

# INTRODUCCIÓN A LA VIDA ESPIRITUAL

Manual de teología ascética y mística

LOUIS BOUYER



# Introducción a la Vida Espiritual

*Versión castellana de FRANCISCO  
MARTÍNEZ GARCÍA, de la obra original de  
Louis BOUYER, Introduction à la vie  
spirituelle, Desclée & Cie., Éditeurs,  
parís y Tournai 1960*

*NIHIL OBSTAT: Dr. JOSE MARIA MARQUETA  
(censor)  
IMPRIMATUR: Caesaraugustae 11 iunii 1964  
Dr. Aloysius Borraz, Vic. Cap.*

## ÍNDICE

|  |    |
|--|----|
| <i>PRÓLOGO DEL TRADUCTOR</i> .....   | 15 |
| <i>PREFACIO</i> .....  | 19 |
| <b>LA VIDA ESPIRITUAL SEGÚN LA TRADICIÓN CATÓLICA</b> ...                      | 22 |
| <i>Vida religiosa, vida espiritual, vida interior</i> .....                    | 22 |
| <i>La vida espiritual en el cristianismo</i> .....                             | 26 |
| <i>La vida espiritual en la Iglesia católica</i> . ....                        | 33 |
| <i>Desviaciones actuales de la espiritualidad</i> .....                        | 40 |
| <i>APÉNDICE AL CAPÍTULO I</i> .....  | 48 |
| <b>LA VIDA ESPIRITUAL Y LA PALABRA DE DIOS</b> .....                           | 49 |
| <i>La palabra de Dios como fuente de la vida espiritual</i> . ....             | 49 |
| <i>Palabra de Dios, Biblia y liturgia</i> . ....                               | 52 |
| <i>La lectura litúrgica y la interpretación tradicional de la Biblia</i> ..... | 56 |
| <i>La Biblia meditada y el misterio de Jesús</i> . ....                        | 60 |
| <i>El sentido de la Escritura</i> .....  | 64 |
| <i>La liturgia, escuela de la meditación</i> . ....                            | 65 |
| <i>Oración y “lectio divina”</i> . ....  | 73 |
| <i>Los métodos de lectura espiritual</i> .....                                 | 74 |
| <i>La “lectio divina” propiamente dicha</i> . ....                             | 80 |

|   |     |
|---|-----|
| <i>APÉNDICE AL CAPÍTULO II</i> .....                                | 84  |
| <b>LA ORACIÓN</b> .....   | 85  |
| <i>Oración vocal y oración mental.</i> .....                        | 85  |
| <i>El oficio divino como fermento de la oración personal.</i> ..... | 90  |
| <i>Meditación y contemplación.</i> .....                            | 98  |
| <i>Pasividad, y actividad en la oración.</i> .....                  | 106 |
| <i>El método ignaciano.</i> .....                                   | 115 |
| <i>El método sulpiciano.</i> .....                                  | 117 |
| <i>Otros métodos de oración.</i> .....                              | 118 |
| <i>El rosario.</i> .....  | 121 |
| <i>La oración constante.</i> .....                                  | 129 |
| <i>La oración de Jesús.</i> .....                                   | 131 |
| <i>Alabanza y súplica.</i> .....                                    | 133 |
| <i>APÉNDICE AL CAPÍTULO III</i> .....                               | 140 |
| <b>LA VIDA SACRAMENTAL</b> .....                                    | 142 |
| <i>Palabra y sacramento.</i> .....                                  | 142 |
| <i>La misa, hogar de la vida sacramental.</i> .....                 | 144 |
| <i>Participación de los fieles en la eucaristía.</i> .....          | 148 |
| <i>El bautismo.</i> .....   | 151 |

## Introducción a la Vida Espiritual

|   |     |
|---|-----|
| <i>La confirmación.</i> .....   | 153 |
| <i>La penitencia.</i> .....   | 154 |
| <i>El orden.</i> .....  | 156 |
| <i>El matrimonio y la unción de los enfermos.</i> .....   | 159 |
| <i>Espiritualidad sacerdotal y espiritualidad laical.</i> .....   | 161 |
| <i>APÉNDICE AL CAPÍTULO IV</i> .....  | 164 |
| <b>LOS PRINCIPIOS DE LA VIDA ASCÉTICA</b> .....   | 165 |
| <i>Sentido cristiano de la ascesis.</i> .....   | 165 |
| <i>El Antiguo Testamento y la ascesis.</i> .....  | 168 |
| <i>El evangelio y la ascesis.</i> .....   | 173 |
| <i>Ascesis y martirio.</i> .....  | 174 |
| <i>La ascesis del antiguo monacato.</i> .....   | 176 |
| <i>El desarrollo de la ascesis medieval.</i> .....  | 178 |
| <i>Desarrollos de la ascesis moderna.</i> .....   | 180 |
| <i>APÉNDICE AL CAPÍTULO V</i> .....   | 183 |
| <b>ASCESIS Y HUMANISMO CRISTIANO</b> .....  | 185 |
| <i>La doctrina cristiana del hombre.</i> .....  | 186 |
| <i>Utilización de las fórmulas de la antropología griega por los autores espirituales cristianos.</i> ..... | 191 |
| <i>La caída y el estado de naturaleza caída.</i> .....  | 200 |

|  |            |
|--|------------|
| <i>La búsqueda de Dios por el hombre caído.....</i>  | <i>205</i> |
| <i>APÉNDICE AL CAPÍTULO VI.....</i>  | <i>208</i> |
| <b>LA ASCESIS DE LA CRUZ Y LAS DIFERENTES<br/>VOCACIONES CRISTIANAS: LA ESPIRITUALIDAD LAICAL</b><br>.....     | <b>209</b> |
| <i>Las diversas vocaciones cristianas. ....</i>  | <i>210</i> |
| <i>La vocación laical como vocación de bautizado. ....</i>   | <i>211</i> |
| <i>La vocación laical como vocación a la vida “en el mundo”......</i>  | <i>214</i> |
| <i>El trabajo. ....</i>  | <i>215</i> |
| <i>El matrimonio. ....</i>   | <i>218</i> |
| <i>La paternidad y la maternidad. ....</i>   | <i>221</i> |
| <i>La muerte. ....</i>   | <i>222</i> |
| <i>La limosna. ....</i>  | <i>224</i> |
| <i>La oración y la vigilancia. ....</i>  | <i>226</i> |
| <i>Ayuno y continencia. ....</i>   | <i>227</i> |
| <i>La medida en la ascesis. ....</i>   | <i>231</i> |
| <i>APÉNDICE AL CAPÍTULO VIII .....</i>   | <i>232</i> |
| <b>LA ASCESIS DE LA CRUZ Y LAS DIFERENTES<br/>VOCACIONES CRISTIANAS: LA ESPIRITUALIDAD<br/>MONÁSTICA .....</b> | <b>234</b> |
| <i>Huida del mundo y salvación del mundo. ....</i>   | <i>235</i> |

## Introducción a la Vida Espiritual

|  |            |
|--|------------|
| <i>Consejos y preceptos. ....</i>  | <i>238</i> |
| <i>La vía y la vocación monásticas. ....</i>   | <i>241</i> |
| <i>Vocación monástica y vocación común. ....</i>   | <i>244</i> |
| <i>La continencia y el despertar del alma. ....</i>  | <i>248</i> |
| <i>El combate espiritual y la paz interior (hesykhia). ....</i>  | <i>251</i> |
| <i>La atracción del desierto y el Espíritu. ....</i>   | <i>255</i> |
| <i>Cenobitismo y anacoresis. ....</i>  | <i>259</i> |
| <i>Anacoresis y paternidad espiritual. ....</i>  | <i>262</i> |
| <i>APÉNDICE AL CAPÍTULO VIII ....</i>  | <i>264</i> |
| <b>LAS DIFERENTES VOCACIONES APOSTÓLICAS: LA<br/>VOCACIÓN SACERDOTAL Y LAS VOCACIONES RELIGIOSAS</b><br><i>.....</i> | <i>265</i> |
| <i>Las vocaciones apostólicas. ....</i>  | <i>265</i> |
| <i>La vocación sacerdotal. ....</i>  | <i>266</i> |
| <i>La obra sacerdotal. ....</i>  | <i>268</i> |
| <i>Las particularidades de la ascesis pastoral. ....</i>   | <i>272</i> |
| <i>El celibato sacerdotal. ....</i>  | <i>276</i> |
| <i>La vocación sacerdotal y el episcopado. ....</i>  | <i>282</i> |
| <i>La vocación diaconal y las órdenes inferiores. ....</i>   | <i>284</i> |
| <i>El problema de los sacerdotes que ejercen funciones no sacerdotales. ....</i>                                     | <i>287</i> |

|  |            |
|--|------------|
| <i>Las diferentes formas de la vida “religiosa” activa.....</i>                    | <i>289</i> |
| <i>El sentido espiritual de la “vida religiosa” activa o apostólica... </i>        | <i>293</i> |
| <i>Nuevos ensayos contemporáneos de vida religiosa e institutos seculares.....</i> | <i>296</i> |
| <i>Acción católica y espiritualidad.....</i>                                       | <i>298</i> |
| <i>APÉNDICE AL CAPÍTULO IX.....</i>  | <i>299</i> |
| <b>EL DESARROLLO DE LA VIDA ESPIRITUAL: LA PURIFICACIÓN.....</b>                   | <b>300</b> |
| <i>Progresos y alternativas. ....</i>  | <i>300</i> |
| <i>Las tres vías. ....</i>   | <i>302</i> |
| <i>La purificación. ....</i>   | <i>303</i> |
| <i>Los vicios. ....</i>  | <i>307</i> |
| <i>La lucha contra los “pathe”.....</i>  | <i>310</i> |
| <i>Purificación y práctica de los consejos, en especial de la obediencia.....</i>  | <i>312</i> |
| <i>El principio y el término de la purificación.....</i>                           | <i>315</i> |
| <b>EL DESARROLLO Y LOS RITMOS DE LA VIDA ESPIRITUAL: ILUMINACIÓN Y UNIÓN.....</b>  | <b>321</b> |
| <i>La vía iluminativa y el desarrollo de las virtudes.....</i>                     | <i>321</i> |
| <i>El conocimiento de Dios. ....</i>   | <i>325</i> |
| <i>El desarrollo de la “gnosis”. ....</i>  | <i>328</i> |
| <i>El “conocimiento” propio de la vía iluminativa. ....</i>                        | <i>336</i> |



## Introducción a la Vida Espiritual

|   |            |
|---|------------|
| <i>El paso a la vía unitiva. ....</i>                       | <i>338</i> |
| <i>Progreso y ritmos espirituales. ....</i>                 | <i>343</i> |
| <i>APÉNDICE A LOS CAPÍTULOS X Y XI.....</i>                 | <i>348</i> |
| <b>LA VIDA MÍSTICA.....</b>                                 | <b>350</b> |
| <i>Posibilidad y sentido de la experiencia mística.....</i> | <i>351</i> |
| <i>La mística del Nuevo Testamento. ....</i>                | <i>356</i> |
| <i>Fe y visión, amor y visión.....</i>                      | <i>359</i> |
| <i>Naturaleza de la experiencia mística. ....</i>           | <i>364</i> |
| <i>Lugar de la mística en la vida cristiana. ....</i>       | <i>368</i> |
| <i>Las cimas de la unión mística. ....</i>                  | <i>370</i> |
| <i>APÉNDICE AL CAPÍTULO XII.....</i>                        | <i>373</i> |
| <b>CONCLUSIÓN: SUBSIDIOS DE VIDA ESPIRITUAL.....</b>        | <b>374</b> |
| <b>Los grandes clásicos de la vida espiritual.....</b>      | <b>377</b> |

Louis Bouyer

# Introducción a la Vida Espiritual

ALMAE DEIPARAE  
MARIAE  
SEMPER VIRGINI  
SANCTISQUE OMNIBUS  
QUORUM EXEMPLA  
NECNON SUFFRAGIA  
AUCTOREM  
LECTOREMQUE  
IN VITAM PERFECTAM  
ATQUE MANSURAM  
DEDUCANT

Louis Bouyer

## Introducción a la Vida Espiritual

### PRÓLOGO DEL TRADUCTOR

Tenemos la satisfacción de presentar al público de lengua castellana la meritisima obra del padre Bouyer *Introducción a la vida espiritual*, que no es una suma de nociones preliminares de la ciencia de la perfección, sino una obra que nos introduce en la esencia misma de la perfección cristiana. Y ésta es precisamente la peculiaridad primordial del padre Bouyer: su gran sentido de lo esencial. Sus circunstancias personales y su penetrante genio le hacen huir de lo relativo y accesorio para describir las cosas en la nitidez de su esencia fundamental.

Es difícil para nosotros, los hombres, no dejarnos impresionar por las circunstancias que componen el marco de nuestra historia concreta. Anclados en un tiempo determinado y en un espacio concreto, nuestra existencia, nuestras mismas capacidades humanas, acusan, de forma ineludible, las contingencias propias de la época. Solemos opinar afectados por las circunstancias ambientales. El padre Bouyer, que ha sabido penetrar en la entraña misma de la historia, lejos de verse implicado en los relativismos del tiempo, nos entrega una síntesis de la ciencia de la perfección que coaduna armoniosamente la verdad de lo objetivo, en lo más depurado de sus procesos, con una exposición de sorprendente claridad.

En la obra de Bouyer la perfección deja de ser el quehacer de unos cuantos aventurados que, con el uso de unos medios muy específicos y diluidos, adoptan una forma muy concreta de vida, para ser la tarea común de los bautizados, de todos los bautizados que, con los medios fundamentales instituidos por el mismo Cristo, se santifican cada cual en su ambiente. ¡Qué factible y sublime aparece la santificación del matrimonio, del que hoy tanto y tan difusamente se habla y qué parangón tan impresionante entre la “renuncia” del monje y la “renuncia” inherente al matrimonio!

