; veremos particularmente sobre este punto el testimonio de Santa Teresa²⁷⁴. En segundo lugar, debemos dejarnos conducir humildemente por el camino que Nuestro Señor ha elegido para nosotros.

1. Esperar, tener confianza en nuestro Guía. Después de los primeros períodos de sequía, decir «la oración no es para mí» es carecer de ella. También podrías decir, como los jansenistas: la comunión frecuente no es para mí, sino sólo para algunos grandes santos. Nuestro Señor llama a todas las almas a la amistad con Él. Él es, dice, el Buen Pastor que conduce a sus ovejas a los pastos eternos para que nos alimentemos no sólo de pan, sino de toda palabra de Dios. En el centro de estos

²⁷⁴ Cf. infra, cap. IV, aa. 2 y 3; veremos que por «beber de la fuente de agua viva» entiende la contemplación infusa, que nos es dada por el Espíritu Santo; Él es la fuente, *fons vivus*.

pastos está el manantial de agua viva del que Jesús habló a la samaritana, que era, a pesar de todo, una pecadora:

«Si tú conocieras el don de Dios, y quien es el que te dice: “Dame de beber”, quizá tú le hubieras pedido a Él, y Él te habría dado agua viva... quien beba el agua que Yo le daré, no tendrá sed nunca, sino que el agua que Yo le daré se hará en él fuente de agua surgente para vida eterna» (Jn. IV, 10-14).

En Jerusalén, un día de fiesta, Jesús, de pie en el templo, exclamó a todos:

«Si alguno tiene sed venga a Mí, y beba quien cree en Mí. Como ha dicho la Escritura: “De su seno manarán torrentes de agua viva”» (Jn. VII, 37-38).

Esta fuente de agua viva, *fons vivus*, explica más adelante Nuestro Señor, es el Espíritu Santo, el Consolador, que debe enviarnos, que nos ayudará a penetrar y gustar el sentido íntimo del Evangelio.

El Espíritu Santo está en nosotros –dice San Pablo– por la caridad, por lo que está en toda alma en estado de gracia, y no es para permanecer ocioso que mora allí, sino para hacerse nuestro Maestro interior por medio de sus siete dones, que se desarrollan a medida que la caridad crece en nosotros, y la caridad debe crecer hasta nuestra muerte sin que le pongamos nunca límites. Si no escuchamos mejor las santas inspiraciones del Maestro Interior es porque nos escuchamos demasiado a nosotros mismos, no somos suficientemente humildes, no deseamos suficientemente el reino de Dios en nosotros.

2. Debemos dejarnos conducir por el camino que Nuestro Señor ha elegido para nosotros. Existe el gran camino común, el de la humildad y conformidad con la voluntad divina. Todos deben rezar como el publicano. Pero en este camino hay lugares pedregosos, otros llanos, algunos están cubiertos de hierba, una parte está abrasada por el sol, la otra está a la sombra. El Buen Pastor conduce a sus ovejas como le parece, a unas por el camino de las parábolas, a otras por el del razonamiento antes de llevarlas a la simple intuición en la obscuridad de la fe. A algunas las deja el tiempo suficiente en pasajes difíciles para acerarlas. Nuestro Señor lleva a las Marías a la contemplación antes que a las Martas, pero las primeras encuentran sufrimientos íntimos desconocidos para las segundas, y éstas, si son fieles, acudirán a las aguas vivas y se saciarán según su deseo.

Ahora debemos ver qué son estas aguas vivas, símbolo de la contemplación.

ARTÍCULO II
DIVERSOS SIGNIFICADOS DE LAS PALABRAS «CONTEMPLACIÓN», «ORDINARIO» Y
«EXTRAORDINARIO»

§ I. La llamada contemplación adquirida y la contemplación infusa

La contemplación en general, tal como puede existir ya en el filósofo no creyente, de la que hablaban Platón y Aristóteles, es una simple visión intelectual de la verdad, superior al razonamiento y acompañada de admiración, *simplex intuitus veritatis*, dice Santo Tomás (II-II, q. 180, aa. 1 y 6). Por ejemplo, el conocimiento admirativo de la verdad suprema de la filosofía: en la cumbre de todos los seres compuestos y cambiantes, existe el Ser mismo absolutamente simple e inmutable, principio y fin de todo; no le ha sido dada la existencia, es por sí mismo la Existencia, la Verdad, la Sabiduría, la Bondad, el Amor, así como en el orden físico la luz, por sí misma, es luz y no necesita ser iluminada, así como el calor, por sí mismo, es calor. La razón, por sus solas fuerzas, con el auxilio natural de Dios, puede elevarse a la contemplación.

Si, por el contrario, se trata de la contemplación de los fieles, se funda en la Revelación divina recibida por la fe. Aunque la fe es un don de Dios, *infuso*, recibido en el bautismo, muchos teólogos admiten en los fieles lo que se conoce como contemplación «adquirida». Generalmente la definen como un *conocimiento sencillo y afectuoso de Dios y sus obras, que es fruto de nuestra actividad personal, auxiliada por la gracia*. Se está de acuerdo en que esta contemplación llamada «adquirida» existe en el teólogo al final de su investigación, en la visión sintética a la que llega, o también en el predicador que ve todo su sermón en una idea madre, así como en los fieles que lo escuchan atentamente, captan su orden, admiran su unidad y, en consecuencia, saborean la gran verdad de fe cuyo resplandor ven.

Hay ahí una cierta contemplación, que es, con el auxilio de la gracia, fruto de la actividad humana, de nuestra reflexión o meditación sobre el autor que leemos o el predicador que oímos. La gracia y las virtudes teologales intervienen ciertamente, e incluso hay una influencia latente de los dones del Espíritu Santo, pero si faltara una actividad humana bien ordenada, el alma no llegaría a la contemplación, que por eso se dice «adquirida». Un sermón mal preparado, carente de continuidad, vigor y unción, producirá el efecto contrario, es decir, el aburrimiento, en la mayoría de los oyentes. Del mismo modo, la lectura de una página de Nicole no producirá el mismo efecto que las *Elevaciones sobre los misterios* de Bossuet. Así, en un orden muy superior a la especulación filosófica, muchos fieles pueden llegar por la lectura y la meditación a gustar estas palabras de Dios:

«Yo soy el que soy.... Dios es espíritu, y los que le adoran deben adorarle en espíritu y en verdad... Dios es amor, y quien permanece en el amor permanece en Dios, y Dios en él».

Si la contemplación amorosa de Dios *no es fruto de la actividad humana, auxiliada por la gracia*, no puede llamarse adquirida, sino *infusa*. Por ejemplo, en un sermón mal ordenado, sin vida, que produce poco más que hastío en la mayor parte del auditorio, se cita una palabra de Nuestro Señor que se apodera

profundamente de un alma, la mantiene cautiva y la absorbe durante una hora²⁷⁵. Se trata de una contemplación que no es fruto de la actividad humana del predicador, ni de una reflexión personal; *procede de una inspiración divina bastante evidente*. Se dice que es infusa. Pero, ¿por qué? No es simplemente porque derive de las virtudes infusas; esto ya ocurría con la contemplación llamada «adquirida». Tampoco en este sentido el acto de contemplación es infuso o producido inmediatamente *sólo* por Dios en nosotros; ya no sería un acto vital, libre y meritorio. Se dice que es *infuso* y también *pasivo*, en el sentido de que no está en nuestro poder producir este acto, como un acto ordinario de fe. Sólo está en nuestra mano recibir dócilmente la inspiración divina y disponernos a ella mediante un piadoso recogimiento.

«La contemplación infusa o pasiva está en nosotros, sin nuestra decisión, pero no sin nuestro consentimiento»²⁷⁶.

La contemplación infusa se llama también *sobrenatural* porque lo es doblemente (*reduplicative*): no sólo en cuanto a la *substancia* del acto, como el acto de fe infusa, sino en cuanto al *modo*, que es aquí el *modo sobrehumano* de los dones del Espíritu Santo, modo que ya no es latente, sino *manifiesto*.

La contemplación propiamente infusa comienza con lo que Santa Teresa llama la oración de recogimiento pasivo (IV Morada, cap. 3) y San Juan de la Cruz, la noche pasiva de los sentidos, es decir, al principio de la vida mística propiamente dicha. De aquí se sigue que la contemplación propiamente mística es la que es *manifiestamente pasiva*, en el sentido que acabamos de indicar²⁷⁷, si dura y se hace frecuente, como en el *estado* místico.

Todo lo que acabamos de decir sobre el significado de las palabras «contemplación adquirida» y «contemplación infusa» es generalmente aceptado.

Sin embargo, la expresión «contemplación adquirida» no se encuentra entre los grandes maestros; para ellos la contemplación propiamente dicha es infusa, la llaman contemplación a secas.

«La contemplación –dice San Juan de la Cruz– es ciencia de amor, la cual, como habemos dicho, es noticia infusa de Dios amorosa»²⁷⁸.

Santa Teresa habla del mismo modo²⁷⁹, al igual que San Francisco de Sales²⁸⁰ y Santa Juana de Chantal.

²⁷⁵ Suponemos que esta absorción no proviene del hecho de que el alma haya meditado a menudo en esta palabra en el pasado. Sin embargo, la contemplación infusa no siempre se recibe de improviso; podemos prepararnos para recibirla.

²⁷⁶ Ver lo que dice Santo Tomás sobre la gracia operante, I-II, q. 111, a. 2

²⁷⁷ Cf. Dom Vital Lehodey, *Les Voies de l'Oraison mentale*, 5ª ed. p. 205.

²⁷⁸ *Noche oscura*, Lib. II, cap. 18. Es de la contemplación infusa de la que se habla al principio de la *Noche oscura*, Lib. I, cap. 1, e incluso en la *Subida del Carmelo*, Lib. II, cap. 13.

²⁷⁹ *Castillo*, V Mor., cap. I; VII Mor., cap. IV; *Camino*, cap. 17, 19, 20, 21, 25, 27, 31. Y ver más adelante en este capítulo, art. 3.

²⁸⁰ *Tratado del amor de Dios*, Lib. VI, cap. 7.

El canónigo Saudreau²⁸¹ señala que Tomás de Jesús (1564-1627), en su libro *Contemplatione divina* (Amberes, 1620), fue el primer carmelita que habló de la contemplación adquirida como de un grado de oración intermedio entre la meditación afectiva y la contemplación infusa. Y añade:

«El mismo autor, en el prólogo a su primera obra, *Grados de oración*, publicada en 1609, dividió la oración en dos clases: oración adquirida, que es meditación, y oración infusa, que es contemplación; esta división es muy acertada y conforme con la doctrina de Santa Teresa. Este prólogo, que aparece en las ediciones de 1610, 1613, 1616 y 1623, fue omitido en las ediciones posteriores de 1665 y 1725, sin duda porque la doctrina que en él se expone no concuerda con la que reconoce una contemplación no mística».

En efecto, a principios del siglo XVII, para defender las obras de San Juan de la Cruz de las injustas acusaciones de iluminismo, se introdujeron glosas que a menudo atenuaban el significado de los términos²⁸², y algunos autores sostuvieron que el Santo sólo había tratado de la contemplación adquirida, inferior a la contemplación infusa de la que habla Santa Teresa; pero el significado de estos términos no estaba aún bien establecido²⁸³. Algunos incluso afirmaron que la contemplación adquirida es la *cumbre* o *fin* del desarrollo *normal* de la vida interior, que la contemplación infusa es absolutamente extraordinaria, como las gracias *gratis datae*, y que no puede ser deseada sin presunción; ésta fue la enseñanza de Antonio de la Anunciación, C.D., en particular *Disceptatio mystica*, tr. 2, q. 4, a. 8, n. 34, pero no fue seguido en este punto por los teólogos carmelitas, tal como se desprende de lo que dice de él otro conocido carmelita descalzo, José del Espíritu Santo, *Cursus Theol. scol. mysticae*, ed. 1721, vol. II, II Praed. pp. 224 y 236.

Ante estas dificultades y divergencias, se explican las reservas de algunos autores. Preocupados por conservar la doctrina de Santa Teresa, no quieren admitir un grado de oración del que no habló. Y, en efecto, si por contemplación adquirida se entiende un tipo de oración distinta de la afectiva, incluso simplificada, en la que la inteligencia queda totalmente absorbida por su objeto y en la que se suprime toda actividad racional, no sólo se está creando un grado de oración desconocido por Santa Teresa, sino que se está yendo en contra de su enseñanza formal. En efecto, en varias ocasiones la Santa se opone a la supresión total del discurso y del movimiento del pensamiento hasta que se haya recibido la contemplación infusa²⁸⁴.

No es ésta, sin embargo, la concepción que los teólogos carmelitas tenían de la contemplación adquirida. Las descripciones detalladas que dan en sus obras nos muestran que la oración que tienen en mente corresponde a la que Santa Teresa, *Camino*, cap. 28, llama «oración (adquirida) de recogimiento», en la que la actividad intelectual se simplifica, pero no se suprime. Esta oración es llamada

²⁸¹ *Etat mystique*, 2 ed., pp. 109 y 357.

²⁸² En 1754, el P. Andrés de la Encarnación, C.D., emprendió la restauración del verdadero texto del Santo, pero no pudo publicar su obra. Sólo recientemente el difunto P. Gérard, C.D., nos ha dado una edición crítica que incluye en el Lib. I, 55 correcciones, en el Lib. II 207, y en el Lib. III, 71. Todavía se plantean varios problemas de crítica textual, cf. *Vie Spirituelle*, marzo de 1923, p. [154].

²⁸³ En aquella época la expresión *contemplación infusa o sobrenatural* no era todavía claramente comprendida por todos; algunos parecen designar con ella la contemplación unida a ciertas gracias *gratis datae* que Santa Teresa recibió abundantemente y de las que habló con frecuencia.

²⁸⁴ *Vida*, cap. XIII, p. 172; *Castillo*, IV Mor., cap. III.

contemplación por estos teólogos porque el acto de simple visión intelectual es frecuente y predominante, y la meditación más bien reducida. A partir de aquí, la raíz de la dificultad desaparece, y sólo tenemos una cuestión de terminología²⁸⁵.

Por otra parte, los teólogos carmelitas que en general han admitido la existencia de la contemplación adquirida, se han negado con razón a ver en ella el *fin normal* del progreso espiritual aquí abajo; para ellos, se trata de una *disposición próxima* para recibir normalmente la contemplación infusa en almas generosas y verdaderamente fieles al Espíritu Santo²⁸⁶.

Han surgido divergencias de opinión sobre cuándo comienza la contemplación infusa, ya que algunos autores quieren vincular la quietud e incluso la embriaguez espiritual con la contemplación adquirida²⁸⁷. Pero parece bastante cierto, si leemos atentamente la IV Morada, cap. III, de Santa Teresa, que comienza con la oración de «recogimiento sobrenatural», que no podemos obtener por nuestra propia actividad, auxiliados por la gracia, y que precede casi siempre a la oración sobrenatural de quietud. Este «recogimiento sobrenatural» es muy distinto de la oración adquirida de recogimiento, fruto de nuestra actividad, de la que se habla en *Camino de perfección*, cap. XXVIII.

Declarar que la contemplación adquirida es aquella en la que podemos colocarnos por nuestra propia industria, e incluir en ella el recogimiento sobrenatural, la quietud, la embriaguez espiritual y el sueño místico, es una doctrina absolutamente insostenible.

Si, por el contrario, queremos llamar contemplación adquirida a lo que Santa Teresa, al tratar de la oración adquirida, llama oración de recogimiento en *Camino de perfección*, cap. XXVIII, conservamos su doctrina, sin conservar sus términos, pues la palabra «contemplación», en sus escritos, como veremos más claramente en lo que sigue, designa la contemplación infusa.

Sería difícil mejorar la descripción que hace Santa Teresa de *la diferencia esencial que separa la última oración adquirida de la primera infusa*, y el paso de una a otra.

En *Camino de perfección*, cap. XXVIII, hablando de «la oración (adquirida) de recogimiento», que a menudo se ha llamado «oración afectiva», dice:

«Es oración que trae consigo muchos bienes. Se llama recogimiento, porque *recoge el alma* todas las potencias y *se entra* dentro de sí con su Dios²⁸⁸, y viene con más brevedad a enseñarla su divino Maestro y a darla oración de quietud... Las que de esta manera se pudieren *encerrar* en este cielo pequeño de nuestra alma –adonde está el que le hizo, y la tierra– y *acostumbrar* a no mirar ni estar adonde se distraigan estos sentidos exteriores,

²⁸⁵ Cf. infra, al final de esta obra, el último artículo sobre el *Acuerdo de los Maestros* y la nota sobre la *Contemplación adquirida según los teólogos del Carmelo*.

²⁸⁶ Esta es la enseñanza de Tomás de Jesús, Felipe de la Santísima Trinidad, Antonio del Espíritu Santo, Domingo de Jesús, José del Espíritu Santo, y se encontraron de acuerdo en este punto con el dominico Juan de Santo Tomás (cf. su Catecismo) y Vallgornera.

²⁸⁷ *Études Carmélitaines*, enero-abril 1920, enero-abril 1921, pp. 90 ss, artículos sobre la Contemplación Adquirida que deben compararse con la *nota sobre la contemplación adquirida* (recopilación de textos) que se encuentra al final del presente volumen, antes de los Apéndices.

²⁸⁸ Todas estas palabras: «*Recoge el alma todas las potencias y se entra dentro de sí*», denotan claramente la oración adquirida. Por lo demás, todo el mundo lo reconoce.

crea que lleva excelente camino y que *no dejará de llegar a beber el agua de la fuente*²⁸⁹, porque camina mucho en poco tiempo. Es como el que va en una nao, que *con un poco de buen viento*²⁹⁰ se pone en el fin de la jornada en pocos días, y los que van por tierra²⁹¹ tárđanse más.

Estos están ya –como dicen– puestos en la mar; que, aunque del todo no han dejado la tierra, por aquel rato *hacen lo que pueden* por librarse de ella, recogiendo sus sentidos a sí mismos».

En el cap. XXIX, Santa Teresa precisa la naturaleza de esta oración adquirida y muestra en ella una disposición a recibir la contemplación infusa:

«Concluyo que, quien lo quisiere adquirir –*pues, como digo, está en nuestra mano*–, *no se cense de acostumbrarse a lo que queda dicho*... Pues nada se deprende sin un poco de trabajo, por amor de Dios, hermanas, que deis por bien empleado el cuidado que en esto gastaréis; y yo sé que, si le tenéis, en un año, y quizá en medio, saldréis con ello, con el favor de Dios. *Mirad qué poco tiempo para tan gran ganancia, como es hacer buen fundamento para si quisiere el Señor levantaros a grandes cosas, que halle en vos aparejo*, hallándoos cerca de Sí. Plega a Su Majestad no consienta nos apartemos de su presencia, amén».

Y un poco antes había dicho:

«*Entended que esto no es cosa sobrenatural, sino que está en nuestro querer*²⁹² y que podemos nosotros hacerlo con el favor de Dios, que sin éste no se puede nada, ni podemos de nosotros tener un buen pensamiento. Porque esto no es silencio de las potencias; es encerramiento de ellas en sí misma el alma».

Por el contrario, el «recogimiento sobrenatural» descrito en las IV *Moradas*, cap. III, *no está en nuestro poder* sino con la ayuda de Dios, y *no depende de nuestra voluntad*. Es una oración que precede casi siempre, dice la Santa, a la oración sobrenatural de quietud:

«Un recogimiento que también me parece *sobrenatural*, porque no es estar en oscuro ni cerrar los ojos, ni consiste en cosa exterior, puesto que, sin quererlo, se hace esto de cerrar los ojos y desear soledad; y *sin artificio*, parece que se va labrando el edificio para la oración que queda dicha... Visto ya el gran Rey, que está en la morada de este castillo, su buena voluntad, por su gran misericordia, *quíérelos tornar a él* (a los sentidos y potencias) y, como buen pastor, con un silbo tan suave, que aun casi ellos mismos no le entienden, *hace que conozcan su voz* y que no anden tan perdidos, sino que se tornen a su morada. Y tiene tanta fuerza este silbo del pastor, que desamparan las cosas exteriores en que estaban enajenados y métense en el castillo.

Paréceme que nunca lo he dado a entender como ahora, porque *para buscar a Dios en lo interior... es gran ayuda cuando Dios hace esta merced. Y no penséis que es por el*

²⁸⁹ Santa Teresa no quiere decir que, sin ir más allá de la oración *adquirida* de recogimiento, se beba de la fuente de agua viva, que propone siempre a sus hijas como término de su camino. Pues ya ha dicho claramente (*Camino*, XIX): «No llamo yo esta oración –que, como digo, va discurriendo con el entendimiento– «agua viva» y podemos ver, por lo que se dice en *Camino*, XIX, que el agua viva es imagen de la contemplación que nos da el Espíritu Santo.

²⁹⁰ Símbolo del Espíritu Santo, que sopla donde quiere.

²⁹¹ Símbolo de la oración que permanece discursiva.

²⁹² El P. Báñez ha anotado en el original: «Por *sobrenatural* entiende aquello que no queda a nuestra elección por la gracia ordinaria de Dios».

entendimiento adquirido procurando pensar dentro de sí a Dios, ni por la imaginación, imaginándole en sí. Bueno es esto y excelente manera de meditación, porque se funda sobre verdad, que lo es estar Dios dentro de nosotros mismos; mas no es esto, que esto cada uno lo puede hacer (con el favor del Señor, se entiende, todo).

Mas lo que digo es en diferente manera, y que algunas veces, antes que se comience a pensar en Dios, ya esta gente está en el castillo... Mas estos, ellos se entran cuando quieren; acá no está en nuestro querer sino cuando Dios nos quiere hacer esta merced. Tengo para mí que cuando Su Majestad la hace, es a personas que van ya dando de mano a las cosas del mundo... los llama particularmente para que estén atentos a las interiores; y así creo que, si queremos dar lugar a Su Majestad, que no dará sólo esto a quien comienza a llamar para más».

La Santa añade que, si Dios no ha concedido todavía esta gracia, no acaba de comprender

«Cómo se pueda detener el pensamiento de manera que no haga más daño que provecho».

Item, Vida, cap. XIII, p. 172.

El «recogimiento sobrenatural» es claramente una oración mística, el comienzo de la contemplación infusa; no se podría mostrar mejor en qué se diferencia de la oración adquirida de recogimiento, a menudo llamada oración afectiva simplificada. Santa Teresa muestra también muy bien cómo se produce el paso de una a otra²⁹³.

Este paso también lo describe Bossuet, pero no muestra tan claramente la distinción entre la última oración adquirida y la primera oración infusa²⁹⁴.

Si queremos llamar contemplación adquirida a la última de las oraciones adquiridas, llamada por Santa Teresa «oración de recogimiento»²⁹⁵, estamos, como

²⁹³ Sobre este punto, ver un excelente artículo publicado en un número de *La Vie Spirituelle*, oct. 1922, dedicado a Santa Teresa: *La doctrine de sainte Thérèse. Les oraisons communes*, por una carmelita. Por otra parte, en los *Études Carmélitaines* 1920, 1921, 1922, el autor de varios artículos sobre la *Contemplación adquirida* llama por este nombre a las oraciones de recogimiento sobrenatural, quietud, sueño místico y embriaguez espiritual. Sin quererlo, se aparta ciertamente del pensamiento de Santa Teresa, y olvida que ella declaró expresamente que estas oraciones sobrenaturales *no están en nuestro poder*; por lo tanto, no pueden llamarse *adquiridas*. El texto de la Santa es muy claro. Si queremos llamar adquiridas a estas oraciones porque a menudo van precedidas de una *preparación* que nos dispone a recibirlas, también tendríamos que admitir un *arrobamiento adquirido* porque a menudo esta gracia se da «después de una larga oración mental» (*Libro de la vida*, cap. XVIII). Para evitar aquí cualquier confusión, baste señalar la diferencia que hace Santa Teresa entre el recogimiento sobrenatural (IV *Moradas*, cap. III) y la oración adquirida de recogimiento (*Camino*, cap. XXVIII).

²⁹⁴ *La oración de simplicidad*, descrita por Bossuet en su célebre opúsculo sobre este tema, parece adquirida en su primera fase e infusa en la segunda; es, en efecto, el paso de una a otra: «Dejando, pues, el razonamiento, el alma se sirve de la suave contemplación que la mantiene apacible, atenta y susceptible a las divinas operaciones e impresiones que el Espíritu Santo le comunica (aquí, con esta comunicación, la oración se vuelve infusa). *Hace poco y recibe mucho*; su trabajo es suave y, sin embargo, más fecundo, y al acercarse a la fuente de toda luz, gracia y virtud, *también se le amplía más*... Dios se convierte en el único Dueño de su interior, y *obra allí más particularmente que en lo ordinario: cuanto menos obra la criatura, tanto más poderosamente obra Dios*, y como la operación de Dios es un descanso, el alma se asemeja así en cierto modo a él en esta oración y *recibe también allí efectos maravillosos*... las influencias divinas que *la enriquecen con toda clase de virtudes*... La luz de la fe que nos mantiene atentos a Dios, nos hará descubrir nuestras más leves imperfecciones y concebir gran disgusto y pesar por ellas», *Modo breve y fácil de orar con fe y en la simple presencia de Dios*. Cf. infra, p. 294.

dijimos, manteniendo la doctrina de la Santa, pero no estamos sus términos porque, como todos los grandes místicos, entiende por la palabra «contemplación» la contemplación infusa. Es fácil convencerse de ello leyendo sus obras, donde comienza a utilizar esta palabra: *Camino*, cap. 18, 19, 20, 21, 25, 27, 31, y IV-V *Moradas*²⁹⁶. También está claro que es de contemplación infusa de lo que habla San Juan de la Cruz en la *Noche oscura*, donde describe sobre todo la acción de Dios y nuestra pasividad²⁹⁷. No se trata de una contemplación específicamente distinta de la que trató antes en la *Subida del Carmelo*, describiendo el papel que podemos desempeñar en ella: si, en efecto, no podemos obtener la contemplación infusa a través de nuestro trabajo, podemos obstaculizarla o, por el contrario, disponernos a ella y favorecer su ejercicio.

El carmelita descalzo Nicolás de Jesús María²⁹⁸ tenía ciertamente razón al decir que se trata de contemplación infusa desde la época de la Subida del Carmelo, Lib. II, cap. 13; no puede haber duda al respecto, está expresado en términos claros²⁹⁹.

San Francisco de Sales³⁰⁰, los carmelitas Juan de Jesús María C.D.³⁰¹ y Miguel de la Fuente³⁰² hablan también, inmediatamente después de la meditación, de contemplación infusa, sin mencionar la contemplación adquirida como un grado especial de oración.

Veremos más adelante³⁰³ que los autores de la Edad Media no se expresaron de otro modo, y que en particular es efectivamente la contemplación infusa la que San Buenaventura³⁰⁴, Taulero y Luis de Blois³⁰⁵ quieren designar con las palabras *contemplatio divina* o *conlemplatio* a secas.

También, por diversos lados, autores deseosos de volver a la terminología tradicional consideran que *la contemplación propiamente dicha es infusa*³⁰⁶.

Si con la expresión «contemplación adquirida» quisiéramos significar otra cosa que la oración afectiva simplificada, llamada por Santa Teresa «oración (adquirida) de recogimiento»³⁰⁷, si quisiéramos incluir en ella las oraciones *sobrenaturales* que están más allá de nuestro poder, y que describe en las IV y V *Moradas*, haríamos violencia a sus palabras, tropezaríamos con las autoridades que acabamos de citar y con múltiples dificultades, de las que señalaremos las principales:

²⁹⁵ *Camino*, cap. XXVIII.

²⁹⁶ Citaremos estos textos en el presente capítulo, art. 2.

²⁹⁷ *Noche*, II, cap. 18: «La contemplación –dice San Juan de la Cruz– es ciencia de amor, la cual, como habemos dicho, es noticia infusa de Dios amorosa»; *Item* Lib. I, cap. 1.

²⁹⁸ *Elucidatio phrasium mysticarum operuni Joannis a Cruce*, P. II, cap. IV.

²⁹⁹ *Subida del Carmelo*, Lib. II, cap. 13: «En lo cual pasivamente se le comunica Dios, así como al que tiene los ojos abiertos, que pasivamente sin hacer él más que tenerlos abiertos, se le comunica la luz. Y este *recibir la luz que sobrenaturalmente* se le infunde, es entender *pasivamente*».

³⁰⁰ *Tratado del amor de Dios*, Lib. VI, cap. 7. Inmediatamente después de haber tratado de la meditación, sin hablar de la contemplación adquirida, San Francisco de Sales describe los diversos grados de la contemplación infusa, como Santa Teresa, comenzando por el recogimiento sobrenatural, que no está a nuestro alcance. Y considera normal esta transición: «La santa contemplación es el fin y meta a que tienden todos estos ejercicios y a ella se reducen» (Lib. VI, cap. 6).

³⁰¹ *Theologia mystica* (Herder), cap. III.

³⁰² *Las tres Vidas*, Introd. y III, 4.

³⁰³ Cf. *infra* cap. VI, art. 4.

³⁰⁴ Cf. *La théol. myst. de S. Bonaventure*, por el P. E. Lompré, O.F.M., 1921, Quaracchi (Florenca).

³⁰⁵ *Institutio spiritualis*, cap. XII.

³⁰⁶ Cf. Saudreau, *État mystique*, 2ª ed., pp. 103 y 357.

³⁰⁷ *Camino*, cap. XXVIII.

1. Es comprensible que exista una cierta contemplación adquirida al final de un estudio o lectura cautivadora, cuando el alma queda suspendida en la admiración de las verdades divinas que descubre o que se le proponen: así existe en el filósofo, en el teólogo; es el fruto de sus investigaciones. También puede existir en el simple cristiano durante la audición de un buen sermón, al final de la meditación, o durante la salmodia, la asistencia a la Santa Misa, durante el canto litúrgico, en las almas acostumbradas a meditar las cosas divinas, pero que aún no han recibido la gracia de la contemplación infusa. La variedad del oficio divino favorece una cierta *actividad* de las facultades superiores e inferiores, que nos lleva a *saborear* la palabra de Dios. Pero en la oración de simple presencia de Dios, donde el objeto conocido es más o menos siempre el mismo, si el alma llega a ser realmente *cautivada* en sus facultades superiores, ya no es, al parecer, fruto de la actividad humana, pues no somos así cautivados a voluntad; es el resultado de una gracia especial de luz y atracción, que es el germen de la contemplación infusa.

2. Podría decirse, es verdad, que el alma permanece cautivada por la intensidad de su amor, sin que haya nada nuevo en la consideración del objeto que la atrae. Pero este amor intenso presupone normalmente un conocimiento vivo y penetrante de la bondad de Dios, y es, como veremos, una disposición próxima e inmediata para recibir la gracia de la contemplación infusa. Por eso piensa el P. Arintero que la llamada contemplación adquirida es rara en la oración, o por lo menos que no dura mucho en las personas generosas, porque cuando el alma llega a este punto, Dios, hallándola dispuesta a recibir la acción del Espíritu Santo, le da un comienzo de contemplación infusa³⁰⁸.

3. La contemplación adquirida *excluye las distracciones*, o cesa cuando éstas comienzan; es lo que sucede con el filósofo o el teólogo. Ahora bien, como enseñan comúnmente los grandes escritores místicos, la contemplación inicial suele ir acompañada de distracciones de la imaginación, y perdura a pesar de las divagaciones; Santa Teresa lo explica ampliamente al hablar de la quietud (IV Morada). Así, pues, esta contemplación inicial no es fruto de la actividad de nuestra inteligencia, que dirigiría la imaginación, sino efecto de una inspiración especial del Espíritu Santo, que fija nuestra mente, a pesar de las idas y vueltas de las facultades inferiores.

4. Los que admiten la contemplación adquirida como un estado especial de oración entre la oración afectiva simplificada y la contemplación infusa, dicen que hay en ella una influencia de los dones del Espíritu Santo, todavía latente, pero más marcada que en la meditación discursiva. Ahora bien, parece muy difícil distinguir esta influencia de la que produce la contemplación infusa inicial o la oración incompletamente pasiva, llamada por Santa Teresa, en la IV Morada, recogimiento y quietud sobrenaturales. Y como esto no está en nuestro poder, no puede decirse que se haya adquirido.

5. Finalmente, en el mismo lugar, Santa Teresa señala con gran énfasis, hablando del recogimiento sobrenatural, que es el principio de la contemplación infusa, que hasta que no se haya recibido este don:

«Sin ninguna fuerza ni ruido procure atajar el discurrir del entendimiento, mas no el suspenderle ni el pensamiento... y así anda de un cabo a otro, como tonto»³⁰⁹.

³⁰⁸ *Cuestiones místicas*, 2ª ed. pp. 291-311.

³⁰⁹ *Castillo*, IV Moradas, cap. III.

Si admitiera la contemplación adquirida como un estado de oración intermedio entre la meditación afectiva simplificada³¹⁰ y la contemplación infusa inicial, estaría de acuerdo en que el alma puede «detener el movimiento del pensamiento» antes de haber recibido el «recogimiento sobrenatural» o la pasividad. Para ella, sin embargo, esto equivale a inmiscuirse en los caminos místicos, como hacen los quietistas, que en realidad permanecen allí «como tontos».

Por último, notemos que precisamente uno de los principales errores de los quietistas fue aplicar a la *contemplación adquirida*, que siempre recomendaron a todos, lo que los santos dicen de la *contemplación infusa*. Se inmiscuían así presuntuosamente en las vías místicas o pasivas, y «se quedaban allí como tontos», en palabras de Santa Teresa. Cf. Denzinger, n. 1423, 23ª proposición de Molinos. De esta proposición condenada se desprende que Molinos llamaba *contemplatio acquisita* a la que recomendaba constantemente y que, según él, precedía a la contemplación infusa, favor muy especial a sus ojos. En todo caso, simulaba un estado pasivo antes de la hora querida por Dios.

Como se ha observado con razón³¹¹, Molinos creía que San Juan de la Cruz en la *Subida del Carmelo* sólo había hablado de la contemplación adquirida. De esta contemplación, falsamente llamada adquirida, tomó, como se ha dicho, la regla de la pasividad y la convirtió también en *pasividad adquirida*. Y al aplicar la pasividad a una forma de oración que era en realidad ascética, la introdujo en el conjunto de la ascética, que fue entonces, por así decirlo, suprimida.

Por todas estas razones no creemos que lo que se llama contemplación adquirida sea un estado especial de oración, distinto de la oración afectiva simplificada, llamada por Santa Teresa «oración adquirida de recogimiento» (*Camino*, XXVIII). Pero lo que los grandes místicos entienden concretamente por «contemplación» es, como veremos aún más claramente más adelante, la contemplación infusa. Esto es suficiente para establecer los diversos significados de esta palabra.

§ II. Lo ordinario y lo extraordinario en la vida sobrenatural

Se trata ahora de saber si la contemplación infusa o propiamente mística es extraordinaria o, por el contrario, ordinariamente concedida a los perfectos; es importante definir claramente los significados de estos últimos términos³¹².

En la vida sobrenatural, lo propiamente *extraordinario*, *por sí mismo o por naturaleza*, es aquello que está fuera de la vía normal de la santidad y que en modo alguno es necesario para alcanzarla³¹³. Por ejemplo, las gracias *gratis datae*, como

³¹⁰ La llamada por ellos oración (adquirida) de recogimiento.

³¹¹ Dudon S. J., *Le quiétisme espagnol, Michel de Molinos*, 1921, p. 260: «No hay más contemplación digna de este nombre que la contemplación pasiva... Y Dios, en su providencia común, favorece a los que, por la generosidad heroica de su virtud, se muestran dignos de ser tratados como amigos privilegiados...»; p. 265: «Algunos doctores del siglo XX propugnan, como Molinos, una contemplación intermedia entre la meditación y la contemplación pasiva... Se puede y debe probar este hecho sin incoar contra los escritores en cuestión el menor proceso de tendencia».

³¹² Convendría definir primero lo *ordinario*, si las dificultades actuales no se refirieran precisamente a esta palabra.

³¹³ Se trata, al menos, de la santidad generalmente requerida para entrar en el cielo inmediatamente después de la muerte, pues nadie pasa por el purgatorio si no es por su propia culpa, como resultado de una negligencia que podría haberse evitado.

los dones de profecía, lenguas, milagros, exponer los más altos misterios de la religión (*sermo sapientiae*)³¹⁴ no son en modo alguno necesarias para la santificación personal; se conceden sobre todo (*per se primo*) en beneficio del prójimo, aunque pueden servir secundariamente para la santificación de quien las recibe, si las usa con caridad.

Más extraordinaria aún es la visión beatífica recibida de modo transitorio antes de la muerte, como parece haberla recibido San Pablo, según la opinión de San Agustín y Santo Tomás. También es extraordinaria la conversión milagrosa que, sin preparación previa, purifica el alma en un instante y la introduce inmediatamente en la vida mística, como la conversión de San Pablo. Del mismo modo, es manifiestamente extraordinaria la gracia de la unión transformante o matrimonio espiritual concedida a ciertos santos *desde la infancia*, a la edad de seis o siete años. En menor grado, son extraordinarias las gracias místicas menos elevadas concedidas a almas todavía muy imperfectas, antes que tengan las disposiciones ordinariamente requeridas³¹⁵.

En cambio, *en la vida sobrenatural*, lo que *es ordinario de suyo o por naturaleza es lo que está en el camino normal de la santidad, lo que es absoluta o moralmente necesario en la mayoría de los casos para alcanzarla*³¹⁶. En otras palabras, sigue siendo ordinario por sí mismo en la vida sobrenatural lo que se lleva a cabo según las *leyes superiores* de su *pleno* desarrollo, leyes infinitamente más elevadas que las de nuestra naturaleza.

Así, pues, la visión beatífica después de la muerte, aunque totalmente sobrenatural, no es un don extraordinario; es la culminación normal de la vida de la gracia, tal como Dios la ha querido libremente para todos nosotros. No se deduce, sin embargo, que la mayoría de los hombres vaya a alcanzar tan elevada meta: «Muchos son los llamados, pocos los elegidos». Los elegidos en el cielo serán evidentemente una *élite*, como su nombre indica, pero una élite elegida entre todas las condiciones, y todos nosotros deberíamos desear vivamente formar parte de ella³¹⁷.

Del mismo modo, aquí abajo *la cumbre* del desarrollo *normal* de la vida de la gracia, por elevada que sea, no debe decirse que sea *extraordinaria en sí misma* (*per se*), aunque pueda ser rara o *extraordinaria de hecho*, como la perfecta generosidad que presupone. Esta cumbre se llama santidad, e incluso elevada santidad, que implica la heroicidad de las virtudes. Antes de haber llegado a este punto, podemos tener una cierta perfección, pero no tenemos todavía la *plena*

³¹⁴ Es en este sentido que Santo Tomás vincula a la gracia *gratis data* llamada *sermo sapientiae*, el alto grado del don de sabiduría, que no sólo nos hace contemplar los más altos misterios, sino que también nos hace capaces de manifestarlos a los demás y de guiar al prójimo. Cf. II-II, q. 45, a. 5: «Pero algunos reciben la sabiduría en grado más eminente, no sólo en la contemplación de lo divino, en la medida en que penetran los misterios más profundos y los pueden manifestar a los demás, sino también en cuanto a la dirección... son capaces de... ordenar a los demás».

³¹⁵ Las *palabras interiores* y las *visiones* también pueden calificarse de gracias extraordinarias, aunque se dirijan directamente a la santificación del alma que las recibe. No son, pues, gracias *gratis datae*, sino fenómenos concomitantes de la vida mística, fenómenos incidentales y pasajeros que no son moralmente necesarios en la mayoría de los casos para alcanzar la santidad.

³¹⁶ Esta definición la da el P. Arintero en sus *Cuestiones místicas*, 2ª ed. p. 45.

³¹⁷ Santo Tomás observa sobre este tema, I, q. 23, a. 7 *ad* 3: «Así, pues, como la felicidad eterna que consiste en la visión de Dios sobrepasa el estado común de la naturaleza, y de modo especial por haber sido privada de la gracia por la corrupción del pecado original, pocos son los salvados. Y en esto se contempla la inmensa misericordia de Dios, que eleva hasta la salvación de la que muchos se ven privados por inclinación natural».

perfección a la que se dirige esencialmente la vida de la gracia. Del mismo modo que distinguimos entre los principiantes, proficientes y perfectos, entre estos últimos debemos distinguir, como hemos dicho³¹⁸, entre los que se inician en la perfección, los que están más avanzados en ella y, finalmente, los que han llegado a la plenitud de la perfección, a la elevada santidad, que es la única que merece ser llamada *el culmen* del desarrollo de la vida de la gracia.

Por consiguiente, todo lo que es absoluta o moralmente necesario en la mayoría de los casos para llegar a la cumbre, no es extraordinario en sí mismo; al contrario, es la plenitud del orden normal querido por Dios. En este sentido, no hay que confundir lo que es muy útil en *la mayoría de los casos* para alcanzar la *santidad*, con lo que se encuentra en *la mayoría de las almas piadosas*, que es *común* entre ellas, ya que muchas de ellas están todavía muy lejos de la meta. Por consiguiente, sin admitir que las *oraciones místicas* sean en sí mismas extraordinarias, pueden distinguirse de las *oraciones comunes*, ya que presuponen una gracia eminente o superior³¹⁹.

Por consiguiente, si *las purificaciones pasivas*, no sólo de los sentidos, sino también del espíritu, que son un estado místico, y la *contemplación infusa*, incluso en el grado superior, que se alcanza en la unión transformante, son, como enseña San Juan de la Cruz³²⁰, generalmente necesarias para la perfecta purificación y santificación del alma, no debe decirse que sean *extraordinarias en sí mismas o de derecho*, aunque sean bastante raras *de hecho*, como resultado de la mediocridad común. Estas purificaciones pasivas nos parecen extraordinarias porque son muy dolorosas y toman por sorpresa nuestra naturaleza; son en realidad un purgatorio anticipado, pero *normalmente* las almas muy generosas deben hacer su purgatorio en la tierra *mereciendo*, en lugar de hacerlo después de la muerte *sin merecer*. Si lo hacemos después de la muerte, será culpa nuestra, por haber descuidado gracias que nos fueron concedidas u ofrecidas en vida. El purgatorio después de la muerte, por frecuente que sea, no es el orden querido por Dios para el pleno desarrollo de la vida sobrenatural, ya que inmediatamente después de la muerte está en *el orden radical* que el alma posea a Dios por medio de la visión beatífica, y precisamente por eso en el purgatorio sufre tanto por no verlo. Consideremos, pues, en los escritos de los santos cuál es, según ellos, el camino normal que conduce aquí abajo a la santidad³²¹.

³¹⁸ Esta es en particular la doctrina de San Juan de la Cruz, como José del Espíritu Santo señala en varios lugares de su gran *Cursus theologiae mystico-scholasticae*. Ver más arriba cap. III, a. 4.

³¹⁹ Cf. Dom Vital Lehodey, *Les voies de l'Oraison mentale*: I. La oración en general; II. Las oraciones comunes; III. Las oraciones místicas. Ver también el excelente *Tratado del Amor de Dios* del P. Surin, S. J.

³²⁰ *Noche oscura*, Lib. I, cap. 3; Lib. II, cap. 1.

³²¹ Dice Bossuet, al final de su admirable opúsculo sobre la *Manera fácil y breve de hacer la oración en la fe...*: «Después de la purgación del alma en el purgatorio de los sufrimientos, *por el que necesariamente debe pasar*, vendrá la iluminación, el reposo, la alegría por la unión íntima con Dios, que hará de este mundo, por más exilio que sea, como un paraíso». Quienes hayan meditado a menudo este opúsculo de oro de Bossuet, podrán darse cuenta que difiere sensiblemente de lo que decía en las *Instrucciones sobre los estados de oración* (Artículos del principio, n. 22) donde llamaba «extraordinaria» a la oración de simple presencia de Dios, de entrega o de quietud, y de lo que decía también en la obra *Mystici in tuto*, n. 41: «San Francisco de Sales había alcanzado la cumbre de la perfección sin haber ido más allá de la meditación discursiva». Santa Chantal dice lo contrario en sus *Réponses* 2 ed., París 1665, pp. 508 y ss. En el presente opúsculo, Bossuet dice de la oración de simplicidad, que «el alma, por su fidelidad en mortificarse y recogerse, (la) *recibe de ordinario*». Ahora bien, la segunda fase de esta oración, como hemos visto, p. 284, es infusa.

ARTÍCULO III DESCRIPCIÓN DE LA CONTEMPLACIÓN INFUSA Y SUS GRADOS, SEGÚN SANTA TERESA

Podríamos tomar prestada la descripción de la contemplación mística y de sus etapas de otros autores distintos de Santa Teresa, por ejemplo, de Dionisio, Ricardo de San Víctor, San Buenaventura, Taulero, Ruysbroeck, Luis de Blois, San Juan de la Cruz o San Francisco de Sales. Hemos elegido a Santa Teresa porque aclaró varios puntos, porque su descripción se ha convertido en clásica y también porque es en ella sobre todo en quien pretenden apoyarse quienes consideran la contemplación infusa o mística como un favor verdaderamente extraordinario.

Cuando abrimos la *Vida* de Santa Teresa escrita por ella misma o su *Castillo interior* es al principio para nosotros como un mundo espiritual inaccesible, muy superior a lo que cualquier alma interior puede legítimamente desear. Habla a menudo de fenómenos extraordinarios, de visiones que nos anticipan la vida del cielo, de revelaciones o de palabras interiores que la mayoría de las almas piadosas nunca han oído. Este conjunto de fenómenos extraordinarios, que impresionan a muchos en la primera lectura, puede, si nos detenemos en ellos, ocultarnos, en lugar de revelarnos, lo que hay de más profundo y elevado en esta vida; me refiero al pleno desarrollo que en ella tuvieron las virtudes cristianas que todos deberíamos tener, y que en muchos permanecen enclenques, sin vigor y como marchitas.

Cuando, por el contrario, leemos la obra de Santa Teresa y tratamos de ver en ella sobre todo el perfecto desarrollo del organismo espiritual que hay en toda alma justa, no podemos menos de reconocer que, en efecto, es así como debe florecer la gracia de las virtudes y los dones que recibimos en el bautismo, una vez eliminados los obstáculos. Entonces, las manifestaciones exteriores más o menos extraordinarias de la vida sobrenatural pasan a un segundo plano.

No somos suficientemente conscientes del precio del tesoro que todo verdadero cristiano lleva en un frágil recipiente. Nuestros ojos carnales sólo ven el recipiente; olvidamos que la gracia santificante que está en nosotros es la vida eterna comenzada, *semen gloriae, inchoatio vitae aeternae* (Cf. II-II, q. 24, a. 3, *ad 2*). Prácticamente olvidamos que es una participación real y formal de la vida íntima de Dios, y que un día debe morir absolutamente en nosotros para siempre, o florecer en la gloria, haciéndonos ver a Dios como se ve y amarle como se ama. Este es nuestro destino, y al final sólo hay una alternativa inevitable para cada uno de nosotros: la vida o la muerte eterna.

Esta es nuestra riqueza y nuestra nobleza: por la gracia somos de Dios, nacidos de Dios (Jn. I, 13), y desde aquí abajo nuestra vida sobrenatural es la misma en su profundidad que la del cielo, como la vida vegetal escondida en la bellota es la misma que la del vigoroso roble que crece de ella, como la vida intelectual que aún dormita en el niño es la misma que la del hombre adulto que ha alcanzado el pleno desarrollo de su razón.

Esta gracia santificante diviniza nuestra alma, y de ella se derivan en nuestras facultades, para elevarlas, las virtudes sobrenaturales, especialmente las virtudes teologales: fe, esperanza y caridad, la última de las cuales debe perdurar eternamente. La vida totalmente sobrenatural es incomparablemente superior al

milagro sensible, que no es más que un signo³²², y también a la vida natural de los ángeles creados o creables, puesto que es una participación en la vida misma de Dios³²³.

Con este tesoro sobrenatural, que diviniza todas nuestras energías, hemos recibido al Autor mismo de la gracia, el Espíritu Santo, que fue enviado a los Apóstoles el día de Pentecostés, y que nos fue dado por la Confirmación, con los siete dones que nos disponen a recibir sus divinas inspiraciones. Fue para todos nosotros que Jesús dijo:

«Pero el intercesor, el Espíritu Santo, que el Padre enviará en mi nombre, Él os lo enseñará todo, y os recordará todo lo que Yo os he dicho... Él os conducirá a toda la verdad» (Jn. XIV, 26; XVI, 23).

«En vosotros, empero, permanece la unción que de Él habéis recibido, y no tenéis necesidad de que nadie os enseñe» (I Jn. II, 27).

La vida sobrenatural en muchos cristianos permanece anémica, sin fuerza, sin resplandor porque, demasiado absorbidos por las cosas terrenas, apenas elevan su mente y su corazón a Dios desde lejos, en vez de vivir con Él, como con el huésped interior, el Padre y amigo más cercano a nosotros que nosotros mismos. En las almas de los santos, en cambio, la vida sobrenatural aparece en toda su energía, y es esto sobre todo lo que debemos considerar en ellos, mucho más que los dones extraordinarios, milagrosos e inimitables, por los que su santidad se manifiesta al exterior.

Veamos, pues, en qué consiste aquí abajo, en las almas de los santos, la unión con Dios, que es la esencia de sus vidas, y cuáles son los grados de esta unión. Sobre este punto, sigamos paso a paso la enseñanza de Santa Teresa, según sus propias palabras. ¿No consiste el mejor comentario en reunir sobre un mismo tema los diversos textos de la Santa, que se iluminan mutuamente?

§ I. El estado místico en general

1. Preparación. 2. Llamado general y llamado individual. 3. Naturaleza del estado místico

1. La Santa nos muestra que, en primer lugar, el alma que busca unirse a Dios presente en ella, debe, por lo general, elevarse por su propio esfuerzo, auxiliada por la gracia, por encima de las cosas sensibles, realizando con frecuencia repetidos actos de humildad, fe, esperanza y caridad, que le sugiere la oración dominical, el *Pater*³²⁴. Es el trabajo humano del entendimiento, que se simplifica

³²² El efecto milagroso, por ejemplo, el restablecimiento de la vida en un cadáver, es natural en su esencia, y sobrenatural sólo en la forma en que se produce; en este sentido es muy inferior a la gracia, que es esencialmente sobrenatural. Lo mismo hay que decir del anuncio profético de un acontecimiento futuro y libre de orden natural. Esto es lo que expresan los teólogos cuando dicen que la vida de la gracia es sobrenatural *quoad substantiam* o esencialmente, mientras que los milagros y profecías son sobrenaturales sólo *quoad modum*, por el modo de su producción o *preternaturales*.

³²³ Los mismos ángeles tuvieron que recibir la vida de la gracia para merecer la visión beatífica, que supera infinitamente las facultades y exigencias de su naturaleza. Cf. Santo Tomás, I, q. 62, a. 2.

³²⁴ *Camino*, cap. XXI a XXVII, y *Castillo*, II y III Moradas.

muy rápidamente, como la lectura para un niño que ya no necesita deletrear. La meditación se convierte así en una oración afectiva muy simple, un *recogimiento activo* que es preparación o disposición para recibir la gracia de la contemplación³²⁵.

Hasta ahora, el alma sólo ha podido beber «el agua corriendo por la tierra; no lo beben junto a la fuente; nunca falta en este camino cosas lodosas»³²⁶; sólo alcanza la verdad divina mezclada con consideraciones humanas.

2. Pero hay una fuente de agua viva de la que Jesús habló a la samaritana y «entiende el alma su gran valor»³²⁷. Es imagen de la contemplación, que nos ha dado el Espíritu Santo. Cualesquiera sean los obstáculos en el camino hacia esta fuente, debemos:

«Para que no os... canséis... *Mirad que convida el Señor a todos*. Pues es la misma Verdad, no hay que dudar. Si no fuera general este convite, no nos llamara el Señor a todos y, aunque los llamara, no dijera: “Yo os daré de beber”. Pudiera decir: “Venid todos, que, en fin, no perderéis nada; y los que a mí me pareciere, yo los daré de beber”. Mas como dijo, sin esta condición, “a todos”, tengo por cierto que todos los que no se quedaren en el camino, no les faltará esta agua viva. Dénos el Señor, que la promete, gracia para buscarla como se ha de buscar, por quien Su Majestad es»³²⁸.

Este es el llamado general y lejano; aún no es el llamado individual y próximo³²⁹.

En otras palabras, si somos humildes, generosos y fieles en la práctica de las virtudes y de la oración común, llegará un momento en que el Espíritu Santo, que habita en nosotros para iluminarnos y santificarnos, tomará cada vez más el control de nuestra vida y nos pedirá que seamos enteramente dóciles a sus divinas inspiraciones. Entonces comenzará para nosotros una unión más íntima con Dios,

³²⁵ *Camino*, cap. XXVIII, (recordemos este texto capital que hemos citado extensamente más arriba): «Es oración que trae consigo muchos bienes. Se llama *recogimiento* (activo), porque recoge el alma todas las potencias y se entra dentro de sí con su Dios, y viene con más brevedad a enseñarla su divino Maestro y a dar la oración de quietud... Las que de esta manera se pudieren encerrar en este cielo pequeño de nuestra alma –adonde está el que le hizo, y la tierra–..., crea que lleva excelente camino y que no dejará de llegar a beber el agua de la fuente, porque camina mucho en poco tiempo... Estos están ya –como dicen– puestos en la mar...». En el cap. XXIX, Santa Teresa aclara la naturaleza de este recogimiento activo: «*Entended que esto no es cosa sobrenatural, sino que está en nuestro querer*». Y el P. Báñez ha anotado en el original: «Por *sobrenatural* entiende aquello que no queda a nuestra elección por la gracia ordinaria de Dios».

³²⁶ *Ibid.* cap. XIX.

³²⁷ *Ibid.*

³²⁸ *Ibid.*

³²⁹ Sobre el llamado general y remoto de todas las almas interiores a las aguas vivas de la contemplación infusa, ver también en *Camino*, cap. XX: «Parece que me contradigo en este capítulo pasado de lo que había dicho; porque, cuando consolaba a los que no llegaban aquí... Así lo torno ahora a decir; porque, como entendió Su Majestad nuestra flaqueza, proveyó como quien es. Mas no dijo: “Por este camino vengan unos y por éste otros”; antes fue tan grande su misericordia, que a nadie quitó procurarse venir a esta fuente de vida a beber. ¡Bendito sea por siempre...! públicamente nos llama a voces [Jesús poniéndose de pie, clamó: “Si alguno tiene sed venga a Mí, y beba”]... Así que, hermanas, no hayáis miedo muráis de sed en este camino; nunca falta agua de consolación tan falto que no se pueda sufrir. Y pues esto es así, tomad mi consejo y no os quedéis en el camino, sino pelead como fuertes hasta morir en la demanda». Del mismo modo, *Camino*, cap. XXI: «Ahora, tornando a los que quieren ir por él y no parar hasta el fin, que es llegar a beber de esta agua de vida, como han de comenzar, digo que importa mucho, y del todo, una grande y muy determinada determinación de no parar hasta llegar a ella, venga lo que viniere, suceda lo que sucediere, trabájese lo que se trabajare, murmure quien murmurare..., siquiera se hunda el mundo».

llamada por Santa Teresa *oración sobrenatural*³³⁰ y, de modo bastante general hoy, «estado místico».

3. Lo que caracteriza esencialmente la vida mística es un *conocimiento infuso y amoroso de Dios*; en otras palabras, es una *luz infusa* y un *amor infuso* que nos vienen del Espíritu Santo y sus dones para hacernos crecer cada vez más en la caridad³³¹. Para unos es el amor lo que domina, para otros, es la luz. Pero como sólo amamos lo que conocemos, y no podemos amar ardientemente lo que conocemos pobremente, toda alma, para estar encendida de amor, debe estar también muy iluminada. Aquí el alma ya no es llevada a meditar por sí misma, a razonar sobre las grandes verdades de la fe para excitarse a actos de amor a Dios; recibe «un recogimiento sobrenatural», que nunca podría adquirir por sus propios esfuerzos y «que no depende de nuestra voluntad»³³². Ya no es el alma la que se recoge, sino Dios quien la recoge y atrae hacia el santuario interior. Es el comienzo de *la contemplación* propiamente dicha, que es *infusa*, ya que no podemos obtenerla por nuestra propia actividad auxiliados por la gracia. Y si aún no hemos recibido este don, Santa Teresa señala expresamente, contra los quietistas, que nos guardemos de «suspender... el pensamiento... y andar... como tonto»³³³.

³³⁰ Esta vida superior es, en efecto, doblemente *sobrenatural (reduplicative)*, no sólo en *su esencia*, como la vida cristiana común, sino por *el modo divino* de conocer y amar, que está inspirado por el Espíritu Santo.

³³¹ Veremos, por los textos que siguen, por qué no podemos aceptar que la contemplación mística sea, según Santa Teresa, una *percepción inmediata de Dios en sí mismo* y no en sus efectos, ni un *conocimiento por ideas infusas* semejante al de los ángeles, y que excluye *por completo* la posibilidad del razonamiento. La contemplación mística se convertiría así en una gracia milagrosa, y no sólo eminente; sería, propiamente hablando, extraordinaria, y, contrariamente a lo que dice Santa Teresa, no todas las almas interiores podrían aspirar a ella como al manantial de agua viva. Sobre este punto, ver el siguiente artículo... Los textos de Santa Teresa que hemos reunido aquí son ya una respuesta a las objeciones que nos hizo sobre este tema Mons. Farges en la *Revue d'Ascétique et de Mystique*, julio de 1922, p. 272. Volveremos sobre ello, cf. los Apéndices de este libro.

³³² *Castillo*, IV Morada, cap. III.

³³³ *Castillo*, IV Morada, cap. III. Esta observación de la Santa se refiere al llamado individual próximo a la contemplación *infusa*. Muestra claramente que no admite un estado intermedio después de la oración adquirida de recogimiento descrita en *Camino*, cap. XXVIII (la que suele llamarse oración afectiva simplificada), y antes del comienzo de la contemplación infusa de la que aquí hablamos, que merecería el nombre de contemplación adquirida. Si se admitiera, se concedería que el alma puede «suspender... el pensamiento» antes de haber recibido la gracia de recogimiento sobrenatural.

Si queremos llamar *contemplación adquirida* a la última de las oraciones adquiridas, que es la oración afectiva simplificada, llamada por Santa Teresa *oración de recogimiento* (adquirida) en *Camino*, cap. XXVIII, conservamos la doctrina de la Santa, pero no sus términos porque, como todos los grandes místicos, lo que entiende por *contemplación* a secas es la contemplación infusa, que no podemos obtener por nuestro propio esfuerzo. Cf. *Camino*, cap. 18, 19, 20, 21, 25, 27, 31, y las IV y V Moradas.

Si, por el contrario, queremos llamar *contemplación adquirida* a otra cosa que a la oración adquirida de recogimiento, y si queremos incluir en ella las *oraciones sobrenaturales* descritas en las IV y V Moradas, estamos haciendo violencia a las palabras de Santa Teresa y a su doctrina, pues declara expresamente que *no podemos por nuestra propia industria, auxiliados por la gracia, ponernos en estas oraciones sobrenaturales de recogimiento* (pasivo), *quietud, embriaguez espiritual y sueño místico*. No es necesario aquí interpretar a la Santa, basta con leer. Si llamáramos *adquiridas* a esas oraciones sobrenaturales, que no están en nuestro poder, por el hecho de que podemos disponernos a recibirlas, si les negáramos el calificativo de *infusas* o *místicas* porque se hace algún tipo de preparación para ellas, también tendríamos que negárselo al arrobamiento del que habla en su *Vida*, cap. XVIII; sucede, dice, al principio, «casi siempre después de una larga

Este recogimiento y la paz que le sigue son «cosa sobrenatural y que no la podemos procurar nosotros por diligencias que hagamos»³³⁴. «Aunque disponer para ello sí y debe hacer mucho al caso»³³⁵. La salmodia, por ejemplo, dispone a la oración contemplativa y la hace desear.

Bajo este recogimiento pasivo:

«Cuando el Señor le suspende [al intelecto] y hace parar, dale de qué se espante y se ocupe, y que sin discurrir entienda más en un “credo” que nosotros podemos entender con todas nuestras diligencias de tierra en muchos años»³³⁶.

«[En la contemplación] entiende que, sin ruido de palabras, le está enseñando este Maestro divino»³³⁷.

«*Esto no era manera de visión*; creo lo llaman mística teología... no obra, sino está como espantado de lo mucho que entiende, porque quiere Dios entienda que de aquello que Su Majestad le representa ninguna cosa entiende»³³⁸.

«No es como una presencia de Dios que se siente muchas veces, en especial los que tienen oración de unión y quietud, que parece en queriendo comenzar a tener oración hallamos con quién hablar, y parece entendemos nos oye por los efectos y sentimientos espirituales que sentimos de gran amor y fe, y otras determinaciones, con ternura. Esta gran merced es de Dios, y téngalo en mucho a quien lo ha dado, porque es muy subida oración, mas no es visión, que entiéndese que está allí Dios por *los efectos*³³⁹ que, como digo, hace al alma, que por aquel modo quiere Su Majestad darse a sentir»³⁴⁰.

Bajo esta luz infusa:

«Está el alma abrasándose en amor y no entiende cómo ama»³⁴¹.

«Así parece es este amor suavísimo de nuestro Dios: se entra en el alma, y es con gran suavidad, y la contenta³⁴² y satisface y no puede entender cómo ni por dónde entra aquel bien»³⁴³.

Es, pues, un amor infuso, como la luz que supone; es, dicen los tomistas, fruto de una gracia operante por la que el alma es movida vital y libremente por Dios, sin moverse deliberadamente a sí misma³⁴⁴.

oración mental». *Para ser lógicos, habría que hablar de un arrobamiento adquirido* e incluso de una unión transformante adquirida.

Por el contrario, los carmelitas Juan de Jesús María, *Theol. mystica* (Herder), cap. III, y Miguel de la Fuente, *Las tres vidas*, Introd. están en la verdadera tradición de Santa Teresa, que inmediatamente después de la oración afectiva simplificada o la oración adquirida de recogimiento colocan la contemplación infusa. Igualmente, San Francisco de Sales, *Amor de Dios*, VI, 7.

³³⁴ *Camino*, cap. XXXI, y XXXII.

³³⁵ *Relación V* al P. Rodrigo Álvarez. Ver también lo que se dice de la obra del espíritu, análoga a la de la *noría*, que nos dispone a la oración *sobrenatural* de quietud que no podemos obtener por nuestro esfuerzo personal. Cf. *Vida*, cap. XIV.

³³⁶ *Vida*, cap. XII.

³³⁷ *Camino*, cap. XXV.

³³⁸ *Vida*, cap. X.

³³⁹ No percibimos, pues, a Dios en sí o inmediatamente, como han pretendido algunos intérpretes de Santa Teresa, que habla como Santo Tomás, I, q. 94, a. 1, *ad 3*; II-II, q. 5, a. 1; q. 97, a. 2, *ad 2*.

³⁴⁰ *Vida*, cap. XXV, donde Santa Teresa distingue la oración mística de las visiones que a veces pueden acompañarla.

³⁴¹ *Camino*, cap. XXV.

³⁴² Sin embargo, como veremos, persiste en la aridez de la noche oscura.

³⁴³ *Conceptos de amor de Dios*, cap. IV.

³⁴⁴ Santo Tomás, I-II, q. 111, a. 2.

«De que Dios, hermanas, os traiga a beber de esta agua... entenderéis cómo el verdadero amor de Dios –si está en su fuerza, ya libre de cosas de tierra del todo y que vuela sobre ellas– cómo es señor de todos los elementos del mundo»³⁴⁵.

«Es, pues, esta oración una centellica que comienza el Señor a encender en el alma del verdadero amor suyo»³⁴⁶.

Y este fuego:

«Deja el alma clara y limpia de todas las culpas»³⁴⁷.

Este es el fundamento esencial de la vida mística: el conocimiento y el amor infusos, que son el ejercicio superior de las virtudes teologales, bajo la influencia de los dones del Espíritu Santo. Sólo Él puede comunicarnos este conocimiento y amor de Dios, cuyo *modo sobrehumano* supera nuestro esfuerzo personal auxiliado por la gracia³⁴⁸.

San Juan de la Cruz expresa la misma doctrina cuando dice:

«La contemplación es ciencia de amor, la cual, como habemos dicho, es noticia infusa de Dios amorosa»³⁴⁹.

«Esta contemplación tenebrosa... es la teología mística, que llaman los teólogos sabiduría secreta, la cual dice Santo Tomás que se comunica e infunde en el alma por amor (cf. II-II, q. 180, a. 1)³⁵⁰, lo cual acaece secretamente... por cuanto las dichas potencias no la alcanzan, sino que el Espíritu Santo la infunde y ordena en el alma»³⁵¹.

Bajo su influjo, es el ejercicio más elevado de las tres virtudes teologales³⁵². La contemplación infusa y amorosa, si dura cierto tiempo, se llama estado de oración, estado pasivo o al menos más pasivo que activo, en el sentido de que no podemos producirlo, sino sólo disponernos a él.

§ II. Los grados del estado místico. De la IV a la VII Morada

³⁴⁵ *Camino*, cap. XIX.

³⁴⁶ *Vida*, cap. XV.

³⁴⁷ *Camino*, cap. XIX.

³⁴⁸ Santa Teresa dice, en efecto, *Vida*, cap. XIV, que para dar a entender lo que es una oración *sobrenatural*, necesitaría hablar del *auxilio particular* que *el alma ve, por decirlo así, con sus propios ojos* en esta oración. No habla de ideas infusas.

³⁴⁹ *Noche oscura*, Lib. II, cap. 18. Al definir así la contemplación, San Juan de la Cruz muestra que para él la contemplación es infusa, y es de esto de lo que se ocupa constantemente. También el carmelita Nicolás de Jesús María en su *Elucidatio phrasium myst. operum Joannis a Cruce*, P. II, cap. IV, tiene razón al decir que se trata de contemplación infusa no sólo en la *Noche oscura*, sino también en la *Subida*, Lib. II, cap. 13. Cf. *Études Carmélitaines*, julio de 1912, pp. 263, 270.

³⁵⁰ Esta cita de Santo Tomás por San Juan de la Cruz muestra cuán equivocados están quienes afirman hoy que el Doctor Angélico no habló en su *Summa Theologica* de la contemplación mística propiamente dicha.

³⁵¹ *Noche*, Lib. II, cap. XVII. Ver también *Noche*, Lib. II, cap. V.

³⁵² *Subida*, Lib. II, cap. V y VI.

Se trata sobre todo de la intensidad creciente de la caridad, de la fe viva y de los dones correspondientes. Santo Tomás lo estudió desde un punto de vista abstracto y teórico (II-II, q. 24); Santa Teresa lo describe desde la experiencia y en sus formas más elevadas. Para mostrar la *intensidad* creciente del estado místico, la Santa insiste en su *extensión* progresiva a las diferentes facultades del alma, gradualmente suspendidas o cautivadas por Dios. Primero sólo la voluntad es retenida, fijada, luego la inteligencia, la imaginación; finalmente, en el éxtasis se suspende el ejercicio de los sentidos externos. Santa Teresa sabe, sin embargo, que la atadura de la imaginación y de los sentidos es sólo un fenómeno concomitante y accidental de la contemplación infusa³⁵³, y que el éxtasis no es signo seguro de una mayor intensidad en el conocimiento y amor de Dios, pues generalmente cesa en el estado místico más perfecto, que es la unión transformante³⁵⁴. El estado místico completo en cuanto a su *extensión* no es necesariamente el más *intenso* ni el más elevado³⁵⁵. Santa Teresa no ignoraba esto; pero esta extensión, progresiva al principio, luego restringida, es bastante fácil de observar y describir, y puede arrojar alguna luz sobre la creciente elevación del estado místico, si la combinamos con otro signo más profundo sobre el que San Juan de la Cruz puso gran énfasis.