Si hace unos años Guardini definía la característica espiritual de nuestro tiempo, diciendo: “un acontecimiento religioso

de alcance trascendental ha hecho su aparición: la Iglesia nace en las almas”, bien podemos decir que para ese renacer cristiano, eclesial, de nuestro mundo, la *Introducción a la vida espiritual* constituye como el manual clave y esperado. En ella se ignora por completo cualquier espiritualidad “de capilla”, y se expone la única espiritualidad cristiana digna de ese nombre: la de la Iglesia, es decir, Cristo viviendo en nosotros, haciéndonos participar de toda la realidad de su vida y de su obra, o por decir con el Apóstol: “Cristo en nosotros, esperanza de la gloria.”

Es la primera vez que vemos un manual moderno sin ese follaje de subdivisiones prolijas y sin ese mosaico abigarrado y compacto de citas de obras y de autores a que nos han acostumbrado los tiempos. Sin embargo, no conocemos un manual de espiritualidad que posea una proyección tan hondamente científica y tan depuradamente crítica. Pero, insistamos, aquí lo científico no es la materialidad de la obra, sino su conformación intencional con la realidad objetiva y fundamental de las cosas. Porque existen libros que despiertan admiración ante todo en cuanto delatan un notable esfuerzo investigador del autor. En ellos lo meritorio es el libro en cuanto libro. Pero existen otros en los que la admiración recae inmediatamente sobre el objeto que se describe. La *Introducción* es de los libros que no sólo hace saber; al descubrir los aspectos fundamentales de la vida cristiana, lo hace de forma tan precisa y feliz, que espontáneamente impulsa a amar y vivir la perfección. Poseyendo el autor un conocimiento exhaustivo de los autores espirituales (véase su *Histoire de la spiritualité chrétienne*) no nos presenta en esta *Introducción* una síntesis ecléctica de lo que los otros han pensado y escrito, sino una síntesis de lo fundamental tal como objetivamente existe.

No puede menos de llamar fuertemente la atención la importancia y extensión que da a temas ciertamente capitales y cuyo simple enunciado ignoran muchos manuales de espiritualidad. Y no menos admira el enfoque que da a temas que

## Introducción a la Vida Espiritual

ningún texto ciertamente omite, ni puede omitir, como el de la oración, pero que aquí adquieren perspectivas que, si pueden decirse nuevas, porque no coinciden con las de otros manuales, son en efecto tradicionales en el sentido riguroso de la palabra. ¡Cuántas Teresas de Jesús con su problema inicial de desorientación en la oración encontrarán solución adecuada en esas páginas!

Naturalmente, no faltarán quienes cortados a la medida de “escuelas” concretas y mentalidades interesadas, se rasguen las vestiduras ante perspectivas que no coinciden plenamente con las suyas. Pero nadie podrá negar a la *Introducción* su índole cristiana, católica, eclesial, tradicional. La mejor justificación será la misma exposición de Bouyer en la que lo discutible no adquiere importancia ni siquiera para un apéndice y en la que lo eventual y secundario es perfectamente distinguido de lo inmutable y sustancial. Hoy, cuando existen por doquier ansias de Evangelio, de Iglesia, de Sacramento, nos disgusta ver hacer camino obligado, común y universal, los caminos concretos de un alma, las enseñanzas específicas de “escuelas” que ofrecen, cada una por su parte y en competencia a veces mal reprimida, la misma santidad cristiana. Todas las congregaciones religiosas y su peculiar proyección espiritual han tenido y tienen su justificada razón de ser. También es cierto que en la perfección lo decisivo es la unión con Dios y que en el correr de los siglos Dios se vale de mil recursos para lograrla. Pero esto no invalida el hecho de que permanecen irrecusables, insustituibles y fundamentales los medios universales que Dios, por su Cristo, ha establecido para encontramos en Él, y que, frente a esos medios, cualquier diversidad de proyecciones espirituales que surja en la historia, en tanto tiene sentido y valor en cuanto acomoda lo esencial del cristianismo a la diversa idoneidad de los hombres con miras a las también diversas tareas cristianas de la Iglesia en el mundo, según los tiempos y los lugares. No debería ser cierta la acusación, tantas veces formulada, de que la diversificación de

las órdenes religiosas, creadas para una mejor contribución al crecimiento del único Cuerpo de Cristo, más que unir, separan. ¡Es tan difícil escapar a la tentación de dogmatizar a propósito de “lo nuestro” ...!

Pero en cualquier caso resulta evidente que, en la proyección pedagógica de un manual, dirigido a los cristianos en general, esencialmente católicos y católicamente cristianos, las cosas hay que expresarlas y resaltarlas en la forma y medida que requiere el sentido de lo fundamental.

Estamos convencidos de que en los países de habla castellana la *Introducción a la vida espiritual* hará un bien notable. Somos propensos a una plusvaloración, cuando no a una visión exclusivista, de los aspectos experimentales, con manifiesto detrimento, con frecuencia, de la existencia sacramental. Un sutil semipelagianismo daña a veces nuestros sistemas espirituales, nuestra forma de pensar y actuar. Podría uno preguntarse a veces si, al trabajar por los hombres, para hacerlos “buenos”, a la vez los hacemos, “cristianos”... Y esto no es una minoración de nuestros grandes clásicos espirituales. En todo caso, encuadrar su doctrina, única y sorprendente, en el lugar que le corresponde dentro de la estructura cristiana de la perfección.

Seminario de San Carlas, Zaragoza.



# Introducción a la Vida Espiritual

## PREFACIO

Este libro es un manual, y un manual práctico. Por eso la bibliografía ha sido reducida en él a la mención de los grandes textos esenciales y de las obras que actualmente constituyen autoridad sobre las cuestiones tratadas. Remitimos a estas últimas o a las historias de la espiritualidad, como la que actualmente publicamos en Éditions Aubier, de París, para una bibliografía más completa o para ciertas discusiones que sólo interesan a los especialistas. Ésta es asimismo la razón por la cual hemos sido discretos con respecto a ciertos falsos problemas desprovistos hoy día de toda actualidad, como la cuestión del quietismo (¿existe un amor a Dios, libre de todo retomo sobre sí mismo?), o sobre algunos problemas cuyos pormenores apenas interesan más que al historiador, como las subdivisiones, indefinidamente variables, según los autores, que se pueden adoptar en las tres vías (o en las tres edades) de la vida espiritual, y en general, todas esas clasificaciones prolijas que ocupan con frecuencia tanto espacio en las obras de ese género, sin que pueda claramente percibirse cuál es su utilidad.

A los seminaristas, a los sacerdotes, a los novicios, a los religiosos y religiosas y a todos los fieles que deseen ahondar su vida espiritual acudiendo a las grandes fuentes de la Sagrada Escritura, iluminada por la tradición católica, esta *Introducción* se ofrece, como lo que es, sin más; una iniciación en los problemas fundamentales que plantea toda vida espiritual y en los datos permanentes para su solución. Sistemáticamente, se ha evitado hacer de ella una obra de partido o de escuela, convencidos como estamos de que no hay más que una espiritualidad católica digna de este nombre: la del Evangelio, tal como la Iglesia nos lo anuncia, es

Louis Bouyer

decir, tal como viene de Cristo, por medio de los apóstoles, “el mismo ayer, hoy y mañana”.

# Introducción a la Vida Espiritual

## **LA VIDA ESPIRITUAL SEGÚN LA TRADICIÓN CATÓLICA**

*Vida religiosa, vida espiritual, vida interior.*

Una introducción a la “vida espiritual” debe comenzar precisando exactamente de qué se trata cuando se utiliza esta expresión. Es preciso, pues, partir de una definición de la vida espiritual. Pero tal definición no puede evitar a la vez la vaguedad y la abstracción si no se confronta el término “vida espiritual” con otras dos fórmulas más o menos sinónimas: “vida religiosa” y “vida interior”.

Hagamos notar, en primer lugar, que se emplean corrientemente estas tres expresiones en un sentido impreciso que tiende a confundirlas. Sin embargo, aun cuando las tres concuerdan más o menos, no coinciden totalmente.

Un esfuerzo para señalar, en la medida de lo posible, lo que las distingue y lo que las une, ayudará en gran manera a su comprensión.

Debemos hacer constar que han existido, e incluso existen todavía hoy, formas de “vida religiosa” que no implican ninguna “vida espiritual” ni “vida interior” propiamente dicha. La antigua religión latina, la de los labriegos paganos del Lacio, no comprendía otra cosa que el correcto cumplimiento de ciertos ritos con la repetición exacta de ciertas fórmulas. Más tarde, lo vemos en Cicerón, un pontífice como Cotta podía ser considerado como irreprochable, aun cuando llegaba a dudar abiertamente de la existencia de los dioses. Que creyese en ellos o no, era asunto suyo personal. Sólo se le exigía ejecutar bien los ritos y pronunciar bien las fórmulas.

Se trata, evidentemente, de casos extremos. Pero incluso en el mismo cristianismo, entre los católicos, y también entre los protestantes, aun cuando estos últimos tienden a minimizar el valor en sí de la religión exterior, se encuentran personas cuya

## Introducción a la Vida Espiritual

religión, de hecho, consiste, principalmente, cuando no exclusivamente, en unas “prácticas” o en unas “buenas obras”. Acudir puntualmente a los oficios, cumplir con regularidad ciertas obligaciones rituales (recepción de sacramentos o lectura de la Biblia), ¿no es acaso, si no el todo, al menos lo esencial, de la piedad de muchos cristianos que pueden ser muy sinceros e incluso devotos a su manera? Para otros consistirá principalmente la religión en un activismo de caridad en el que se prodigarán sin límites en pro de toda clase de obras, de servicios sociales. Sin duda, ni uno ni otro caso (se hallan, a menudo, combinados) podrían representar, para quien reflexione un poco, un cristianismo ideal. Sin embargo, esto es el todo, o al menos lo principal, del cristianismo de muchos que son con frecuencia muy buenos, de intención recta y no “fariseos hipócritas”...

De otra parte, en esa forma de budismo que parece particularmente pura y primitiva y que se llama “hinayana” (es decir, el pequeño vehículo), encontramos lo que se ha podido llamar una “religión sin Dios”. A decir verdad, la expresión parece mal escogida, pues carece de sentido: no puede haber religión sin que de alguna manera exista un Dios que sea su objeto, incluso cuando la existencia real de ese objeto pueda ser puesta en duda, como entre los romanos de la decadencia. Digamos más bien que la forma de budismo, de la que nosotros hablamos, es una forma de espiritualidad, una “vida espiritual” al margen de toda religión. No quiere esto decir que Buda niegue a los dioses: se desinteresa de ellos, simplemente, como de toda existencia distinta. La “vida espiritual” que él predica, se contiene toda entera, en principio, en ese desapego, en ese desinterés absoluto con respecto a todo ser cósmico, humano o divino. Con toda razón, puede uno encontrar paradójica tal especie de “vida espiritual”. Pero el hecho es que existe y que ha existido y sigue siendo, al menos para un cierto número de almas, una experiencia de la que puede deplorarse su carencia de finalidad, pero a la que no podría negarse ni su realidad psicológica, ni

su grandeza.

Quizás no es menos singular tener que reconocer que hay muchas personas con una “vida interior” muy rica, que no tiene nada de religiosa y que ni siquiera puede ser considerada como “vida espiritual” por más amplitud que se dé a esta última noción. Hay poetas o artistas que son completamente incrédulos, que pueden ser incluso materialistas declarados, pero que, sin embargo, pueden experimentar y comunicar una riqueza de imaginación, de pensamiento, de sentimientos, totalmente propia. Pueden desconocer por completo la “vida religiosa” e incluso no tener ninguna “vida espiritual”, si por ella se entiende, al menos, el acceso a una realidad distinta de la del mundo sensible y que sobrepasa al individuo. Pero no se podría negar que poseen una “vida interior”, ni que esta vida es, a veces, de una riqueza excepcional.

Pensemos, por ejemplo, en el mundo del tiempo reencontrado, en Proust, en esta extraordinaria resurrección de la memoria en una conciencia sobreavivada, o consideremos tan sólo la expansión literalmente fabulosa de la conciencia en una novela como el *Ulises* de Joyce, verdadera epopeya interior... no sólo uno de estos dos autores sentía una gran indiferencia por la religión y el otro experimentaba una apasionada hostilidad hacia ella, sino que no se podría negar seriamente que ambos se encierran deliberadamente en una negación absoluta de todo lo que existe más allá del mundo sensible. Pero no por esto la “vida interior”, extraña sin duda, hasta monstruosa, que sus obras describen, deja de ser una realidad no sólo indudable, sino asombrosa.

Todavía es más singular, sin duda, el caso de ciertos poetas. Las experiencias no sólo descritas, sino evocadas, en el sentido más rotundo de la palabra, por un Wordsworth en sus versos sobre *Tintern Abbey* y en numerosos pasajes de sus poemas autobiográficos recuerdan, a veces hasta el punto de confundirse con ellas, las formas mismas de la experiencia mística. Pero, a pesar de las consideraciones religiosas con las que el poeta

## Introducción a la Vida Espiritual

acompaña la expresión de tales experiencias, es muy dudoso que se extiendan a cualquier otra realidad que no sea la de las últimas profundidades del alma que la experimenta.

Sin embargo, acaso no sea necesario recurrir a los poetas y artistas para tocar como con el dedo lo que puede ser la experiencia de una “vida interior” que, en su esencia, no es ciertamente religiosa, y que ni siquiera puede llamarse, en el sentido estricto de la palabra, “vida espiritual”. ¿Cuántos seres, todos los hombres acaso, sobre todo en ciertos períodos de la infancia o de la adolescencia, no se crean una vida de ensueño, total y exclusivamente suya?

En ese soñar despierto que ellos pueblan de seres y de cosas, según sus deseos más íntimos, pero que la vida no realiza o no ha realizado todavía, ¿no viven una “vida interior”, a veces tan exuberante, que llega a empalidecer, a inhibir toda su vida exterior?

Cuando consideramos todos estos hechos, a los que podrían añadirse fácilmente otros muchos, las nociones, al principio fluctuantes, parecen precisarse por sí solas, sin que, para ello sea preciso forzarlas en modo alguno.

La “vida religiosa”, en el sentido más amplio de la palabra, aparece o se mantiene, desde el momento en que se experimenta de alguna manera una relación, de la clase que sea, con una deidad trascendente, real o supuesta, y que, en ciertos casos extremos, puede incluso no ser más que una supervivencia en nuestra conducta, de aquello que pone en duda nuestra inteligencia.

Por el contrario, tenemos una “vida interior”, desde el momento en que la vida de un ser humano adquiere un desarrollo consciente más o menos autónomo.

Sin embargo, no alcanzamos la “vida espiritual” sino cuando esta “vida interior” se desarrolla, no en el aislamiento, sino, por el contrario, en la conciencia de una realidad espiritual, entendida de la manera que sea, que sobrepasa la conciencia del individuo. Pero esta “realidad espiritual” no se aprehende

necesariamente como divina, e incluso puede muy bien suceder que este carácter le sea expresamente negado.

Solamente si el “espíritu” que la “vida espiritual” conoce es reconocido no como algo, sino como “alguien”, la “vida espiritual” será, al mismo tiempo, “vida religiosa”. Si no es así, por elevada (o por profunda) que llegue a ser la “vida espiritual”, no llegará jamás a ser, a la vez, “vida religiosa” propiamente dicha.

### *La vida espiritual en el cristianismo.*

Cualquiera que sea el alcance de las distinciones a las que hemos llegado, e incluso cuanto más se conserven presentes en el pensamiento, no puede uno dejar de sorprenderse por un hecho constante. Ya se estudie el conjunto de la historia humana o se ahonde en la psicología de un individuo cualquiera, se hará la misma comprobación. Y es que la vida interior tiende por sí misma a desarrollarse en una vida espiritual, la cual, a su vez, se orienta no menos espontáneamente, hacia alguna forma de vida religiosa.

Los artistas, los poetas pueden ser materialistas militantes. Pero su sola pasión por “hacer” una obra de arte, una obra “poética”, manifiesta la necesidad inherente a toda vida interior intensa de superar el enclaustramiento del individuo, de llegar a la comunicación, la comunión. Y nada llama tanto la atención, en el sueño interior de tantos hombres, como su tendencia apasionada hacia un mundo cuya realidad nos sobrepasa, subsiste y existe independientemente de nosotros.

Por otra parte, el propio budismo, que citábamos como el esfuerzo más asombroso que la humanidad haya jamás hecho para proveerse de una vida espiritual descartando la vida religiosa, descubre, como por sorpresa, hasta qué punto resulta antinatural una tentativa de este género. Concebido ex profeso para satisfacer en el hombre la necesidad de una vida espiritual al margen de toda religión, ha sido incapaz de conservarse en



## Introducción a la Vida Espiritual

su ateísmo primitivo. Del hinayana original, deliberadamente arreligioso, el budismo ha evolucionado hacia el mahayana (el “gran vehículo”), es decir, hacia una nueva forma de religión popular, que es susceptible, como por ejemplo en el amidismo, de los más altos refinamientos. En él, Buda llega a ser un dios: el dios salvador por excelencia, en sustitución de todos los dioses que había hecho desaparecer de las preocupaciones de sus discípulos...

Desde este punto de vista, el cristianismo aparece como una forma de “vida espiritual” en la que nuestra relación más personal, más íntima, con un Dios, también lo más personal en su realidad trascendente, está plenamente reconocida y formalmente cultivada.

Nada podría haber más opuesto, a este respecto, a la tendencia que parece inherente a todas las vías de la espiritualidad india e incluso las que después de haber sido dominadas algún tiempo por el budismo, lo han rechazado en una u otra de sus formas. En el hinduismo y en muchas otras espiritualidades del extremo oriente que le están más o menos emparentadas, como el taoísmo chino, el hombre espiritual tiende a una absorción de su propia personalidad en una deidad impersonal. El cristiano, por el contrario, tiende a la expansión completa de una vida plenamente humana, al mismo tiempo que plenamente personal, en el descubrimiento de un Dios que no sólo es también una persona, sino el ser personal por excelencia.

Quizá nadie ha señalado con más energía esta diferencia, incluso esta oposición radical, que el historiador y psicólogo de las religiones, Rudolf Otto. Su estudio es tanto más revelador cuanto que todas las tendencias del protestantismo liberal, del que estaba imbuido, le llevaban más bien a no dar ninguna importancia, en la religión en general y en el cristianismo en particular, a las concepciones dogmáticas. Es más notable aún verle poner en evidencia, en uno de sus más importantes trabajos comparativos, esta característica *sui generis* de la vida es-

piritual propiamente cristiana.

Expresamente ha escogido para compararlos dos ejemplos de grandes espiritualidades en los que se podría creer *a priori* que las diferencias específicas quedarían reducidas a nada o casi nada. En el cristianismo, ha escogido al maestro Eckhart, en cuya pluma se encuentran con la mayor abundancia las expresiones que parecen revelar un deseo de fusión, de identificación, e incluso de feliz desvanecimiento en Dios de la personalidad distinta. Al mismo tiempo, en el hinduismo, seleccionaba la figura de Shankara, quien, acaso como ningún oriental, hasta el corazón mismo de lo que puede llamarse su “mística”, mantiene fórmulas personalistas para hablar de la unión de Dios y del alma.

Pese a todas estas condiciones que parecían, pues, reunidas para atenuar hasta el extremo las diferencias entre dos espiritualidades, la comparación puramente científica, fenomenológica, a la que Otto se entrega, conduce a los resultados más decisivos y, a la vez, menos esperados. Cuando Shankara parece aproximarse más a la experiencia cristiana de un encuentro personal con un Dios también personal, un análisis un poco riguroso de sus fórmulas demuestra que no está ahí en absoluto el peso de su afirmación. En él, los términos de este género, con respecto' a la experiencia que quiere caracterizar, no tienen de ningún modo el alcance que nosotros nos inclinaríamos a darles. La indistinción final de Dios y del hombre, que, además no han sido jamás reconocidos como dos seres, sino solamente como dos formas de ser, y del mismo ser, no puede ofrecer, en su pensamiento, ninguna duda. Por el contrario, las apariencias panteístas de Eckhart no son más que apariencias que no resisten un examen atento. Incluso cuando parece al borde de una inmersión total de su propia personalidad en el abismo de una deidad sin forma, Eckhart, objetivamente estudiado, deja ver con toda claridad que Dios y el alma, para él, por unidos que puedan llegar a estar, siguen siendo, sin confusión posible, dos seres

## Introducción a la Vida Espiritual

profundamente distintos en su misma unión...

Sin embargo, no basta con decir esto. Una vida espiritual cristiana no está simplemente dominada por la idea indestructible, imposible de desarraigar en el cristianismo, de que Dios es una persona. Esta vida brota del hecho de que Dios se nos ha revelado como tal. No hay espiritualidad cristiana digna de este nombre allí donde desaparece la convicción de que Dios, en Cristo, se nos ha dado a conocer Él mismo a nosotros como alguien, por sus propias palabras, por sus propias acciones. Toda la vida espiritual de los cristianos se origina y se funda en el hecho de que Dios, según ellos, nos ha hablado y de que su palabra viviente se ha hecho carne entre nosotros. En otros términos, la vida espiritual, en el cristianismo, no parte de cierta concepción sobre Dios, ni siquiera de la idea de que Él es un Dios personal, sino de la fe propiamente cristiana: es decir, del asentimiento que damos a la palabra de Dios, a esta palabra que se nos ha dado a conocer, que se nos ha entregado en Cristo Jesús.

Una comparación muy sencilla puede bastar para ilustrar este punto absolutamente fundamental. Todos conocemos la historia de Robinsón Crusoe. En una primera fase de su existencia, aparentemente solitaria, en la isla a donde lo arroja la tempestad, se cree realmente solo. Llega, sin embargo, muy pronto un momento en el que advierte las huellas del paso de alguien que no es él. Se trata de unas ramas tronchadas de tal manera que no parecen haber sido rotas más que por un hombre, aun cuando está seguro de que no ha sido él. En otra ocasión se tratará de los vestigios de un fuego que él no ha encendido. Finalmente, descubrirá en la arena la huella de un pie que no es el suyo.

En este punto de su historia, ¿no es Robinsón como la imagen del hombre que ha descubierto, al reflexionar sobre el mundo donde se encuentra sumergido (o sobre sí mismo también), que Dios existe y que, como él mismo, no es sólo algo, sino alguien? Al llegar aquí el hombre, alcanza el punto más

alto al que la religión puramente natural puede conducirle: la convicción apasionada de que Dios existe y de que existe como realidad, no solamente espiritual, sino personal.

Sin embargo, todo cambia por completo el día en que Robinsón ve a Domingo venir a su encuentro en la playa, y en que éste le habla, aunque no comprenda al principio su lenguaje. Ahora tiene algo más que la convicción, por muy firme que ésta fuera, de que el otro existe y de que es también alguien. Mejor dicho, esta convicción no es ya para él la simple conclusión lógica de un razonamiento abstracto. Se ha convertido en un hecho en el que su más vital experiencia le va a comprometer.

Lo mismo sucede con respecto a la religión natural más elevada, en el cristianismo o, antes que él, en el judaísmo. Dios, su personalidad, no es ya simplemente el objeto de una convicción racional. Es conocido en el hecho, totalmente personal, interpersonal, de su revelación. Es conocido, más exactamente, en la relación personal que está estableciendo su propia iniciativa, y sólo ella, de venir a nuestro encuentro...

Notemos bien que esto no suprime ni desvirtualiza ninguna de las convicciones religiosas a las que el hombre había podido llegar, en alguna ocasión, sin la ayuda de la revelación judío-cristiana. Más bien hay que afirmar que estas convicciones se encuentran con ello no sólo confirmadas, sino también transfiguradas. Pero hay que decir, sobre todo, que el cristianismo, o el judaísmo, no puede ya, pese a esas convicciones comunes, ser puesto en el mismo plano que cualquier otra religión, o incluso que una religión ideal en la que se concentrase lo mejor de las demás religiones. La religión revelada, del Antiguo y del Nuevo Testamento, es algo enteramente distinto. Es un hecho, y no ya una idea, cualesquiera que sean las inmensas consecuencias que una simple idea puede tener sobre la vida del hombre. Es el hecho de la entrada de Dios en la vida del hombre, no ya como idea, sino como persona viviente, y es a este hecho al que la fe cristiana se adhiere, de tal modo que, si se suprimiera este solo hecho, aquella se desharía pura y

## Introducción a la Vida Espiritual

simplemente.

Notemos bien cómo este hecho primordial es, ante todo, el hecho de que Dios nos ha hablado. Un filósofo judío contemporáneo puede ayudarnos de modo especial a comprenderlo. Es Martín Buber, cuyo pensamiento se nutre de la tradición espiritual de los hassidim, en los que puede ciertamente decirse que el judaísmo está como penetrado por el eco todavía vibrante de la gran experiencia de los profetas.

En efecto, Buber hace notar, que una persona no llega a ser para nosotros persona sino en la palabra, en el diálogo. Alguien a quien jamás se ha hablado, alguien, sobre todo, que no nos ha hablado jamás, no es nunca para nosotros, en estricta verdad, una persona. Un “él” del que se habla, pero que ni nos habla ni a quien tampoco hablamos, no es en realidad para nosotros un alguien, sino un algo, aun cuando nos esforcemos en pensar de otro modo, aun cuando<sup>1</sup> sepamos, en abstracto, que “él” existe, como nosotros, en persona. Solamente el “tú” a quien he hablado es para mí alguien y, diremos nosotros, el “tú”, sobre todo, que me ha hablado, es quien llega a serlo realmente.

Dios, el Dios de Israel, el Dios de la Biblia, el Dios de Jesucristo, es precisamente ese Dios, y el único, que puede ser para nosotros no un “él”, que sigue siendo en el fondo impersonal, sino un “tú”, es decir, verdaderamente alguien. Y en primer lugar, Él es ese “tú” porque se nos ha manifestado como el “yo” por excelencia: el que no ha esperado que nosotros tomásemos la delantera para encontrarnos, sino que ha tenido, él mismo, la iniciativa del diálogo entre Él y nosotros. Así, a un mismo tiempo, se ha impuesto a nosotros como la personalidad por excelencia, y nos ha suscitado a nosotros mismos, no sólo como personalidades embrionarias, sino como personalidades verdaderamente conscientes, verdaderamente dueñas de sí mismas. En efecto, nosotros no somos tales personalidades, no podemos serlo, encerrándonos celosamente en nosotros mismos. Muy al contrario, solamente lo somos en ese diálogo en el

que el «yo» divino nos suscita como a interlocutores suyos, como esos “tú” que, a su vez, no llegarán a ser en realidad “yo” más que al tomar conciencia de su llamada para responder a ella.