³⁵³ *Castillo, V Mor.*, cap. 1. Comenzando a tratar de *la oración de unión*, que sigue a la quietud, y que a veces va acompañada de un principio de éxtasis, dijo a sus hijas: «Son las más las que entran en ellas. *En algunas cosas* de las que aquí diré que hay en este aposento, bien creo que son pocas; mas, aunque no sea sino llegar a la puerta, es harta misericordia la que las hace Dios; porque, puesto que son muchos los llamados, pocos son los escogidos».

Más adelante, *V Mor.*, cap. III, dice: «Que poderoso es el Señor de enriquecer las almas por muchos caminos *y llegarlas a estas moradas* (es decir, aquí: a la oración *sobrenatural* de unión) *y no por el atajo que queda dicho*». Veremos más adelante lo que entiende por «este atajo»; no el estado místico, como a veces se ha pensado, sino el estado extático o un principio de éxtasis.

Además, en *V Morada*, cap. III, Santa Teresa habla también de una unión de conformidad con la voluntad divina, que no es un grado de oración, sino una excelente disposición a no tener voluntad propia, disposición que se puede tener sin recibir un principio de éxtasis.

³⁵⁴ *Castillo, VII Mor.*, cap. III.

³⁵⁵ Esto ha sido bien explicado por Saudreau, *État mystique*, 2ª ed. p. 89, pero precisamente por eso lamentamos ver en la misma obra, p. 46, que califica de *extraordinarias* las oraciones de las V y VI Moradas, acompañadas de éxtasis. No son extraordinarias en su esencia, sino sólo por algunos fenómenos concomitantes y accidentales. Saudreau lo reconoce en otro lugar, p. 51, diciendo como nosotros: «Dios puede conducir al alma a la unión transformante sin concederle éxtasis».

Tiene ciertamente razón al distinguir el estado místico de lo que llama fenómenos extraordinarios de orden angélico (p. 180), y las objeciones que se le han hecho recientemente en este sentido (*Revue Apologétique*, 15 de junio de 1922) son ciertamente infundadas. El mismo Poulain distinguió claramente el estado místico de las visiones que pueden acompañarlo.

El P. Lallemand, S. J., ya lo había señalado con razón en la *Doctrina Espiritual*, VII Principio, cap. VI, a. 7: «Los grados de la contemplación –dice–, según algunos, son: primero, el recogimiento de las potencias; segundo, el semi-arrobamiento; tercero, el arrobamiento perfecto; y cuarto, el éxtasis. Pero *esta división no expresa tanto la esencia de la contemplación como sus accidentes*, porque un alma tendrá a veces una luz más sublime, un conocimiento más claro, una operación más excelente de Dios, *sin arrobamiento*, que otra con arrobamientos extraordinarios y éxtasis. La Santísima Virgen estaba más elevada en la contemplación que todos los ángeles y santos juntos, y sin embargo no tenía arrobamientos». Algunos santos tuvieron arrobamientos cuando eran muy jóvenes, como Bernadette en la gruta de Lourdes, y mucho menos después.

Hay en esta observación algo análogo a lo que se suele decir de la ciencia: su progreso en extensión (*augmentum extensivum*) no es signo seguro de su progreso en penetración (*augmentum intensivum*). Muchas personas tienen un conocimiento bastante completo y extenso de una ciencia, sin tener un conocimiento profundo o elevado de la misma, que por sí solo les permitiría captar, como con una mirada, toda la ciencia en sus primeros principios; cf. Santo Tomás, I-II, q. 52.

Este signo más profundo se encuentra en las purificaciones pasivas de los sentidos, primero, y luego, del espíritu, que denotan un progreso en la intensidad del conocimiento y amor de Dios. Como veremos, Santa Teresa no descuidó este segundo signo.

Un tercer factor, aún más decisivo, es que *la virtud aumenta normalmente junto con la oración*. Es sobre todo por esto por lo que debemos juzgar la acción cada vez más íntima de Dios, incluso más que por las purificaciones pasivas. En efecto, éstas dependen mucho de los obstáculos que encuentra la gracia, y también de los tipos de temperamento y disposiciones mórbidas. Aunque son inseparables del desarrollo de la vida mística, las purificaciones pasivas no pueden dar una medida tan segura de ella como el progreso de la virtud. Lo que responde a la intensidad creciente de la contemplación infusa y del amor de Dios es el progreso de la virtud, no siempre como el hombre lo juzga, sino como es en verdad ante Dios, único juez de las almas. Como veremos, Santa Teresa lo señaló admirablemente³⁵⁶. S. S. Pío X la alabó particularmente por ello diciendo que «*los grados de oración* enumerados por ella son otras tantas ascensiones superiores hacia la cumbre de la perfección»³⁵⁷.

En primer lugar, en la *oración de quietud*, «*la voluntad es aquí la cautiva*»³⁵⁸ por la misteriosa luz recibida, que le muestra la bondad de Dios presente en ella; como un niño pequeño saborea la leche que se le da³⁵⁹. O mejor aún, es como el chorro de agua viva del que habló Jesús a la samaritana:

«Viene el agua de su mismo nacimiento, que es Dios... produce con grandísima paz y quietud y suavidad de lo muy interior de nosotros mismos, yo no sé hacia dónde ni cómo, ni aquel contento y deleite se siente»³⁶⁰.

Sin embargo, en este estado, la inteligencia, la memoria y la imaginación no están cautivas de la acción divina. Unas veces son auxiliares de la voluntad y trabajan a su servicio; otras, su contribución sólo sirve para perturbarla.

«El entendimiento no querría entender más de una cosa, ni la memoria ocuparse en más (que no cesan de agitarse)... la voluntad, cuando se ve en esta quietud, no haga caso del entendimiento (o del movimiento del pensamiento o de la imaginación...) más que de un loco»³⁶¹.

³⁵⁶ Ver sobre este punto, además de los textos que vamos a citar, lo que se dice en su *Vida* sobre el progreso de la virtud correspondiente a las oraciones simbolizadas por *las cuatro maneras de regar*: 2ª agua: las flores (de las virtudes) están a punto de aparecer (cap. XV); 3ª agua: las flores florecen, las virtudes sacan mucho más vigor de esta oración que de la anterior, que es la de quietud (cap. XVI y XVII); 4ª agua: «Queda el ánimo animosa, que si en aquel punto la hiciesen pedazos por Dios, le sería gran consuelo. Allí son las promesas y determinaciones heroicas, la viveza de los deseos, el comenzar a aborrecer el mundo, el ver muy claro su vanidad, esto muy más aprovechada y altamente que en las oraciones pasadas, y la humildad más crecida...» (cap. XIX).

³⁵⁷ Carta del 7 de marzo de 1914 sobre la doctrina de Santa Teresa.

³⁵⁸ *Camino*, cap. XXXI.

³⁵⁹ *Ibid.*

³⁶⁰ *Castillo*, IV Mor., cap. II.

³⁶¹ *Camino*, cap. XXI y *Castillo*, IV Mor., cap. I.

Además, la quietud es interrumpida a menudo por la sequedad y las pruebas de la noche pasiva de los sentidos³⁶², las tentaciones contra la paciencia y la castidad, que obligan a una reacción saludable; esto fortalece grandemente las virtudes morales que tienen su asiento en la sensibilidad. Los efectos de la oración de quietud son una mayor virtud, especialmente un mayor amor a Dios, y una paz inefable, al menos en la parte superior del alma³⁶³.

Si el alma es humilde y generosa³⁶⁴, será elevada a un grado superior. En la *unión simple*, la acción de Dios es lo bastante fuerte como para absorber totalmente la actividad de las facultades interiores del alma; toda esta actividad se dirige hacia Él, y ya no se extravía fuera. No sólo la voluntad queda prendada y cautivada por Dios, sino también el pensamiento, la memoria y la imaginación. De este modo, el alma, en general, ya no es molestada por las distracciones. Dios suspende la acción natural de la inteligencia «para imprimir mejor en ella la verdadera sabiduría»³⁶⁵. También la memoria y la imaginación quedan detenidas en sus operaciones naturales e íntimamente unidas a Dios a su manera. El alma ya no se esfuerza por traer el agua salvadora que refresca y purifica, sino que simplemente recibe esta agua que, como la lluvia, cae del cielo³⁶⁶.

«Dios no quiere que tengamos en ésta más parte de la voluntad que del todo se le ha rendido»³⁶⁷.

«¡Oh grandeza de Dios, y cuál sale una alma de aquí, de haber estado un poquito metida en la grandeza de Dios y tan junta con El; que a mi parecer nunca llega a media hora!»³⁶⁸.

El alma ha cambiado de forma, por así decirlo, muriendo enteramente al mundo, como el gusano de seda que se transforma en mariposa blanca³⁶⁹.

Santa Teresa observa que la *oración de unión* es muy a menudo *incompleta sin la suspensión de la imaginación y de la memoria*, que a veces libran una verdadera guerra contra el intelecto y la voluntad³⁷⁰. Por eso, como ya se ha dicho sobre la oración de quietud, no debemos prestar más atención a la imaginación que la que

³⁶² *Camino*, cap. XXXIV, XXV y XXXVIII; *Castillo*, III Mor., cap. I; IV Mor., cap. I. Comparar con San Juan de la Cruz, *Noche*, Lib. I.

³⁶³ Cf. *Vida*, cap. XV.

³⁶⁴ *Castillo*, V Mor., cap. I. La Santa observa que ya no basta con seguir atentamente su regla, sino que también hay que ser muy dócil a las inspiraciones del Espíritu Santo, que se vuelve tanto más exigente cuanto que da y quiere dar más.

³⁶⁵ *Castillo*, V Mor., cap. I.

³⁶⁶ La primera manera de regar, sacando agua del pozo con la fuerza de los brazos, es imagen de la meditación (*Vida*, cap. XI); la segunda manera, con la noria, simboliza la oración de quietud, en la que todavía hay cierta actividad, aunque sea oración sobrenatural (*Vida*, cap. XIV); la tercera forma de regar, con el agua corriente de un río o de una fuente, corresponde al sueño de las potencias (*Vida*, cap. XVI); la cuarta agua, que es la de la lluvia, simboliza la oración de unión (*Vida*, cap. XVIII).

³⁶⁷ *Castillo*, V Mor., cap. I.

³⁶⁸ *Castillo*, V Mor., cap. II.

³⁶⁹ *Ibid*; hay que notar que es por medio de esta transformación que este insecto llega a la edad adulta; por una transformación análoga el alma llega a la edad adulta de la vida sobrenatural.

³⁷⁰ *Vida*, cap. XVII.

prestaríamos a una loca³⁷¹. Es de esta unión mística incompleta de la que habla Santa Teresa en *Castillo*, V Mor., cap. III, cuando dice:

«Andan por estas moradas pasadas, mas no entran en la que está por decir postrera, pues para esto es menester lo que queda dicho de suspensión de potencias, que poderoso es el Señor de enriquecer las almas por muchos caminos y llevarlas a estas moradas y no por el *atajo* que queda dicho»³⁷².

Los efectos de la oración de unión son sumamente santificadores: el alma siente una gran contrición de sus faltas, un ardiente deseo de alabar a Dios, una fuerza indefectible en su servicio, soporta un gran sufrimiento a la vista de la pérdida de los pecadores, y vislumbra lo que debieron ser los sufrimientos de Cristo durante su vida terrena. Entonces comienza verdaderamente la práctica heroica de las virtudes³⁷³.

Aquí viene generalmente un *período de prueba* descrito por Santa Teresa al principio de la VI Morada, cap. I, y que es llamado por San Juan de la Cruz noche pasiva del espíritu.

«Que es una grito de las personas con quien se trata... le pareció se podían acordar de ella: “que se hace santa”; “que hace extremos”... los que tenía por amigos, se apartan de ella y son los que le dan mejor bocado... mil maneras de mofas y de dichos de estos... Y es lo peor que no pasan de presto, sino que es toda la vida»³⁷⁴.

Pero el alma iluminada por Dios se fortalece en lugar de destruirse por estas pruebas, porque la experiencia le ha mostrado todas las ventajas que de ellas se derivan.

«Y como la siente claramente, tómales un amor particular muy tierno, que le parece aquellos son más amigos y que la dan más a ganar que los que dicen bien. También suele dar el Señor enfermedades grandísimas»³⁷⁵.

³⁷¹ *Ibid.*

³⁷² Este *atajo* y las delicias que se encuentran en él, a veces se ha creído que era la contemplación infusa o mística, pero es simplemente la suspensión de la imaginación y la memoria, o un principio de éxtasis, que a veces acompaña a la unión mística y la facilita mucho. Cf. Arintero, O.P., *Evolución mística*, p. 639, y *Cuestiones místicas*, pp. 325 ss.; P. Garate, S. J., *Razón y Fe*, julio 1908, p. 325. Saudreau señala acertadamente en *Les Degrés de la Vie spirituelle*, 5ª ed. vol. II, p. 101, n. 2: «Con ocasión de este pasaje, V Mor., cap. III, los nuevos traductores de Santa Teresa dicen que, según ella, hay dos vías para llegar al estado de unión, la vía mística y la vía no mística. *Santa Teresa no dice nada de eso*; si lo dijera, estaría contradiciendo su constante doctrina (cf. *Camino*, cap. 18-21). Ella sólo dice, y la nueva traducción lo atestigua al igual que el texto original, que se entra en la V Morada bien por la unión, *que es un principio de éxtasis*, bien sin ella; ahora bien, se puede no tener la unión extática y sin embargo haber recibido gracias místicas muy preciosas». Hay que añadir, como ya hemos dicho, que la oración de unión pasiva no es, pues, extraordinaria en su substancia o en su esencia misma, aunque algunos de sus fenómenos accidentales y concomitantes puedan serlo. Sobre la palabra «atajo», que usa Santa Teresa, ver Felipe de la Santísima Trinidad, *Theol. myst.* vol. III, p. 71; Antonio del Espíritu Santo, *Direct. myst.*, tr. IV, disp. I, sect. IX; Vallgornera, *Theol. myst.*, vol. II, p. 137.

³⁷³ *Castillo*, V Mor., cap. II.

³⁷⁴ *Castillo*, VI Mor., cap. I.

³⁷⁵ *Ibid.*

«¡Oh!, pues si tratamos de los interiores, estos parecerían pequeños, si estos se acertasen a decir... Comencemos por el tormento que da topar con un confesor tan cuerdo y poco experimentado, que no hay cosa que tenga por segura: todo lo teme, en todo pone duda... éste es otro de los grandes trabajos que estas almas padecen, en especial si han sido ruines, pensar que por sus pecados ha Dios de permitir que sean engañadas; y aunque cuando Su Majestad les hace la merced están seguros y no pueden creer ser otro espíritu sino de Dios, como es cosa que pasa de presto y el acuerdo de los pecados se está siempre y ve en sí faltas –que éstas nunca faltan–, luego viene este tormento. Cuando el confesor la asegura, aplácese, aunque torna; mas cuando él ayuda con más temor, es cosa casi insufrible; en especial, cuando tras estos vienen unas sequedades, que no parece que jamás se ha acordado de Dios ni se ha de acordar, y que como una persona de quien oyó decir desde lejos, es cuando oye hablar de Su Majestad... que está el entendimiento tan oscuro que no es capaz de ver la verdad, sino creer lo que la imaginación le representa que entonces ella es la señora), y los desatinos que el demonio la quiere representar, a quien debe nuestro Señor de dar licencia para que la pruebe y aun para que la haga entender que está reprobada de Dios... ningún consuelo se admite en esta tempestad... En fin, que ningún remedio hay en esta tempestad, sino aguardar a la misericordia de Dios, que a deshora, con una palabra sola suya o una ocasión que acaso sucedió, lo quita todo tan de presto, que parece no hubo nublado en aquel alma... queda alabando a nuestro Señor, que fue el que peleó para el vencimiento; porque conoce muy claro que ella no peleó... y así conoce claramente su miseria y lo poquísimo que podemos de nosotros si nos desamparase el Señor»³⁷⁶.

«Acá viene de arriba, y no valen aquí nada cosas de la tierra. Quiere este gran Dios que conozcamos rey y nuestra miseria, e importa mucho para lo de adelante... El mejor remedio... es entender en obras de caridad y exteriores, y esperar en la misericordia de Dios, que nunca falta a los que en El esperan... Otros trabajos que dan los demonios, exteriores, no deben ser tan ordinarios... y todo es poco en comparación de lo que queda dicho»³⁷⁷.

Más adelante, Santa Teresa habla de una purificación de amor aún más dolorosa que tiene lugar a la entrada de la séptima morada, «como los que han de entrar en el cielo se limpian en el purgatorio»³⁷⁸; pero entonces el alma es consciente, mientras soporta este sufrimiento, de que se trata de un favor eminente.

Cuando sale de estos dolores interiores, el alma recibe tal conocimiento de la grandeza divina que a menudo sobreviene el *éxtasis* parcial o total³⁷⁹. La unión con Dios es tan perfecta que suspende las operaciones de los sentidos externos; toda la actividad del alma se dirige hacia Dios y, en consecuencia, deja de ejercerse con respecto al mundo exterior³⁸⁰. Si algunas veces el erudito, como Arquímedes, está tan absorto en la especulación que ya no oye las palabras que se le dirigen, cuánto más sucede lo mismo con el alma contemplativa en el momento en que una gracia

³⁷⁶ *Ibid.* De esta manera, Santa Teresa comprendió por experiencia la gran doctrina de San Agustín y Santo Tomás sobre la *gracia eficaz por sí misma* expuesta por Domingo Báñez. En general, las almas que han pasado por la noche del espíritu ya no pueden admitir otra doctrina, aunque antes se inclinaron por la opinión contraria, según la cual la gracia se hace eficaz por nuestro consentimiento.

³⁷⁷ *Ibid.*

³⁷⁸ *Castillo*, VI Mor., cap. XI.

³⁷⁹ *Castillo*, VI Mor., cap. V. El P. Joret, O.P., ha demostrado claramente (*Vie Spirit.*, mayo 1922, p. 90) que el éxtasis, que es *consecuencia* de la contemplación infusa, no es propiamente extraordinario; es diferente si *precede* a la contemplación y la dispone.

³⁸⁰ Esto es en virtud del principio formulado a menudo por Santo Tomás: «Cuando el alma se dirige completamente hacia el acto de una potencia, el hombre se abstrae del acto de otra potencia» (*De Veritate*, q. 13, a. 3).

muy fuerte, que le hace sentir la infinita grandeza de Dios, la absorbe en la bienaventurada contemplación³⁸¹.

Otras veces, el alma exulta y no puede menos que cantar las alabanzas de Dios. Y ésta es una gracia muy deseable:

«Plega a Su Majestad que muchas veces nos dé esta oración, pues es tan segura y gananciosa; que adquirirla no podremos, porque es cosa muy sobrenatural; y acaece durar un día... este gozo la tiene tan olvidada de sí y de todas las cosas, que no advierte ni acierta a hablar, sino en lo que procede de su gozo, que son alabanzas de Dios»³⁸².

Santa Teresa, en cambio, dice de las *visiones imaginarias*:

«Jamás le supliquéis ni deseéis que os lleve por este camino»³⁸³.

Se trata de favores extraordinarios muy distintos del pleno desarrollo de la vida de la gracia en nosotros.

«Por recibir muchas mercedes de éstas no se merece más gloria... hay muchas personas santas que jamás supieron qué cosa es recibir una de aquestas mercedes; y otras que las reciben, que no lo son... por una vez que las hace el Señor son muy muchos los trabajos»³⁸⁴.

Por último, el alma es introducida en la séptima morada: la *unión transformante* con Dios, a la que precede inmediatamente una purificación final y muy dolorosa: la del amor «que muere por morir»³⁸⁵. En esta morada algunos tienen una visión intelectual de la Santísima Trinidad presente en nosotros; pero esta visión, que varía en claridad y es intermitente, no es de la esencia de la unión transformante, y ni siquiera parece estar necesariamente ligada a ella³⁸⁶. Además, los éxtasis han cesado generalmente³⁸⁷, y lo que constituye la base de este estado tan eminente no

³⁸¹ Dios aparece entonces cada vez más como la *Verdad suprema*, y comprendemos las palabras del salmista: «Todo hombre es mentiroso». Vemos también por qué el Altísimo ama tanto la humildad: «Porque Dios es suma Verdad, y la humildad es andar en verdad, que lo es muy grande no tener cosa buena de nosotros, sino la miseria y ser nada» (VI Mor., cap. X). Sería, pues, un error creer que el justo se *distingue* del pecador sólo por su libertad, y que esta diferencia no procede de la gracia. ¿Quién es el que te hace distinguerte?, dice San Pablo (I Cor. IV, 7).

³⁸² *Castillo*, VI Mor., cap. VI.

³⁸³ *Ibid.*, cap. IX. En el mismo sentido, el carmelita descalzo José del Espíritu Santo, corrigiendo a Antonio de la Anunciación, de la misma orden, dice y prueba muy acertadamente que «podemos desear fuertemente y pedir humildemente a Dios la contemplación infusa, pero no el éxtasis y otros favores semejantes que a veces la acompañan», *Cursus theol. mystico-scholasticae*, ed. 1791, vol. II, pp. 222 y 224.

³⁸⁴ *Castillo*, VI Mor., cap. IX.

³⁸⁵ *Castillo*, VI Mor., cap. XI.

³⁸⁶ Santa Teresa habla de ello en el VII Mor., cap. I y II, y la describe como concedida a ella «por un medio extraordinario». San Juan de la Cruz, que trató más extensamente del matrimonio espiritual en su relación con las virtudes teologales, no dice que tal visión esté necesariamente ligada a este estado. Se contenta (*Cántico*, III Parte, y *Llama de amor viva*) con señalar en la unión transformante una contemplación muy elevada de las perfecciones divinas. El mismo P. Poulain lo reconoce en *Grâces d'oraison*, cap. XIX, n. 15, 9ª ed., París.

³⁸⁷ *Castillo*, VII Mor., cap. III: «En comenzando el Señor a mostrar lo que hay en esta morada y metiendo el alma allí, se les quita *esta gran flaqueza* [el éxtasis] que les era harto trabajo, y antes

es en absoluto milagroso: las facultades superiores son atraídas pasivamente hacia el centro más profundo donde habita la Santísima Trinidad. Bajo esta gracia, el alma no puede dudar de la presencia en ella de las personas divinas, y casi nunca se ve privada de su compañía.

«Se entiende claro, por unas secretas aspiraciones, ser Dios el que da vida a nuestra alma».

El que es la vida de nuestra vida³⁸⁸. El cristiano que ha alcanzado la edad perfecta es moralmente uno con Él, en el sentido en que San Pablo nos dice:

«Quien se allega al Señor, un mismo espíritu es (con Él)» (I Cor. VI, 17).

Es la plena realización, en la medida en que es posible aquí abajo, de la oración de Nuestro Señor:

«Que sean uno como nosotros somos Uno: Yo en ellos y Tú en Mí... y para que el mundo sepa que eres Tú quien me enviaste y los amaste a ellos como me amaste a Mí» (Jn. XVII, 22-23).

Así, el agua que cae del cielo en un río se mezcla tanto con él que ya no podemos distinguirlos. O, según la imagen de San Juan de la Cruz:

«Es como el madero que siempre está embestido en fuego»³⁸⁹.

Sigue siendo madero, pero madero incandescente que ha adquirido las propiedades del fuego. Así, del corazón purificado surge casi constantemente una llama hacia Dios.

Los efectos de la unión transformante son los de las virtudes teologales y los dones que han alcanzado su pleno desarrollo. El alma está casi libre de la agitación de las pasiones; mientras está bajo la gracia actual de la unión transformante, no peca venialmente a propósito³⁹⁰. Aparte de estos momentos, a veces comete alguna falta venial, que repara rápidamente. Lo que se nota en ella es un gran olvido de sí misma, un deseo muy grande de sufrir a ejemplo de Nuestro Señor, un verdadero gozo de la persecución. La sequedad y las penas interiores han cesado, así como el deseo de morir. Estas almas, encendidas de celo por la gloria de Dios y la salvación del prójimo, quieren «vivir muy muchos años padeciendo grandísimos trabajos, por si pudiesen que fuese el Señor alabado por ellos»³⁹¹. Ésta es verdaderamente la vida apostólica (manifiesta u oculta), que desborda la plenitud de la contemplación, según la palabra de Santo Tomás (II-II, q. 188, a. 6). Es la plena perfección de la vida cristiana, de la que Nuestro Señor, la Santísima Virgen y los Apóstoles nos han dado el mayor ejemplo.

no se quitó. Quizá es que la ha fortalecido el Señor y ensanchado y habilitado». De este modo, la unión con Dios, pudiendo tener lugar sin entorpecer el ejercicio de las facultades, se hace más o menos constante.

³⁸⁸ *Castillo*, VII Mor., cap. II.

³⁸⁹ *Llama de amor viva*, estr. 1, v. 4.

³⁹⁰ *Castillo*, VII Mor., cap. II.

³⁹¹ *Castillo*, VII Mor., cap. III.

«No nos puede Su Majestad hacer mayor, que es darnos vida que sea imitando a la que vivió su Hijo tan amado; y así tengo yo por cierto que son estas mercedes para fortalecer nuestra flaqueza... para poderle imitar en el mucho padecer»³⁹².

El alma se espiritualiza así verdaderamente y participa de la fuerza misma de Cristo y de su inmenso amor a Dios y al prójimo. Esta es la edad perfecta de la vida de la gracia, la plena realización del primer precepto:

«Amarás al Señor tu Dios de todo tu corazón, y con toda tu alma, y con toda tu fuerza y con toda tu mente, y a tu prójimo como a ti mismo» (Lc. X, 27).

A esta alta perfección, a esta unión transformante, preludio normal de la vida del cielo, son llamadas todas las almas justas, al menos de un modo general y remoto; y si fueran fieles a este llamado, humildes y generosas, oirían otro llamado individual, más cercano y apremiante³⁹³. Santa Teresa lo repite en el Epílogo del *Castillo*:

«Verdad es que no en todas las moradas podréis entrar por vuestras fuerzas, aunque os parezca las tenéis grandes, si no os mete el mismo Señor del castillo. Por eso os aviso, que ninguna fuerza pongáis, si hallareis resistencia alguna, porque le enojaréis de manera, que nunca os deje entrar en ellas. Es muy amigo de humildad. Con teneros por tales que no merecéis aún entrar en las terceras, le ganaréis más presto la voluntad para llegar a las quintas; y de tal manera le podéis servir desde allí, continuando a ir muchas veces a ellas, que os meta en la misma morada que tiene para Sí»³⁹⁴.

Habla del mismo modo en su *Vida*³⁹⁵.

En conclusión: veamos sobre todo en la obra de Santa Teresa lo que es verdaderamente el *camino normal de la santidad*: la humildad y la abnegación, que conducen a la contemplación infusa, muy deseable para todos, y a una unión divina cada vez más íntima, hasta la unión transformante, culminación del desarrollo normal de la vida sobrenatural.

En cuanto a los *hechos extraordinarios*, como las visiones, las palabras interiores y las revelaciones privadas, por útiles que sean para la santificación del alma, no conviene desearlos; son fenómenos accidentales que pasan, mientras que la

³⁹² *Castillo*, VII Mor., cap. IV.

³⁹³ Ver los textos del *Camino*, cap. XVII, XIX-XXI, citados en la primera parte de este artículo.

³⁹⁴ *Castillo*, Epílogo. Ver también San Juan de la Cruz, *Cántico espiritual*, estr. 34.

³⁹⁵ *Vida*, cap. XL: «Díjome: ¡Ay, hija, qué pocos me aman de verdad! que si me amasen, no les encubriría Yo mis secretos». También señala en *Vida*, cap. XL, que «hay muchas más [mujeres] que hombres a quien el Señor hace estas mercedes». Y para mostrar qué pureza de alma se requiere para entrar en el cielo, dice *ibid.*, cap. XXXVIII: «Mas no he entendido, de todas las que he visto, dejar ningún alma de entrar en purgatorio, si no es la de este Padre y el santo fray Pedro de Alcántara y el padre dominico que queda dicho». Pero evitarlo es el camino normal de la santidad.

De todos los textos de Santa Teresa citados en este artículo se desprende qué fundamento pueden tener las objeciones que nos hace Mons. Farges, *Revue d'Ascétique et de Mystique*, julio de 1922, pp. 272-281, cuando sostiene que según Santa Teresa la contemplación infusa, incluso la simple oración de quietud, no sólo es eminente, sino propiamente extraordinaria, como las revelaciones proféticas, y que la generalidad de las almas interiores, por muy generosas que sean, no pueden legítimamente aspirar a ella.

contemplación infusa permanece; nos unen menos a Dios que la fe perfecta y el don de sabiduría, que está en diversos grados en todos los justos³⁹⁶.

Lo que el alma interior debe desear sobre todo es el reino de Dios cada vez más profundo en ella, es crecer siempre aquí abajo en la caridad, sin detenerse en el camino, puesto que el precepto del amor no tiene límites, ya que nos obliga, si no a ser santos, al menos a tender a la santidad, cada uno según su condición³⁹⁷ y porque a todos se nos dice: «Sed perfectos como el Padre celestial es perfecto». Este fin es el que nos mostró Santa Teresa. ¿No es el mayor elogio que se le puede hacer el decir que cantó maravillosamente la gloria de Dios, mostrándonos, a través de sus escritos y de su vida, cuánto ama el Altísimo a los humildes, y todo lo que quiere hacer por:

«Los que quieren ir por él y no parar hasta el fin, que es llegar a beber de esta agua de vida, como han de comenzar, digo que importa mucho, y del todo, una grande y muy determinada determinación de no parar hasta llegar a ella, venga lo que viniere... que es camino real para el cielo»³⁹⁸.

³⁹⁶ *Subida del Carmelo*, Lib. II, cap. 7 y 8.

³⁹⁷ Cf. Santo Tomás, II-II, q. 184, a. 3. No podemos meditar demasiado sobre este artículo de Santo Tomás, cuya doctrina, como hemos señalado, es olvidada e ignorada por muchos teólogos modernos, y no de los menores.

³⁹⁸ *Camino*, cap. XXI.

ARTÍCULO IV LO QUE NO REQUIERE ESENCIALMENTE LA CONTEMPLACIÓN INFUSA

De la descripción anterior, a la luz de los principios teológicos, debemos extraer una definición propiamente dicha. Las diversas definiciones de la contemplación infusa dadas por los teólogos coinciden en un punto fundamental: *la contemplación infusa –dicen– es, por encima del razonamiento y en la obscuridad de la fe, un conocimiento sencillo y amoroso de Dios que no puede obtenerse por nuestra actividad personal auxiliada por la gracia, sino que requiere una inspiración e iluminación especiales y bien manifiestas del Espíritu Santo*³⁹⁹. Cuando dura cierto tiempo, esta contemplación es un estado de oración pasiva.

Este punto fundamental, en el que los teólogos están generalmente de acuerdo, es, según creemos, la verdadera definición, que conserva la esencia de las descripciones hechas por los místicos más autorizados.

Para comprender bien esta definición, mostremos primero lo que no requiere la contemplación infusa; una vez despejado el terreno, veremos entonces más claramente lo que la constituye positivamente, tratando de identificar el principio del que procede.

Algunos teólogos han creído necesario añadir características más precisas a la definición anterior. Algunos han dicho: la contemplación infusa se nos da de repente, inesperadamente, sin preparación alguna por nuestra parte, y va acompañada de una imposibilidad absoluta de discurso o razonamiento⁴⁰⁰. Otros, confundiéndola con ciertos fenómenos accidentales y concomitantes, han querido ver en ella una gracia *gratis data* como la profecía, un don extraordinario⁴⁰¹; según algunos, exigiría ideas infusas, semejantes a las de los ángeles, y nos haría percibir a Dios inmediatamente tal como es⁴⁰². Algunos han añadido incluso que la contemplación infusa no es un acto meritorio⁴⁰³.

³⁹⁹ En la vida ascética, la inspiración del Espíritu Santo permanece latente; en la vida mística, suele ser bastante manifiesta, si no para el alma que la recibe, pues en los períodos de prueba puede permanecer oculta, al menos para el director que ve que la noche pasiva de los sentidos y del espíritu tienen como causa principal una luz purificadora de orden místico.

⁴⁰⁰ Así Honoré de Sainte-Marie, C.D., en su obra en algunos aspectos muy valiosa, *Tradition des Pères et des auteurs ecclésiastiques sur la contemplation* (París 1708), III Parte, dis. 3, a. 1, § 2, llama adquirida a toda oración contemplativa que ha sido precedida de algún trabajo de recogimiento. Así, llega a sostener que la contemplación adquirida, al igual que la infusa, «va acompañada... de la oración tranquila, del sueño de las potencias, del silencio espiritual, del éxtasis y del arrobamiento». Sin embargo, se ve obligado a añadir: «Aunque la contemplación adquirida puede a veces causar éxtasis y arrobamiento, parece que no puede suceder sin *alguna influencia de los dones del Espíritu Santo, y así la contemplación adquirida se convierte en infusa*». En el mismo capítulo leemos: «En esta contemplación adquirida nunca se llega a lo que se llama *contemplación pura*». Cf. *infra*, al final de la obra, nuestra *Nota sobre la Contemplación adquirida*.

⁴⁰¹ Como hemos visto, esto es lo que enseñaba Antonio de la Anunciación, C.D., *Disceptatio mystica*, tr. 2, q. 4, a. 8, n. 34, más tarde fue corregido en este punto por José del Espíritu Santo, C.D., *Cursus theol. myst.-scol.*, vol. II, p. 224.

⁴⁰² Mons. Farges, *Les Phénomènes mystiques*, 1921, pp. 76, 86, 94, 98, 108, 114.

⁴⁰³ Bossuet, *Instruction sur les États d'oraison*, Lib. VII, al final: «El estado místico es como la profecía o el don de lenguas o los milagros; se parece a esa especie de gracia que llamamos gratuitamente dada, *gratia gratis data*... Si hemos de ir aún más lejos, diremos que el estado místico

Estas confusiones se aclaran fácilmente con un simple examen de las descripciones de Santa Teresa dadas en el artículo precedente, y es fácil demostrar que la definición que hemos dado es plenamente suficiente sin la adición de estas nuevas características.

1. La contemplación infusa no siempre se da *de repente*, inesperadamente, como la lluvia del cielo. La mayoría de las veces se concede después de una cierta preparación, cuando el alma ya se ha recogido. Así, según Santa Teresa (IV Morada), la oración de quietud es una oración «sobrenatural» que somos incapaces de obtener por nuestros propios esfuerzos y, sin embargo, dice, nos preparamos para recibirla por medio de pensamientos piadosos, por un trabajo del entendimiento, así como se hace girar una noria o un arcaduz para obtener agua (*Vida*, cap. XIV). Ver también San Juan de la Cruz, *Subida*, Lib. II, cap. XII.

2. La contemplación infusa no va necesariamente acompañada de una *imposibilidad absoluta de discurrir* o razonar, que resultaría de la *ligadura* de la imaginación. Esta ligadura puede no existir, ya que, según los santos, a menudo hay distracciones en la oración de quietud sobrenatural y algunas personas que se encuentran en este estado se equivocan, dicen, al abandonarlo por querer discurrir demasiado.

3. Sería ciertamente otro error sostener que la contemplación infusa es un acto *no meritorio*. Indudablemente, no podemos tenerla a voluntad, como se hace un acto de fe, pero podemos consentir libremente en ser movidos de esta manera por el Espíritu Santo. De este modo, el acto es vital y libre, sin ser propiamente deliberado y sin ser fruto de nuestro esfuerzo personal. Así, el alumno estudioso que capta atentamente la doctrina propuesta por el maestro, es pasivo al recibirla; no podría haberla descubierto por sí mismo, pero la recibe voluntaria y dócilmente; es todo ojos y oídos. En la contemplación infusa la docilidad se ejerce con respecto a Dios, es libre y también meritoria, puesto que procede de la caridad, principio de todo mérito.

4. *La conciencia del estado de gracia* no es necesaria para la contemplación infusa, como tampoco lo son los dulces goces, pues ni la conciencia ni los goces se encuentran en los períodos llamados noches pasivas de los sentidos y del espíritu, períodos que, sin embargo, son un estado místico. Como veremos más adelante, en la noche de los sentidos es el don de ciencia el que domina, mostrándonos sobre todo la vanidad de las cosas creadas (II-II, q. 9, a. 4), y en la noche del espíritu es el don de inteligencia (II-II, q. 8, a. 7) el que aquí nos muestra no tanto la bondad de Dios como su infinita majestad y, por contraste, nuestra miseria. La dulzura y la paz, que son fruto del don de sabiduría, se sienten especialmente entre las dos noches, y mucho más después de la segunda. Si, en efecto, hay grandes consuelos en la vida mística, también hay terribles pruebas íntimas que duran meses y años.

5. Por la misma razón, *el sentimiento de la presencia de Dios* no es esencial al estado místico; este sentimiento no existe en la noche del espíritu, durante la cual el alma se cree rechazada por Dios y parece casi desesperar de su salvación. El

consiste principalmente en algo que Dios hace en nosotros, sin nosotros, y en lo cual, por consiguiente, no hay ni puede haber mérito alguno...». ¡Sorprendente confusión en una mente tan grande, y que le llevó a decir en la misma obra, Lib. IX, que San Francisco de Sales no tenía experiencia de la quietud! Santa Juana de Chantal dice lo contrario en sus *Respuestas*, 2ª ed. París 1665, pp. 508 y ss. Es cierto que más tarde, en sus últimos escritos, en sus cartas de dirección y opúsculos de piedad, Bossuet, como hemos visto, habiendo profundizado en estas cuestiones, habla de la contemplación y oración de simple presencia de Dios al igual que San Juan de la Cruz y Santa Teresa. Ver más arriba, pp. 284 y 294, nota.

alma tiene siempre un conocimiento amoroso y muy profundo de la infinita grandeza de Dios, pero es aplastada por ella:

«Porque, verdaderamente, cuando esta contemplación purgativa aprieta, sombra de muerte y gemidos de muerte y dolores de infierno siente el alma muy a lo vivo, que consiste en sentirse sin Dios y castigada y *arrojada e indigna de él*»⁴⁰⁴.

Si admitiéramos que la esencia del estado místico es el sentimiento de la presencia de Dios, nos veríamos llevados a sostener, con un autor reciente, que en los períodos de desolación por los que pasan los contemplativos, el estado místico ya no existe. Nada más contrario a toda la doctrina expuesta por San Juan de la Cruz en la *Noche oscura* sobre la luz infusa purificadora que da la impresión de una gran tiniebla en un alma aún demasiado débil para soportarla. Todo esto se basa en las propias descripciones de los místicos más autorizados. Pasemos a consideraciones más abstractas.

6. La contemplación infusa no es ciertamente una gracia *gratis datae* concedida especialmente con vistas a la santificación del prójimo, al igual que la profecía o el don de lenguas, ya que está directamente ordenada a la santificación personal, y la mayoría de las veces sólo es conocida por el alma que la recibe y por su confesor. José del Espíritu Santo, C.D., dice, pues, con razón, que no comprende por qué Antonio de la Anunciación, C.D., contrariamente a la tradición, colocó la contemplación infusa entre las gracias *gratis datae*, y sostuvo que no debía pedirse a Dios, salvo con las reservas según las cuales se puede pedir la gracia de los milagros y el don de profecía⁴⁰⁵.

7. La contemplación infusa tampoco requiere *ideas infusas* semejantes a las de los ángeles. Éstas pueden muy bien encontrarse en ciertos estados místicos, como fenómeno concomitante, por ejemplo, en las visiones intelectuales y en ciertas revelaciones. Pero la profecía propiamente dicha, según Santo Tomás (II-II, q.173, a. 2), no requiere en general ideas infusas, sino sólo la *luz infusa*, que es muy distinta, y una nueva coordinación de las ideas adquiridas. Sería un gran error confundir la *impressio specierum* y la *impressio luminis*; significaría dejar de distinguir lo material del conocimiento (las especies o ideas) de lo formal (la luz que eleva la inteligencia y le da fuerza para percibir y juzgar) (II-II, q.173, a. 2).

Además, si la contemplación mística requiriese especies infusas de orden angélico, debería tener lugar ordinariamente sin ninguna ayuda de la imaginación, y todos los que están en el estado místico, incluso simplemente en la quietud, obrarían sin la ayuda del cerebro; el sueño no sería un obstáculo. Rezarían dormidos. Pero la experiencia prueba que esto sólo ocurre en estados muy especiales y verdaderamente extraordinarios⁴⁰⁶.

Según Santo Tomás, que sigue a Dionisio y Alberto Magno, en la contemplación infusa (aparte de ciertas visiones intelectuales muy superiores) hay una cierta implicación casi imperceptible de la imaginación; aunque no prestemos atención a

⁴⁰⁴ *Noche oscura*, Lib. II, cap. 6.

⁴⁰⁵ José del Espíritu Santo, *Cursus theol. myst.-scol*, ed. 1721, vol. II, *Praedicabile* II, disp. XI, q. II, pp. 224 y 236.

⁴⁰⁶ Saudreau, *État mystique*, 2ª ed. p. 356.

las imágenes, éstas no están excluidas⁴⁰⁷. Así, en el curso ordinario de la vida, utilizamos una pluma para escribir, sin darnos cuenta de su forma; para leer, vemos las letras, pero sólo prestamos atención al significado.

El teólogo que especula sobre la Deidad, superior al ser, a lo uno, a lo bueno, sólo tiene una imagen verbal, la palabra Deidad, y no hace caso de ella. Otras veces nos servimos de la imagen apartándola, como hacemos con la imagen de un cuerpo, para pensar en lo incorpóreo. La contemplación infusa es tanto más perfecta cuanto más libre está de imágenes sensibles, como dice claramente Santo Tomás en II-II, q. 15, a. 3, y a menudo basta tener en la imaginación la impresión de una luz o, por el contrario, en el período llamado noche oscura, la de las tinieblas, o incluso la muy confusa, que hace pensar en la vida. En todo caso, las ideas infusas semejantes a las de los ángeles no son en absoluto necesarias, aunque a veces se conceden como favores excepcionales⁴⁰⁸. Ver el Apéndice de esta obra.

8. Con mayor razón, a pesar de lo que se ha dicho recientemente⁴⁰⁹, la contemplación infusa no requiere una percepción inmediata de Dios que nos lo haría conocer tal como es. Esta percepción inmediata de Dios no existe en las grandes angustias de las noches pasivas de los sentidos y del espíritu, que son, sin embargo, estados místicos y que implican la contemplación infusa. ¿Existiría en las otras fases de la ascensión mística? No hay ninguna razón para afirmarlo; al contrario, todo indica que es imposible.

Los textos de Santo Tomás en los que pretende basarse esta teoría no pueden tener el sentido que se les da⁴¹⁰.

«Basta, se nos dice, (en la contemplación mística) conocer a Dios *tal como se muestra*, parcialmente, para conocerlo *tal como es*»⁴¹¹.

Pero Dios, al no tener partes, no puede mostrarse *parcialmente* de modo que se le vea *tal como es*. Los atributos divinos existen en Él *formaliter eminenter* [formalmente y de manera eminente], y sólo son *virtualmente* distintos, se

⁴⁰⁷ Santo Tomás, II-II, q. 180, a. 5, *ad 2*; *De Veritate*, q. 18, a. 5. En este artículo, el santo Doctor muestra que, en el estado de inocencia, Adán, a quien atribuye, sin embargo, una altísima contemplación mística, no conocía a los ángeles por su misma esencia, de un modo puramente espiritual; pues en él el conocimiento natural y el conocimiento sobrenatural no tenían lugar sin imágenes sensibles, salvo quizá en raptos extraordinarios: «Ni por conocimiento natural ni gratuito conoció Adán a los ángeles por su esencia; a menos que supongamos que fue elevado por la gracia a un estado más alto, como fue Pablo en el éxtasis». El hombre en su estado actual no conoce de hecho sin una cierta contribución de la imaginación, y la gracia perfecciona la inteligencia sin cambiar este modo de conocimiento. En apoyo de esto, Santo Tomás cita este texto de Dionisio, quien tenía la más alta idea de la contemplación infusa, *De Cœlesti Hierar.*, cap. 1: «La cual nos es imposible que brille de otra manera que no sea envuelto por la variedad de los velos sagrados». Ver también *De Veritate*, q. 13, a. 1.

⁴⁰⁸ Es la enseñanza común; cf. Vallgornera, *Theol. myst. S. Thomae*, vol. I, p. 450, I y Felipe de la Santísima Trinidad, Antonio del Espíritu Santo.

⁴⁰⁹ Mons. Farges, *Les Phénomènes mystiques*, p. 97: «En una palabra: Dios, el agente sobrenatural, es percibido inmediatamente en su *acción recibida* en el alma (especie impresa), del mismo modo que el agente material es percibido directamente en su acción sobre los sentidos externos, *quasi species* (impresa) *rei visæ*».

⁴¹⁰ Se invoca (*op. cit.*, p. 98, n. 2) un texto de *Contra Gentes* III, cap. 54, *ad 2* y 3, sin darse cuenta de que Santo Tomás habla allí de la *luz de gloria* necesaria para la visión beatífica, y no de una *especie impresa* que haría posible una percepción inmediata de Dios inferior a esta visión. La diferencia es grande.

⁴¹¹ *Op. cit.* p. 98.

identifican realmente en la eminencia de la Deidad; de modo que no podemos ver uno de ellos tal como es sin ver los otros, y sin ver la Deidad misma, que es, dice Dionisio, *super ens et super unum* [sobre el ser y sobre lo uno]. Santo Tomás afirma y prueba expresamente que ninguna visión inferior a la visión beatífica puede hacernos conocer a Dios *tal como es en sí mismo*; ninguna especie impresa creada puede manifestar el Ser tal como es, la misma Intelección eternamente subsistente (I, q. 12, a. 2). La expresión *sicuti est* [tal como es] tiene un sentido formal en teología, que sólo se verifica en la visión beatífica⁴¹². Ni el ángel antes de recibir la luz de la gloria, ni Adán antes del pecado conocieron a Dios *tal como es*; Santo Tomás es formal en este punto: cf. I, q. 56, a. 3; q. 94, a. 1; II-II, q. 5, a. 1; *De Verit.* q. 18, a. 1. En este último artículo dice lo más claramente posible:

«La visión de los bienaventurados en el cielo difiere de la visión de la criatura todavía en estado de vía, no como ver *más* perfectamente y ver *menos* perfectamente, sino como *very no ver*. Así, pues, ni Adán ni los ángeles en estado de vía vieron la esencia divina».

Si San Pablo recibió la visión beatífica aquí en la tierra de manera transitoria, cuando fue arrebatado al tercer cielo, como pensaban San Agustín y Santo Tomás, se trató ciertamente de una gracia absolutamente extraordinaria, muy superior a los estados místicos más elevados descritos por Santa Teresa⁴¹³.

Se ha creído posible sostener⁴¹⁴ que la percepción inmediata de Dios, que sería esencial para la contemplación mística, no es otra que la que poseen naturalmente los ángeles, según Santo Tomás. Ahora bien, según el Santo Doctor, el conocimiento *natural* que el ángel tiene de Dios no es *inmediato*. No dice (I, q. 56, a. 3), como se supone, que excluye la especie expresa o *verbum mentis*, sino que no se realiza *a través del espejo de criaturas exteriores al ángel*. La diferencia es considerable.

«El ángel –dice Santo Tomás– conoce naturalmente a Dios, en cuanto que él mismo (por su naturaleza angélica) es una semejanza de Dios. Pero no ve la esencia divina, *porque ninguna semejanza creada puede representarla*. De esta manera, este conocimiento angélico es más bien como un conocimiento especulativo dado que la naturaleza del ángel es como un espejo que representa la imagen de Dios».

Si, como se ha dicho⁴¹⁵, la intuición inmediata de Dios, esencial a la contemplación mística, «es a la vez el *don natural* de los ángeles y el don sobrenatural de los místicos contemplativos», se seguiría que la contemplación mística sería de un orden inmensamente inferior a la de la gracia santificante y de las virtudes teologales; no sería una participación de la naturaleza y vida divinas,

⁴¹² El Concilio de Vienne condenó el error de los begardos según el cual «el alma no necesita la luz de la gloria para *vera* Dios y gozar de Él».

⁴¹³ Incluso en esas gracias extraordinarias que son las *visiones intelectuales* de la Santísima Trinidad, de las que habla Santa Teresa, la intuición permanece negativa, per *viam negationis*, como enseña Santo Tomás en *De Veritate*, q. 10, a. 11, *ad 4*: «... de la visión intelectual, por la cual los Santos contemplan la verdad divina en la contemplación; no tanto sabiendo qué es, sino más bien *qué no es*». Por una visión intelectual de la Santísima Trinidad, visión de orden angélico o por medio de ideas infusas, vemos sobre todo de la esencia divina, del Padre, del Hijo, del Espíritu Santo, lo que no son, más que lo que son; esta visión es sin duda muy superior a la especulación teológica, pero deja intacta la fe; no da la evidencia intrínseca del misterio, evidencia que sólo da la luz de la gloria.

⁴¹⁴ Mons. Farges, *op. cit.*, pp. 99 y 108.

⁴¹⁵ *Ibid.*

sino sólo una participación de la vida angélica; hay un abismo entre ambas. Además, no iría más allá del conocimiento natural que el demonio conserva de Dios, pues el ángel caído conserva la integridad de su conocimiento natural (I, q. 64, a. 1). Por el contrario, es absolutamente cierto que la contemplación infusa, como la gracia santificante o la gracia de las virtudes y los dones, es *esencialmente sobrenatural (quoad substantiam)*, tanto en el ángel en estado de vía como en el hombre. Es, por lo tanto, infinitamente superior no sólo al conocimiento natural de los más grandes genios humanos, sino al conocimiento natural del ángel más elevado, e incluso de los ángeles creables⁴¹⁶.

Vemos así que esta teoría de la contemplación mística, que parece elevarla mucho, haciéndola una cosa *extraordinaria*, angélica, *generalmente inaccesible* a las almas interiores, la degrada mucho al identificarla con el conocimiento *natural* que conserva el demonio⁴¹⁷.

Esta manera de ver las cosas proviene de la confusión, que hemos señalado varias veces, entre lo sobrenatural esencial (*quoad substantiam*) de la gracia de las virtudes y los dones, y lo sobrenatural modal (*quoad modum*) de los milagros, profecías y otros acontecimientos extraordinarios del mismo género. La diferencia es, sin embargo, considerable: la resurrección de un muerto le devuelve *sobrenaturalmente* la vida *natural*, que es infinitamente inferior a la de la gracia; la vida devuelta no es sobrenatural esencialmente, sino sólo por el modo de su producción (*quoad modum*). Del mismo modo, si el conocimiento *natural* del ángel por ideas infusas se comunica al hombre, es para él sobrenatural por el modo de su producción (*quoad modum*), pero no esencialmente tal. Permanece, pues, infinitamente inferior al orden de la gracia, y podría perfeccionarse cada vez más en su propio orden, sin alcanzar nunca la dignidad de la fe infusa por la que creemos en la Trinidad y en la Encarnación⁴¹⁸. Así, los lados de un polígono inscrito en una circunferencia pueden multiplicarse hasta el infinito, pero el polígono

⁴¹⁶ Hemos desarrollado este punto en *La Vie Spirituelle*, marzo de 1923, Suppl. p. [112].

⁴¹⁷ No sorprenderá que, desde este punto de vista, Mons. Farges declare que la vía unitiva se *bifurca* en dos direcciones diferentes: la vía ordinaria o activa, y la vía extraordinaria o pasiva (*op. cit.*, p. 18). En apoyo de esto invoca un texto aislado de Santa Teresa, cuyo sentido debe determinarse por comparación con una serie de otros textos muy importantes comúnmente citados en favor de la tesis contraria.

La razón principal, se nos dice (*op. cit.*, p. 275), por la que, según Santa Teresa, muchas almas no van más allá de la quietud, es que Dios no las *llama* más alto. Por el contrario, Santa Teresa dice al respecto (V Mor., cap. 1): «*Son muchos los llamados, pocos son los escogidos... Por eso, hermanas mías, alto a pedir al Señor, que, pues en alguna manera podemos gozar del cielo en la tierra, que nos dé su favor para que no quede por nuestra culpa y nos muestre el camino y dé fuerzas en el alma para cavar hasta hallar este tesoro escondido*». Cf. San Francisco de Sales, *Amor de Dios*, Lib. XII, cap. XI.

Mons. Farges invoca también, p. 127, la autoridad de Vallgornera, O.P., pero parece olvidar que este tomista, fiel a su escuela, enseña, como los teólogos carmelitas, que todas las almas deben aspirar a la contemplación infusa y que ésta se concede ordinariamente a los perfectos; no es, pues, por su naturaleza, extraordinaria, Cf. Vallgornera, *Theol. myst. S. Thomae*, vol. I, 428... *item* Felipe de la Santísima Trinidad, C.D., y Antonio del Espíritu Santo, C.D.

Además, se reconoce (*op. cit.*, pp. 243, 257) que las *purificaciones pasivas*, el purgatorio antes de la muerte, son necesarias para liberar al alma de toda su escoria. Si a esto añadimos que las purificaciones *pasivas* son, como dice San Juan de la Cruz, un estado místico, ¿no debemos concluir que el estado místico está en el camino normal que conduce a la plena perfección de la vida cristiana, a la perfecta purificación del alma inmutablemente unida a Dios?

⁴¹⁸ Así, nuestra *fe infusa*, que se ejercita por *ideas adquiridas*, difiere *materialmente* de la fe infusa de los ángeles, que se ejercitaba por *ideas infusas*, pero no difiere de ella *formalmente*, por el motivo formal, ni por la luz infusa, igualmente sobrenatural.

nunca coincidirá con la circunferencia porque el lado, por pequeño que sea, nunca será un punto.

La teoría de la percepción inmediata de Dios contradice la enseñanza común de los místicos. San Juan de la Cruz nos dice que, incluso en el matrimonio espiritual, la contemplación tiene lugar en la fe. Y para él, como para Santo Tomás (II-II, q. 1, a. 4), la fe y la percepción positiva inmediata se excluyen mutuamente: el acto de visión no puede ser un acto de fe. No podríamos admitir aquí más que una intuición oscura negativa (*per viam negationis*)⁴¹⁹. Según Santo Tomás, esta intuición nos muestra cada vez más lo que Dios no es, que trasciende toda concepción, y es a este Dios *quasi ignoto* al que nos une el amor infuso.

Los místicos nos dicen en todas partes que perciben, no a Dios mismo, tal como es, sino el *efecto* de su acción sobre sus almas, especialmente en la dulzura del amor que les hace experimentar. Hablando de lo que suele suceder a quienes tienen la oración sobrenatural de unión o la de quietud, Santa Teresa escribió, como ya hemos señalado:

«En queriendo comenzar a tener oración hallamos con quién hablar, y parece entendemos nos oye por los efectos y sentimientos espirituales que sentimos de gran amor y fe, y otras determinaciones, con ternura. Esta gran merced es de Dios, y téngalo en mucho a quien lo ha dado, porque es muy subida oración, *mas no es visión, que entiéndese que está allí Dios por los efectos que, como digo, hace al alma, que por aquel modo quiere Su Majestad darse a sentir*»⁴²⁰.

Se podrían citar muchos textos similares de los más grandes maestros de la mística⁴²¹.

Es lo que dice Santo Tomás cuando explica las palabras clásicas de Dionisio: «*No sólo aprendiendo, sino también padeciendo lo divino*»:

«De dos maneras conocemos la bondad y voluntad divinas. La una es especulativa... La otra, en cambio, es un conocimiento *afectivo* o *experimental* de la bondad y voluntad divinas, que se da cuando alguien *experimenta en sí mismo el gusto de la divina dulzura y complacencia en la voluntad divina*, conforme a lo que de Hieroteo dice Dionisio (cap. 2, *De Div. Nom.*): *que aprendió las cosas divinas por propia experiencia*. Y de esta manera se nos aconseja que probemos la voluntad de Dios y gustemos su dulzura» (II-II, q. 97, a. 2, *ad. 2*)⁴²².

Significa conocer a Dios, no inmediatamente como es, sino por los efectos que produce en nosotros.

⁴¹⁹ Ha sido bien descrita recientemente por el P. Joret O.P. en *La Vie Spirituelle*, octubre de 1921, pp. 25-57. Hablaremos de ello más adelante, pp. 378 ss.

⁴²⁰ *Vida*, cap. 27.

⁴²¹ Cf. Soudreau, *État mystique*, 2ª ed. pp. 320-348, donde se muestra que los textos invocados en favor de la percepción inmediata de Dios son incompletos y no tienen el sentido que se les quiere dar.

⁴²² En el Comentario a los Nombres divinos cap. 2, Santo Tomás explica este pasaje de la siguiente manera: «No sólo aprendiendo, sino también padeciendo lo divino, es decir, no sólo recibiendo el conocimiento de lo divino en la mente, sino también amando, uniéndose a él a través del afecto». *Item, De Veritate*, q. 26, a. 3, *ad. 18*. Ver más adelante, p. 380, otros textos de Santo Tomás y de Juan de Santo Tomás.

ARTÍCULO V
RELACIÓN ESENCIAL DE LA CONTEMPLACIÓN INFUSA
Y LA VIDA MÍSTICA CON LOS DONES DEL ESPÍRITU SANTO

Hemos visto lo que no requiere esencialmente la contemplación infusa; ahora debemos ver lo que la constituye formalmente y de qué principio procede. Esto explicará la definición que dimos más arriba, al principio del artículo anterior, p. 324.

Según la doctrina común de los teólogos, como hemos dicho, la contemplación infusa es, por encima del razonamiento y en la obscuridad de la fe, un conocimiento simple y amoroso de Dios que no puede obtenerse por nuestra actividad personal auxiliada por la gracia, sino que requiere una inspiración e iluminación especiales, bien manifiestas, del Espíritu Santo⁴²³.

En otras palabras, mientras que la vida ascética se caracteriza por el *predominio del modo humano* de las virtudes cristianas, que ejercemos a voluntad, la vida mística tiene como carácter distintivo *el predominio del modo sobrehumano o divino* de los dones del Espíritu Santo, es decir, un *conocimiento y amor infusos*, que no pueden ser fruto de nuestro esfuerzo personal⁴²⁴.

Para comprender bien esta doctrina es necesario recordar el papel y la necesidad que tienen en nuestra vida sobrenatural los dones del Espíritu Santo, especialmente el don de sabiduría, que los teólogos consideran comúnmente como el principio supremo de la contemplación infusa. La enseñanza tradicional sobre este punto puede comprenderse mejor viendo lo que dice Santo Tomás al respecto, quien ha sido generalmente seguido.

§ I. Función de los dones del Espíritu Santo.
¿Se distinguen específicamente de las virtudes adquiridas
y de las infusas?

Ya hemos explicado anteriormente, cap. II, a. 2, la distinción específica por su objeto formal entre las virtudes infusas y las adquiridas. Es de fe que, por encima de las virtudes naturales, que se adquieren y desarrollan por la repetición frecuente de los mismos actos, hemos recibido, junto con la gracia santificante, las virtudes infusas de la fe, esperanza y caridad (Concilio de Trento, ses. VI, cap. 7). En cuanto a las virtudes morales infusas, como la prudencia cristiana, la justicia, la fortaleza, la templanza, difieren de las correspondientes virtudes morales adquiridas porque tienen una *regla superior*; no ya la razón natural, sino la razón iluminada por la fe, se inspiran en puntos de vista mucho más elevados (I-II, q. 63, a. 4). Se basan en las doctrinas reveladas del pecado original, la gravedad de

⁴²³ Esta inspiración e iluminación es bastante manifiesta, si no para la persona que la recibe, al menos para el director experimentado al que se da a conocer, tal como explicaremos. Este es el caso de ciertas almas muy puras y sencillas que nunca han oído hablar del estado pasivo, pero que se encuentran en él, como lo hizo notar varias veces Santa Teresa.

⁴²⁴ Santa Teresa dice en su *Vida*, cap. XIV: «Para hartas cosas eran menester letras. Porque aquí viniera bien dar aquí a entender qué es *auxilio general o particular* –que hay muchos que lo ignoran–, y *cómo* este particular quiere el Señor aquí que casi le vea el alma por vista de ojos, como dicen». No podría expresar mejor la especial inspiración a la que, como veremos, nos hacen dóciles los dones del Espíritu Santo.

nuestros pecados personales y sus consecuencias, la elevación de nuestro fin sobrenatural y la imitación de Jesús crucificado. ¡Cuánta distancia existe entre la templanza descrita por un Aristóteles y aquella de la que habla un San Agustín!

Los dones del Espíritu Santo son incluso superiores a las virtudes morales infusas, y, aunque son menos elevados que las virtudes teologales, les aportan, por su concurso, tal como veremos, una perfección adicional (I-II, q. 63, a. 8).

«Para distinguir los dones de las virtudes, debemos seguir el modo de hablar de la Escritura, en la cual se nos revelan no, ciertamente, bajo el nombre de dones, sino más bien bajo el nombre de *espíritus*, pues así se dice en Is. XI, 2-3: *Sobre él reposará el espíritu de sabiduría y de inteligencia, etc.*» (I-II, q. 68, a. 1)⁴²⁵.

Estas palabras nos dan a entender claramente que los siete espíritus allí enumerados están en nosotros por una inspiración divina, o una moción exterior del Espíritu Santo. En efecto, debemos considerar que el hombre es movido por un doble principio motriz (o director): uno es interno, que es la razón, y el otro es externo, que es Dios, como hemos mostrado anteriormente⁴²⁶, y como el mismo Aristóteles dijo en la *Moral a Eudemo*, Lib. VII, cap. 14, sobre la buena fortuna.

«Ahora bien, es evidente que todo lo que es movido ha de ser proporcionado a su motor, y ésta es la perfección del sujeto móvil en cuanto tal: la disposición que le habilita para recibir bien la moción de su motor. Por lo tanto, cuanto más elevado es el motor, tanto más necesario es que el sujeto móvil le sea proporcionado por una disposición más perfecta, como vemos que es necesario que el discípulo esté más perfectamente dispuesto para que capte una doctrina más elevada de su maestro.

Pues bien, es manifiesto que las virtudes humanas perfeccionan al hombre en cuanto que puede ser movido por la razón en las cosas que hace interior o exteriormente. Es, por lo tanto, necesario que existan en el hombre unas *perfecciones más altas que le dispongan para ser movido por Dios*. Y estas perfecciones se llaman *dones*, no sólo porque son infundidos por Dios, sino también porque por ellas el hombre está dispuesto a ser prontamente móvil bajo la inspiración divina, tal como se dice en Is. L, 5: *El Señor me ha abierto el oído; y no fui rebelde, ni me volví atrás*. Y también dice el Filósofo, en el capítulo *De bona fortuna*, que a aquellos que son movidos por instinto divino no les conviene aconsejarse según la razón humana, sino que deben seguir el instinto interior, porque son movidos por un principio mejor que la razón humana. Y esto es lo que algunos dicen: que los dones perfeccionan al hombre para unos actos más elevados que los actos de las virtudes».

De aquí se desprende que los dones del Espíritu Santo no son actos, ni movimientos corrientes o auxilios pasajeros de la gracia, sino cualidades o hábitos permanentes conferidos al alma con vistas a ciertas operaciones sobrenaturales.

La Escritura, en el texto clásico de Is. XI, 2, los representa como existentes de manera estable en el justo, y se dice del Espíritu Santo:

⁴²⁵ En efecto, leemos en Is. XI, 2-3: «Descansará sobre él el Espíritu del Señor; espíritu de sabiduría e inteligencia, espíritu de consejo y de fortaleza, espíritu de conocimiento y temor del Señor». Este texto se aplica al Mesías anunciado, y desde Pentecostés se aplica también a los miembros vivos del Cuerpo Místico de Nuestro Señor. Así lo entendieron los Padres; cf. *Dict. de Théol. Cathol.* art. *Dones del Espíritu Santo*, por el P. Gardeil, O. P.: *Fundamento escriturístico de esta doctrina y enseñanza de los Padres*, col. 1728-1781.

⁴²⁶ En el orden sobrenatural se trata de la razón iluminada por la fe; es así, en particular, que la prudencia infusa dirige las virtudes morales infusas.

«Él mora con vosotros y estará en vosotros» (Jn. XIV, 17).

En su liturgia, la Iglesia considera que el «sacro septenario», *sacrum septenarium*, es uno con la gracia habitual o santificante, llamada a menudo «gracia de las virtudes y los dones»⁴²⁷. San Gregorio Magno insiste en esta permanencia cuando dice:

«Mediante los dones, sin los cuales no se puede alcanzar la vida, el Espíritu Santo habita de modo estable en los elegidos, mientras que, mediante la profecía, el don de milagros y otras gracias gratuitas, no se establece de modo permanente en aquellos a quienes se comunica»⁴²⁸.

Como los define Santo Tomás:

«Los dones del Espíritu Santo son ciertos hábitos (o cualidades permanentes, esencialmente sobrenaturales) que perfeccionan al hombre para obedecer prontamente al Espíritu Santo» (I-II, q. 68, a. 3)⁴²⁹.

La palabra *obedecer*, empleada por Santo Tomás, no expresa pura pasividad; de la misma manera que las virtudes morales someten nuestras facultades apetitivas al imperio de la razón y las disponen para obrar bien, los dones nos hacen dóciles al Espíritu Santo para hacernos producir esas obras excelentes conocidas como bienaventuranzas⁴³⁰. En este sentido, se ha dicho de los dones:

«Son a la vez flexibilidad y energía, docilidad y fortaleza, que hacen al alma más pasiva bajo la mano de Dios y al mismo tiempo más activa para servirle y realizar sus obras»⁴³¹.

Según estos principios, la gran mayoría de los teólogos están de acuerdo con Santo Tomás en que los dones son real y específicamente distintos de las virtudes infusas, como distintos son los principios que los dirigen: el Espíritu Santo y la razón iluminada por la fe. Se trata de dos direcciones normativas, de *dos reglas* distintas, que constituyen *motivos formales diferentes*. Ahora bien, es un principio fundamental que los hábitos (*habitus*) se especifican por su objeto y su motivo formal, como la vista por el color y la luz, el oído por el sonido⁴³².

La virtud es un hábito que nos inclina a seguir la regla de la recta razón, *qua recte vivitur secundum regulam rationis* (I-II, q. 68, a. 1, *ad* 3); los dones son perfecciones superiores, que tienen *como regla la inspiración divina*⁴³³. Tal virtud

⁴²⁷ Cf. Santo Tomás, III, q. 62, a. 2: «Si la gracia sacramental añade algo a la gracia de las virtudes y los dones».

⁴²⁸ San Gregorio Magno, *Moral.* Lib. II, cap. LVI.

⁴²⁹ *Ibid.* a. 2, *ad* 1, y III Sent. dist. XXXIV, q. 1, a. 1.

⁴³⁰ I-II, q. 70, a. 2: «Bienaventuranzas se llama sólo a las obras perfectas, las cuales, además, por razón de su perfección, se atribuyen más a los dones que a las virtudes».