Vemos ya, pues, que no se debe en absoluto a una circunstancia accidental el que el carácter eminentemente personal, interpersonal, de la vida espiritual cristiana esté ligado a una revelación y, más concretamente aún, a una palabra divina. Estos dos datos están unidos en la naturaleza de las cosas con el lazo más íntimo. A decir verdad, no son más que dos aspectos correlativos de este gran hecho que es el cristianismo y que constituye el objeto mismo de nuestra fe. Dios nos ha hablado en su palabra, se ha entregado a nosotros: esto es lo que creemos y esta creencia no domina, sencillamente, nuestra vida espiritual cristiana, es su fuente, la única fuente.

Es preciso todavía subrayar, como lo han hecho con razón ciertos teólogos protestantes contemporáneos, comenzando por Karl Barth, que no es suficiente decir, en una tal perspectiva, que Dios, el Dios que habla, es el objeto de la fe cristiana. Hay que decir, más bien, que esta fe le reconoce como sujeto primeramente en la relación, en el diálogo entre el hombre y Él, o mejor, entre Él y el hombre. Pues es esencial al hecho judío y cristiano de la palabra divina, el no ser ésta solamente una respuesta que Dios habría dado al grito del hombre que le busca, sino que es la iniciativa gratuita, libre, soberana de Dios para buscar al hombre mismo que no le buscaba a Él, que no se preocupaba de Él apenas o absolutamente nada. Como dice el Evangelio: “no sois vosotros quienes me habéis amado primero; soy Yo quien os he amado...” No es Israel quien ha escogido a Dios; es Dios quien lo ha escogido, quien lo ha elegido, llamado, incluso creado por su sola llamada. En el diálogo es Dios el primer interlocutor que no sólo va espontáneamente al encuentro del otro, sino que crea al otro y no cesa de recrearlo al llamarlo en el vacío.

Este tema de la palabra que no solamente salva, sino que crea, por su propia virtud, que no salva sino recreando, es real-

## Introducción a la Vida Espiritual

mente entre todos, según la fórmula profética: “lo que no había subido al corazón del hombre, pero que Dios nos ha revelado...”

### *La vida espiritual en la Iglesia católica.*

Lo dicho podría afirmarse de cualquier forma de vida espiritual, católica o protestante, en la que subsista algo auténticamente cristiano. Incluso es ya cierto, referido a la vida espiritual del judaísmo, porque ésta no sólo depende totalmente de la fe en el Dios que habla, sino también de la fe que se concentra en el don de Dios por excelencia, en su Mesías, su Ungido, su Cristo, aunque, en este estadio, se crea en Cristo únicamente en esperanza. Lo específico de una vida espiritual católica es la precisión suplementaria y capital de que Dios no sólo nos habla actualmente (como lo creían los judíos, desde la antigua alianza), no sólo nos ha hablado ya efectivamente, de manera definitiva, en su Cristo (como lo creen con nosotros los protestantes), sino que no cesa de habernos, siempre en Cristo, por y en la Iglesia.

Aquí es donde se revela que el catolicismo no es sólo una forma de cristianismo entre otras, sino la única forma del mismo, en la que subsiste lo que el antiguo judaísmo era ya, aunque imperfectamente: la religión no sólo de una palabra pasada, conservada en su tenor, pero no en su actualidad misma, sino, por el contrario, la religión de la palabra definitiva y total, pero siempre viviente, siempre presente, siempre actual.

En cierto modo, sin duda, lo mejor de la misma espiritualidad protestante afirmará también que la palabra divina, anunciada al mundo perfectamente y, por consiguiente, definitivamente en Cristo, hace dos mil años, es capaz de permanecer para nosotros (o, mejor, de volver a ser) siempre actual. Pero esta actualidad, el protestantismo, en cuanto se opone al catolicismo, no la admite sino totalmente interiorizada, y por tanto, individualizada. Según Calvino, el protestante que lee la palabra divina inspirada en otro tiempo por el Espíritu

Santo, puede encontrarla de nuevo actualmente iluminada por lo que él llama “el testimonio interior”, de este mismo Espíritu Santo. Así el protestantismo tiende a realizar una espiritualidad que nace, toda ella, de la sola copresencia y mutua relación entre la persona de Dios revelada en el Cristo de los evangelios y la persona individual del creyente.

Mas, para el catolicismo, no hay espiritualidad cristiana plenamente auténtica sin la realización de una copresencia de los otros creyentes con Cristo y con nosotros, en la Iglesia. Y subrayemos bien el hecho de que esto, desde el punto de vista católico, no sólo es necesario con necesidad de medio, sino que se relaciona de modo esencial con el propio fin de la vida espiritual.

Se puede decir que en el protestantismo todo sucede o parece suceder como si la encarnación hubiese concluido con la ascensión del Salvador. El recuerdo de esa encarnación pasada, conservado en los evangelios, es sólo la ocasión para crear un contacto directo de cada alma individual con la palabra que ha depositado, de una vez para siempre, su expresión humana en estos solos libros.

Desde el punto de vista católico que, según un número cada vez mayor de exegetas protestantes, continúa sencillamente la visión de la Iglesia apostólica, las cosas suceden de forma enteramente distinta. Antes de ser depositada, para su expresión definitiva, en un texto escrito, la palabra de Cristo, que no forma sino un todo con Él, con su presencia viviente, permanece siempre actual en la Iglesia, en tanto que ésta está fundada sobre los apóstoles. En efecto, lo que distingue a los apóstoles en su misión es que son, como su nombre indica, unos “enviados” en quienes, misteriosamente, aquel que les envía permanece presente. “Quien a vosotros escucha, a mí me escucha... Quien a vosotros recibe, a mí me recibe... Id, bautizad las naciones, enseñándoles todo lo que os he mandado. Yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo...”



## Introducción a la Vida Espiritual

En otros términos, no es sólo el contenido de la palabra divina lo que permanece en la Iglesia por medio de los textos inspirados que ella custodia. Es esta misma palabra, como acto viviente, como presencia. En efecto, en Cristo se ha visto que aquél nunca puede ir sin ésta. Pues el contenido de la palabra definitiva del evangelio es el mismo Cristo. Pero Cristo es el misterio de una persona viva que, aun expresándose siempre con las mismas palabras, no puede ser verdaderamente comunicado sino en su presencia personal, que permanece detrás de estas palabras. Éste es exactamente el sentido del apostolado, tal como acabamos de definirlo.

Una razón capital de la asistencia especialísima de que gozaron los apóstoles fue, sin duda, la de ponerles en condiciones, inspirados por el mismo Espíritu de Cristo, de recibir, fijar, esclarecer en sus epístolas, al mismo tiempo que en los evangelios escritos, la letra de lo que Cristo había dicho y hecho. Y esto ya no es menester hacerlo nuevamente.

Pero constituía una parte igualmente importante, cuando menos, de su ministerio, el hacer entrar la Iglesia que ellos formaban en una verdadera comunidad de vida con Cristo, tan real, una vez más, que no tuviese en ella el solo recuerdo de lo que Él había dicho y hecho, sino su presencia perpetuada, manteniendo todo esto vivo en ella y para ella.

Los obispos, sucesores de los apóstoles en su apostolado, no tienen que añadir nada a lo que constituye el texto del Nuevo Testamento, sólo deben guardarlo tal como está. Por esto, no sólo para mantener su interpretación auténtica, sino además y sobre todo, para conservar al evangelio, en la Iglesia, esta perpetua y viviente actualidad que le es tan esencial, tienen la seguridad, como los apóstoles, y en cuanto sucesores suyos, de poseer aquella presencia de Cristo “hasta el fin del mundo”, que Él mismo prometió. La fidelidad de la interpretación que la Iglesia dará, según el Espíritu de Cristo, a la letra de lo que Él dijo y de lo que los apóstoles han dicho por virtud de Él, sólo está garantizada por esta certeza de su presencia viva, con los

obispos como con los apóstoles, para todo el cuerpo de la Iglesia, hasta el fin de los tiempos.

Así pues, es siempre en la asamblea de los suyos (que sigue siendo la misma asamblea que la Iglesia apostólica, porque quienes la convocan son sucesores de los mismos apóstoles y continuadores de su apostolado), es siempre en este mismo pueblo definitivo de Dios donde Cristo, con la misma perenne actualidad, la misma realidad personal, viva, creadora de vida, anuncia el evangelio, la palabra suprema de Dios que es Él mismo.

Es, por tanto, en la Iglesia, verdadero cuerpo de Cristo, donde es preciso insertarse para participar del Espíritu de Cristo y recibir, por consiguiente, sus palabras, no como simple letra muerta, sino como palabras que permanecen siempre vivificadoras porque permanecen siempre vivas, siempre pronunciadas por la misma palabra de Dios.

Que la palabra divina, plenamente revelada, dada al hombre en Cristo, haya querido alcanzarnos y nos llegue por esa vía, se comprende perfectamente cuando consideramos el fin que ella perseguía. Este fin, nos dice san Pablo, en la carta a los Colosenses, era reconciliar a todos los hombres entre sí y con el Padre celestial, en el propio cuerpo de su Hijo. O, mejor todavía, como paralelamente dice la carta a los Efesios, era recapitular todas las cosas en Cristo. La encarnación no puede ser, pues, como una fase pasajera en la proclamación histórica de la única palabra de Dios al mundo, porque no sólo debe permanecer siempre, sino que, además, debe incorporar, partiendo de la humanidad de Cristo, a toda la humanidad. Esto es lo que san Pablo llama el crecimiento de Cristo en nosotros, que debe proseguirse, nos dice, “hasta que todos alcancemos la unidad de la fe, y del conocimiento del Hijo de Dios, cual varones perfectos, a la medida de la plenitud de Cristo” (Ef 4, 13). Y esto es lo que le hace definir la Iglesia, en este contexto, como “la plenitud (de Cristo); de aquel que se realiza, Él mismo, todo en todos” (Ef 1, 23).

## Introducción a la Vida Espiritual

En esta perspectiva, se comprende, como decíamos, que oír hoy la palabra de Dios, que es Cristo, *en la Iglesia*, se nos imponga con una necesidad, no sólo de medio, sino de fin. En efecto, el hecho de que, por voluntad expresa de Cristo, encontremos esa palabra siempre animada por su Espíritu solamente en su cuerpo que es la Iglesia, se explica si tenemos en cuenta que esa palabra proclama precisamente nuestra unión de todos en este mismo cuerpo de Cristo “que se realiza Él mismo, todo en todos”. Puede decirse que aquí el medio y el fin no son dos cosas realmente distintas: el medio no es sino el germen del fin, el fin no es sino el florecimiento del medio. Fundado sobre el apostolado, este cuerpo de Cristo que es la Iglesia, por el apostolado adquiere toda su realidad al “recapitular todas las cosas en Cristo”.

Para expresarnos de otro modo, podemos decir también que la palabra de Dios, en Cristo, se dirige a la Iglesia, produce la Iglesia. Es, pues, natural que sea preciso insertarse en la Iglesia que se está formando para recibir en ella, con toda su actualidad viva, la palabra divina, que es Cristo.

En efecto, ¿qué nos dice esta palabra? El amor de Dios que nos urge y quiere reunimos a todos, para que seamos uno en Él. Por lo tanto, debemos oírla, en la unidad misma que ella crea y no la oímos efectivamente si no perfeccionamos por nuestra parte la unidad que se está haciendo.

Dios nos llama a todos juntos para amarlo. Pero no podemos amarlo como Él nos amó, con el amor con que nos ama, sin amar, inseparablemente de Él, a todos aquellos que Él ama inseparablemente de nosotros. No tenemos que amar solamente a nuestro prójimo, *después* de haber amado a Dios. Tenemos que amar a Dios, *al amar* a nuestro prójimo. La experiencia de la vida en la Iglesia es, en resumidas cuentas, la experiencia de la inseparabilidad de estos dos amores.

El cristianismo católico no es, por tanto, otra cosa que el cristianismo integral. La espiritualidad católica no es sino la espiritualidad cristiana en su plenitud: una vida espiritual en

la que nuestra vida más íntima, más personal, no florece, repitámoslo, sino en el desarrollo de la relación personal que Dios quiere establecer con nosotros al hablamos en Cristo. Pero esta palabra de Cristo, esta palabra que es Cristo, que nos revela el amor de Dios al revelarnos la vida trinitaria de las personas divinas, no nos lo revela sino extendiéndolo a todos los hombres, es decir, extendiendo, en la Iglesia, la sociedad santa de la Trinidad a la humanidad entera.

Es imposible precisar, por poco que sea lo que es esa palabra de Dios dirigida al hombre en Cristo y en la Iglesia y llamada a dominar toda espiritualidad cristiana auténtica, sin llegar a afirmar inmediatamente, como hemos hecho, que es palabra de amor. Éste será uno de los objetos principales del presente libro: definir lo que es el amor de Dios anunciado por esta palabra, este amor, que, nos dice san Pablo, “ha sido infundido en nuestros corazones por el Espíritu Santo” (Rom 5, 5). Pero desde el principio debemos, al menos, poner en claro ciertas características esenciales del amor de Dios revelado por la palabra de Dios, por esta palabra que, en definitiva, es Cristo.

Puede decirse, en efecto, que la fe, que constituye la base de toda espiritualidad cristiana, por la acogida que hace de la palabra divina, es esencialmente fe en el amor de Dios que esta misma palabra revela y manifiesta. Por parte de Dios que habla, la relación personal que Él quiere establecer con nosotros nace de su amor. Por nuestra parte, nace de la fe que otorgamos a la revelación de este amor.

Pero la fe cristiana no es una fe en cualquier clase de amor de Dios que se pueda concebir. Es, precisamente, fe en ese amor único que la palabra nos revela, que sólo ella nos podía revelar y que, de hecho, ella sola nos ha revelado.