⁴³¹ Mons. Gay, *De la Vie et des Vertus chrétiennes*, 1^{er} tratado.

⁴³² Por otra parte, no podemos confundir las virtudes y los dones sin tropezar con graves problemas. No podríamos explicar por qué ciertos dones, como el temor, no figuran entre las virtudes, y por qué Cristo poseía los siete dones, como sabemos por Is. XI, 2, sin tener ciertas virtudes infusas que presuponen imperfección, como la fe, la esperanza y la penitencia.

⁴³³ *Ibid.* y III Sent. dist. XXXIV, q. 1, a. 3: «Por consiguiente, como los dones son para obrar al modo sobrehumano, es necesario que las operaciones de los dones se midan por *otra regla* distinta de la

y el don correspondiente, por ejemplo, la fortaleza y el don de fortaleza, tienen el mismo objeto, pero difieren en la *regla* que sirve de medida a sus actos, y luego, por *su modo de obrar*; por eso su objeto formal no es el mismo. La razón, incluso iluminada por la fe y la prudencia infusa, dirige nuestros actos según un modo humano, mientras que el Espíritu Santo, según un modo sobrehumano⁴³⁴.

Del mismo modo, mientras que la fe se adhiere simplemente a las verdades reveladas, el don de inteligencia nos hace escrutar su profundidad. El teólogo muestra lo que es de fe y responde a los sofismas de la herejía, conciliando los textos de la Escritura y los Concilios según un procedimiento humano a menudo muy complicado; los simples, bajo una inspiración especial del Espíritu Santo, responden de otra manera, a veces con una perspicacia asombrosa e incontestable, que hace decir al teólogo: *¡Admirable es Dios en sus Santos!*

Existe la misma diferencia entre la prudencia y el don de consejo. Ante una decisión grave, la prudencia, adquirida o infusa, debe consultar, examinar todas las circunstancias y consecuencias de la acción que se va a emprender; delibera largamente sin llegar siempre a una certeza sobre cuál es la elección correcta. Por el contrario, si hemos orado con humildad y confianza, una inspiración del don de consejo llega a veces en un instante para aclararlo todo (II-II, q. 52, a. 2, *ad* 1). En una situación difícil, en la que tenemos que conciliar dos deberes aparentemente opuestos, la prudencia se queda perpleja, dudando, por ejemplo, sobre qué respuesta dar para evitar mentir y guardar un secreto. En ciertos casos, sólo una inspiración del don de consejo nos permitirá encontrar la respuesta adecuada, sin faltar en modo alguno a la verdad, sin recurrir a restricciones mentales de dudosa moralidad⁴³⁵.

humana virtud, que es la misma divinidad participada por el hombre a su manera, para que ya no obre humanamente, sino como hecho Dios por participación».

⁴³⁴ I-II, q. 68, a. 2, *ad* 1: «Los dones exceden la perfección común de las virtudes no en cuanto al género de actos —como los consejos exceden a los preceptos—, sino *en cuanto al modo de obrar*, según que el hombre es movido por un principio superior».

Item, III dist. XXXIV, q. 1, a. 1: «Los dones *se distinguen* de las virtudes en que las virtudes perfeccionan para realizar actos *al modo humano*, pero los dones, *más allá del modo humano*».

III, dist. XXXV, q. 2, a. 3: «El don sobrepasa a la virtud en que *obra al modo sobrehumano*».

Esta doctrina de Santo Tomás en su Comentario a *las Sentencias* no difiere, independientemente de lo que se haya dicho, de la de la *Suma*, como se desprende del texto de la I-II citado al principio de esta nota, y de lo indicado en la nota siguiente. Además, es claro que, cuando en I-II, q. 68, a. 1, distingue las virtudes de los dones por sus respectivos motores, se refiere a motores que *dirigen y regulan* (el Espíritu Santo y la razón) y no a puras causas eficientes que darían un impulso, más o menos fuerte, sin dirección ni regulación formal. Y está claro que el Espíritu Santo dirige de un modo sobrehumano. En este punto, la doctrina de la *Summa Theologica* mantiene lo que ya se encontraba en el *Comentario a las Sentencias*.

Item quest. disp. de charitate, q. unic. a. 2, *ad* 17: «Los dones perfeccionan las virtudes elevándolas sobre el modo humano». Ver además el 2º *apéndice* de esta obra.

⁴³⁵ Santo Tomás dice expresamente, II-II, q. 52, a. 1, *ad* 1: «La prudencia o la eubulia, sea natural, sea infusa, dirige al hombre en la indagación del consejo, según los datos que la razón puede conocer; por eso se convierte el hombre en buen consejero para sí y para los demás mediante la prudencia y la eubulia. Mas dado que la razón humana no puede abarcar todos los casos singulares y contingentes que pueden ocurrir, resulta que *son inseguros los pensamientos de los hombres, y nuestros cálculos muy aventurados* (Sab. IX, 14). El hombre, pues, en la indagación del consejo necesita ser dirigido por Dios, que comprende todas las cosas. Tal es la función propia del consejo, por medio del cual se dirige el hombre como por el consejo recibido de Dios». *Item* III Sent. dist. XXXIV, q. 1, a. 2. Para la aplicación de esta doctrina a la cuestión de la mentira cf. II-II, q. 110.

§ II. ¿Son necesarios los dones del Espíritu Santo para la salvación?

La necesidad de los dones del Espíritu Santo, como ya hemos visto, proviene del *modo imperfecto* en que se conservan en nosotros las virtudes cristianas, incluso las más elevadas, y podemos prever que, cuanto más avanza el alma hacia la *perfección*, tanto más deben intervenir los dones, de manera que su *modo sobrehumano* ha de *prevalecer* finalmente, en un orden superior no sólo a los procedimientos de la casuística, sino también a los de la ascética y a los métodos de oración. Este es el fundamento mismo de nuestra doctrina.

Debemos proceder aquí, como Santo Tomás, con moderación. Sin duda, dejar de examinar por uno mismo, cuando podemos, lo que debemos pensar, decir y hacer, so pretexto de abandonarnos a la Providencia, sería tentar a Dios⁴³⁶; pero debemos ser conscientes de nuestra insuficiencia con respecto al fin sobrenatural al que debemos tender.

Santo Tomás enseña que los dones del Espíritu Santo son necesarios para la salvación (I-II, q. 68, a. 2).

«Entre los dones, el supremo parece ser la sabiduría, y el ínfimo, el temor. Pero ambos son necesarios para la salvación, porque de la sabiduría se dice en Sab. VII, 28: *Dios a nadie ama, sino al que mora con la sabiduría*; y del temor se dice en Ecli. I, 28: *El que vive sin temor no puede ser justo*».

Porque Nuestro Señor conocía las profundas necesidades de nuestras almas, nos prometió el Espíritu Santo, de quien hemos recibido el sagrado septenario.

Para explicar esta necesidad de los dones, Santo Tomás recurre a una razón muy profunda (I-II, q. 68, a. 2):

«Los dones son perfecciones del hombre que le disponen para seguir bien el instinto divino. Por lo tanto, en aquellas cosas en que no basta el instinto de la razón, sino que es necesario el instinto del Espíritu Santo, es, consiguientemente, necesario el don. Ahora bien, la razón del hombre es perfeccionada por Dios de dos modos: primero, con la perfección natural, es decir, con la luz natural de la razón; segundo, con una perfección sobrenatural, por las virtudes teologales. Y, aunque esta segunda perfección sea mayor que la anterior, sin embargo, el hombre posee de modo más perfecto la primera que la segunda, pues la primera la tiene como en plena posesión, mientras que la segunda la posee como imperfectamente, ya que amamos y conocemos a Dios imperfectamente.

Pero es claro que aquello que posea perfectamente una naturaleza o alguna forma o virtud puede obrar por sí mismo según ella, aunque sin excluir la acción de Dios, que obra interiormente en toda naturaleza y voluntad. En cambio, aquello que posee imperfectamente alguna naturaleza, forma o virtud, no puede obrar por sí mismo si no es movido por otro. Por ejemplo, el sol, por ser perfectamente lúcido, puede iluminar por sí mismo; mientras que la luna, en la cual se da imperfectamente la naturaleza de la luz, no ilumina si no es iluminada. También el médico, que conoce perfectamente el arte de la medicina, puede obrar por sí mismo; mientras que su discípulo, que aún no está plenamente instruido, no puede obrar por sí si no es instruido por aquél.

Así, pues, en cuanto a las cosas sujetas a la razón humana, es decir, en orden al fin connatural al hombre, éste puede obrar por el juicio de la razón (con el auxilio ordinario que la Providencia presta a las causas segundas). Si, no obstante, también en esto el

⁴³⁶ II-II, q. 53, a. 4. *ad* 1: «Si el hombre deja de hacer lo que puede, esperando únicamente en el auxilio divino, parece que tienta a Dios».

hombre es ayudado por Dios con un instinto especial, ello será efecto de su desbordante bondad. De ahí que, según los filósofos, no todo el que tenía las virtudes morales adquiridas tenía las virtudes heroicas o divinas.

Mas, en orden al fin último sobrenatural (que excede absolutamente las potencias y exigencias de nuestra naturaleza razonable), al cual mueve la razón en cuanto que está de algún modo e *imperfectamente* informada por las virtudes teologales, no basta la sola moción de la razón si no le asiste de arriba el instinto y la moción del Espíritu Santo, según aquello de Rom. XIV, 14.17: *Los que son movidos por el Espíritu de Dios, esos son hijos de Dios, y si hijos, también herederos*; y en el Sal. CXLII, 10, se dice: *Tu Espíritu bueno me llevará a la tierra verdadera*, porque nadie puede llegar a la herencia de la tierra de los bienaventurados si no es movido y llevado por el Espíritu Santo. Por eso, para conseguir el fin, necesita el hombre tener el don del Espíritu Santo»⁴³⁷.

En este sentido, son necesarios para la salvación como disposiciones habituales para recibir inspiraciones de lo alto, del mismo modo que son necesarias las velas en un barco para hacerlo dócil al viento.

No es que el cristiano sea siempre incapaz de hacer un acto sobrenatural sin la intervención de los dones del Espíritu Santo; es cierto que, si ha perdido estos dones junto con la caridad por medio de un pecado mortal, puede todavía, con la gracia actual ordinaria, hacer un acto sobrenatural de fe; y con bastante frecuencia también el justo actúa sobrenaturalmente sin una inspiración especial del Espíritu Santo. Pero, como dice Santo Tomás, no está al alcance de la razón, aunque esté iluminada por la fe y la prudencia infusa:

«Conocer todas las cosas ni tener poder sobre todas ellas... ni superar la necesidad... Pero Dios, a cuya ciencia y poder están sometidas todas las cosas, con su moción nos protege contra toda necesidad e ignorancia, contra toda torpeza, dureza de corazón y defectos semejantes. Por eso se dice que los dones del Espíritu Santo, que nos habilitan para seguir bien su instinto, se dan contra esos defectos» (I-II, q. 68, a. 2, *ad 3*).

«Por las virtudes teologales y morales no es perfeccionado tanto el hombre en orden al fin último sobrenatural que no necesite continuamente ser movido por un cierto instinto superior del Espíritu Santo» (I-II, q. 68, a. 2, *ad 2*)⁴³⁸.

§ III. Necesidad de una docilidad cada vez más perfecta al Maestro Interior

⁴³⁷ I-II, q. 68, a. 2. Ver los comentarios de Cayetano y Juan de Santo Tomás a la cuestión 68.

⁴³⁸ Algunos han malinterpretado este texto de Santo Tomás y han pensado que quería decir: el hombre necesita ser *siempre movido* para todo acto saludable por una especial inspiración del Espíritu Santo, incluso en los actos *remissi* (remisos). Esto implica confundir la gracia actual ordinaria con la inspiración especial a la que aquí se hace referencia. Santo Tomás no escribió: «*quin indigeat semper moveri*» (no necesite siempre ser movido), sino, «*quin semper indigeat moveri*» (no necesite continuamente ser movido). La expresión de Santo Tomás significa que el hombre no está perfeccionado hasta tal punto por las virtudes teologales que nunca necesite ser inspirado por el Maestro interior, como podría decirse: «Este estudiante de medicina no está tan bien instruido que nunca necesite la asistencia de su maestro para ciertas operaciones». Cf. más adelante, pp. 355, 364.

Es muy cierto que se puede hacer un acto sobrenatural de fe, con una gracia actual, sin ningún auxilio de los dones del Espíritu Santo; este es ciertamente el caso del fiel que, estando en estado de pecado mortal, ha perdido los dones del Espíritu Santo junto con la caridad, y sin embargo realiza con bastante frecuencia actos de fe sobrenatural. Cf. Gardeil, *Dict. théol.* art. *Dons*, fin, col. 1779.

El P. B. Frojet, O.P., *L'Habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes*, IV parte, cap. VI, pp. 407-424, expone claramente el verdadero pensamiento de Santo Tomás sobre este punto.

El auxilio especial del que acabamos de hablar *es tanto más necesario* cuanto que el alma debe realizar obras más perfectas a medida que progresa, y cuanto que el Señor desea conducirnos a un conocimiento más profundo y amoroso de los misterios sobrenaturales⁴³⁹.

Incluso cuando han alcanzado un grado elevado, las virtudes infusas, teologales y morales, sin un auxilio especial del Espíritu Santo siguen obrando según el modo humano de las facultades en que son recibidas (I-II, q. 68, a. 2).

La fe nos hace conocer a Dios de un modo todavía demasiado abstracto, demasiado exterior, «en un enigma, a través de un espejo», mediante fórmulas demasiado estrechas y que necesitan multiplicarse; nos gustaría poder condensarlas en una sola, que nos facilitara el contacto con el Dios vivo, que nos expresara la luz de vida, que debe ser cada vez más para nosotros. La esperanza y la caridad, dirigidas por la fe, participan de la imperfección de la fe. Estas dos virtudes de la voluntad carecen de ímpetu y conservan un modo demasiado humano mientras estén dirigidas únicamente por la razón iluminada por la fe.

Por muy sabia que sea, la prudencia cristiana que rige las demás virtudes morales, aunque muy superior a la prudencia puramente natural descrita por los filósofos, permanece a menudo tímida, insegura en sus previsiones, demasiado medida para responder a todas las exigencias del amor divino, del mismo modo que nuestra fortaleza y paciencia son insuficientes en ciertas pruebas, o nuestra castidad frente a ciertas tentaciones⁴⁴⁰.

Nuestras virtudes sobrenaturales, por tener que adaptarse al modo humano de nuestras facultades, nos dejan, por lo tanto, en un estado de inferioridad en relación con el fin sobrenatural hacia el que deberíamos correr con mayor ímpetu.

Con sólo las virtudes, incluso las sobrenaturales, el hombre es como un aprendiz que sabe más o menos lo que hay que hacer, pero que no tiene las habilidades para hacerlo bien. Por eso es necesario que el maestro que lo adiestra venga de vez en cuando a tomarle la mano y dirigirlo para que la obra sea presentable. Así, nuestra oración sigue siendo demasiado humana para saborear verdaderamente la palabra de Dios, mientras sólo sea fruto de una meditación asidua. En la meditación sólo bebemos agua que ha corrido por la tierra, mezclada con cieno, dice Santa Teresa; para que bebamos de la fuente, el Espíritu Santo, como el maestro del aprendiz, debe intervenir directamente, apoderarse de nuestra inteligencia y voluntad, y comunicarles su propio modo de pensar y amar, el único modo divino digno de Dios, que quiere ser conocido como verdad viva y amado divinamente. Y puesto que somos siempre aprendices ante Dios, es necesario, para que nuestra oración y nuestras obras sean perfectas, que el Espíritu Santo intervenga habitualmente en ellas. Por eso, a diferencia de las gracias puramente gratuitas (*gratis datae*) como la profecía, los dones, que nos hacen dóciles a las inspiraciones divinas, así como las virtudes a las directrices de la razón, deben ser *permanentes* en nosotros⁴⁴¹; son realmente en nuestra alma lo que las velas en la barca. La barca puede avanzar de dos modos: con remos, lo cual es penoso y lento, o porque el viento hincha sus velas; el alma puede avanzar por el ejercicio de las virtudes, en las que es activa, o por la inspiración del Espíritu Santo que sopla donde quiere y cuando quiere; aquí el alma es dócil, actúa menos de lo que es *actuada*:

⁴³⁹ «Todos cuantos son movidos por el Espíritu de Dios, estos son hijos de Dios» (Rom. VIII, 14).

⁴⁴⁰ Santo Tomás, III Sent., dist. XXXIV, q. 1, a. 2.

⁴⁴¹ I-II, q. 68, a. 3: «Si los dones son hábitos».

«Los dones del Espíritu Santo son ciertos hábitos que perfeccionan al hombre para obedecer prontamente al Espíritu Santo... el hombre... es llevado por el Espíritu Santo de modo que también obra él, en cuanto que es libre. Por lo tanto, necesita de hábitos» (I-II, q. 68, a. 3, ad 2).

Esto demuestra que el alma sólo se acerca a la perfección mediante una gran docilidad al Espíritu Santo, según la cual debe *prevalecer normalmente el modo sobrehumano de los dones*, para remediar cada vez más lo que hay de *esencialmente imperfecto* en el *modo humano* de las virtudes. Este será el régimen de los dones.

§ IV. La inspiración especial del Espíritu Santo y el progreso de la caridad

Nadie duda de que la teología mística de Santo Tomás se encuentra sobre todo en lo que nos enseñó sobre los dones del Espíritu Santo, sobre su relación con la caridad, por una parte, y con la contemplación infusa, por otra. Pero a menudo nos contentamos con leer bastante rápidamente en la *Summa Theologica* los artículos de la I-II, q. 68, dedicados a los dones del Espíritu Santo en general, y los de la II-II, qq. 8-9, 45, relativos a los dones de inteligencia, ciencia y sabiduría, sin considerar suficientemente su relación con lo que se dice en la II-II, q. 24, a. 9 de los tres grados de caridad en los principiantes, proficientes y perfectos, y sin recordar lo que enseña Santo Tomás en la I-II, q. 111, a. 2, con respecto a los dones del Espíritu Santo. En consecuencia, no vemos suficientemente lo que hay de original y muy elevado en la doctrina tomista de los dones.

Por el contrario, este punto ha sido breve pero claramente indicado en la obra más completa que poseemos actualmente sobre los dones, el gran artículo del P. Gardeil, O.P., en el *Dictionnaire de Théologie catholique*, vol. IV, 1911, col. 1728-1781. En la parte histórica de esta obra, tras mostrar las fuentes de la doctrina de los dones en la Escritura en los Padres griegos y latinos, y recordar los intentos de los primeros teólogos escolásticos, el P. Gardeil analiza los escritos de los fundadores de la teología sistematizada de los dones, Alejandro de Hales, San Buenaventura, el Beato Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino. Es muy interesante ver cómo estos cuatro grandes escolásticos reaccionaron contra Guillermo de Auxerre y Guillermo de París, que negaban el carácter específico de los dones y los reducían a las virtudes, preparando así la doctrina minimalista de los nominalistas decadentes del siglo XIV.

«Estos cuatro grandes teólogos –dice el P. Gardeil, *loc. cit.* col. 1776– confirmaron básicamente la antigua doctrina, que distinguía los dones de las virtudes considerándolos como *primi motus in corde* (primeros movimientos en el corazón)... pero, en lugar de identificar dones y gracias actuales, veían en el don, al menos Santo Tomás, la disposición subjetiva para recibir lo más sublime de estas últimas. Santo Tomás, además, con una incomparable magnificencia de síntesis, ha unido esta porción de la doctrina con lo que hay de más elevado, de más profundamente verdadero en la filosofía de Aristóteles y en su propia teología acerca de la primacía del obrar divino. Lo ha reconducido así a los primeros principios, que tanto en filosofía como en teología rigen las cuestiones del obrar divino en cuanto tal, es decir, desarrollándose según la ley íntima del Ser divino, y le ha asegurado, por medio de esta sistematización, la solidez

indestructible de toda doctrina ligada a los primeros principios, evidentes por sí mismos o revelados en primer lugar»⁴⁴².

Quisiéramos aquí 1. Mostrar cómo, según Santo Tomás, la inspiración especial del Espíritu Santo, a la que nos hacen dóciles los dones, difiere de la gracia actual común, necesaria para el ejercicio de las virtudes infusas, y 2. Seguir la elevación creciente de la inspiración especial en los principiantes, proficientes y perfectos, considerando especialmente los dones de sabiduría, inteligencia y ciencia.

La inspiración especial del Espíritu Santo y la gracia actual común

Para comprender bien esta doctrina, como ha observado profundamente el P. Del Prado, O.P.⁴⁴³, debemos distinguir con Santo Tomás los diversos modos en que Dios mueve nuestra inteligencia y nuestra voluntad, sea en el orden natural, sea en el orden sobrenatural. El santo Doctor ha distinguido tres modos principales de moción divina en el orden de la naturaleza, y otros tres proporcionalmente semejantes en el de la gracia. Pueden expresarse en la siguiente división, que explicaremos:

Nuestro espíritu (*mens*) es movido por Dios:

1. En el orden natural:

a. *A desear la bienaventuranza en general.*

b. *A determinarse a:*

- Tal bien verdadero.

- A un bien aparente.

c. *Por una inspiración especial*, por ejemplo, de orden filosófico, poético, etc.

2. En el orden sobrenatural:

a. *A convertirse a Dios*, fin sobrenatural último.

b. *A determinarse al uso de las virtudes infusas.*

c. *Por una inspiración especial* a la que *los dones* nos hacen dóciles.

El primer modo de moción es *anterior* a la deliberación humana⁴⁴⁴, el segundo es *posterior* a ella o junto con ella, el tercero está *por encima* de ella, tanto en el orden de la naturaleza como en el de la gracia. Santo Tomás los enumeró I-II, q. 9, a. 6, *ad* 3; q. 68, aa. 2-3; q. 109, aa. 1-2, 6, 9; q. 111, a. 2; *De Veritate*, q. 24, a. 15. Baste traducir aquí el primero de estos textos, que –cosa que muchos parecen desconocer– se explica por los siguientes, como veremos:

«Dios, como motor universal, mueve la voluntad del hombre hacia su objeto universal, que es el bien. Sin esta moción universal, el hombre no puede querer nada. Pero el

⁴⁴² Cf. Gardeil, *Le Donné révélé et la théologie*, París, Gabalda, 1910; III. *Los sistemas teológicos comparados entre sí*, pp. 266-286. Sobre la cuestión que nos ocupa, ver también la introducción a la excelente obra del mismo autor, *Les dons du Saint-Esprit dans les Saints Dominicains*, París, Gabalda.

⁴⁴³ *De Gratia et Libero arbitrio*, Friburgo (Suiza), 1907, vol. II, pp. 201, 225, 247.

⁴⁴⁴ En rigor, no hay deliberación y elección sobre el fin último, cf. I-II, q. 13, a. 3 y II-II, q. 24, a. 1, *ad* 3; lo explicaremos más adelante.

hombre se determina mediante la razón a querer esto o aquello, que es un bien real o aparente. No obstante, a veces Dios mueve a algunos de un modo *especial* a querer algo determinado, que es siempre el bien; por ejemplo, a los que mueve mediante la gracia, como se dirá más adelante (cf. q. 109, aa. 2 y 6; q. 111, a. 2)» (I-II, q. 9, a. 6, *ad* 3)⁴⁴⁵.

Por el primer modo de moción divina, en el orden natural, nuestra voluntad es movida, pues, *en cuanto al ejercicio*, a desear el bien en general o la bienaventuranza, y este acto, por el cual cada uno de nosotros desea ser feliz o la felicidad, es sin duda un acto vital, hecho, emitido por la voluntad, pero no es libre, en el sentido de que no podemos odiar la bienaventuranza, ni preferir otra cosa a ella (I-II, q. 10, aa. 1-2); es siempre a esto a lo que aspiramos, y esta aspiración se dirige así confusamente hacia Dios, aunque no siempre juzgamos que es en Él donde se encuentra nuestra verdadera bienaventuranza⁴⁴⁶. Todo hombre desea naturalmente ser feliz:

«Colocar la felicidad donde corresponde es la fuente de todo bien, y la fuente de todo mal es colocarla donde no corresponde»⁴⁴⁷.

Por eso Jesús comenzó su predicación con las bienaventuranzas evangélicas, que nos dicen, contra las máximas del mundo, dónde está la verdadera felicidad.

En este primer acto de la voluntad, en el deseo natural de felicidad, si lo consideramos en sí mismo independientemente de los actos que puedan seguirle, no puede haber pecado. No se dice que la voluntad *se mueve* a sí misma a este primer acto, porque propiamente no se mueve a sí misma a un acto sino en virtud de un acto anterior; así, se mueve al elegir los medios en virtud del acto por el que quiere el fin⁴⁴⁸. Ahora bien, se trata aquí del primer acto, y por eso la voluntad aquí no puede pecar; es movida por Dios sin moverse a sí misma, aunque vitalmente produzca el acto (I-II, q. 9, a. 6, tercera objeción y su respuesta).

El segundo modo de movimiento divino es aquel en virtud del cual, ya en el orden natural, nuestra voluntad libre *se determina* a esto o a aquello, a tal bien verdadero o a un bien aparente. Este movimiento de nuestra voluntad no sólo es vital, sino *libre*, y la voluntad *se mueve* a sí misma en virtud de un acto anterior a producirlo, y por eso puede pecar aquí (I, q. 63, a. 1, *ad* 4; aa. 5-6; y I-II, q. 79, aa. 1-2). Pero como Dios no puede por su moción ser *igualmente* causa del mal y del bien, hay que decir que la moción por la que hace que el libre albedrío se determine a un acto natural bueno no es la misma por la que es causa del acto físico del pecado y

⁴⁴⁵ Ver sobre este texto y su relación con los otros que hemos citado, Del Prado, *De Gratia et Libero arbitrio*, vol. I, p. 236; vol. II, pp. 228, 256.

⁴⁴⁶ I, q. 2, a. 1 *ad* 1: «Conocer de un modo general y no sin confusión que Dios existe, está impreso en nuestra naturaleza en el sentido de que Dios es la felicidad del hombre; puesto que el hombre por naturaleza quiere ser feliz, por naturaleza conoce lo que por naturaleza desea. Pero a esto no se le puede llamar exactamente conocer que Dios existe; como, por ejemplo, saber que alguien viene no es saber que Pedro viene, aunque sea Pedro el que viene. De hecho, muchos piensan que el bien perfecto del hombre, que es la bienaventuranza, consiste en la riqueza; otros lo colocan en el placer; otros, en cualquier otra cosa».

⁴⁴⁷ Bossuet, *Meditaciones sobre el Evangelio*, 1ª meditación.

⁴⁴⁸ I-II, q. 9, a. 3: «El entendimiento, por el hecho de conocer los principios, se reduce a sí mismo de la potencia al acto en cuanto al conocimiento de las conclusiones, y de este modo se mueve a sí mismo. Igualmente, la voluntad, por el hecho mismo de querer el fin, *se mueve a sí misma* a querer los medios» e *ibid.*, *ad* 1 y I, q. 63, a. 5.

no de su malicia⁴⁴⁹. El acto bueno es enteramente de Dios, como causa primera, y enteramente nuestro, como causa segunda: «¿Qué tienes que no hayas recibido?» (I Cor. IV, 7)⁴⁵⁰. Por el contrario, el acto malo, considerado como desordenado y malvado, no procede de Dios, sino sólo de nuestro libre albedrío defectuoso y mal dispuesto (I-II, q. 79, aa. 1-2). Así, el caminar del cojo, como acción, proviene de su energía vital, pero como defecto proviene de la malformación de la pierna (*Ibid.*). En contraste con la moción divina que conduce al bien, la que se requiere para el acto físico del pecado va acompañada del permiso divino del desorden contenido en el pecado. Dios permite que se produzca el desorden, por razones muy elevadas de las que es juez, pero no puede ser su causa en modo alguno. Principio indefectible de todo bien y de todo orden, no puede causar el mal en el acto de pecar más de lo que el ojo que ve el color de una fruta puede percibir su sabor. El mal moral no es más objeto de la omnipotencia que los sonidos son objeto de la vista. Sin estar obligado a ello, Dios remedia a menudo los fallos de nuestro libre albedrío, pero no siempre lo hace y es un misterio.

El tercer modo de movimiento divino en el orden natural es aquél del que habla Santo Tomás⁴⁵¹, citando la *Moral a Eudemo*, Lib. VII, cap. 14. En esta obra atribuida a Aristóteles, pero escrita bajo su influencia por uno de sus discípulos platonizantes, se dice:

«Cabe preguntarse si es la buena suerte de alguien la que le hace desear lo que necesita y cuando lo necesita... Sin pensar, deliberar o asesorarse, a veces piensa y quiere lo mejor... ¿Cuál es la causa, sino la buena fortuna? Pero, ¿qué es la buena fortuna en sí misma y cómo puede dar lugar a inspiraciones tan felices? Esto equivale a preguntar cuál es el principio superior de los movimientos del alma. Ahora bien, es manifiesto que Dios, que es el principio del universo, es también el principio del alma. Todas las cosas son movidas por Él, que está presente en nosotros. El principio de la razón no es la razón, sino algo superior. Pero, ¿qué es superior a la razón y a la inteligencia, sino Dios?... Por eso decían los antiguos: “Bienaventurados los que, sin deliberar, se inclinan a obrar bien”; esto no proviene de su voluntad, sino de un principio presente en ellos, que es superior a su inteligencia y voluntad... Algunos incluso prevén el futuro por inspiración divina».

En la *Ética a Nicómaco*, Lib. VII, cap. 1, el propio Aristóteles habla de los héroes como Héctor «que, por la excelencia de su valor, son llamados divinos..., pues hay en ellos algo superior a la virtud humana» o a la ciencia humana. Solíamos decir: «El divino Platón», por la inspiración superior que a menudo animaba su discurso.

⁴⁴⁹ De lo contrario se seguiría que Dios, por medio de su moción, *no es más* causa del acto bueno que del pecado; lo que sería contrario a la definición del Concilio de Trento, ses. 6, can. 6: «Si alguno dijere que es Dios el que obra así las malas como las buenas obras, no sólo *permisivamente*, sino *propiamente* y *per se*... sea anatema». Si el concurso divino fuera sólo *simultáneo*, o si fuera una premoción *indiferente*, Dios, por este acto, no sería más causa del acto bueno que del pecado. La razón por la que no sería causa del pecado es que su participación sólo sería simultánea e indiferente y, por lo tanto, por la misma razón, no sería *propiamente* causa del acto bueno. Cf. I-II, q. 79, a. 2 y los tomistas en este artículo.

⁴⁵⁰ Como muestra Santo Tomás en su comentario a esta epístola, todos los bienes proceden de Dios, incluso la buena determinación de nuestro libre albedrío, en cuanto distinta de la mala, cf. I, q. 23, a. 5 y I-II, q. 109, a.2.

⁴⁵¹ I-II, q. 68, a. 1: «Y también dice el Filósofo, en el capítulo *De bona fortuna*, que a aquellos que son movidos por instinto divino *no les conviene aconsejarse según la razón humana*, sino que sigan el instinto interior porque *son movidos por un principio mejor* que la razón humana».

Esta inspiración es natural y adopta diferentes formas: filosófica, poética, musical, estratégica; son las variadas formas del genio.

Santo Tomás ha señalado claramente que esta inspiración especial no es necesaria para que el hombre alcance su fin último natural, pero sostiene que sucede de otro modo en el orden de la gracia, donde los dones del Espíritu Santo y las inspiraciones correspondientes son *necesarios para la salvación*⁴⁵².

Estos tres modos de movimiento divino se transponen en el orden de la gracia, y aquí los tres tienen algo de normal.

1. Al momento de la justificación del impío, Dios, como autor de la gracia, mueve el libre albedrío del hombre a convertirse hacia el fin sobrenatural último. Bajo esta moción divina, y por medio de ella, el pecador es hecho justo o justificado, y comienza a obrar no sólo con vistas a la felicidad que desea naturalmente, sino por Dios, a quien ama sobrenaturalmente por encima de todo.

Esta moción sobrenatural prepara primero al pecador para recibir la gracia santificante y lo justifica por la infusión de la gracia y la caridad, llevándolo a un acto libre de fe, caridad y a un acto de arrepentimiento (I-II, q. 113, aa. 1-4, *ad* 1, 5-8)⁴⁵³.

Aquí el libre albedrío no se mueve a sí mismo, propiamente hablando, en este acto de fe viva y caridad; es movido por la gracia operante⁴⁵⁴. En este acto no puede haber pecado, sino que, por el contrario, hay detestación del pecado. Y se produce libremente bajo la gracia eficaz⁴⁵⁵.

Aunque es muy libre, este movimiento sobrenatural de la voluntad se asemeja al primer movimiento natural por el que deseamos la felicidad. En ambos casos, el hombre no puede, propiamente hablando, moverse a sí mismo; eso presupondría un acto eficaz previo del mismo género. Pero este acto previo no existe, ya que se

⁴⁵² I-II, q. 68, a. 2, c.: «En cuanto a las cosas sujetas a la razón humana, es decir, en orden al fin connatural al hombre, éste puede obrar por el juicio de la razón. Si, no obstante, también en esto el hombre es auxiliado por Dios con un *instinto especial*, ello será efecto de su *desbordante bondad*. De ahí que, según los filósofos, no todo el que tenía las virtudes morales adquiridas tenía las virtudes heroicas o divinas. Mas, en orden al fin último sobrenatural, al cual mueve la razón en cuanto que está de algún modo e imperfectamente informada por las virtudes teologales, *no basta la sola moción de la razón si no le asiste de arriba el instinto y la moción del Espíritu Santo*, según aquello de Rom. VIII, 14: *Los que son movidos por el Espíritu de Dios, esos son hijos de Dios*».

⁴⁵³ Cf. Sobre esto, Del Prado, *De Gratia et Libero arbitrio*, vol. II, p. 240.