Es muy importante subrayar, de una vez, este punto. La noción de amor de Dios” es, en efecto, una noción esencialmente polimorfa. Especialmente nuestro mundo occidental tuvo, antes del cristianismo, fuera de la revelación judía posteriormente cristiana, cierta noción, a veces muy elevada,

## Introducción a la Vida Espiritual

del “amor de Dios”. Estamos en peligro constante de confundir esta noción con la noción, o más bien con la realidad, que la palabra divina nos revela. El riesgo está entonces en que adulteremos, sin darnos cuenta, esta palabra, y en que de hecho perdamos de vista, aun al repetir las palabras, lo esencial de lo que ella nos quiere decir, y que ella sólo, una vez más, puede decirnos.

El primer hecho por el cual se distingue este “amor de Dios” que no nos es conocido sino por su palabra, es el de que se trata del amor cuyo sujeto es el mismo Dios, antes de que pueda convertirse en el objeto. No es, si se prefiere, primeramente, el amor con que Dios es amado, sino el amor con que Él ama. Ésta es la característica fundamental del “amor de Dios” propiamente cristiano, que los textos del Nuevo Testamento designan siempre con la palabra griega *agape*. Por el contrario, el “amor de Dios” que la espiritualidad griega, ajena al cristianismo, desde Platón hasta Plotino, ha designado con la palabra *eros*, es sólo un amor que tiene a Dios por objeto y que no podría en forma alguna tenerlo como sujeto: es el amor con el que Dios puede ser amado, y sólo este amor.

La *agape* de que habla el Nuevo Testamento, siendo el amor con que Dios ama, el amor que le es propio, no está hecha de deseo, como lo están nuestros amores humanos. No descubre en sí ninguna necesidad que colmar: es, al contrario, un don, el don por excelencia, un puro don creador. Dios no ama porque descubre en los seres que ama alguna cualidad preexistente a su amor, y que lo suscita. Dios, por el contrario, hace a los seres amables al amarlos: en efecto, su amor les confiere no sólo todo aquello que puede ser amable en ellos; les da simplemente el ser.

Por esto, este amor de Dios no es sólo un “amor espiritual” que se opone a todo “amor camal”. El *eros* platónico lo era, pero no por ello dejaba de ser deseo. Era un deseo de los bienes “espirituales”, por oposición a los bienes “sensuales”, “materiales”. Por esta razón, incluso a los ojos de los griegos más

religiosos, los dioses no podían amar. No faltándoles nada por definición, puesto que eran los dioses, ¿qué habrían podido desear? Los griegos dirían que el “amor de Dios” mueve todas las cosas, pero en el sentido en que ellos lo emplean sólo puede tratarse del amor con que Dios es amado, como el Bien supremamente deseable. Por el contrario, cuando Dante habla “del amor que mueve el sol y las otras estrellas”, aludirá a la *agape*, al amor con que Dios ama todo aquello que es obra suya.

Sólo Dios puede amar así, con un amor que trasciende todo deseo. Pues sólo Dios puede vivir dando, prodigándose Él mismo, Él, que es fuente de todo bien, fuente infinita. Es más, el Dios cristiano no se limita a amar con este amor que no le pertenece más que a Él: es amor, es este amor. Tal es la última expresión de la palabra divina: el sentido y la realidad profunda de la palabra de Dios hecha carne.

Por otra parte, siendo el don supremo que nos hace el amor de Dios, el don no sólo de la vida en general, sino de su propia vida, será a la vez el don de la posibilidad, de la capacidad de amar como sólo Él ama. Tal es, en su esencia última, la gracia, es decir, el don gratuito que la palabra nos promete y nos da. Y tal es también la exigencia que ella formula para nosotros.

Por consiguiente, la fe, reconociendo el amor de Dios en Cristo, acoge el llamamiento que Dios nos hace: el llamamiento a amar como hemos sido amados. Y esto es lo que se realiza, finalmente, en la Iglesia, en este cuerpo de Cristo hecho de todos aquellos en cuyo corazón el Espíritu de Cristo ha difundido el amor del Padre. Así, la Iglesia, en torno a Cristo, aparece como una extensión, una apertura a la humanidad entera, de la sociedad de las personas divinas: de la Trinidad de la *agape*.

### *Desviaciones actuales de la espiritualidad.*

Los principios que acabamos de establecer tendrán que ser desarrollados y aclarados más adelante. Sin embargo, nos permiten ya distinguir y corregir algunas desviaciones contempo-

## Introducción a la Vida Espiritual

ráneas.

La primera es lo que llamaríamos “psicologismo”. Con este término queremos designar la tentación, muy perceptible en nuestra época, de reducir la vida espiritual a ciertos estados de conciencia. No se trata aquí de minimizar la aportación considerable que la psicología religiosa ha suministrado y debe suministrar todavía, no sólo a un estudio científico de la vida espiritual, sino a una práctica inteligente de esta última.

Generalizando más, por otra parte, cierta conciencia refleja ha llegado a ser tan característica del hombre moderno, que sería imposible no tenerla en cuenta al considerar la espiritualidad. El hombre, desde el final de la Edad Media, se ha habituado a tal conciencia de sí, ha llegado a estar tan atento a sus propios estados de alma, que su vida espiritual, menos acaso que ninguna zona de su existencia, podría prescindir de ella. De hecho, el gran mérito a la vez de la escuela carmelitana (santa Teresa de Jesús y san Juan de la Cruz) y de la escuela jesuita (en pos de san Ignacio de Loyola y de sus *Ejercicios espirituales*), es el haber sabido incorporar ese nuevo factor a la espiritualidad cristiana. Estos diversos autores espirituales supieron prestar a la evolución normal de nuestros estados de conciencia a través de todo nuestro desarrollo espiritual, la atención requerida como consecuencia de ese progreso de la conciencia refleja en el alma contemporánea. Más aún: san Ignacio, en particular, supo descubrir y dirigir sistemáticamente los diferentes resortes de nuestra vida consciente, en beneficio del progreso del alma misma en sus relaciones con Dios.

Todo esto constituye una adquisición de las más valiosas y no debe abandonarse, ya que es la exigencia de una mutación, que puede juzgarse irreversible, de la conciencia que el hombre moderno ha adquirido de sí mismo. Pero la importancia adquirida en la espiritualidad, en fecha relativamente reciente, por esos nuevos factores no es razón para eliminar o reducir al mínimo unos datos más primitivos y que siguen siendo fundamentales. No se puede, sobre todo, sacar de esta

evolución inevitable la conclusión falaz de que la vida espiritual se reduce a ciertos estados de conciencia y a su producción por medios psicológicos apropiados. Profundizando un poco más, diremos que estos estados de conciencia sucesivos que jalonan el curso de una vida espiritual, y especialmente de la vida espiritual de un cristiano, no pueden ser comprendidos por el único medio de un análisis sólo inmanente. En otros términos, no debemos suponer que contienen en sí mismos su plena y entera explicación.

Recalquemos aquí que ha sido la tendencia y la tentación de todos los estudios psicológicos del siglo XIX el estudiar los estados de conciencia, como si no existiera una realidad que les trascendiera: parece haberse perdido de vista el hecho de que estos estados están casi siempre polarizados por un objeto que es independiente de ellos, o se ha considerado ese hecho como carente de importancia. Por el contrario, la escuela fenomenológica ha vuelto a hacer patente la imposibilidad, la irrealidad de un estudio serio de los estados de conciencia que no tenga en cuenta esos objetos, trascendentes a la conciencia, pero de los cuales ésta depende por completo. Es, en efecto, un factor no secundario, sino central en la conciencia, su «intencionalidad», es decir, su referencia espontánea a algo que la sobrepasa.

Evidentemente, lo dicho es una verdad clara que adquiere especial importancia cuando se trata de la conciencia religiosa y de todos sus fenómenos específicos. Por consiguiente, ninguna espiritualidad puede ser estudiada adecuadamente por medio de un análisis sólo psicológico y, menos que ninguna, la espiritualidad cristiana, después de lo que hemos dicho de la importancia que en ella adquiere la relación personal con Dios. Es capital la consideración del objeto sobre el cual está orientada y centrada la psicología del sujeto. Prescindir de él es prescindir de lo esencial en una espiritualidad, cualquiera que sea. Y en especial es imposible, no ya interpretar, sino simplemente describir la vida espiritual cristiana, prescindiendo del



## Introducción a la Vida Espiritual

Dios que la domina: el Dios que nos habla por Cristo en la Iglesia. Sus pasos, sus aspiraciones, su propio movimiento resultan incomprensibles si se omite lo que es el motor de ellos.

De una apreciación insuficiente de este primer punto, ha resultado una segunda desviación de la espiritualidad moderna. Nos referimos a su tendencia al sincretismo. En efecto, cuando se reduce la vida espiritual a un mero problema psicológico inmanente, se llega fatalmente a la idea de que la “experiencia religiosa”, como se dice, es o puede ser la misma en todas partes. Desde el instante en que lo que le da su contenido es considerado como inexistente o sin importancia, ya no queda otra cosa que lo que pertenece a la estructura fundamental del alma humana, poco más o menos invariable.

Sin duda, un historiador y psicólogo de la religión de la categoría de Rudolf Otto, por la sola penetración de sus análisis, logrará liberarse de una ilusión que se apoya en un sofisma. Pero el estudiante medio de esas disciplinas se sentirá fácilmente tentado a creer que, en último análisis y si se alcanzan las profundidades del alma, las experiencias religiosas de un protestante, de un católico, o incluso de un budista, son en el fondo las mismas. Después de lo cual, será fácil llegar a la conclusión de que la espiritualidad nos hace franquear y sobrepasar las fronteras de “las Iglesias” y de “los dogmas”. Indudablemente, los espíritus moderados nos dirán que no debe uno desembarazarse por eso ni de esas “Iglesias” ni de esos “dogmas”. Pueden ser útiles para sostener a los principiantes, nos explicarán. Hasta se llegará a conceder que pueden tener un valor permanente, incluso para los espíritus más avanzados, pero sólo a título de símbolos; es decir, de símbolos de las necesidades permanentes del alma humana. Esto es como afirmar que ninguna “Iglesia”, ningún “dogma” particular, sino más bien todas las “Iglesias”, todos los “dogmas” tienden, más o menos, hacia las mismas realidades superiores que trascienden a dichos dogmas e Iglesias.

Estas actitudes se hallan vulgarizadas en obras como la *Fi-*

*losofía eterna* de Aldous Huxley. Encuentran o parecen encontrar una justificación en la especie de gnosis que C. G. Jung tendió cada vez más a superponer a sus análisis psicológicos, con frecuencia geniales, y a confundir con ellos.

Es innegable que tal postura ejerce una especie de fascinación incluso sobre ciertos católicos y en particular sobre aquellos cuyo interés por la vida espiritual se ha dejado encerrar en una visión estrictamente psicológica. Notemos que es perfectamente justo que Dios sea el dueño de sus dones y que pueda, por consiguiente, si tal es su beneplácito, conceder experiencias maravillosas a espíritus ajenos a la fe católica e incluso al cristianismo. Esta verdad debe imponernos respeto y simpatía incluso hacia lo que nos resulta más extraño en las espiritualidades que se han desarrollado fuera de la Iglesia. Pero no podría, de ningún modo, justificar la tendencia a disminuir la importancia del dogma católico para el desarrollo normal de una vida espiritual plenamente cristiana. Por el contrario, lo que hemos dicho anteriormente debe bastar para convencernos de que la aceptación de un determinado dogma, su comprensión viva en el seno de la Iglesia, es la condición *sine qua non* de una espiritualidad verdadera y plenamente cristiana.

Enteramente opuesta, al menos en apariencia, a esas tendencias sincretistas es la tendencia que percibimos, hoy también, tan viva entre nosotros: la tendencia a fomentar e incluso a crear en su totalidad unas espiritualidades exageradamente especializadas. Si la anterior era un producto, no de la psicología moderna como tal, sino de una contracción abusiva de ésta, la tendencia de la que queremos ahora ocuparnos busca más bien su apoyo en la historia, pero en una historia que se queda en la superficie de los hechos.

El restablecimiento, en el siglo XIX, de las órdenes religiosas que había disuelto la revolución francesa, condujo a todo un trabajo de reconstrucción, en el que era inevitable que entrase cierta parte de artificio. Con arreglo a una visión de la historia

## Introducción a la Vida Espiritual

a menudo bastante romántica, se reprodujeron instituciones tal como habían llegado a tomar forma en un período que se idealizaba. En esta recreación, es preciso confesarlo, no siempre se supo distinguir con exactitud entre lo que era simple producto de circunstancias pasajeras y lo permanente o esencial. De modo especial, en la esfera de la espiritualidad, no sólo cada gran orden sino cada congregación particular ha tendido a encontrar y a darse de nuevo, con arreglo a la obra de tal o cual santo fundador, una fisonomía que le fuera propia. Así, no sólo se ha llegado a diferenciar históricamente unas escuelas de espiritualidad, como la escuela flamenca o la escuela española, lo cual era perfectamente legítimo, a condición de que se guardase, incluso en el plano de la historia, el sentido de cierta relatividad en las distinciones. Incluso se ha llegado a cultivar sistemáticamente, en y para su propia diferenciación, una espiritualidad benedictina, una espiritualidad jesuita, una espiritualidad carmelitana, etc., etc. Todavía esto hubiera sido legítimo si cada orden o congregación se hubiera limitado a recoger de sus primeros padres las enseñanzas que podían aplicarse a sus tareas específicas. Pero ¿sucede esto, cuando se esfuerzan en crear, en cada caso, una completa visión del mundo espiritual, sistemáticamente cerrada sobre sí misma y extraña, cuando no hostil, a las que se elaboran paralelamente? La respuesta es, sin duda alguna, negativa. Tales tentativas, abiertas o larvadas, llevan en sí mismas una contradicción inevitable. ¿Cómo se puede erigir, por ejemplo, una espiritualidad teresiana y una espiritualidad ignaciana cual bloques separados, cuando nadie ignora que santa Teresa escogía indistintamente como directores a jesuitas, dominicos, franciscanos, o carmelitas, con tal de que fuesen hombres de Dios y buenos teólogos? Y el mismo san Ignacio, a pesar de la estructura tan rigurosa de su obra espiritual, no rechazó ninguna de las fuentes a su alcance de la tradición católica, comenzando por las fuentes monásticas, cuyo ideal, a veces, se ha querido oponer radicalmente al suyo.

Es preciso decirlo sin atenuaciones: ninguna gran espiritualidad cristiana histórica se presta a tales desarrollos en coto cerrado, sin quedar con ello adulterada hasta lo más profundo, por unos discípulos, acaso bien intencionados, pero que se revelan como epígonos torpes con relación a los maestros a quienes pretenden servir. A la inversa, debería decirse que una espiritualidad particular que se prestase a un procedimiento semejante, demostraría con ello que no es un desarrollo auténticamente católico del cristianismo, sino tan sólo una deformación sectaria. Por el contrario, san Benito, san Francisco, san Ignacio jamás pretendieron hacer otra cosa que proponer a sus contemporáneos la espiritualidad cristiana de siempre, la espiritualidad católica simplemente adaptada, en su presentación más que en su fondo, a las necesidades inmediatas de la época.

¿Qué pensar, por lo tanto, de estas espiritualidades modernas que han pretendido definirse de golpe como rigurosamente específicas de ciertos medios o ciertos estados de vida? Con frecuencia, su aparición coincide con el desarrollo reciente de la Acción católica especializada. Pero responden a una tendencia más general, de la que esta misma no es más que un producto entre otros.

Se había tratado, al principio, de dar al “clero diocesano” una espiritualidad particular, concebida expresamente para permitirle estar a tono con las diferentes órdenes religiosas. Después de esto, se quiso definir una espiritualidad de los laicos, que, como tal, se opondría lo mismo a la espiritualidad de los religiosos, y especialmente de los monjes, que a la espiritualidad sacerdotal... En estos esfuerzos, reconozcámoslo, lo mejor y lo peor se dan demasiado fácilmente la mano. Se tendrá idea de las confusiones inextricables en que se ha caído a propósito de la espiritualidad de los laicos que se desearía oponer muy especialmente a la espiritualidad monástica, si se observa que los monjes primitivos, los creadores de la espiritualidad monástica por excelencia eran

## Introducción a la Vida Espiritual

unos laicos piadosos ¡y no querían ser otra cosa!... En cuanto a la idea de una espiritualidad del clero diocesano que se añadiría como una capillita más a las espiritualidades de las diferentes órdenes religiosas, está en fragante contradicción con el ideal de la gran espiritualidad sacerdotal del siglo XVII francés, inspirada directamente en los padres, particularmente, san Juan Crisóstomo y san Gregorio Magno. Este ideal, según las fórmulas inolvidables de Bossuet en la oración fúnebre del padre Bourgoing, ¿no era el de aquellas personas que no quisieron nunca “tener otras reglas que las leyes que (Cristo) dio a su Iglesia, ni otros superiores que sus obispos...”?

Considerando, finalmente, las espiritualidades “obrera”, “agrícola”, “estudiantil”, etc., que se han propuesto en ciertos medios de Acción católica especializada, parece que se ha confundido un tanto en ellas, el justo afán de impregnar de la espiritualidad del evangelio los problemas propios de cada medio particular, con un propósito vago y quimérico que, si fuera definido (o definible), equivaldría a reformar el evangelio según la mentalidad, las deformaciones profesionales, los prejuicios o las extravagancias corrientes en estos distintos medios... En tal caso, se habrían producido rápidamente uno o, más bien, una multitud de cristianismos de clase o de bandería, los cuales se encontrarían directamente alcanzados por la exclamación del Apóstol: “Ya no hay judío ni griego, circuncisión o incircuncisión, bárbaro o escita, esclavo o libre, sino Cristo todo en todos” (Col 3, 2). Pues, como dice también el mismo apóstol, lo que define la espiritualidad cristiana no es ninguna distinción, natural o no, de tal o cual cristiano o de tal o cual grupo de cristiano, sino “una fe, un bautismo, un Señor, un Espíritu y un Dios y Salvador de todos”. Sin duda, el mismo Espíritu que obra en todos debe pedir a unos y a otros que lleven a cabo funciones diferentes en el único cuerpo de Cristo, y, por lo tanto, la misma espiritualidad debe poseer aplicaciones diferentes. Pero no puede hablarse por eso de diferentes “espiritualidades cristianas”, sin tener siempre presente que

difieren tan sólo, si son efectivamente cristianas, en el plano relativamente exterior y secundario de dichas aplicaciones, mientras que la esencia de la espiritualidad cristiana, verdaderamente católica, permanece una e inalterable.

A decir verdad, en la deformación de estas especializaciones exageradas se vuelve a encontrar, pese a las apariencias, el mismo error inicial que en el error sincretista: un desequilibrio entre el sujeto religioso y el objeto de su religión que hace que la atención que el primero debería fijar sobre el segundo, se vuelva sobre sí misma hasta el punto de absorberse en él. Pero en la medida en que se llega a esto, es la religión, la espiritualidad misma en tanto que religiosa (o simplemente “espiritual”), la que se desvanece.

#### APÉNDICE AL CAPÍTULO I

Para una comparación entre las espiritualidades de las diferentes religiones, se puede consultar el volumen colectivo sobre *Las grandes religiones*, editado originariamente en inglés por la revista norteamericana “Life” y traducido al castellano (L. Miracle, Barcelona 1961). La obra de RUDOLF OTTO, mencionada en el curso de este capítulo, ha sido editada en traducción francesa con el título: *Mystique d’Orient et Mystique d’Occident*, París 1951. Véase igualmente, sobre este tema, la obra de un católico, JACQUES-ALBERT CUTTAT, *La Rencontre des religions*, París 1958.

## **LA VIDA ESPIRITUAL Y LA PALABRA DE DIOS**

Nuestra vida espiritual será cristiana en la medida en que realicemos en ella una vida de relación personal con Dios. Decir esto implica ya que nuestra vida espiritual debe construirse sobre la base de la palabra de Dios y de la fe: La palabra por la cual Dios llama al hombre a Él, la fe por la cual el hombre reconoce, acepta este llamamiento.

A este principio fundamental hemos asociado, más bien como explicación que como añadido, el otro principio de que nuestra vida espiritual será católica en la medida en que nuestra relación personal con Dios se desarrolle en la Iglesia. Porque la palabra de Dios se nos dice en la Iglesia y es inseparable de la Iglesia, hasta el punto de que no podemos aceptarla realmente sino tal como nos es dada por la Iglesia. Si la palabra de Dios no debe ser para nosotros letra muerta, sino Espíritu vivificante, debe ser llevada a nuestro conocimiento a la luz viva del magisterio de la Iglesia. Con todo, según una frase de oro del papa Pío xi, la liturgia es el órgano principal del magisterio ordinario de la Iglesia. La primera tarea que se nos impone, por consiguiente, es explicar cómo nuestra vida espiritual debe y puede nutrirse de la palabra de Dios, a través de la liturgia.

### *La palabra de Dios como fuente de la vida espiritual.*

Lo que precede debe haber puesto suficientemente en claro cuán esencial es para la vida espiritual cristiana nutrirse de la verdad cristiana. Este punto es generalmente admitido sin dificultad. Pero no siempre se presta bastante atención a la importancia que tiene, para que la verdad cristiana alimente la vida espiritual, el recibir esta verdad en una forma que resulte asimilable. Porque la verdad cristiana no puede ser asimilada de cualquier forma.

La asimilación de la verdad cristiana se hace por la medi-

tación, sobre la cual tendremos que extendemos mucho. Las investigaciones modernas sobre la espiritualidad, desde el final de la Edad Media, se han concentrado especialmente en los métodos subjetivos de la meditación. Pero, en oposición a la tradición más antigua, a menudo han concedido poca o ninguna importancia a la forma objetiva por la cual la meditación debe abordar, con preferencia, la verdad cristiana para asimilársela fructuosamente. Quizá por esto, la meditación, en la época moderna, aparece como amenazada constantemente por un doble peligro que no existía apenas en las épocas más antiguas. O bien se deseca en el raciocinio, o bien se ahoga en una fantasía sentimental.

Con harta frecuencia, cuando suponemos estar meditando una verdad cristiana para desarrollar nuestra vida espiritual, de hecho, no hacemos más que desarrollar una consideración racional (por no decir racionalista) de esa verdad, de la que salimos espiritualmente más secos aún, o más pobres, de lo que habíamos entrado en ella. O bien, cuando no es así, nos perdemos nosotros mismos, con la verdad que creemos meditar, en un soñar despiertos del que esta verdad parece ser más bien el pretexto que la fuente. La esterilidad espiritual de este ensueño viene medida por su artificio.

Notemos bien que si tantas personas, después de una tentativa leal, a veces prolongada, declaran francamente que no pueden meditar, es, de ordinario, porque esas consideraciones racionales les aburren, mientras que esas imaginaciones fantásticas les distraen (o les repugnan). Pero la verdadera meditación no es ni lo uno ni lo otro.

El único camino para evitar esta Caribdis y esta Escila está en comenzar tomando la verdad cristiana bajo la forma en que Dios nos la dio, tal como fue proclamada por sus mensajeros escogidos. Pues Dios nos dio esta verdad en una forma inmediatamente asimilable por la vida del alma.

En efecto, al hablamos, Él quiere hacemos vivir, y no alimentar nuestra mente o divertir nuestra imaginación.



## Introducción a la Vida Espiritual

Podemos, por consiguiente, estar seguros de que Él mismo supo disponer su revelación de suerte que se adapte, por sí misma, al fin para el cual la dio.

En realidad, sólo por un proceso secundario ha sido racionalizada esta revelación y sólo por una reacción muy comprensible, pero insuficiente, se ha visto luego sentimentalizada, en cierto modo, por el juego de la imaginación. No quiere esto decir que sea malo o ilegítimo pensar las verdades que Dios nos ha dado a conocer a fin de organizárlas en una reflexión coherente; y puede ser también cosa buena que nuestra propia imaginación intervenga para que aquellas afecten, a su vez, a toda nuestra sensibilidad. Debemos, sin duda, ahondar racionalmente todas las implicaciones de la verdad divina, aunque no sea más que para estar preservados de mezclar con ella, en nuestro espíritu, toda clase de errores. Y nuestra imaginación debe, ciertamente, dejarse modelar por esa verdad, aunque sólo sea para liberarse y purificarse de las imaginaciones pecadoras. No por esto deja de ser menos cierto que las verdades reveladas nos han sido dadas por Dios, ante todo, para hacernos vivir la vida a que Dios nos destinaba y no para equiparnos con miras a un conocimiento especulativo. Y cuando llegamos a sentir, más o menos confusamente, que un acercamiento habitual a la verdad divina por medio de esta aprehensión sistemática no es la vía más normal ni la más eficaz hacia una captación vital, el mejor remedio no es, sin duda, volver a un esfuerzo de imaginación, ni a los sentimientos artificiales que puedan suscitarse en nosotros. Esto encierra el peligro de añadir un segundo error al primero, que puede ser más desalentador aún por sus resultados. El único remedio serio, el camino normal que preservaría nuestra meditación de sumirse en un atolladero, es comenzar por volver a la verdad divina tal como nos es presentada por la propia palabra de Dios.

Porque Dios, en su palabra, nos da precisamente su verdad como verdad viva, apta para hacernos vivir. ¿No es, acaso como ya hemos dicho, la característica de toda palabra el ser una

comunicación personal? La palabra, propiamente, es la revelación de alguien a alguien, de un “yo” a un tu . Es la intervención primera de alguien en la vida de otro. Por consiguiente, la palabra de Dios es la revelación de Dios a nosotros, su revelación personal, y por esta misma palabra Dios se propone intervenir en nuestra vida.

### *Palabra de Dios, Biblia y liturgia.*

La palabra de Dios, en las mismas expresiones, las expresiones inmediatas que Dios ha escogido, se nos conserva en la Biblia, es decir, en la colección de todas las palabras divinamente inspiradas que han sido fijadas por escrito.

Durante demasiado tiempo los católicos se han indignado a pensar que la Biblia debía ser dejada a los protestantes. Este pensamiento, o mejor este prejuicio, debe ser extirpado. El error de los protestantes no ha sido, en modo alguno, creer que a Biblia es la palabra de Dios y que debe ser recibida como tal. Esto no es ningún error: es la pura verdad católica, atestiguada por toda la tradición de la Iglesia. Su error ha consistido en acudir a la Biblia desentendiéndose de cuanto es necesario para conservarla viva: para que no se nos quede reducida a una letra muerta, no vivificada ya por el Espíritu.

Debemos, pues, buscar en la Biblia el alimento primero de nuestra vida espiritual, como insisten los protestantes. Pero no debemos utilizarla como ellos. Quiere esto decir que no debemos utilizarla como una letra muerta a la que nuestra interpretación individual tendría que infundir vida nueva. Debemos utilizarla allí donde sigue estando animada por la presencia de aquel que la dijo, allí donde sigue manteniéndose activo el Espíritu mismo que la inspiró.