⁴⁵⁴ I-II, q. 111, a. 2: «En él [el acto interior] la voluntad es *movida* y Dios es quien mueve, *sobre todo cuando la voluntad comienza a querer el bien después de haber querido el mal*. Y puesto que Dios es quien mueve la mente humana para impulsarla a este acto, la gracia se llama en este caso *operante*. El otro acto es el exterior. Como éste se debe al imperio de la voluntad, según expusimos arriba (q. 17, a. 9), es claro que en este caso la operación debe atribuirse a la voluntad. Pero, como aun aquí Dios nos ayuda, ya interiormente, confirmando la voluntad para que pase al acto, ya exteriormente, asegurando su poder de ejecución, la gracia en cuestión se llama *cooperante*». *Ibid. ad* 2, Santo Tomás muestra cómo, bajo la gracia *operante*, aunque la voluntad *no se mueve* por sí misma en virtud de un acto previo, sin embargo, *consiente libremente en ser movida*: «Dios no nos justifica sin nosotros, porque con un movimiento del libre albedrío, al ser justificados nos adherimos a la justicia que nos infunde. Sin embargo, ese movimiento no es causa de la gracia, sino su efecto. Toda la operación pertenece, pues, a la gracia».

⁴⁵⁵ I-II, q. 113, a. 5 y q. 112, a. 3: «Si la intención de Dios al obrar sobre el corazón del hombre es que éste consiga la gracia, la conseguirá infaliblemente».

trata aquí del primer acto eficaz de amor hacia el fin sobrenatural⁴⁵⁶. Lejos de ser precedido por el mérito personal, abre el camino al mérito; es como el umbral del orden de la gracia, o como el primer paso en la ejecución de la predestinación divina.

2. El segundo modo de movimiento en este orden es aquel por el cual Dios mueve al justo a obrar bien sobrenaturalmente haciendo uso adecuado de las *virtudes infusas*. En este movimiento del libre albedrío, la voluntad *es movida y se mueve* a sí misma en virtud de un acto sobrenatural previo. Hay aquí *deliberación* propiamente dicha sobre los medios con vistas al fin, y un *modo humano* de obrar, bajo la dirección de la razón iluminada por la fe⁴⁵⁷. Además, se llama aquí a la gracia *cooperante*⁴⁵⁸. Bajo esta gracia, cuando es eficaz, el libre albedrío todavía *puede* resistir, si quiere, pero nunca quiere. En efecto, no puede suceder que el pecado se produzca en el uso mismo de la gracia, cuando el hombre es movido por la gracia actual eficaz⁴⁵⁹. Así, el que está sentado *puede* levantarse, pero no puede estar sentado y de pie al mismo tiempo. La libertad subsiste porque Dios, infinitamente poderoso y más íntimo a nosotros que nosotros mismos, mueve nuestra voluntad según su inclinación natural a querer libremente esto o aquello⁴⁶⁰.

3. Finalmente, el tercer modo de moción divina, en el orden de la gracia, es aquel por el cual Dios mueve *especialmente* el libre albedrío del hombre espiritual, dispuesto a las inspiraciones divinas por medio de los dones del Espíritu Santo. Aquí el justo es dirigido directamente, no por su razón iluminada por la fe, sino por el Espíritu Santo, de modo sobrehumano (I-II, q. 68, aa. 1-3). Esta moción se da no sólo para el ejercicio del acto, sino para su dirección y especificación, y por eso se llama iluminación e inspiración (*Ibid.*). Es un modo eminente de la gracia operante,

⁴⁵⁶ II-II, q. 24, a. 1, *ad* 3. Cf. Del Prado, *op. cit.* en vol. II, p. 220: «Este movimiento de la voluntad (bajo la gracia operante al momento de la justificación), aunque muy libre, es también similar al movimiento natural por medio de una simple volición; y el hombre no puede en primer lugar determinarse por la razón a querer esto, lo cual excede toda facultad natural, tanto de la razón como de la voluntad... Es el fundamento de todas las santas elecciones en el orden de la gracia». Cf. *Ibid.*, p. 223 y vol. 1, pp. 226-228, 236, donde se muestra que Lemos es en este punto más fiel a Santo Tomás que Dídaco Álvarez, Gonet y Goudin, que reducen la gracia *operante* a una simple gracia *excitante* que no conduce hasta el buen consentimiento.

⁴⁵⁷ Así es como, mediante la prudencia infusa, deliberamos para obrar adecuadamente según las virtudes de religión, justicia, fortaleza, templanza, e incluso para realizar, cuando es necesario, actos de fe, esperanza y caridad. La prudencia impera así *per accidens* los actos de las virtudes teologales, aunque no los mide, cf. II-II, q. 81, a. 5 y comentario del P. Billuart.

⁴⁵⁸ I-II, q. 111, a. 2: «Si se trata de un efecto respecto del cual la mente *se mueve y es movida*, la operación se atribuye no sólo a Dios, sino también al alma. Y en este caso tenemos la *gracia cooperante*». La voluntad, queriendo ya el fin último sobrenatural, se mueve a sí misma, bajo la gracia cooperante, a querer los medios ordenados a este fin. La gracia actual es necesaria para todo acto de virtud infusa, cf. I-II, q. 109, a. 9 y Hugon, *De Gratia*, pp. 281-283.

⁴⁵⁹ I-II, q. 10, a. 4, *ad* 3: «Si Dios mueve la voluntad hacia algo, es *incompatible* con esta suposición que la voluntad no se mueva hacia ello. Sin embargo, no es absolutamente *imposible*. Por eso no se sigue que Dios mueva la voluntad con necesidad».

⁴⁶⁰ *Ibid.*, *ad* 1: «La voluntad divina no sólo se extiende a hacer algo mediante la cosa que mueve, sino también a que se haga del *modo conveniente* a su naturaleza. Y, por eso, repugnaría más a la moción divina que moviera la voluntad con necesidad, pues esto no es propio de su naturaleza, que el moverla *libremente*, como corresponde a su naturaleza». *Item* I, q. 19, a. 8; q. 83, a. 1, *ad* 3; *De Malo*, q. 6, a. 1, *ad* 3: «En efecto, Dios mueve la voluntad de manera *inmutable* debido a la eficacia de la virtud que mueve, la cual no puede fallar, pero, debido a la naturaleza de nuestra voluntad, que se encuentra indiferente hacia diferentes cosas, *no se impone necesidad, sino que permanece la libertad*».

que conduce de esta manera a los actos más elevados de las virtudes y los dones: La fe, iluminada por el don de inteligencia, se hace mucho más penetrante y contemplativa; la esperanza, iluminada por el don de ciencia sobre la vanidad de todo lo que pasa, se convierte en perfecta confianza y filial abandono en la Providencia, mientras que las iluminaciones del don de sabiduría invitan a la caridad a la intimidad de la unión divina. Como la abeja o el pájaro viajero, movidos por el instinto, actúan con una admirable seguridad que revela la Inteligencia que los dirige, así, dice Santo Tomás,

«El hombre espiritual está inclinado a obrar, no principalmente por el movimiento de su propia voluntad, sino por el instinto del Espíritu Santo, según la palabra de Is. LIX, 19: “Vendrá cual río impetuoso, impelido por el Espíritu del Señor”. Así, está escrito: “Jesús fue conducido por el Espíritu al desierto” (Lc. IV, 1). No se sigue de ello que el hombre espiritual no obra por su voluntad y su libre albedrío, sino que es el Espíritu Santo quien causa en él el movimiento de la voluntad y del libre albedrío, según la palabra de San Pablo: “Dios es el que obra en vosotros tanto el querer como el hacer”»⁴⁶¹.

Estas palabras de Santo Tomás son el mejor comentario a lo que ha escrito sobre la gracia operante, I-II, q. 111, a. 2:

«Así –dice– los hijos de Dios son guiados por el Espíritu Santo para que pasen por esta vida llena de tentaciones (Job, VII, 1) y obtengan la victoria por la fuerza de Cristo»⁴⁶².

Si la iluminación del Espíritu Santo nos dispensa de *deliberar*, el acto sigue siendo, sin embargo, *libre y meritorio* porque consentimos en ser movidos de este modo, como el buen alumno desea recibir la lección del maestro lo mejor que puede, como el obediente es perfecta y libremente dócil a la orden que se le da. Este tercer modo de moción divina salvaguarda, pues, la libertad y la concilia admirablemente con la infalibilidad de la presciencia y decretos divinos:

«El Espíritu Santo realiza infaliblemente lo que quiere. Resulta, por lo mismo, imposible que sean al mismo tiempo verdad estas dos cosas: que el Espíritu Santo quiera mover a uno al acto de caridad, y que éste pierda la caridad pecando» (II-II, q. 24, a. 11).

Vemos que estas tres clases de movimiento, tanto en el orden natural como en el de la gracia, se distinguen según que estén *antes* de la deliberación humana⁴⁶³, *después* de ella (o junto con ella) o *por encima* de ella⁴⁶⁴. Pero el tercero de estos modos se encuentra raramente en el orden natural, en los genios o en los héroes, mientras que en el orden de la gracia es *normal* porque la razón, incluso iluminada por la fe, es todavía demasiado humana para que baste a orientarnos hacia el fin último sobrenatural⁴⁶⁵.

⁴⁶¹ Santo Tomás *in Epíst. ad Rom.* VIII, 14; *Ítem in Com. in Cantic. Cantic.* cap. 1.

⁴⁶² *In Matthaeum* IV, 4.

⁴⁶³ En efecto, no se delibera para desear la felicidad, y si se hace para poner el fin último en Dios y no en la criatura (I-II, q. 89, a. 6), no es deliberación propiamente dicha la que se refiere a los medios: cf. I-II, q. 13, a. 3, y II-II, q. 24, a. 1, *ad 3*: «La caridad, cuyo objeto es el fin último, está en la voluntad más que en el libre albedrío».

⁴⁶⁴ I-II, q. 9, a. 6, *ad 3*; así se explica el famoso *ad 3*, que ha sido objeto de tanta controversia, cf. Del Prado, *De Gratia et lib. arb.* vol. I, p. 236; vol. II, pp. 228, 256.

⁴⁶⁵ I-II, q. 68, a. 2, *ad 3*: «La razón (incluso perfeccionada por las virtudes teologales) no puede superar la necedad y demás defectos... necedad e ignorancia, torpeza y dureza de corazón».

Esta doctrina de Santo Tomás, que confirma lo que enseña sobre «las virtudes del alma purificada»⁴⁶⁶, se encuentra exactamente en San Juan de la Cruz⁴⁶⁷, donde habla de estas almas purificadas:

«Y así, todos los primeros movimientos de las potencias de las tales almas son divinos; y no hay que maravillar que los movimientos y operaciones de estas potencias sean divinos, pues están transformadas en ser divino...⁴⁶⁸ Dios sólo mueve las potencias de estas almas... y así, las obras y ruego de estas almas siempre tienen efecto. Tales eran las de la gloriosísima Virgen Nuestra Señora, la cual, estando desde el principio levantada a este alto estado, nunca tuvo en su alma impresa forma de alguna criatura, ni por ella se movió, sino siempre su moción fue por el Espíritu Santo»⁴⁶⁹.

En todo justo existen, pues, con la gracia y las virtudes infusas, los siete dones del Espíritu Santo, los cuales, junto con la caridad, perfeccionan las diversas virtudes y constituyen con ellas un perfecto organismo sobrenatural, dispuesto a moverse deliberadamente, y también a ser movido por el Espíritu Santo por encima de toda deliberación humana. Y por eso la gracia habitual o santificante se llama «gracia de las virtudes y los dones», del nombre del *habitus* infuso, que derivan de ella, así como las facultades derivan de la esencia del alma⁴⁷⁰.

Este organismo sobrenatural, según la doctrina de San Agustín y Santo Tomás, puede ilustrarse del siguiente modo, observando la correspondencia de virtudes, dones y bienaventuranzas indicadas por estos dos grandes Doctores:

Grados de las virtudes y los dones

Virtudes	Dones	Bienaventuranzas	Frutos del Espíritu Santo
Caridad	Sabiduría	Los pacíficos	Amor
Fe	Inteligencia	Los de corazón puro	Gozo
Esperanza	Ciencia	Los que lloran	Paz
Prudencia	Consejo	Los misericordiosos	Longanimidad
Justicia (religión)	Piedad	Los dulces	Benignidad Bondad
Fortaleza	Fortaleza	Los que tienen hambre y sed de justicia	Fidelidad Mansedumbre
Templanza	Temor	Los pobres de espíritu	Templanza

En esta síntesis, que reúne los datos de la Escritura y la Tradición sobre este tema, las virtudes están escritas según el orden de su jerarquía, al igual que los

⁴⁶⁶ I-II, q. 61, a. 5: «Otras son las virtudes de los que ya han conseguido la semejanza divina, y éstas se llaman virtudes *del alma ya purificada*. Entonces la prudencia se ocupa tan sólo en contemplar las cosas divinas; la templanza desconoce los deseos terrenos; la fortaleza ignora las pasiones; la justicia, imitando la mente divina, se asocia con ella en alianza perpetua. Se trata de las virtudes de los bienaventurados, o de algunas personas muy perfectas en esta vida».

⁴⁶⁷ *Subida del Monte Carmelo*, Lib. III, cap. 2.

⁴⁶⁸ Esta transformación es efecto de la gracia alcanzada en alto grado; pues la gracia, siendo una participación de la naturaleza divina, nos deifica en cierto modo. Cf. I-II, q. 112, a. 1: «Sólo Dios puede deificar... al igual que sólo el fuego puede quemar».

⁴⁶⁹ Sobre la santidad de María, Santo Tomás habla del mismo modo, III, q. 27, a. 4, *in corpore*.

⁴⁷⁰ Cf. III, q. 62, a. 2, *ad 1*: «La gracia de las virtudes y los dones perfecciona suficientemente la esencia y potencias del alma en lo que se refiere a la actuación ordinaria, pero en lo que se refiere a algunos efectos especiales, requeridos en la vida cristiana, se necesita la gracia sacramental».

dones correspondientes⁴⁷¹. El don de ciencia se indica junto a la esperanza, en la medida en que nos hace conscientes de la vanidad de los bienes terrestres y del auxilio humano (II-II, q. 9, a. 4) y, por lo tanto, nos lleva a desear la posesión de Dios y a esperar en Él. La correspondencia entre las bienaventuranzas se ve mejor si recordamos las recompensas prometidas en cada una⁴⁷²; la última, «bienaventurados los que padecen persecución», no se indica, aunque sea la más perfecta, porque contiene a todas las demás en medio de las mayores dificultades⁴⁷³.

El orden de los dones del Espíritu Santo queda claro cuando comparamos lo que Santo Tomás dice en I-II, q. 68, a. 4 y II-II, q. 8, a. 6:

Los dones perfeccionan

Inteligencia esclarecida por la fe	Para la penetración de la verdad		Don de inteligencia	Fe	Virtudes teologales
	Para Juzgar	Las cosas divinas	Don de sabiduría	Caridad	
		Las cosas creadas	Don de ciencia	Esperanza	
		Nuestras acciones	Don de consejo	Prudencia	Virtudes morales
La voluntad y la sensibilidad	Con respecto al culto debido a Dios		Don de piedad	(Religión) Justicia	
	Contra el temor al peligro		Don de fortaleza	Fortaleza	
	Contra las concupiscencias desordenadas		Don de temor	Templanza	

Vemos, pues, que los dones de inteligencia, dirigiendo a los demás, son superiores a ellos (I-II, q. 68, a. 7). Perfeccionan la inteligencia en sus dos primeras operaciones: 1. La simple aprehensión y penetración de la verdad; 2. El juicio. No se menciona la tercera, razonamiento o discurso, porque los actos que corresponden a los dones son precisamente no discursivos, superiores al modo humano de razonar. El don de sabiduría es superior al de inteligencia porque la sabiduría juzga los primeros principios por la Causa suprema (I-II, q. 66, a. 5)⁴⁷⁴. Aquí se trata de juzgar no sólo según el uso perfecto de la razón especulativa, como en la sabiduría adquirida, sino por connaturalidad o simpatía con las cosas divinas, connaturalidad fundada en la caridad o amor sobrenatural a Dios⁴⁷⁵.

Elevación creciente de la inspiración especial del Espíritu Santo en los principiantes, proficientes y perfectos

⁴⁷¹ Esta enumeración de los dones corresponde a la de Is. XI, 2, a excepción de los dones de consejo y fortaleza, que, debido a la dificultad de la materia, son colocados por Isaías antes que los de ciencia y piedad, aunque son *simpliciter* inferiores a ellos. Cf. I-II, q. 68, a. 7.

⁴⁷² I-II, q. 69, a. 3, *ad 3* y II-II, q. 8, a. 7; q. 9, a. 4; q. 45, a. 6; q. 19, a. 12; q. 121, a. 2; q. 139, a. 2.

⁴⁷³ II-II, q. 69, a. 3, *ad 5*, y sobre los frutos del Espíritu Santo, cf. I-II, q. 70; Santo Tomás muestra claramente que proceden del Espíritu Santo según dispone nuestra alma respecto a Dios, al prójimo y a las cosas inferiores.

⁴⁷⁴ En el diagrama anterior, para simplificar la figura, la sabiduría se ha colocado después de la inteligencia, pero debería estar antes.

⁴⁷⁵ II-II, q. 45, a. 2: «La rectitud de juicio (sobre las cosas divinas) puede darse de dos maneras: la primera, por el *uso perfecto de la razón*; la segunda, *por cierta connaturalidad* con las cosas que hay que juzgar... Así, Dionisio, hablando de Hieroteo en el cap. 2 *De div. nom.*, dice que es perfecto en las cosas divinas no sólo conociéndolas, sino también experimentándolas».

Puesto que todos los dones están relacionados con la caridad (I-II, q. 68, a. 5), como *habitus* infusos crecen con ella, la cual, aquí abajo, debe desarrollarse siempre hasta la muerte (II-II, q. 184, a. 3).

Por consiguiente, así como se distinguen tres grados de caridad: la de los principiantes, proficientes y perfectos (II-II, q. 24, a. 9 y q. 183, a. 4), se hace la misma distinción para los dones del Espíritu Santo. Este punto fue particularmente desarrollado por Dionisio el Cartujo en su tratado sobre los *Dones*⁴⁷⁶, donde muestra que su primer grado corresponde a la obligación estricta, el segundo a la práctica de los consejos y el tercero a los actos heroicos.

Mostraremos brevemente estos tres grados, primero en el don de ciencia y los que le están subordinados, luego en los más elevados de inteligencia y sabiduría.

El don de *ciencia* nos hace juzgar santamente las cosas creadas, bien mostrándonos su nada (II-II, q. 9, aa. 2 y 4)⁴⁷⁷, bien revelándonos el simbolismo divino oculto en ellas. En primer lugar, nos hace reconocer que las criaturas no son nada en sí mismas, y que no debemos apegarnos a ellas como a nuestro último fin, sino servirnos de ellas sólo para ir a Dios. En el segundo grado, nos lleva a hacer un uso muy moderado de las criaturas, con verdadero desapego interior; al mismo tiempo, a través del espectáculo de la naturaleza, nos eleva a Dios⁴⁷⁸. En el tercer grado, nos da el espíritu de renuncia, llevado hasta la práctica heroica de los consejos; nos hace ver el precio de las humillaciones y sufrimientos que nos configuran con Cristo crucificado, y nos asocian al gran misterio de la redención. Ya no es un conocimiento superficial, el recuerdo de lecturas piadosas, sino una convicción profunda y una verdadera participación en la ciencia divina de las cosas creadas⁴⁷⁹; particularmente es la ciencia de la gravedad del pecado, y tiene como fruto las lágrimas de contrición.

Los dones de consejo, temor, piedad y fortaleza se ejercen bajo la dirección del don de ciencia.

Mientras que el don de ciencia nos orienta hacia un punto de vista general (desapego de lo creado), el don de *consejo*, perfeccionando la prudencia, nos hace conocer en particular los mejores medios para alcanzar nuestro fin; nos muestra, incluso allí donde la prudencia permanecería vacilante, lo que hay que hacer y evitar, lo que hay que decir y no decir, lo que hay que emprender y abandonar (II-II, q. 52, aa. 1-2)⁴⁸⁰. En el primer grado nos orienta en materias de estricta obligación; en el segundo, nos inclina a la práctica generosa de los consejos evangélicos; en el tercero, nos hace emprender obras santas con perfección verdaderamente heroica⁴⁸¹. Corresponde a la bienaventuranza de los misericordiosos, pues aconseja obras de misericordia, y sólo los misericordiosos saben, como conviene, dar a los afligidos el buen consejo que los alivia (II-II, q. 52, a. 4).

⁴⁷⁶ *Opera omnia*, Tornaci 1908, vol. XXXV, pp. 157-260: *De Donis Spiritus Sancti*.

⁴⁷⁷ Este don desempeña un gran papel en la noche pasiva de los sentidos, y de él procede la santa tristeza de la que habla Jesús en la bienaventuranza de las lágrimas.

⁴⁷⁸ Fue gracias a este don que San Francisco de Asís pisoteó todas las cosas terrestres y recibió tal intuición del simbolismo de la naturaleza, que llamaba a todas las criaturas sus hermanos y hermanas, y ascendía a través de ellas hasta Dios.

⁴⁷⁹ Sobre estos tres grados del don de ciencia, cf. Dionisio Cart. *op. cit.* tr. 3, a. 25.

⁴⁸⁰ Nos ayuda con mayor seguridad a evitar la precipitación, la temeridad, la desconsideración, la negligencia y la inconstancia, cf. II-II, qq. 53-55.

⁴⁸¹ Cf. Dionisio Cart. *op. cit.* tr. 3, a. 7.

Bajo la dirección del don de ciencia, el don de *temor* refuerza la templanza y la castidad, ayudándonos a evitar, pensando en Dios, las desviaciones de nuestra naturaleza corrupta (II-II, q. 19, a. 9, c.; q. 141, a. 1, *ad 3*); corresponde también a la esperanza, conduciéndonos al respeto filial a Dios (II-II, q. 19, a. 9, *ad 1*). En el primer grado, inspira el aborrecimiento del pecado y protege contra la tentación⁴⁸². En el segundo, infunde un respeto filial más profundo a la majestad divina, preserva de la irreverencia hacia las cosas santas y también de la presunción. En el tercero, lleva a la práctica de la perfecta renuncia y mortificación, según la palabra de San Pablo:

«Siempre llevamos por doquiera en el cuerpo la muerte de Jesús, para que también la vida de Jesús se manifieste en nuestro cuerpo» (II Cor. IV, 10).

De aquí se ve cómo el temor, que produce la bienaventuranza de los pobres de espíritu, es «el principio de la sabiduría» (Sal. CX, 10) y de una sabiduría muy elevada.

Pero el santo temor debe ir acompañado del don de *piedad*, que nos llena de un afecto verdaderamente filial hacia Dios, nuestro Padre, y nos hace realizar con religioso afán y gran corazón todo lo que pertenece al culto divino. Es él quien nos hace exclamar: «Padre, Padre», dice San Pablo, Rom. VIII, 15. Responde a la bienaventuranza de los mansos, porque da una dulzura completamente celestial y lleva así a aliviar al prójimo afligido mostrándonos en él a un hermano o a un miembro sufriente de Cristo (II-II, q. 121, a. 1, *ad 3* y a. 2). En su grado más alto, el don de *piedad* nos inclina fuertemente a entregarnos completamente al servicio de Dios, a ofrecerle todas nuestras acciones y sufrimientos como un sacrificio perfecto; este don nos hace comprender que la sagrada comunión es una participación en el sacrificio de la Cruz perpetuado en el altar, participación por la que Nuestro Señor quiere asemejar nuestros corazones a su sagrado Corazón de Sacerdote y Víctima, y asociarnos a los sentimientos más profundos que tenía cuando instituyó la Eucaristía, en el momento en que iba a morir por nosotros⁴⁸³. Sobre esta unión con Cristo Sacerdote nos habla San Pedro⁴⁸⁴.

El don de *fortaleza*, bajo la misma dirección que los dones de ciencia y consejo, nos imparte el valor de emprender (*aggredi*) grandes cosas por Dios, y de soportar (*sustinere*) penas abrumadoras por Él; viene así en auxilio de la virtud de fortaleza en las circunstancias más difíciles. Corresponde a la cuarta bienaventuranza: «Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia» y que, a pesar de todos los obstáculos, conservan una confianza inquebrantable en el auxilio de Dios. En los perfectos, este don da al alma un ímpetu sobrehumano; los lleva a sufrir los peores tormentos con alegría, por Dios, por la fe y la justicia. Es este don el que ha hecho ganar la corona del martirio a humildes vírgenes y a débiles niños⁴⁸⁵. Es

⁴⁸² Sal. CXVIII, 12: «Tus juicios me llenan de espanto».

⁴⁸³ III, q. 79, a. 2, *ad 1*: «Antes tenemos que *padecer juntamente con Cristo* para ser después *con él glorificados*, como se dice en Rom. VIII, 17». Cf. *Officium SS. Sacramenti*. Ver también, sobre los tres grados del don de *piedad*, Dionisio el Cartujo, *op. cit.* tr. 3, a. 40, que relaciona el tercer grado de este don, considerado en relación con el prójimo, con las palabras de San Pablo: «Muy gustosamente gastaré, y a mí mismo me gastaré todo entero por vuestras almas, aunque por amaros más, sea yo menos amado» (II Cor. XII, 15).

⁴⁸⁴ I Ped. II, 4-5: «Arrimándoos a Él, como a piedra viva... edificaos (sobre Él) como casa espiritual para un sacerdocio santo, a fin de ofrecer sacrificios espirituales, agradables a Dios por Jesucristo».

⁴⁸⁵ II-II, q. 139, a. 1 y Dionisio Cart. *op. cit.* tr. 3, a. 18.

también quien sostiene a los que atraviesan sin vacilar el duro crisol de la purificación pasiva del espíritu y experimentan las palabras de la Escritura:

«Muchas son las pruebas del justo, mas de todas lo libra el Señor» (Sal. XXXIII, 20).

Es el que hacía decir a San Pablo:

«Reboso de gozo en medio de toda nuestra tribulación» (II Cor. VII, 4).

«Ahora me gozo en los padecimientos a causa de vosotros, y lo que en mi carne falta de las tribulaciones de Cristo, lo completo en favor del Cuerpo Suyo, que es la Iglesia» (Col. I, 24)⁴⁸⁶.

Estos son los dones inferiores, dirigidos a la victoria sobre el pecado y a la acción. El alma que vive habitualmente bajo el régimen de estos dones está ya en la vida mística, sobrehumana, aunque todavía no se discierna claramente en ella la contemplación mística, que procede de los dones superiores. Esto es muy importante en la práctica, y debe señalarse para mantener, sin exageración, el sentido exacto de la doctrina que defendemos sobre el carácter normal, aunque eminente, de la contemplación infusa. Aunque generalmente se concede a los perfectos, no siempre está claramente caracterizada en ellos; pero ya están en la vida mística si viven habitualmente bajo el régimen de los dones que corresponden a las bienaventuranzas de la huida del pecado y a las de la vida activa. Esto se desprende fácilmente de lo que Santo Tomás dice sobre las cinco primeras bienaventuranzas (I-II, q. 69, aa. 3-4)⁴⁸⁷ y dispone inmediatamente al alma a la contemplación infusa, que es sobre todo fruto de los dones de inteligencia y sabiduría.

El don de *inteligencia* permite penetrar (*intus legere*, leer dentro) el sentido de las verdades reveladas, descubrir el espíritu bajo la letra. Mientras que la fe es un simple asentimiento a la palabra de Dios, asentimiento que existe incluso en los fieles en estado de pecado mortal, este don, que, como los demás, sólo se encuentra en los justos, implica una comprensión penetrante y progresiva de los misterios de la fe, los preceptos y los consejos. No quita a la fe ni su obscuridad ni su mérito; nunca nos da aquí abajo la evidencia de los misterios propiamente dichos, por ejemplo, de los de la Santísima Trinidad, la Encarnación, la Redención, la Predestinación, sino que nos hace percibir cada vez mejor que la *obscuridad* de estos misterios está en las antípodas de la incoherencia y el absurdo, y que procede de una luz demasiado grande para nuestros débiles ojos. Por medio de él nos muestra la inutilidad de las objeciones planteadas contra la fe y confirma en gran medida los motivos de credibilidad o signos de la Revelación (II-II, q. aa. 1-2 y 4).

En el primer grado, fortalece la fe de todo buen cristiano, hasta tal punto que los analfabetos, que no pueden hacer un estudio de las razones de la credibilidad, se

⁴⁸⁶ Cf. Santo Tomás *in Ep. ad Col. I, 24*. A la Pasión de Cristo no le falta nada en sí misma, tiene un valor sobreabundante e infinito, sólo le falta algo en su irradiación en nosotros, por eso dice San Pablo: «Lo que falta a los padecimientos de Cristo *en mi propia carne*, yo lo completo», para asociarse a la gran obra de la redención en Cristo y, por medio de Él, continuar su obra redentora, mediante la aplicación de sus méritos: «Y si hijos, también herederos; herederos de Dios y coherederos de Cristo, si es que sufrimos juntamente (con Él), para ser también glorificados (con Él)» (Rom. VIII, 17).

⁴⁸⁷ Ver también lo que dice sobre la vida activa y su relación con la vida contemplativa y la vida mixta o apostólica, II-II, qq. 179, 181, 182, 188, aa. 4 y 6.

adhieren a la palabra de Dios con una firmeza que puede superar la fe de los sabios. En el segundo grado, este don nos revela la principal conveniencia y sublimidad de los misterios revelados; contribuye también grandemente a la purificación pasiva del espíritu, haciéndonos vislumbrar la infinita grandeza de Dios, sus insondables perfecciones, los anonadamientos del Verbo hecho carne, y por otra parte las profundidades de miseria que permanecen en nosotros; corresponde a la bienaventuranza de los corazones puros⁴⁸⁸. En el tercer grado, penetra en las profundidades de los misterios divinos, descubre cada vez más el sentido de las profecías, de las palabras de Nuestro Señor, y, en cierto modo, nos hace ver a Dios: «Por el don de inteligencia, puede ser Dios visto de algún modo»⁴⁸⁹, no por una intuición positiva inmediata de la esencia divina, sino mostrándonos cada vez más *lo que Dios no es*, y cómo su vida íntima supera infinitamente el conocimiento natural de cualquier inteligencia creada y creable⁴⁹⁰.

Está claro que el tercer grado del don de inteligencia, el que corresponde normalmente a los perfectos, pertenece a la vida mística propiamente dicha, como principio de la contemplación infusa. Esto queda claro al leer la descripción de este tercer grado en Dionisio el Cartujo⁴⁹¹.

Por último, mientras el don de inteligencia concibe y penetra, el de *sabiduría* nos hace *juzgar* todas las cosas creadas por el gusto, por el conocimiento afectivo y sabroso de Dios, su principio y su fin (II-II, q. 45, 1, *ad 2*). Permaneciendo aquí abajo en la obscuridad de la fe, la sabiduría, sin ver a Dios tal como es (*sicuti est*), lo contempla en su vida íntima, en la medida en que se nos hace sentir como el alma de nuestra alma, la vida de nuestra vida. Del mismo modo que tomamos conciencia de nuestra alma a través de nuestras acciones⁴⁹², en cierto modo tenemos un conocimiento *cuasi experiencial* de Dios a través de la acción que ejerce en nosotros, y por la alegría y la paz espirituales que sentimos en consecuencia⁴⁹³.

⁴⁸⁸ II-II, q. 8, a. 7: «La pureza de corazón (de los afectos desordenados) se logra por las virtudes y los dones propios de la voluntad. La otra... se trata de una pureza de la mente depurada de los fantasmas y de los errores... y esta pureza es obra del don de inteligencia».

⁴⁸⁹ I-II, q. 69, a. 2, *ad 3*: «E igualmente en esta vida, purificado el ojo por el don de inteligencia, puede ser Dios visto de algún modo». Así, pues, las recompensas de cada una de las ocho bienaventuranzas existen ya en cierto modo, incipientes, en la vida cristiana de aquí abajo, que es la vida eterna comenzada, «*semen gloriae*».

⁴⁹⁰ II-II, q. 8, a. 7: «Hay, igualmente, una *doble visión de Dios*. Una, *perfecta*, en la cual se ve la esencia divina. La otra, *imperfecta*, en la cual, aunque no veamos *qué es Dios*, vemos, sin embargo, *qué no es*. En esta vida conocemos tanto *más perfectamente* a Dios cuanto *mejor comprendemos que sobrepasa* todo lo que comprende el entendimiento. Y una y otra visión corresponden al don de inteligencia: la primera, al don de inteligencia consumado, como se dará en la patria; la segunda, al don de inteligencia incoado, como se da en el estado de vía».

⁴⁹¹ Dionisio Cart., *De donis*, tr. 2, a. 35: «En cuanto al tercer grado (del don de inteligencia), pertenece que alguien pueda considerar con la más pura agudeza las razones y fundamentos propios de cada uno de los artículos de fe... y con el ojo más seguro de la mente pueda especular deliciosamente...».

⁴⁹² I, q. 87, a. 1: «Sócrates o Platón saben que tienen un alma intelectual por el hecho de percibir que entienden».

⁴⁹³ Cf. II-II, q. 45, aa. 2 y 5, y q. 97, a. 2, *ad 2*, donde se dice: «De dos maneras conocemos la bondad y voluntad divinas. La una es *especulativa*... La otra, en cambio, es un conocimiento *afectivo* o *experimental* de la bondad y voluntad divinas, que se da cuando alguien experimenta en sí mismo el gusto de la divina dulzura y complacencia en la voluntad divina, conforme a lo que de Hieroteo dice Dionisio (cap. 2 *De Div. Nom.*): *que aprendió las cosas divinas por propia experiencia*». Esto no requiere ideas infusas. Santo Tomás dice también en I dist. 14, q. 2, art. 2, *ad 3*: «Este conocimiento es cuasi-experimental».

Como dice San Pablo:

«El mismo Espíritu da testimonio, juntamente con el espíritu nuestro, de que somos hijos de Dios» (Rom. VIII, 16).

Este es, como muestran Santo Tomás y Juan de Santo Tomás, el efecto del don de sabiduría. Es a estas fórmulas del Maestro, que citamos en nota⁴⁹⁴, a las que debemos volver siempre, como veremos más claramente en lo que sigue.

El don de sabiduría es, pues, el más perfecto de todos; ejerce sobre los demás la misma influencia que la caridad sobre las virtudes que le están subordinadas. Es a la vez eminentemente especulativa y práctica (II-II, q. 45, a. 3), y aparece en algunos sobre todo bajo la primera forma, y en otros, sobre todo bajo la segunda. Así, hay santos llamados a la vida activa, como San Vicente de Paúl, que tienen, sin embargo, de forma práctica, una unión mística muy profunda con Dios, que les hace ver constantemente en los pobres, en los enfermos, en los niños abandonados, a los miembros sufrientes de Cristo. Es muy importante notar, como hemos dicho, estas formas prácticas de la vida mística, para comprender el sentido de la doctrina que tenemos por tradicional, y no querer aplicarla materialmente de la misma manera a todas las almas.

Es este don de sabiduría el que San Pablo tiene en mente cuando dice:

«Predicamos, sí, sabiduría entre los perfectos... sabiduría de Dios en misterio, aquella que estaba escondida... las cosas de Dios nadie llegó a conocerlas sino el Espíritu de Dios... Y nosotros... hemos recibido el Espíritu que es de Dios... el (hombre) espiritual lo juzga todo, en tanto que él mismo de nadie es juzgado. Nosotros, en cambio, tenemos el sentido de Cristo» (I Cor. II, 6-16 y I-II, q. 45, a. 1).

Esta experiencia de las cosas divinas da una certeza que llena el alma de un consuelo inefable⁴⁹⁵. Por eso el don de sabiduría corresponde a la bienaventuranza

⁴⁹⁴ Santo Tomás, *in Ep. ad Rom.* VIII, 16, dice: «Pues el Espíritu mismo da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios, da testimonio a través del efecto del amor filial que produce en nosotros». *Item in I-II*, q. 112, a. 5: «(Sin revelación especial) no se puede conocer la presencia y ausencia de Dios en nosotros con certeza... pero puede ser conocida de manera conjetural por medio de indicios. Y de esta suerte sí puede el hombre conocer que posee la gracia, porque advierte que su gozo se encuentra en Dios y menosprecia los placeres del mundo, y porque no tiene conciencia de haber cometido pecado mortal. Y en este sentido se puede interpretar aquello de Apoc. II, 17: *Al que venciere le daré del maná escondido que nadie conoce sino el que lo recibe*. Quien lo recibe, en efecto, lo reconoce, porque experimenta una dulcedumbre de la que nada sabe el que no lo recibe». Es también en este sentido que este texto del Apocalipsis es generalmente citado por los místicos.

Juan de Santo Tomás explica bien esta doctrina cuando dice: «Así como el contacto del alma, que se siente de manera experimental, aunque no se vea en su substancia, es la información y animación mediante la cual el cuerpo se vuelve vivo y animado, de igual manera, el contacto de Dios que se siente experimentalmente y como objeto unido, incluso antes de ser intuitivamente visto en sí mismo, es un contacto de operación íntima, mediante el cual obra dentro del corazón, de tal manera que se siente y se manifiesta experimentalmente, ya que "su unción nos enseña todas las cosas", como dice I Jn. IV, 20... Este conocimiento experimental se da, aunque la cosa no se vea intuitivamente en sí misma; basta con que se sienta a través de sus propios efectos, como por un contacto y vivificación, así como conocemos experimentalmente nuestra alma, aunque no veamos intuitivamente su substancia». Juan de Santo Tomás *in I*, q. 43, disp. 17, a. 3, nn. 13 y 17. *Item Vallgornera, Theol. myst. D. Thomae*, vol. II, n. 866..., pp. 29-31, ed. Turín, 1911.

⁴⁹⁵ Cf. Santo Tomás *in Sal.* XXXIII, 9: *Gustad y ved cuán suave es el Señor*. «El efecto de la experiencia es doble. Uno es la certeza del entendimiento, el otro es la seguridad del afecto».

de los pacíficos (II-II, q. 45, a. 6) que, en medio de todo lo que puede perturbarlos, conservan profundamente la paz, la tranquilidad del orden para comunicarla a los demás; están acostumbrados a contemplar en Dios todas las cosas, los acontecimientos más imprevistos y dolorosos, así como las cosas más consoladoras.

Este don se nos comunica en la medida de nuestra caridad, en virtud de su íntima conexión con ella; así, mejor aún que en los demás, vemos en él tres grados correspondientes a los de la caridad. En el primer grado, nos muestra sobre todo la grandeza de los mandamientos de Dios y nos comunica el atractivo del bien. «Para mí la dicha consiste en estar unido a Dios», Sal. LXXII, 28. En el segundo grado, muestra el precio de los consejos, y cómo todos los cristianos deben tener el espíritu de estos consejos, aunque su condición no les permita practicarlos. Iluminada por la luz de la contemplación, el alma que atraviesa la noche del espíritu aprecia cada vez más la Cruz de Jesús; en ciertos momentos incluso encuentra allí una dulzura espiritual y una «paz que sobrepasa todo sentimiento». En el tercer grado, el alma se transforma por el don de sabiduría; es a su luz que «el hombre perfecto –dice Santo Tomás– tiende ante todo a adherirse a Dios, a gozar de Él, y *desea morir para estar con Cristo*»⁴⁹⁶. Sin embargo, al igual que San Pablo, se complace:

«En las flaquezas, en los oprobios, en las necesidades, en las persecuciones, en las angustias (por Cristo)» (II Cor. XII, 10).

Es la octava bienaventuranza, la más elevada de todas (I-II, q. 69, a. 3 *ad*5).

Es evidente que este tercer grado del don de sabiduría pertenece a la vida mística propiamente dicha, aunque se presente sobre todo en forma práctica, como en el caso de los santos llamados a la vida activa. Esto aparece muy claramente en la descripción que Dionisio el Cartujo, siguiendo los principios de Santo Tomás, hace de este tercer grado:

«El espíritu ya no se detiene en ninguna cosa creada por sí misma, sino que se fija totalmente en la contemplación de las cosas divinas, contemplación que es muy pura, fácil y dulce, ahora que las pasiones se han calmado y el alma se ha purificado... hasta donde lo permite la fragilidad de esta vida. Esta sabiduría pertenece a quienes pueden decir con San Pablo, II Cor. III, 18: “Y todos nosotros, si a cara descubierta contemplamos como en un espejo la gloria del Señor, somos transformados de gloria en gloria, en la misma imagen como del Señor que es Espíritu”»⁴⁹⁷.

⁴⁹⁶ II-II, q. 24, a. 9: «En la caridad se distinguen también diversos grados según las preocupaciones (de los principiantes, proficientes y perfectos)... el tercer grado es que el hombre va encaminado principalmente a unirse con Dios y a gozar de Él. Es el grado de los perfectos, los cuales *desean morir y estar con Cristo*». Lo mismo *in* Fil. I, 23.

⁴⁹⁷ Dion. Cart. *de Donis*, tr. 2, aa. 15-16. Dionisio observa aquí que estos tres grados del don de sabiduría corresponden a los tres grados de las virtudes morales explicados por Santo Tomás I-II, q. 61, a. 5, donde distingue las *virtutes políticas, purgatorias y purgati animi*.

Item, cf. Dion. Cart., *De fonte lucis*, aa. 12-13, 15, y *De cont.* I, a. 44; encontramos en estas obras una descripción similar al tercer grado del don de Sabiduría, y se dice muy claramente, *De fonte lucis*, aa. 12 y 15, que ésta es propiamente la «contemplación de la sabiduría unitiva y mística» que nos une a Dios «como completamente desconocido», en la obscuridad transluminosa, «a través de una obscuridad resplandeciente», de la que hablaron Dionisio el místico y después de él Santo Tomás *in lib. de div. Nom.* cap. I, lect. 1; cap. VII, lect. 4.

No hay duda que debemos desear la sabiduría divina, cuyo progreso acompaña normalmente al de la caridad, que aquí abajo debe crecer siempre⁴⁹⁸.

Lo extraordinario es *la contemplación supereminente*, que procede no sólo de los dones del Espíritu Santo, sino de una gracia *gratis data*, como la profecía o la llamada por San Pablo «palabra de sabiduría» (I Cor. XII, 8). De este modo, después de decir que todos los justos reciben el don de sabiduría, en la medida necesaria para su propia santificación, Santo Tomás añade:

«Pero algunos reciben la sabiduría en grado más eminente, no sólo en la contemplación de lo divino, en la medida en que penetran los misterios más profundos y los pueden manifestar a los demás, sino también en cuanto a la dirección de lo humano según las reglas divinas, en la medida en que son capaces de ordenarse a sí mismos y ordenar a los demás. Este grado de sabiduría no es común a cuantos tienen la gracia santificante (y progresan en ella), pues pertenece más bien a la gracia *gratis data*»⁴⁹⁹.

También hay que señalar que estas gracias, como la profecía, no son precisamente necesarias para el acto de contemplación, sino que simplemente contribuyen a hacerlo más completo y perfecto⁵⁰⁰.

Lo que sería aún más extraordinario es la visión beatífica concedida aquí abajo de manera transitoria, como San Agustín y Santo Tomás pensaban que fue concedida a Moisés y a San Pablo (II-II, q. 175, aa. 3-6).

Tal es la doctrina del Doctor Angélico sobre la especial inspiración del Espíritu Santo en las almas de los justos y sobre su progreso, que suele acompañar al de la caridad. Si recordamos que para él la perfección de la caridad no es sólo de consejo, sino que cae bajo el primer precepto, como *fin* al que todos *deben* tender, cada uno según su condición (II-II, q. 184, a. 3), veremos cada vez más claramente que la contemplación infusa, que procede del don de sabiduría, está bien dentro de la vía normal de la santidad y que se concede generalmente a los perfectos.

Ahora debemos estudiar más a fondo el don de sabiduría en particular, y su relación con la fe, por una parte, y con la contemplación infusa, por otra.

⁴⁹⁸ Cf. Enrique Susón, *El Ejemplar*, I parte, cap. 4, III parte, cap. 1 y Ruysbroeck, *El Reino de los Amantes*, cap. 33.

⁴⁹⁹ II-II, q. 45, a. 5 y de *gratiis gratis datis*, I-II, q. 111, a. 1.

⁵⁰⁰ Cf. Tomás de Jesús, C.D., *De Contemplatione*, Lib. II, cap. 3-5; *De Oratione*, Lib. I, cap. 1 y 4; Schram, *Theol. myst.*, Lib. I, 2 parte, cap. 4, § 44: «Solamente se prueba que la contemplación no consiste en estas gracias según su esencia, sino que se beneficia accidentalmente a través de ellas y se perfecciona directamente en orden a otros, e indirectamente en orden a sí misma... Puesto que se trata de la contemplación perfecta, que presupone o hace al alma perfecta, no puede proceder sólo de las gracias *gratis datis*, ya que está formada por la caridad y elevada por los dones del Espíritu Santo». Cf. Meynard, O.P., *Tratado de la vida interior*, vol. II, nn. 42-46.

ARTÍCULO VI CARÁCTER ESENCIAL DE LA CONTEMPLACIÓN INFUSA. ¿CÓMO PROCEDE DEL DON DE SABIDURÍA Y DE LA FE?

Por las razones que acabamos de exponer, los teólogos enseñan comúnmente que la contemplación infusa procede formalmente de los dones del Espíritu Santo, especialmente del don de sabiduría, que nos hace gustar los misterios de la salvación y ver de algún modo todas las cosas en Dios, como la sabiduría adquirida se esfuerza en juzgarlo todo por la causa suprema y el fin último (II-II, q. 45, aa. 1-2). El don de inteligencia contribuye también ayudándonos a penetrar (*intus legere*) estos misterios (II-II, q. 8)⁵⁰¹. El mismo don de ciencia puede contribuir mostrándonos el vacío y vanidad de todas las cosas creadas en comparación con Dios o revelándonos la gravedad infinita del pecado mortal mucho mejor de lo que podrían hacerlo años de meditación (II-II, q. 9)⁵⁰².

Toda la Tradición vincula a las inspiraciones del don de sabiduría este conocimiento afectivo de Dios, muy distinto del conocimiento especulativo, que supone, con la iluminación especial del Espíritu Santo, una viva «*connaturalidad con las cosas divinas*» (II-II, q. 45, a. 2)⁵⁰³ fundada en la caridad infusa, una simpatía completamente sobrenatural del alma por Dios que se hace sentir a ella como vida de su vida. El conocimiento afectivo se hace tanto más vivo, penetrante y sabroso cuanto más crece la caridad, y con ella el don de sabiduría, que se relaciona con él como las virtudes infusas y los demás dones.

§ I. El Espíritu de sabiduría en la Escritura

Esta doctrina, comúnmente aceptada en la Iglesia, se basa claramente en lo que la Sagrada Escritura nos dice sobre el espíritu de sabiduría. No sólo del Mesías venidero anunció Isaías:

«Descansará sobre él el Espíritu del Señor; espíritu de sabiduría e inteligencia, espíritu de consejo y de fortaleza, espíritu de conocimiento y temor del Señor» (Is. XI, 2).

Hablando de todos ellos, el Antiguo Testamento nos dice las palabras que ya hemos citado:

«Dios a nadie ama, sino al que mora con la sabiduría» (Sab. VII, 28).

«La sabiduría no entrará en alma maligna, ni habitará en el cuerpo sometido al pecado» (Sab. I, 4).

San Juan escribe a los fieles:

⁵⁰¹ Mediante una iluminación de este tipo, Nuestro Señor abrió la mente de los discípulos de Emaús para hacerles comprender las Escrituras.

⁵⁰² Así, el don de ciencia, según San Agustín y Santo Tomás, corresponde a la bienaventuranza de las lágrimas: «Bienaventurados los que lloran», cuando ven, bajo la inspiración del Espíritu Santo, la gravedad de sus faltas, como un mal del alma y una ofensa a Dios. Los demás dones, como el de consejo, piedad, fortaleza y temor, no contribuyen formalmente a la contemplación infusa, pero ayudan. A veces puede ir acompañada de luz profética, pero se trata de un favor extraordinario.

⁵⁰³ Ver Juan de Santo Tomás, *De Donis*, a. 4.

«En vosotros, empero, permanece la unción que de Él habéis recibido..., su unción os enseña todo, y es verdad y no mentira» (I Jn. II, 27).

San Pablo, después de habernos dicho:

«El amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones mediante el Espíritu Santo que nos ha sido dado» (Rom. V, 5).

Añade:

«No recibisteis el espíritu de esclavitud... sino el espíritu de filiación, en virtud del cual clamamos: ¡Abba! (esto es), Padre» (Rom. VIII, 15).

«Predicamos, sí, sabiduría entre los perfectos; pero no sabiduría de este siglo, ni de los príncipes de este siglo, los cuales caducan, sino que predicamos sabiduría de Dios en misterio, aquella que estaba escondida y que predestinó Dios antes de los siglos para gloria nuestra; aquella que ninguno de los príncipes de este siglo ha conocido, pues si la hubiesen conocido no habrían crucificado al Señor de la gloria. Pero, según está escrito: “Lo que ojo no vio ni oído oyó, ni entró en pensamiento humano, esto tiene Dios preparado para los que le aman”. Mas a nosotros nos lo reveló Dios por medio del Espíritu, pues el Espíritu escudriña todas las cosas, aun las profundidades de Dios. ¿Quién de entre los hombres conoce lo que hay en un hombre sino el espíritu de ese hombre que está en él? Así también las cosas de Dios nadie llegó a conocerlas sino el Espíritu de Dios. Y nosotros no hemos recibido el espíritu del mundo, sino el Espíritu que es de Dios; para que apreciemos las cosas que Dios nos ha dado gratuitamente. Estas las predicamos, no con palabras enseñadas por la sabiduría humana, sino con las aprendidas del Espíritu Santo, interpretando las (enseñanzas) espirituales para (hombres) espirituales, porque el hombre natural no acepta las cosas del Espíritu de Dios, como que para él son una insensatez; ni las puede entender, por cuanto hay que juzgar de ellas espiritualmente. El (hombre) espiritual, al contrario, lo juzga todo, en tanto que él mismo de nadie es juzgado. Pues ‘¿quién ha conocido jamás el pensamiento del Señor para darle instrucciones?’. Nosotros, en cambio, tenemos el sentido de Cristo» (I Cor. II, 6-16).

Esta admirable página de la sabiduría predicada «entre los perfectos» sólo la experimentan plenamente las almas elevadas a la contemplación mística; es a ellas sobre todo a quienes la unción del Espíritu Santo «enseña todas las cosas»; es por ella que claman a Dios en su oración, que escrutan sus profundidades, que intuyen todo lo que ha preparado para los que le aman, que experimentan todas las riquezas ya recibidas, y que juzgan todo, desde los acontecimientos más dolorosos hasta los más felices, relacionando todas las cosas con la gloria de Dios. Y es para todos los cristianos para quienes San Pablo escribe:

«Y todos nosotros, si a cara descubierta contemplamos como en un espejo la gloria del Señor, somos transformados de gloria en gloria, en la misma imagen como del Señor que es Espíritu» (II Cor. III, 18).

Esto sólo se realiza plenamente aquí abajo, por supuesto, en la contemplación infusa.

Sin este conocimiento místico de Dios, ¿cómo podemos poseer la plena perfección de la vida cristiana?

«Me vinieron, juntamente con ella, todos los bienes» (Sab. VII, 11).

Como dice el apóstol Santiago:

«Mas la sabiduría de lo alto es ante todo pura, luego pacífica, indulgente, dócil, llena de misericordia y de buenos frutos, sin parcialidad, sin hipocresía» (Sant. III, 17).

Siguiendo a San Agustín y a San Gregorio Magno, los Doctores de la Iglesia han visto en estos pasajes de la Escritura el don de sabiduría, el principio de la contemplación infusa. Y esto es lo que la liturgia dice también a todos los fieles en el canto *Veni Creator*⁵⁰⁴.

§ II. El don de sabiduría y la contemplación infusa según la teología

De acuerdo con esta tradición, Santo Tomás enseña que la contemplación es, ante todo, fruto del don de sabiduría. La sabiduría es una disposición infusa (*habitus infusus*) del intelecto, así como la contemplación es un acto intelectual (II-II, q. 180, a. 1), que presupone la iluminación del Espíritu Santo. Pero, así como el don de sabiduría presupone la caridad, también la contemplación depende esencialmente de la caridad, que nos hace desear conocer mejor a Dios, no por las alegrías del conocimiento, sino por Dios mismo, y para amarlo más (II-II, q. 180, a. 1). Aquí no sólo la voluntad *aplica* la inteligencia a considerar las cosas divinas con preferencia a todas las demás (orden de ejercicio), sino que (en el orden de especificación), como la voluntad está fundamentalmente rectificadas y elevada por una caridad eminente, las cosas divinas se nos aparecen cada vez más *conformes* con nuestras más altas aspiraciones; incluso experimentamos que colman estas aspiraciones superándolas y que no cesan de elevarlas. A partir de entonces vivimos cada vez más de Dios, de su soberana Bondad, que se nos hace sentir como la Vida de nuestra vida. Gustamos «la dulzura de Dios»:

«Gustad y ved cuan bueno es Jehová» (Sal. XXXIII, 9).

«La sabiduría –dice Santo Tomás– implica rectitud de juicio según razones divinas (juzga todo por la causa suprema y por el fin supremo). Pero esta rectitud de juicio puede darse de dos maneras: la primera, por el *uso perfecto de la razón*; la segunda, por cierta *connaturalidad* (semejanza de naturaleza y simpatía) con las cosas que hay que juzgar. Así, por ejemplo, en el plano de la castidad, juzga rectamente inquiriendo la verdad, la razón de quien aprende la ciencia moral; juzga, en cambio, por cierta connaturalidad con ella el que tiene el hábito de la castidad. Así, pues, tener juicio recto sobre las cosas divinas por inquisición de la razón incumbe a la sabiduría en cuanto virtud natural (del filósofo o del teólogo); tener, en cambio, juicio recto sobre ellas por cierta connaturalidad (o semejanza de la naturaleza con Dios y bajo la inspiración divina)⁵⁰⁵ con las mismas, proviene de la sabiduría en cuanto don del Espíritu Santo. Así,

⁵⁰⁴ Cf. *Dict. de Theol.* art. *Dones*, del P. Gardeil, *doctrina de los Padres*. Los fundamentos escriturísticos de la doctrina de Santo Tomás sobre los dones se encuentran en sus Comentarios al Antiguo y al Nuevo Testamento, en los pasajes que acabamos de citar y también en los siguientes: Sal. XLI, 2; Sab. VII, 7.22; Ecli. XV, 2, XXXIX, 8; Is. XII, 3; LV, 1; Mt. V, 1; Jn. III, 4; IV, 10; VII, 38; XIV, 16-26; XVI, 13-14; Rom. VIII, 26; Ef. III, 16, IV, 30; Fil. IV; I Jn. IV, 1-13.

⁵⁰⁵ Santo Tomás dijo en el artículo anterior: «*El hombre alcanza ese tipo de juicio por el Espíritu Santo... que lo juzga todo*». En efecto, puede haber simple conocimiento *afectivo* por la fe unida a la caridad. Para que este conocimiento proceda del don de sabiduría, debe haber, además, una

Dionisio, hablando de Hieroteo en el cap. 2 *De div. nom.*, dice que es perfecto en las cosas divinas *no sólo conociéndolas, sino también experimentándolas*. Y esa compenetración (*compassio*) o connaturalidad con las cosas divinas proviene de la caridad que nos une con Dios, conforme al testimonio del Apóstol: *Quien se une a Dios, se hace un solo espíritu con Él* (I Cor. VI, 7)» (II-II, q. 45, a. 2).

El amor nos hace así conocer mejor el objeto amado:

«*El afecto se transforma en la condición del objeto* –dice Juan de Santo Tomás⁵⁰⁶– porque, por él y por la experiencia afectiva, el objeto se nos aparece cada vez más conforme a nuestras aspiraciones, e íntimamente unido a nosotros; de esta manera, la inteligencia se mueve hacia Dios como si lo tocara experimentalmente. De este modo el amor mueve la inteligencia, no sólo aplicándola a considerar (*en el género de la causa efectiva*), sino de un modo objetivo (*en el género de la causa objetiva*), ya que a través de esta experiencia el objeto aparece de modo muy distinto que sin ella».

Se manifiesta como soberanamente conveniente, como la Bondad misma experimentada. Esto es lo que hace decir a Nuestro Señor:

«Si alguno quiere cumplir Su voluntad, conocerá si esta doctrina viene de Dios» (Jn. VII, 17).

Este amor es más unitivo que el conocimiento *abstracto*⁵⁰⁷, y por la *experiencia* que nos da, nos hace desear cada vez más el conocimiento *intuitivo* de la otra vida, la visión beatífica. Este es el verdadero pragmatismo, que se burla del falso pragmatismo; nace de la caridad sobrenatural, que presupone la fe.

Podría haber conocimiento afectivo simplemente porque el amor de caridad se une al acto de fe, y esto es lo que ya sucede en la oración discursiva afectiva, pero en la contemplación infusa existe, además, *una especial inspiración e iluminación* del Espíritu Santo, de la que ya hemos hablado ampliamente más arriba, a. 5.

Cuando distinguimos, como hacen a menudo los Padres y los teólogos, entre *iluminación e inspiración*, decimos que la iluminación especial es una gracia para la inteligencia, mientras que la inspiración es una gracia para la voluntad. En este sentido hablamos de conocimiento infuso y de amor infuso, que no podemos producir a voluntad. Pero nadie puede poner *límite a la intensidad creciente de la iluminación* que el don de sabiduría nos hace capaces de recibir; puede, como veremos, crecer siempre en intensidad aquí abajo, al igual que la caridad.

La contemplación infusa es oscura *porque es superior no sólo a cualquier imagen sensible, sino a cualquier idea distinta*. Este estado de *obscuridad*

inspiración del Espíritu Santo, y de este modo la contemplación infusa se distingue de los consuelos sensibles adquiridos en la meditación, como indicaremos más adelante.

⁵⁰⁶ Juan de Santo Tomás, *in* I-II, q. 68, disp. 18, a. 4.

⁵⁰⁷ I-II, q. 28, a. 1, *ad* 3: «El conocimiento se perfecciona por cuanto lo conocido se une al que conoce a través de su *semejanza*. Pero el amor hace que *la misma cosa que se ama se una de algún modo al amante*. Por consiguiente, el amor es más unitivo que el conocimiento».

Sin embargo, si el conocimiento es absolutamente *inmediato*, si Dios es conocido *por su misma esencia*, y no ya por *una semejanza*, como sucede en la visión beatífica, entonces es esto lo que nos hace tomar posesión de Dios, más que el amor; cf. I-II, q. 3, a. 4.

transluminosa es incluso, de parte de la inteligencia, lo que constituye la base del estado místico según Dionisio, San Juan de la Cruz y los más grandes Maestros. Es muy difícil de describir porque es totalmente sobrenatural y va más allá de toda expresión; hay allí como una muerte de la inteligencia, que es en realidad una nueva vida incomparablemente superior, el verdadero preludio de la del cielo. Sobre este punto en particular, hay que leer la *Noche oscura*, Lib. II, cap. XVI, estr. II, v. 1:

«La imaginación, atada, sin poder hacer algún discurso de bien; la memoria, acabada; el entendimiento, entenebrecido, sin poder entender cosa».

Las facultades están como aniquiladas según su *modo humano*, es la comunicación cada vez más viva y profunda del *modo divino* de conocer y amar. San Juan de la Cruz (*Noche*, Lib. II, cap. XVII) cita aquí a Santo Tomás, II-II, q. 180, a. 1, y añade:

«Esta comunicación acaece secretamente a oscuras de la obra del entendimiento y de las demás potencias. De donde, por cuanto las dichas potencias no la alcanzan, sino que el Espíritu Santo la infunde y ordena en el alma, como dice la Esposa en los Cantares (II, 4) sin ella saberlo, ni entenderlo cómo sea, se llama secreta. Y, a la verdad, no sólo ella no lo entiende, pero nadie, ni el mismo demonio; por cuanto el Maestro que la enseña está dentro del alma sustancialmente, donde no puede llegar el demonio, ni el sentido natural, ni el entendimiento».

Por eso es tan difícil describir psicológicamente lo que la teología llama el *modo sobrehumano* de los dones del Espíritu Santo, especialmente el don de sabiduría. Una de las mejores descripciones es la que acabamos de citar, y también aquella en la que Santa Teresa, IV Morada, cap. III, distingue la primera oración infusa (recogimiento sobrenatural) de la última de las oraciones adquiridas que la precedieron. Dimos cuenta de esta descripción más arriba, cap. IV, aa. 1 y 3.

Pero no hay que creer, como hacen el protestantismo liberal y el agnosticismo modernista, que la obscuridad transluminosa de la contemplación infusa, que no aporta ningún conocimiento distinto, puede prescindir de un *Credo* determinado o que encuentre en él un obstáculo⁵⁰⁸. Por el contrario, es la antítesis de la «vaguedad del alma» con la que se conforman el sentimentalismo o la teosofía, se opone a ella más bien como Dios, su objeto, se opone a la materia prima susceptible de todas las formas. De hecho, nos hace comprender cada vez mejor el *espíritu* de las palabras, conceptos y fórmulas de fe. De este modo, nos lleva más allá de las fórmulas del dogma hasta las profundidades de Dios, creyendo en los misterios tal como están en Él, sin permitirnos verlos⁵⁰⁹.

Así concebida, la contemplación permite penetrar mucho más profundamente que cualquier estudio o meditación en las parábolas evangélicas, en los diversos

⁵⁰⁸ Todo verdadero místico católico está y debe estar dispuesto a dar la vida por la menor *iota* del *Credo*. Toda herejía formal destruye en nosotros la fe infusa y, por lo tanto, la caridad, es decir, los principios esenciales de los que procede la contemplación de la que hablamos.

⁵⁰⁹ Cf. *Vie Spirituelle*, dic. 1922, pp. 341-360: *Une contrefaçon de la spiritualité catholique : l'hérésie théosophique*, por L. Lavaud.

misterios de la salvación, en las insondables perfecciones de Dios, en el misterio supremo de la Deidad que todo lo contiene y en las inefables relaciones de las Personas divinas.

Por eso Santo Tomás (II-II, q. 180, a. 6) distingue, siguiendo a Dionisio, tres grados principales en la contemplación, según sea cada vez más intensa la iluminación del Espíritu Santo, cuyo progreso intensivo no tiene límites.

1. *Dios es contemplado en el espejo de las cosas sensibles* de las que es autor, o también en el espejo de las parábolas evangélicas, la misericordia infinita en la historia del hijo pródigo. El alma se eleva desde un hecho sensible hacia Dios, con un *movimiento directo* como el del pájaro, la alondra que se eleva directamente desde la tierra hacia el cielo. Nuestro Señor, predicando las parábolas, puso a su auditorio en esta oración.

2. *Dios es contemplado en el espejo de los misterios de la salvación*, los misterios del Verbo hecho carne: la Encarnación, Redención, Eucaristía, vida de la Iglesia, misterios que el Rosario pasa constantemente ante nuestros ojos para familiarizarnos con ellos. En este espejo espiritual, el alma contempla la Bondad de Dios, capta cada vez más claramente la armonía de los misterios, y pasa de uno a otro con un *movimiento entrecortado*, semejante al del pájaro que, ya en lo alto del aire, vuela de un punto a otro, perdiendo su mirada en el azur del cielo.

3. *Dios es contemplado en sí mismo*, no como los bienaventurados en el cielo, sino en la penumbra de la fe. Aquí el alma se ha elevado por encima de la multiplicidad de las imágenes sensibles y de las ideas. Vislumbra que Dios, nuestro Padre, infinitamente bueno, está por encima de todas las ideas que podemos formarnos de Él, que su bondad sobrepasa todo lo que ha podido decirnos con fórmulas humanas, así como el cielo abarca todas las estrellas que nos manifiestan sus profundidades. Y no sólo se *dice* el alma a sí misma estas cosas, que cualquier filósofo aun en estado de pecado mortal puede pensar, sino que, bajo la inspiración del Espíritu Santo, *se une santamente por un conocimiento amoroso y cuasi experimental al Dios desconocido*; santa y sabrosa ignorancia, superior a toda ciencia. *Es el puro movimiento contemplativo que recoge el alma en Dios solo, por encima de todas las cosas*, como tan admirablemente lo describe Dionisio en los *Nombres Divinos*, cap. IV, § 9. Esta oración ha sido comparada con el *movimiento circular* descrito por el águila en las alturas del aire, o con el movimiento del pájaro que planea y parece completamente inmóvil. Inmovilidad mucho más perfecta que los variados movimientos que la precedieron. Como en el movimiento circular no hay ni principio ni fin, aquí no hay método, no se parte de principios para llegar a conclusiones, es verdaderamente bajo la iluminación del Espíritu Santo el *simplex intuitus veritatis*, la simple intuición de la Verdad divina, en la obscuridad de la fe, y el impulso del amor, que misteriosamente nos une a Dios⁵¹⁰. La Oración Sacerdotal de Cristo en el Evangelio de San Juan, cap. XVII, nos da una idea de esta

⁵¹⁰ II-II, q. 180, a. 6. Esta contemplación, comparada por Dionisio al movimiento circular, consiste para el alma, como dice, *loc. cit.*: «Dejar las cosas exteriores para entrar en sí misma, volver a la unidad sus facultades intelectuales, para que, encerrada como en un círculo, no pueda extraviarse; luego, en la liberación de las distracciones, en el recogimiento y *simplificación de sí misma*, unirse a los ángeles maravillosamente perdidos en la unidad, y dejarse conducir así hacia lo Bello y lo Bueno, hacia la Deidad misma superior a lo Bello y lo Bueno».

Felipe de la Santísima Trinidad, C.D., seguido por Vallgornera, O. P., reconoce, en su *Teología Mística*, vol. II, p. 66, donde trata de la contemplación *circular*, que generalmente es *infusa*. Es lo menos que se puede decir. Esta contemplación difiere enormemente de la especulación o meditación adquirida del filósofo sobre la inefabilidad de la esencia divina.

contemplación circular; no debemos buscar un razonamiento, con mayor, menor y conclusión; son como láminas de luz, o más bien ondas de luz que descienden del cielo para llegar hasta nosotros.

La contemplación circular no se parece más a la meditación o a la especulación abstracta sobre la esencia divina que la circunferencia al polígono inscrito en ella; cuanto más simple es, más complejo resulta. ¡Y cuántas veces los comentarios escritos sobre las obras de los santos producen la misma impresión que ese polígono, cuyos lados se multiplican en vano para que se identifique con la circunferencia que lo rodea!

Como podemos ver en su Comentario sobre los *Nombres Divinos*, cap. IV, VII, XI, Santo Tomás sigue a Dionisio⁵¹¹. Por encima de la teología simbólica, que habla de Dios por metáforas, y de la teología especulativa, que se expresa en términos menos impropios y razona sobre las perfecciones y misterios divinos, existe

«Un conocimiento perfecto de Dios, que se obtiene por ignorancia en virtud de una unión incomprensible; ésta tiene lugar cuando el alma, dejándolo todo y olvidándose de sí misma, se une a los resplandores de la gloria divina y se ilumina entre aquellos espléndidos abismos de insondable sabiduría» (*Nombres divinos*, VII, 3).