Pero en ninguna otra parte, sino en la Iglesia que es el cuerpo de Cristo, sigue estando presente entre nosotros y nos habla actualmente la palabra viva de Dios en Cristo. En ninguna otra parte, más que en este mismo cuerpo de Cristo, el Espíritu de

## Introducción a la Vida Espiritual

Cristo permanece como Espíritu siempre vivificante.

Esto es lo que experimentamos de manera especialísima en la celebración litúrgica. Pues la asamblea litúrgica de la Iglesia es la asamblea del pueblo de Dios, convocada por el mismo Dios, ante todo para escuchar su palabra.

Observemos bien que esa convocación del pueblo de Dios para oír su palabra no es algo artificial, realizado como algo posterior para devolver su vigor a un documento envejecido. Es, por el contrario, la vía misma según la cual fueron producidos y después reunidos los textos bíblicos; la vía según la cual deberán siempre ser recibidos tal como fueron dados. Para convencernos de ello, basta considerar los cambios de ruta decisivos en la historia del pueblo de Dios que resultan ser, a la vez, los cambios de rumbo decisivos en la historia de la Biblia, tal como ella misma nos la presenta.

Puede decirse que el pueblo de Dios fue creado por el éxodo, y más especialmente por la afianza que Dios hizo con los suyos en el monte Sinaí cuando los condujo fuera de Egipto. Allí es donde la masa caótica, inorgánica, de los emigrados fue por primera vez congregada en una unidad espiritual. Allí es donde adquirió conciencia de ser un pueblo, el pueblo de Dios.

¿Cómo sucedió esto? La palabra de Dios, hablando por mediación de Moisés, convocó al pueblo en la montaña. Ésta fue la primera asamblea del pueblo, lo que en hebreo se llama *qahál*, palabra que se halla traducida en la versión griega de los Setenta por *ekklesia*, y que se encuentra, por tanto, en el origen de nuestra misma noción de Iglesia. Pero ¿para qué fue, pues, convocado este primer *qahal*, esta Iglesia embrionaria? Precisamente para escuchar esa palabra que la convoca y, una vez escuchada, para aceptarla formalmente en la fe, para comprometerse colectivamente a obedecerla.

Sobre el mismo macizo del Horeb-Sinaí, Dios había ya revelado su nombre a Moisés, es decir, su naturaleza íntima. Y ahora, siempre por mediación de Moisés, el pueblo recibirá allí la ley de Dios, los diez mandamientos, y acogerá esta ley como

la base de toda su futura relación con Dios. La revelación de la ley proviene de la de su nombre: la ley tendrá por objeto marcar al pueblo, no sólo en su pertenencia al Dios que se le ha revelado, sino también en su sumisión a este Dios que hará de él su adoptado, llevando la impronta de su nombre, es decir, de lo que es Él mismo. El *leitmotiv* de la ley mosaica ¿no será la fórmula: “sed santos como yo soy santo”?

Tal fue el primer acto del *qahal*, de la primera asamblea del pueblo en el Sinaí: escuchar la palabra de Dios, recibirla en la plegaria de una fe adoradora.

Esta aceptación de la palabra divina no podía, sin embargo, seguir siendo puramente intelectual, ni simplemente pasiva. Implicaba, por parte del pueblo, una ofrenda de sí mismo a las exigencias de la palabra escuchada, fundándose en las promesas incluidas en la revelación del nombre divino. La confianza en las promesas, en la gran promesa de la intimidad divina abierta al hombre, y la obediencia a los deseos revelados de Dios, van a expresarse conjuntamente en el segundo acto del *qahal*, al cual el primero nos conduce por sí sólo. Y es la ofrenda sacrificial, ofrenda que Dios acaba de prescribir en su palabra. Así es como el servicio de la palabra conduce, como a su consecuencia directa, al servicio sacrificial. En este último, el pueblo se compromete a obedecer la ley de Dios, creyendo en sus promesas que Dios sella al mismo tiempo al aceptar el sacrificio del pueblo, es decir, que este pueblo sea precisamente *su* pueblo. Así es como se concierta la entre Dios y el pueblo (véase especialmente Ex 3, 19, 20 y 24).

Así concertada, la alianza debía ser renovada más adelante en condiciones exactamente paralelas. Instalado en Palestina, Israel vivirá simultáneamente la experiencia de su propia infidelidad a las exigencias de Dios y de la fidelidad de Dios a sus promesas. Sobre la base de esta experiencia, e iluminándola, le será dada la enseñanza de los antiguos profetas. El sentido de la ley primitiva se encontrará como renovado porque se hace más interior. Entonces el rey Josías convocará un segundo

## Introducción a la Vida Espiritual

*qahal*, en el que volvemos a encontrar la estructura y el dinamismo del primero.

De nuevo se realizará la proclamación de la palabra divina. Se trata, en esta ocasión, del Deuteronomio, es decir, de una reedición de la ley primitiva a la doble luz recíproca de la experiencia y de la enseñanza profética que aquélla ocasiona. Y el pueblo, habiéndose adherido de nuevo a la alianza, al comprometerse en la fe obediente a la ley renovada, se ligará a ella además por el sacrificio. Esta vez será la celebración especialmente solemne del sacrificio pascual, rememorando y actualizando de nuevo la pascua primera (2 Re 23).

Por tercera vez, después de la experiencia suprema del Antiguo Testamento: la prueba del exilio, del abandono aparente del Dios de la afianza, será convocado el *qahal*, siguiendo siempre el mismo ritmo. Cuando el escriba Esdras trajo desde Babilonia a las ruinas de la ciudad santa la pequeña comunidad, “el resto” purificado en el crisol de la misteriosa prueba, ¿qué hace? Congrega a los exilados y a los dispersos para una lectura solemne prácticamente de toda la Biblia, del Antiguo Testamento tal como ha llegado hasta nosotros. Y sobre esta base de la revelación preparatoria que halla su cumplimiento en la prueba del “resto” fiel, presagio de la prueba salvadora del “siervo”, el pueblo, una vez más, se comprometerá al servicio de Dios.

Pero observemos que esta vez, aunque el pueblo se compromete a proseguir los sacrificios rituales\* cuando la ciudad santa y el templo hayan sido reconstruidos, el *qahal*, en esta espera, no se concluye con esos sacrificios. En su lugar hace su aparición una oración de tipo nuevo, la oración de la bendición o de la acción de gracias, la *berakah*, que nosotros traduciremos por “eucaristía”. El pueblo, “reconociendo” en ella todo lo que la palabra divina ha realizado por él, se consagra a Dios en respuesta a sus dones, y especialmente a ese don supremo de la prueba, todavía misteriosa, de donde ha surgido su propia respuesta. La oración “eucarística”, dirigida primero

hacia el pasado en un memorial, en una *anamnesis* que envuelve por completo este pasado en una unidad al fin revelada, se vuelve seguidamente con toda naturalidad hacia el futuro: que Dios mismo renueve, acabe, consuma definitivamente en el futuro escatológico, es decir, en los últimos tiempos, lo que Él preparó, anunció, esbozó en tiempos antiguos, cuyo recuerdo sostiene el presente... (Neh 8-10).

Es evidente que nos hallamos ante la prehistoria de la misa cristiana, en la que ésta se esboza y descubre su sentido a través de sus preparaciones providenciales. Por ella comprendemos, ante todo, cómo la misa concluye la creación del pueblo definitivo de Dios. Al mismo tiempo, comprendemos por qué la misa es tan esencial a la vida de la Iglesia, como la de cada cristiano en ella. Ahí es donde esta vida adquiere forma. Pero sobre todo vemos en ella cómo el pueblo de Dios va creándose sobre la base de una audición colectiva y progresiva de la palabra de Dios.

Proclamada la palabra poco a poco en la tradición viva de ese pueblo, y más particularmente de lo que podemos llamar su vida litúrgica, vemos cómo el pueblo se forma por el sacrificio, por la influencia de esta palabra, y se consume en el descubrimiento del sacrificio "eucarístico".

El ahondar en las lecciones del Antiguo Testamento, partiendo de la experiencia del Nuevo que aquéllas preparan e iluminan anticipadamente, mostrará cómo la palabra de Dios debe ser acogida por nosotros en esta celebración litúrgica donde se hace y se perfecciona el pueblo de Dios.

### *La lectura litúrgica y la interpretación tradicional de la Biblia.*

Ya en el Antiguo Testamento el servicio religioso de la sinagoga perpetuaba, por decirlo así, el *qahal*, la asamblea del pueblo en la que éste se forma en la audición de la palabra divina, y ya este servicio resumía, condensaba en sí, en cierto

## Introducción a la Vida Espiritual

modo, toda la enseñanza y toda la virtud progresivamente formadora de las sucesivas y decisivas reuniones que hemos recordado.

El servicio sinagoga, de hecho, comprendía no una lectura de la Biblia, sino una serie de lecturas que se completaban y perfeccionaban, la una a la otra. Comenzaban por leer la *Torah*, los cinco libros de Moisés, donde encontraban la primera y fundamental revelación de Dios a su pueblo, los primeros y fundamentales acontecimientos de la intervención de Dios en la vida de este mismo pueblo. Seguidamente, venía la lectura de los profetas, que daba no sólo su comentario a esas verdades básicas emanadas de la experiencia misma conducida por la mano de Dios, sino una nueva y creadora palabra de Dios, que conducía de las primeras experiencias del pueblo a otras más elevadas.

En el Nuevo Testamento, han subsistido esas lecturas antiguas. Pero la enseñanza viva de los apóstoles, sustituyendo y continuando al propio tiempo la enseñanza de los rabinos, ha venido a proclamar el nuevo y definitivo cumplimiento en Cristo de lo que el Antiguo Testamento no había hecho más que anunciar y esbozar. Esto es lo que Cristo había inaugurado en la sinagoga de Nazaret. Había leído un pasaje del libro de Isaías, prescrito para aquel día por la tradición litúrgica judía. Después, dejó el libro y dijo: “Lo que acabáis de escuchar se ha cumplido hoy” (Lc 16, 14-21).

Más adelante, la enseñanza oral de los apóstoles será sustituida por la lectura de sus cartas, que conducirá, finalmente, a la lectura de los evangelios en que se conservará la letra misma de las palabras de Jesús y sus actos, tal como la catequesis apostólica los había conservado e interpretado.

Cuanto más se multiplican y ahondan los estudios científicos de nuestros cuatro evangelios, más claro aparece que los tres sinópticos, y en particular san Mateo, han sido concebidos especialmente con el objeto de mostrar cómo la enseñanza y la vida de nuestro Señor eran cumplimiento de lo que había

preparado el Antiguo Testamento. Parece incluso que el evangelio según san Mateo, con sus constantes referencias a las Escrituras, haya sido dispuesto de tal suerte que la presentación del evangelio de Cristo se ajuste a la secuencia de las lecciones escriturísticas en uso en aquella época a lo largo del año litúrgico judío.

Todo esto nos enseña cómo la revelación de Dios al hombre en su palabra es a la vez orgánica y progresiva.

En primer lugar, esta revelación no es, en modo alguno, una simple colección de verdades abstractas que no habría más que unir lógicamente. Es, a través de una sucesión de experiencias vivas, la iluminación que nos da aquel que nos ha implicado en ellas. Como decían los padres de la Iglesia, es una pedagogía divina.

Como todo pedagogo prudente, Dios no se contenta con decir de una vez para siempre lo que tiene que decir, ni con hacer (y sobre todo con hacemos hacer), de golpe, lo que hay que hacer. Tampoco repite mecánicamente las mismas cosas como un fonógrafo o una película. En lugar de esto, por medio de experiencias análogas, pero cada vez más profundas, cada vez más conmovedoras, no sólo para nuestra inteligencia, sino para todo nuestro ser, nos hace penetrar, poco a poco, en la verdad central que tanto le interesa desde el principio, hasta que seamos capaces de abarcarla en su plenitud y, sobre todo, de hacerla verdaderamente nuestra.

Por eso, las primeras experiencias por las que hizo pasar a su pueblo, envolvían ya, en cierto modo, las verdades definitivas del evangelio. En la primera pascua, en la que el pueblo se veía liberado de Egipto, en el paso a través del mar Rojo, en la instalación en el país de la promesa, Dios manifestaba ya su deseo de ser el redentor de los suyos: aquel que los libera redimiéndoles de la esclavitud y los sitúa en la holgura al adoptarlos, al hacer de ellos los herederos de sus propios bienes.

Pero esta verdad, para ser realmente comprendida, requería



## Introducción a la Vida Espiritual

una nueva experiencia, la de una prueba más profunda con la que el pueblo llegase a comprender que necesitaba ser liberado no sólo de enemigos exteriores, como los egipcios, sino de enemigos interiores: su propio egoísmo y su idolatría. En consecuencia, después de la primera pascua sería preciso que viniera otra, para la cual prepara la enseñanza de los más grandes profetas: la prueba dolorosa del exilio, preludio de esta verdadera resurrección que sería la nueva liberación. En esta segunda experiencia, el pueblo descubriría, en efecto, que no hay para el hombre una liberación radical que no sea fruto de un combate interior, en el que el sufrimiento, el desgarramiento aceptado en la fe, es la condición de una vida verdaderamente nueva.