Sólo quien ha recibido esta gracia puede comprender plenamente lo que significan estas palabras. Santo Tomás añade, *loc. cit.* lec. 4:

«Conocemos a Dios a través de la ignorancia, a través de cierta unión con lo divino por encima de la naturaleza de la mente... Y así, conociendo a Dios, en ese estado de conocimiento, *somos iluminados por la misma profundidad de la Sabiduría divina*, que no podemos investigar».

Alcanzamos el océano misterioso del ser, superior a la substancia, a la vida, a la luz, sólo por el reposo de las facultades superiores, no por el razonamiento ni por una visión de Dios, sino por una unión llena de amor y muy íntima, «por una especie de iniciación que ningún maestro puede enseñar» (Ep. IX, 1).

«Deseamos –dice Dionisio– entrar en esta obscuridad transluminosa, y ver y conocer, *por el hecho mismo de no ver y no conocer*, a Aquel que está por encima de toda visión y de todo conocimiento. Pues realmente es ver y conocer, es alabar supersubstancialmente lo supersustancial declarar que no es nada parecido a lo que son los demás seres» (*Theol. myst.*, II).

«El Ser bueno... disipa la ignorancia y el error de todas las almas donde reina; a todas les dispensa una luz santa... primero les da un poco de luz, luego, cuando, habiendo gustado la luz, desean una mayor, se la distribuye más abundantemente; *porque han amado mucho, las inunda de esta luz y siempre las empuja más lejos* en proporción al celo que ponen en mirar hacia arriba» (*Nombres Divinos*, IV, 5).

El alma no puede llegar a la contemplación infusa por su propio esfuerzo, sino que debe prepararse para recibirla. ¿Cómo? Mediante la oración y la mortificación (*Nombres divinos*, III, 1), y dejando a un lado los sentidos y el razonamiento:

⁵¹¹ Dice en la *Summa Theol.* II-II, q. 180, a. 6: «Cesando el discurso, *fije la mirada* (del alma) en la contemplación de una sola y sencilla verdad».

«En cuanto a ti, oh amado Timoteo, sé incansable en tus contemplaciones místicas; deja a un lado los sentidos y las operaciones del entendimiento, todo lo que es material e intelectual, todas las cosas que son y las que no son, y con un impulso sobrenatural, ve y únete, lo más íntimamente posible, a Aquel que está por encima de toda esencia y de toda noción. Pues es mediante este sincero, espontáneo y total abandono de ti mismo y de todas las cosas como, libre y sin trabas, te sumergirás en el misterioso resplandor de la divina obscuridad (*Theol. myst.*, I, 1)».

«Esta unión íntima, que está fuera del alcance de las mentes ordinarias, es una fusión producida por el amor divino... pues el amor es una fuerza unificadora» (*Nombres divinos*, IV, 12).

Es la perfección aquí abajo de la «deificación del alma» (*Hierar. cœl.*, I, 3).

«El conocimiento místico –dice el B. Alberto Magno⁵¹²– no procede de los datos de la razón, sino de *cierta luz divina*. El objeto captado por el alma (Dios mismo) actúa tan fuertemente sobre la inteligencia que el alma quiere unirse a él a toda costa. Este objeto, al estar fuera del alcance de la inteligencia, no se da a conocer claramente, por lo que la inteligencia se apoya en algo que no es determinado».

La contemplación nos hace *presentir* cómo todas las perfecciones divinas *se identifican sin destruirse en la eminencia de la Deidad*, cómo la Justicia infinita se armoniza con la Misericordia infinita sin dejar de ser Justicia, cómo la Misericordia soberana no podría existir sin identificarse con esa Justicia aparentemente tan contraria⁵¹³. Saber de un modo no sólo especulativo, sino *cuasi experimental*, que Dios, en su vida íntima, en lo que le constituye por derecho propio, en su *Deidad*, es de algún modo superior al ser, a la verdad, a la bondad, a la sabiduría y al amor, a la misericordia y a la justicia, y sin embargo estas perfecciones divinas están *formalmente* en él de manera *eminente*, sin ninguna distinción real, es entrar en esa *divina tiniebla* de la que habla Dionisio, y que tan admirablemente ha cantado Santa Ángela de Foligno⁵¹⁴.

Entonces, ¿cómo podemos conocer esa *Deidad* común a las tres Personas divinas, y de la que no se distinguen realmente? Sólo la gracia nos lo permite, porque la gracia es precisamente una participación real y formal en la Deidad, en la naturaleza divina como tal. Mientras la piedra se asemeja a Dios porque *es*, la

⁵¹² *In libr. de Myst. theol. Dionisio*, q. proem., ad 1.

⁵¹³ Hemos tratado en otro lugar esta cuestión desde un punto de vista especulativo: *Dieu, son existence et sa nature*, pp. 515-590: identificación de las perfecciones divinas en la Deidad, cómo están allí *formalmente de manera eminente*.

⁵¹⁴ *Le livre des visions et instructions de la B. Angèle de Foligno*, traducido por E. Hello, cap. 26: «Un día mi alma fue arrebatada y vi a Dios en una claridad mayor que cualquier claridad conocida, en una plenitud mayor que cualquier plenitud. En el lugar donde estaba, buscaba el amor y ya no lo encontraba... Entonces vi a Dios en una tiniebla, y necesariamente en una tiniebla, porque está situado demasiado por encima de la mente, y todo lo que puede convertirse en objeto del pensamiento no guarda proporción con él... Es un deleite inefable en el bien que todo lo contiene, y nada puede convertirse allí en objeto ni de una palabra ni de una concepción. *No veo nada, lo veo todo*. Cuanto más profunda es la tiniebla, tanto más el bien lo excede todo; es el misterio reservado... *El poder, la sabiduría y la voluntad divinos*, que en otras partes he visto maravillosamente, *parecen menos que esto*. Es un todo; los otros parecen partes... En la inmensa tiniebla, veo la Santísima Trinidad... Es la atracción suprema, cerca de la cual todo es nada, es lo incomparable». Sobre el mismo tema, cf. Santo Tomás, en *Lib. De divinis Nominibus*, cap. VII, lect. 4 y I Sent., d. 8, q. 1, a. 1, ad 5. Sería un gran error confundir esta contemplación infusa con la meditación filosófica, en la que *pensamos* que la esencia divina trasciende todos nuestros conceptos.

planta porque *vive*, el hombre natural porque está dotado de *inteligencia*, la gracia nos hace asemejarnos a Dios, precisamente en cuanto *Dios*, en su Deidad, superior al ser, a la vida, al pensamiento. Esto es de un orden muy superior al milagro sensible y a la profecía de futuros contingentes (I-II, q. 111, a. 5).

Tal es esa *connaturalidad*, esa semejanza de la naturaleza con Dios: la gracia de las virtudes y los dones. Hace que el alma sea como un arpa de viento que, bajo el sople del Espíritu Santo, emite los sonidos más armoniosos, tanto los más dulces como los más brillantes, tanto los más agudos como los más graves.

Como un *leitmotiv*, imperceptible y lejano al principio, se eleva poco a poco, se acerca, nos envuelve y acaba por dominarlo todo, así se eleva en nuestra alma la misteriosa armonía del don de sabiduría. Su modo sobrehumano apenas aparece al principio, y más bien de un modo negativo por la desaparición del modo humano de pensar; como dice San Juan de la Cruz⁵¹⁵, la meditación se hace difícil o impracticable, el alma no desea fijar su imaginación en ningún objeto particular, interior o exterior; en la oración, goza de estar a solas con Dios, fijando en Él su atención con amor. Es el principio de la intimidad divina.

Como se ha observado con razón, la teología, a través de lo que enseña sobre el don de sabiduría, nos da un conocimiento ontológico del organismo espiritual de la contemplación, pero deja a los místicos la descripción de los signos psicológicos que le corresponden. Sigue siendo, pues, una ciencia superior, distinta del eminente arte de guiar a las almas, que es su aplicación.

Desde este punto de vista, es comprensible que Santo Tomás, en la II-II, q. 180, tratara la *contemplación* de manera *formal*; determina su esencia, que se encuentra análogamente en la contemplación filosófica y en la contemplación infusa⁵¹⁶, sin describir las variedades de esta última según los signos psicológicos y materiales que la manifiestan. Santa Teresa, en cambio, es esencialmente descriptiva; San Juan de la Cruz, místico y teólogo a la vez, se sitúa en un punto intermedio. Muchos cometen el error de intentar discernir cuál de estos tres puntos de vista es el más elevado. En la gran sobriedad de su lenguaje, Santo Tomás expresa la esencia de las cosas; sin escribir una teología mística, nos ha dado sus principios.

§ III. Predominio progresivo del modo divino del don de sabiduría en la oración

Cuando decimos que el progreso espiritual requiere normalmente el *predominio* progresivo del modo divino de los dones del Espíritu Santo para remediar el *modo imperfecto* de las virtudes infusas, y cuando añadimos que la vida mística se caracteriza precisamente por este predominio y por la perfecta docilidad al Maestro interior, no pretendemos en modo alguno reservar la intervención de los dones del Espíritu Santo a los estados místicos, ni excluir, por supuesto, el ejercicio de las virtudes en este estado.

Siempre hemos dicho, por el contrario, que antes de entrar en el estado místico, los dones intervienen de un modo o bien latente y bastante frecuente, o bien de un

⁵¹⁵ *Subida*, Lib. II, cap. 11-13; *Noche*, Lib. I, cap. 9.

⁵¹⁶ De la misma manera trata de la esencia de la *prudencia*, que se encuentra análogamente en la prudencia adquirida y en la prudencia infusa, o de la esencia de la *amistad*, que permite definir la caridad.

modo manifiesto pero raro⁵¹⁷. Cuando la intervención se hace *frecuente y manifiesta*, entonces comienza, decimos, la vida mística caracterizada por el predominio del modo divino de los dones⁵¹⁸, mientras que la vida ascética se caracteriza por el modo humano de las virtudes.

Lo que no admitimos es que los dones deban entrar en juego siempre que el alma recibe una gracia actual, pues se requiere una gracia actual incluso para el ejercicio más imperfecto de las virtudes cristianas, para los actos *remissi* notablemente inferiores al grado de caridad que tenemos, y en estos actos no vemos ninguna influencia de los dones⁵¹⁹. Sería un error *confundir la gracia actual*, primero excitante, luego cooperante, que nos mueve a deliberar bien según el modo humano, a querer y obrar en consecuencia, *con la inspiración del Espíritu Santo* a la que los dones nos hacen dóciles, sin que tengamos que deliberar según el modo humano⁵²⁰. Es muy posible que una inspiración latente acompañe con bastante frecuencia la deliberación y el trabajo humanos, como la brisa facilita el trabajo del remero, pero el modo *divino* de obrar permanece *específicamente distinto* del modo *humano*, y cuando *predomina* en un acto o en un estado, hasta tal punto que tal acto y tal estado *no pueden ser producidos por nuestra industria* o actividad humana auxiliada por la gracia actual requerida para el ejercicio de las virtudes, entonces se dice que este estado es *pasivo*. Del mismo modo, cuando el viento sopla lo suficiente para que la barca avance sin necesidad de remar, no depende de la actividad del remero que lo haga. Hay, pues, algo más que una diferencia *de grado* entre el *modo humano* de las virtudes y de la correspondiente gracia actual, y el *modo divino* de los dones del Espíritu Santo; hay una *diferencia específica*. Esta diferencia específica no existiría si la moción divina fuera meramente *más intensa*; surge del hecho de que la *regulación objetiva* del acto es formalmente distinta, según proceda de la razón que, iluminada por la fe, delibera humanamente, o de la inspiración del Espíritu Santo, que es superior a toda deliberación humana, a todo proceso discursivo, según sea intrínseca a la prudencia o según disponga a realizar actos de fe, esperanza o caridad en el momento oportuno⁵²¹.

⁵¹⁷ Es lo que enseñan generalmente los teólogos, especialmente los tomistas: cf. José del Espíritu Santo, C.D., *Cursus theol. scol.-mysticae*, vol. II, disp. 7, q. 1, n. 28.

⁵¹⁸ Sobre este punto, ver José del Espíritu Santo, *ibid.*

⁵¹⁹ Cf. Gardeil, *Dict. Théol.*, art. *Dons*, al final.

⁵²⁰ Bien dice Santo Tomás, II-II, q. 52, a. 2, *ad 1*: «En los dones del Espíritu Santo la inteligencia humana *se comporta no como motor, sino más bien como movida*». También habla de la gracia operante para distinguirla de la gracia cooperante, I-II, q. 111, a. 2: «Cuando se trata de un efecto en orden al cual nuestra mente *no mueve, sino sólo es movida*, la operación se atribuye a Dios, que es el único motor, y así tenemos la *gracia operante*. Si, en cambio, se trata de un efecto respecto del cual la mente *mueve y es movida*, la operación se atribuye no sólo a Dios, sino también al alma. Y en este caso tenemos la *gracia cooperante*».

La inspiración del Espíritu Santo, de la que estamos hablando, es una gracia operante que recibimos con docilidad y que nos hace realizar actos que no lograríamos producir con nuestro esfuerzo personal auxiliado por la gracia. Santa Teresa dice, hablando de la oración de unión (V Morada, cap. 1): «Dios no quiere que tengamos en ésta más parte de la voluntad que del todo se le ha rendido». Del mismo modo, Santa Felicidad decía a uno de sus carceleros, cuando experimentaba los dolores de parto: «Hoy soy yo quien sufre, pero entonces (durante el martirio) habrá otro en mí que sufrirá por mí, porque yo también sufriré por él». Esta es la diferencia entre la virtud y el don.

⁵²¹ Cf. I-II, q. 68, a. 1: «Las virtudes humanas perfeccionan al hombre en cuanto que puede *ser movido por la razón* en las cosas que hace interior o exteriormente. Es, por lo tanto, necesario que existan en el hombre unas perfecciones más altas que le dispongan para ser movido por Dios... por ellas el hombre está dispuesto a ser *prontamente móvil bajo la inspiración divina...*, y también dice el Filósofo, en el capítulo *De bona fortuna*, que a aquellos que son movidos por instinto divino *no les*

Esto es especialmente cierto de la contemplación infusa en sus comienzos y en su progreso. Recordemos la ascensión descrita por Santa Teresa y San Juan de la Cruz.

En la aridez de la noche de los sentidos es el don de ciencia el que domina, haciéndonos conscientes sobre todo de la vanidad de las cosas creadas (II-II, q. 9, a. 4), en la noche del espíritu es el don de inteligencia (II-II, q. 8, a. 7), que aquí nos muestra no tanto la bondad de Dios como su infinita majestad y, por contraste, nuestra miseria.

Entre las dos noches, y sobre todo después de la segunda, el modo *sobrehumano* del don de sabiduría no sólo está latente, sino que se manifiesta cada vez más a un director experimentado. Así, bajo la iluminación del Espíritu Santo, tenemos este conocimiento por connaturalidad con las cosas divinas y cuasi experimental que ciertamente no poseemos a voluntad, mientras que podemos a voluntad, incluso en estado de pecado mortal, con una gracia actual, hacer un acto de fe.

En algunas almas perfectas este predominio del modo sobrehumano del don de sabiduría es *sorprendente* (y a veces incluso va acompañado de gracias *gratis datae*, de la luz profética) y en otras es *difuso*, pero sin embargo muy real; en estas últimas almas son más manifiestos los dones prácticos de consejo, fuerza, temor, o los de piedad y ciencia, pero están bajo la dirección del espíritu de sabiduría, y su luz, como la que se difunde por el aire, sin atraer la vista, lo penetra todo, y da al conjunto de la vida un tono superior tan apreciable como la diferencia entre el día y la noche.

La gracia de la contemplación infusa, incluso en su estado difuso, difiere ciertamente de las *consolaciones sensibles* que a veces acompañan a la oración vocal o a la meditación de los principiantes. Santa Teresa ha marcado claramente esta diferencia (IV Mor., cap. II) mostrando lo que distingue:

«La que viene por arcaduces es, a mi parecer, los “contentos” que tengo dicho que se sacan con la meditación; porque los traemos con los pensamientos, ayudándonos de las criaturas en la meditación y cansando el entendimiento; y como viene en fin con nuestras diligencias, hace ruido cuando ha de haber algún henchimiento de provechos que hace en el alma, como queda dicho».

La santa compara también estos consuelos adquiridos con el agua que viene de lejos a través de cañerías. Por el contrario, hablando simbólicamente de los gustos de Dios, que ha llamado en otra parte, dice, oración de quietud, escribe:

«Estotra fuente, viene el agua de su mismo nacimiento, que es Dios, y así como Su Majestad quiere, cuando es servido hacer alguna merced sobrenatural, produce con grandísima paz y quietud y suavidad de lo muy interior de nosotros mismos, yo no sé hacia dónde ni cómo».

conviene aconsejarse según la razón humana, sino que sigan el instinto interior, porque son movidos por un principio mejor que la razón humana. Y esto es lo que algunos dicen: que los dones perfeccionan al hombre para unos actos más elevados que los actos de las virtudes». Ver Juan de Santo Tomás sobre este artículo. Es evidente que toda gracia actual no nos exime de la deliberación.

Santo Tomás dice así, *in Rom. VIII, 14*, sobre el texto: *Los que son movidos por el Espíritu de Dios, esos son hijos de Dios*. «El hombre espiritual está inclinado a obrar, no principalmente por el movimiento de su propia voluntad, sino por el instinto del Espíritu Santo». Cf. Froget, O.P. *De l'Habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes*, IV parte, cap. VI, p. 407.

En efecto, podemos tener un cierto conocimiento afectivo de Dios por el simple ejercicio de la fe unida a la caridad, y éste es el caso de los consuelos *adquiridos* en la meditación, donde la sensibilidad puede tener mucho que ver⁵²². La contemplación infusa requiere también una especial iluminación o inspiración del Espíritu Santo, a la que precisamente nos hace dóciles el don de Sabiduría, tal como hemos visto anteriormente.

Este don, al igual que los otros seis y las virtudes infusas, estando unido a la caridad, aumenta ciertamente con ella, por lo que, en un alma verdaderamente dócil, la contemplación infusa debe normalmente aparecer y luego desarrollarse. Por consiguiente, debe haber normalmente un *predominio progresivo*, sorprendente o difuso, del *modo divino* del don de sabiduría sobre el modo humano de la meditación o de la oración adquirida. Así aparece la *oración sobrenatural* de la que habla Santa Teresa, oración que debe hacerse cada vez más íntima, y que a veces va acompañada de éxtasis, de palabras interiores, así como puede ir acompañada de visiones. Pero no son más que fenómenos accidentales y transitorios; pasan, mientras que la contemplación infusa continúa. Si la luz profética (*lumen propheticum*) contribuye a veces a la contemplación, es concomitante, y las gracias *gratis datae* son de orden inferior a *las de las virtudes y los dones*⁵²³.

Esto permite conciliar fácilmente cuatro opiniones sobre la naturaleza del estado místico que se han propuesto recientemente⁵²⁴, la primera de las cuales lo hace consistir en un *conocimiento infuso* de Dios y de las cosas divinas; la segunda, en un *amor infuso*; la tercera, en una *pasividad especial* del alma, más actuada que actuante; la cuarta, en una *atención simple y amorosa* a Dios; esta última, en efecto, no puede prolongarse sin una intervención muy manifiesta de los dones⁵²⁵.

§ IV. ¿La contemplación procede exclusivamente del don de sabiduría o también de la fe unida a la caridad?

Sería un error, como hemos visto, decir que la intervención de los dones del Espíritu Santo está reservada a los estados místicos; sería ciertamente otro, excluir del estado místico el ejercicio de las virtudes teologales. Por el contrario, según los grandes maestros, consiste en el ejercicio más perfecto de estas virtudes, las más

⁵²² Cf. lo que Santo Tomás dice de la pasión o emoción consiguiente por redundancia, I-II, q. 24, a. 3, *ad 1*, de la alegría sensible, efecto de la devoción de la voluntad, II-II, q. 82, a. 4, y de los efectos de la santa comunión, III, q. 79, a. 1, *ad 2*.

⁵²³ Cf. I-II, q. 111, a. 5, donde se dice de la gracia santificante que es «es más excelente que la gracia *gratis data*». Releamos el Oficio de Santa Teresa, especialmente el capítulo donde sólo habla del don de sabiduría: «Por esto deseé yo la inteligencia, y me fue concedida, rogué y vino sobre mí el espíritu de sabiduría» (Sab. VII, 7).

⁵²⁴ *Revue d'Ascétique et de Mystique*, oct. 1920. A propósito de la contemplación mística, pp. 333-336.

⁵²⁵ Las dos primeras opiniones pueden conciliarse por el principio de la causalidad mutua del *conocimiento* y del *amor*; «las causas entre sí son causas en diverso género»; y hay aquí, en diferentes puntos de vista, prioridad del conocimiento o del amor, como al final de la deliberación, cuando el libre albedrío detiene el último juicio práctico que dirige su elección. La tercera opinión menciona la *pasividad especial* que conviene tanto al conocimiento infuso como al amor infuso, que se combinan en la *atención simple y amorosa* a la que se refiere la cuarta opinión. Por lo tanto, no es muy difícil estar de acuerdo en este punto; las diferencias aquí pueden no ser más que verbales.

elevadas de todas. ¿Cómo conciliar esta afirmación con lo que acabamos de decir sobre el predominio del modo divino de los dones en este estado?

Algunos autores parecen decir que la contemplación no es un acto de fe, sino que presupone un acto de fe distinto de ella y simultáneo, del mismo modo que la deducción de una conclusión teológica presupone el conocimiento de los principios de fe.

Esta concepción no parece conforme con la perfecta simplicidad del acto contemplativo, que no es en modo alguno discursivo, y que, además, trata inmediatamente de los misterios de fe, pero penetrándolos y gustándolos.

Además, los más grandes místicos, como Juan de la Cruz, dicen siempre que la contemplación infusa es un acto eminente de Fe viva, y es fácil ver que se refieren a la Fe unida al don de sabiduría, y a un grado superior de ese don⁵²⁶. Por eso pensamos con Cayetano⁵²⁷, José del Espíritu Santo⁵²⁸, y varios otros grandes comentaristas de Santo Tomás⁵²⁹, que no hay dos actos simultáneos, sino que *la contemplación infusa es un acto que procede en substancia de la fe infusa, y en su modo sobrehumano del don de sabiduría*. El perfecto contemplativo es aquel que llega a la cumbre de su fe, y que, creyendo los misterios sobrenaturales, penetra en ellos, sondea sus profundidades, los saborea, los asimila o, mejor aún, se deja asimilar por ellos; es aquel que no se contenta con creer, sino que vive plenamente de su fe (*justus ex fide vivit*) y que juzga todo según ella, es decir, según el mismo Pensamiento de Dios, como si viera con el ojo de Dios. La caridad contribuye también a la contemplación, pues es ella la que nos mueve a contemplar a Dios para amarle mejor (II-II, q. 180, a. 1).

Este parece ser el sentido de las palabras de Santo Tomás:

«Los dones perfeccionan las virtudes elevándolas por encima del modo humano, así el de inteligencia perfecciona la virtud de la fe»⁵³⁰.

«Las virtudes teologales (que nos unen al Espíritu Santo) son superiores a los dones que regulan»⁵³¹.

Y, sin embargo, reciben de ellos una nueva perfección.

«La operación que procede de la virtud perfeccionada por el don se llama bienaventuranza»⁵³².

⁵²⁶ *Subida del Carmelo*, Lib. II, cap. II, V, VIII: la fe es el único medio próximo y proporcionado que permite al alma alcanzar la unión divina; cap. IX; Lib. III, cap. IV y VI.

⁵²⁷ Cayetano, *in* II-II, q. 45, a. 1.

⁵²⁸ José del Espíritu Santo, *Cursus theol. scol-mysticae*, vol. II, dist. 13, p. 395, donde también se cita a Suárez que admite esta conclusión.

⁵²⁹ Este parece ser el pensamiento de Juan de Santo Tomás, *De Donis*, d. 18, a. 4 y a. 2, n. 25: «Los dones sirven para perfeccionar y ejercer de manera más excelente las virtudes teologales». Ver también Vallgornera, *Theol. myst. S. Thomae*, vol. I, p. 471; vol. II, p. 446.

⁵³⁰ «Los dones perfeccionan las virtudes elevándolas por encima del modo humano, así como el don de inteligencia perfecciona la virtud de la fe». *Quaest. disp. de Charitate*, a. 2, ad 17. *Item* III, d. 34, q. 1, a. 1.

⁵³¹ «Así como las virtudes intelectuales se anteponen a las virtudes morales y las regulan, de la misma manera las virtudes teologales (por las cuales nos unimos al Espíritu Santo que nos mueve) se anteponen a los dones del Espíritu Santo y los regulan». Así, pues, la fe es la regla remota de los dones intelectuales, que sólo pueden ejercerse sobre las verdades de fe; su regla próxima e inmediata es la iluminación del Espíritu Santo, que constituye el motivo formal de la contemplación infusa, penetrante o sabrosa.

⁵³² Santo Tomás, *super Isaiam*, cap. XI.

§ V. Los frutos del Espíritu Santo y las bienaventuranzas

Por los dones del Espíritu Santo, el alma justa se convierte en un instrumento musical del que el Maestro que mora en ella puede extraer acordes maravillosos:

«Un instrumento musical tocado por el Espíritu, que canta la gloria divina y el poder»⁵³³.

El alma canta así la gloria de Dios; es lo que nos muestran las vidas de los santos en cada página.

La Escritura también compara al justo con un árbol plantado junto a las aguas, que da fruto a su tiempo (Sal. I, 3).

«El fruto del Espíritu es amor, gozo, paz, longanimidad, benignidad, bondad, fidelidad, mansedumbre, templanza» (Gál. V, 22-23).

¿En qué se diferencian los frutos de las virtudes y los dones? Como explica Santo Tomás (I-II, q. 70, aa. 1-2), no son hábitos, sino *actos* que proceden en nosotros de la influencia del Espíritu Santo y en los que el hombre se deleita. Se oponen, pues, a lo que podríamos llamar los frutos de la razón.

Más superiores aún son las bienaventuranzas. Este nombre designa ciertos actos de la vida presente que, por su perfección muy particular, son la prenda, la causa meritoria y como las primicias de la bienaventuranza perfecta (I-II, q. 69, a. 1; q. 70, a. 2).

«Por su perfección, se atribuyen más bien a los dones que a las virtudes» (I-II, q. 70, a. 2).

«Bienaventurados los pobres en el espíritu, porque a ellos pertenece el reino de los cielos» (Mt. V, 3).

La virtud de la pobreza puede inspirar el desapego que nos hace usar con moderación los bienes de la tierra, pero es el don de temor el que inspira el desprecio de ellos, en comparación con los bienes superiores.

«Bienaventurados los afligidos, porque serán consolados» (Mt. V, 4).

Es el don de ciencia el que muestra la fragilidad y vanidad de los bienes pasajeros, la gravedad del pecado como mal del alma y ofensa a Dios... Bienaventurado el que derrama las lágrimas de una santa contrición.

«Bienaventurados los mansos, porque heredarán la tierra» (Mt. V, 5).

La virtud de mansedumbre nos permite vencer la impetuosidad de la ira, pero es sobre todo el don de piedad el que nos da la calma, la serenidad, el perfecto dominio de nosotros mismos y la completa sumisión a la voluntad de Dios.

⁵³³ San Greg. Naz., *Orat. ad popul.*, XLIII, n. 67.

Estas tres bienaventuranzas son las de la huida y liberación del pecado. Las dos siguientes, dice Santo Tomás, son las de la vida activa del cristiano que, liberado del mal, se propone hacer el bien con todo el vigor de su corazón:

«Bienaventurados los que tienen hambre y sed de la justicia porque serán hartados» (Mt. V, 6).

Desear la justicia, el orden perfecto, es efecto de las virtudes, pero tener hambre y sed de ella, dejarse obrar por esta hambre, es fruto de una inspiración superior.

La sed de justicia no debe convertirse en un celo amargo hacia los culpables, por eso se dice:

«Bienaventurados los que tienen misericordia, porque para ellos habrá misericordia» (Mt. V, 7).

Atentos a los sufrimientos de los demás, pueden dar el consejo que reanima y eleva. Así, pues, el espíritu de consejo corresponde a esta bienaventuranza.

La unión de la justicia y la misericordia es uno de los signos más llamativos de la presencia de Dios en un alma, pues sólo Él puede conciliar íntimamente virtudes que parecen tan contrarias.

Por último, vienen las bienaventuranzas de la vida contemplativa:

«Bienaventurados los de corazón puro, porque verán a Dios» (Mt. V, 8).

Un corazón verdaderamente puro es como una fuente cristalina donde Dios se refleja aquí mismo en la tierra, y el don de inteligencia nos permite vislumbrar la belleza divina tanto más claramente cuanto más pura es nuestra intención.

«Bienaventurados los pacificadores, porque serán llamados hijos de Dios» (Mt. V, 9).

Esta bienaventuranza corresponde, dicen San Agustín y Santo Tomás, al don de sabiduría, que nos permite ver todas las cosas en Dios como por experiencia, pues todo bien procede de Él, y el mal sólo se produce si se permite con vistas a un bien mayor. El don de sabiduría nos revela así el orden admirable del plan providencial. La paz es la tranquilidad del orden. El alma contemplativa no sólo la posee, sino que puede comunicarla a los demás. En su parte superior, no se deja turbar por acontecimientos dolorosos o inesperados; todo lo recibe de la mano de Dios, como un medio u oportunidad para ir a Él. La sabiduría nos da una paz radiante; nos lleva a amar a nuestros enemigos; es la señal de los verdaderos hijos de Dios, que ni por un momento pierden de vista a su Padre celestial. Al principio de su vida, el alma, manchada de egoísmo, se preocupaba a menudo de sí misma, y tal vez todo lo reconduce a sí misma; ahora, es el pensamiento de Dios el que la posee, y todo lo reconduce a Él. Esta paz, que es fruto del don de sabiduría, y que el mundo no puede dar, sólo se encuentra plenamente aquí abajo en la vida mística, caracterizada precisamente por el predominio de este don, unido a una caridad perfecta y a una fe muy viva. Es la que hacía escribir a San Pablo a los Filipenses:

«Alegraos en el Señor siempre; otra vez lo diré: Alegraos. Sea de todos conocida vuestra sencillez. El Señor está cerca. No os inquietéis por cosa alguna, sino que, en todo, vuestras peticiones se den a conocer a Dios mediante la oración y la súplica,

acompañadas de acción de gracias. *Y entonces la paz de Dios, que sobrepuja todo entendimiento, custodiará vuestros corazones y vuestros pensamientos en Cristo Jesús»* (Fil. IV, 4-7).

Es el fruto de aquella sabiduría, de la que se dice:

«La preferí a los reinos... y en su comparación tuve por nada las riquezas; ni parangoneé con ella las piedras preciosas; porque todo el oro, respecto de ella, no es más que una menuda arena, y a su vista la plata será tenida por lodo. La amé más que la salud y la hermosura; y propuse tenerla por luz, porque su resplandor es inextinguible. Me vinieron, juntamente con ella, todos los bienes, e innumerables riquezas por medio de ella. Me gozaba en todas las cosas, porque me guiaba esta sabiduría; e ignoraba yo que ella fuese madre de todos estos bienes. La aprendí sin ficción, y la comunico sin envidia, ni encubro su valor. Pues es un tesoro infinito para los hombres, que a cuantos se han valido de él, ha hecho partícipes de la amistad de Dios...» (Sab. VII, 8-14).

«Si alguno desea el mucho saber, ella es la que sabe lo pasado, y forma juicio de lo futuro; conoce los artificios de los discursos, y las soluciones de los argumentos... Propuse traérmela, para vivir en su compañía» (Sab. VIII, 8-9).

«Oh Dios... de misericordia... dame aquella sabiduría que asiste a tu trono, y no quieras excluirme de entre tus hijos... Envíala de tus santos cielos y del solio de tu grandeza, para que esté conmigo, y conmigo trabaje, a fin de que sepa yo lo que te place... Pues, ¿quién de los hombres podrá saber los consejos de Dios? ¿O quién podrá averiguar qué es lo que Dios quiere?... Y ¿quién podrá conocer tu voluntad, si Tú no le das la sabiduría y no envías desde lo más alto tu santo Espíritu?» (Sab. IX, 1-17).

¿Qué oración más hermosa para pedir a Dios con humildad y confianza el espíritu de sabiduría, principio de contemplación y fuente de paz!

A la bienaventuranza de los pacíficos se añade la última, que es la confirmación y manifestación de las demás:

«Bienaventurados los perseguidos por causa de la justicia, porque a ellos pertenece el reino de los cielos» (Mt. V, 10).

Cuando el hombre se afianza en la pobreza espiritual, en la mansedumbre, en el amor a la justicia y en las demás bienaventuranzas, la persecución es impotente para desprenderle de estos bienes, para arrebatarle la paz y alegría interiores. De este modo, el alma queda marcada con la efigie de Cristo crucificado por las pruebas finales que sufre para alcanzar la santidad. Entonces comprende en la práctica las palabras de Jesús:

«Bienaventurados seréis cuando os insultaren, cuando os persiguieren, cuando dijeren mintiendo todo mal contra vosotros, por causa mía. Gozaos y alegraos, porque vuestra recompensa es grande en los cielos» (Mt. V, 11-12).

¿No fueron estas palabras las que suscitaron en el corazón de los santos la sed de sufrimiento y martirio?

Así, los dones del Espíritu Santo, que están en toda alma justa y que se desarrollan normalmente, como un *habitus* infuso, junto con la caridad, nos disponen gradualmente a los actos más elevados y heroicos de la vida espiritual. Este grado de intimidad con Dios merece el nombre de vida mística. En algunas almas perfectas predominan los dones de la contemplación, en otras, los de la

acción. Pero incluso en estas últimas, es el espíritu de sabiduría el que dirige la vida, y su luz difusa lo ilumina todo. Es sobre la llamada a esta vida mística de lo que debemos hablar ahora.