Pero esta otra experiencia tendría valor, sobre todo, por los jalones que establecería, a su vez, con miras a un descubrimiento más profundo todavía. Abriría la perspectiva de otra muerte y de otra resurrección, no figuradas sino plenamente reales: la muerte y la resurrección, no ya de la colectividad pasada por el crisol de la prueba, del “resto” del Israel, sino del único “siervo del Señor”. Entonces es cuando se esbozaría la esperanza de ver justificar en la muerte del justo a los mismos injustos, de reconstruir Jerusalén, no sólo para un puñado de judíos librados de la dispersión y del exilio, sino para el conjunto de las naciones paganas, “la plenitud de los gentiles” (Rom 11, 25). Y ahora, para nosotros en la Iglesia, como antes para los judíos en la sinagoga, es preciso que suceda espiritualmente lo que la fisiología nos describe como la ley de toda vida orgánica. Con arreglo a la fórmula tan conocida, la ontogénesis debe reproducir a la filogénesis. Esto significa que el mismo proceso que ha conducido a una raza cualquiera al término actual de su evolución debe reproducirse como en compendio, en síntesis, en la vida de cada individuo.

La vía por la cual Dios ha conducido su pueblo a su plenitud, por la cual nos lleva a todos juntos hacia lo que san Pablo llama “la plenitud de Cristo en su edad adulta” (Ef 4, 13), es

una vía que todos tenemos que seguir y que recorrer de alguna manera, cada cual por su cuenta. Todos debemos, por medio de la enseñanza orgánica, progresiva de las Escrituras que la Iglesia nos da en su liturgia, revivir interiormente la historia entera del pueblo de Dios. La Iglesia misma no subsiste más que “guardando y repasando todas estas cosas en su corazón”, como dice el evangelista san Lucas refiriéndose a la virgen María. En ella, sometiéndonos a la pedagogía maternal de su liturgia, en la que recoge, para “edificamos”, en el más estricto sentido de la palabra, la pedagogía paternal, que Dios realizó una vez para siempre en los grandes acontecimientos de la historia sagrada, debemos descubrir en el evangelio la plenitud de significado de las Escrituras: la plenitud del mensaje que Dios nos envía a través de los tiempos por mediación de patriarcas y profetas, para ser al fin descubierta en su Hijo.

*La Biblia meditada y el misterio de Jesús.*

El fin de la pedagogía divina, en la historia sagrada, y de la pedagogía de la Iglesia, en la celebración litúrgica, consiste, en efecto, en hacemos comprender que la unidad de la revelación, la unidad subyacente a través de la infinita diversidad de las Escrituras, es la unidad del misterio de Jesús.

Al acomodarnos dócilmente a esta pedagogía, reconocemos que no hay que buscar esta unidad viva en ninguna consideración racional, por sublime que sea. Ni tampoco puede ser producto de una imaginación estética que se complace en sí misma.

Es la unidad de un intercambio vivo, más exactamente de una acción divina, pero que nos afecta y nos envuelve por completo. Acercando a Dios hasta nosotros, debe ella reconducirnos a Él.

La liturgia, que nos hace leer la Biblia entera orientándola hacia Cristo, tal como nos lo presenta la enseñanza apostólica, pone, pues, en evidencia que esta unidad es la de lo que san Pablo llama simplemente “el misterio” (cf. Col 1, 26-27). El

## Introducción a la Vida Espiritual

misterio, para el Apóstol, en definitiva, es el mismo Cristo, pero en particular, su cruz. Sin embargo, no se trata, en modo alguno, de Cristo y su cruz sencillamente alzados delante de nosotros. Como dice también san Pablo, es “Cristo *en vosotros*, esperanza de la gloria” (Col 1, 27).

Esto equivale a afirmar, en primer lugar, que el misterio es Cristo y su cruz vistos como “cumpliendo las Escrituras”, acabando la expresión, realizando la manifestación en acto de esta palabra, única y final, que Dios, desde el principio, quería decimos a través de las múltiples palabras preparatorias de los profetas. Pero esto significa también que el misterio es la cruz de Cristo descubierta como la clave, tanto de la historia humana, como de la de cada hombre en particular.

Más profundamente, significa que el misterio es la cruz de Cristo vista en todas sus perspectivas: incluyendo la resurrección, la efusión del Espíritu sobre toda carne, nuestra incorporación a Cristo resucitado, y siendo finalmente, en Él, “Dios todo en todos”.

El misterio es, pues, Cristo viviendo en nosotros, haciéndonos participar en toda la realidad de su vida, de su nuevo ser, y restaurando así en Él, “recapitulando”, como dice la epístola a los Efesios, toda la creación, toda la historia de la humanidad desmembrada por el pecado, pero ahora reconciliada, renovada en un mundo liberado de la esclavitud de los poderes enemigos de Dios, que la cruz destrozó, para ser liberado en la gloria prometida a los hijos de Dios... (cf. Ef 1 y 2).

Al llegar a este punto, descubrimos el verdadero sentido de la interpretación espiritual de las Escrituras, tan esencial a toda la tradición cristiana. Por esto también tenemos la posibilidad de liberarla de expresiones desigualmente afortunadas o de engañosas imitaciones que, con demasiada frecuencia aún, obstaculizan su comprensión.

En efecto, la interpretación' espiritual de las Escrituras bien comprendida, es la forma misma en que la Iglesia, el pueblo de Dios, especialmente en la liturgia, las comprende, las vuelve a

vivir. Y es su interpretación también la que debe, como indica su nombre, hacer que vivamos por ellas, que las vivamos en el mismo Espíritu que las ha inspirado.

En oposición a unas caricaturas más o menos fantásticas a las cuales ha podido dar lugar, esta interpretación espiritual auténtica de las Escrituras no deja a un lado, en absoluto, su interpretación histórica. Ni siquiera basta decir que supone a esta última como base suya indispensable. Incluso hay que afirmar que es la única interpretación histórica íntegra de las Escrituras: la única que, como se ha dicho, nos hace alcanzar su sentido pleno, es decir, la plenitud incluida en su interpretación más objetiva, con tal de que se capte en ella la historia sagrada en todas sus prolongaciones hasta nosotros y más allá de nosotros, que sólo se pueden alcanzar por la fe, pero por la fe que las mismas Escrituras enseñan formalmente.

Siguiendo el movimiento del pensamiento inspirado en los últimos profetas, la interpretación espiritual, que fluye de un desarrollo interior de la misma Sagrada Escritura, nos hace, en primer lugar, pasar de la primera pascua al exilio y al retomo de los cautivos. Es decir, nos conduce de una “redención” colectiva y exterior, a otra, ya interior y, por consiguiente, individualizada. Es, en efecto, uno de los rasgos más característicos de Oseas, de Ezequiel o de la segunda parte del libro de Isaías, el emplear de nuevo todas las expresiones, imágenes y nociones vinculadas primitivamente al éxodo para expresar e interpretar lo que podríamos llamar la espiritualidad del exilio y de la nueva liberación a que daría lugar.

Es éste un procedimiento literario de composición al que se ha denominado con bastante acierto estilo ontológico. En él, innumerables citas de textos clásicos se convierten en *médium* de las revelaciones más nuevas, más originales. Pero este método es algo más que un simple procedimiento literario. Al ser empleado, se descubre detrás de él la marcha de un pensamiento, nutrido de una historia en que las verdades, como los hechos providenciales donde éstas se ponen de manifiesto a la

## Introducción a la Vida Espiritual

reflexión inspirada, germinan unas de otras en una continuidad verdaderamente vital.

Sin embargo, este primer desarrollo no es más que un esbozo de la mutación creadora y, no obstante, siempre tan orgánicamente unida a lo que la precede y la prepara: el hecho y el anuncio evangélicos.

Esta vez pasamos del sacrificio del “resto”, de los pocos judíos que han permanecido fieles en la prueba que les ha purificado en la criba de Dios, al sacrificio del único “siervo fiel”, obediente hasta la muerte, y muerte de cruz. El evangelista san Lucas describirá la muerte voluntaria de Cristo como “su éxodo que debía cumplirse en Jerusalén”. Y no cabe duda de que el mismo Cristo había explicado a los suyos el sentido de su muerte por una doble referencia: al cordero pascual que “quita” los pecados del mundo con su sangre derramada, y al cordero conducido al matadero (en el capítulo 53 de Isaías) que “lleva” estos pecados en su cuerpo triturado...

Sin embargo, el evangelio de Cristo nos invita también a llevar nosotros mismos nuestra cruz siguiendo a Cristo. “Si sufrimos con Él, nos dice san Pablo, reinaremos también con Él (2 Tim 2, 12). Y en este sentido dirá de sí mismo: “Completo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo por su cuerpo, que es la Iglesia” (Col 1, 24). Es en este sentido, puesto que Cristo debe vivir en nosotros su misterio, que el misterio es “Cristo en vosotros...”, y que por tanto debe hacerse una nueva transposición de toda la verdad de las Escrituras de Cristo a la Iglesia, de Cristo a cada uno de nosotros como miembros de ella.

Pero esto, en fin, debe descubrirnos las mismas perspectivas gloriosas que la cruz abrió a Cristo que, según una interpretación comúnmente dada por los antiguos comentaristas a una frase de la epístola a los Hebreos, “no dudó en sufrir en consideración a la alegría que le era ofrecida” (Heb 12, 2). Es decir, que la interpretación total de las Escrituras debe siempre conducirnos hasta las perspectivas escatológicas de la

“Jerusalén de lo alto que es nuestra madre”, según la expresión de san Pablo (Gál 4, 26), de esta “prometida del Cordero”, que desciende del cielo como esposa preparada para su esposo, según la visión final del Apocalipsis (21, 2). Así es como se revela que el misterio no es sólo Cristo, y Cristo en nosotros, sino la “esperanza de la gloria...”.

### *El sentido de la Escritura.*

Lo poco que acabamos de decir nos muestra con claridad cómo ya los judíos veían legítimamente extenderse el sentido pleno de las Escrituras a un sentido moral, interiorizado en cada creyente, y a un sentido escatológico, apocalíptico, en el que “la figura de las cosas futuras” se discernía en los lineamentos de los acontecimientos antiguos. Pero, sobre todo, basta lo dicho para descubrir la solidez del triple sentido que la tradición cristiana reconocerá en la Escritura después de Cristo. Desde el sentido alegórico propiamente dicho (tal como lo define san Pablo, seguido por todos los padres, en la epístola a los Gálatas), pasando por el sentido tropológico, hasta llegar al sentido anagógico, un solo sentido espiritual descubre todas sus profundidades en íntima continuidad. El sentido alegórico de san Pablo y de los padres es la realización definitiva en Cristo de todo lo que se esbozaba ascendiendo hacia Él, preparándonos a Él. Pero este sentido se traspone en nosotros en el sentido tropológico, que no es una aplicación moral cualquiera de la Escritura a cada uno de nosotros, sino aquella aplicación, bien definida, que resulta de nuestra fe en la vida de Cristo en nosotros. Y este sentido tropológico, a su vez, por las perspectivas que abre a nuestra esperanza, y que son las de la plenitud de Cristo convirtiéndose en nuestra propia plenitud, encuentra su brote postrero en la analogía, el acceso anticipado a las realidades escatológicas. Como diremos más adelante, este sentido analógico será el último sentido que tomará la expresión de los padres, el sentido místico de las Escrituras, es

## Introducción a la Vida Espiritual

decir, aquel que nos hace descubrir la experiencia anticipada de la vida eterna, en la medida en que es posible aquí abajo.

Estas dos últimas transposiciones, de la tropología y de la anagogía, señalémoslo, pues tendremos que volver a ellas, están íntimamente ligadas a la vida sacramental en la Iglesia. Ella es, lo diremos pronto, la que constituye propiamente el lugar del misterio de Cristo como vida de “Cristo en nosotros, esperanza de la gloria”.

Tal es, por excelencia, la enseñanza del cuarto evangelio. En efecto, la exégesis más científica ha puesto en evidencia que para san Juan (3, 12) en el sacramento, bautismo o eucaristía, “lo que sucede en la tierra”, tiene como contenido “lo que sucede en el cielo”: el nacimiento del agua, el nacimiento del Espíritu, que es no sólo nuevo nacimiento, sino nacimiento de lo alto; el pan eucarístico, el pan del cielo, que es la carne del Hijo del hombre, pero esa carne convertida en “Espíritu y vida” por la cruz y la resurrección. Por esto, precisamente, la lectura de este evangelio se situó por la tradición en el tiempo de la pasión y de la pascua: para revelarnos cómo la cruz de Cristo revivida por nosotros en la liturgia sacramental, nos encamina como Él, con Él, en Él, por el sufrimiento a la gloria, por la elevación sobre la cruz a la elevación de la ascensión...

### *La liturgia, escuela de la meditación.*

La vida litúrgica del pueblo de Dios no nos enseña sólo, de manera objetiva, el misterio de Cristo en el que convergen todas las Escrituras y del que procede su inteligibilidad. Nos da también el único método subjetivo de asimilación de la palabra divina, que nos permitirá comprenderla de modo, no sólo intelectual, sino verdaderamente vital.

En efecto, la forma en que la Iglesia, en sus asambleas litúrgicas y, sobre todo, en la misa, lee la Biblia y la medita, nos enseña prácticamente de qué modo debe llevarse a cabo toda lectura espiritual de las Sagradas Escrituras, de qué manera

debe considerarla una meditación apropiada para que las asimilemos como se debe.

Así pues, la tradición de la Iglesia no se limita a confrontar los textos del Antiguo y del Nuevo Testamento para esclarecer su sentido haciéndonos descubrir cómo se va manifestando gradualmente del uno al otro la palabra divina en la historia sagrada, desde Moisés hasta el evangelio de san Juan, pasando por los profetas y los apóstoles, sino que acompaña cada lectura de un texto particular de todo lo que puede facilitar su asimilación viva.

En las formas más antiguas de la liturgia de la palabra que mejor conservaron su primitivo diseño, es donde se capta más fácilmente lo que pudiéramos llamar el método de meditación eclesiástico por excelencia. Los mejores ejemplos nos los proporciona, o bien el gran oficio de lecturas del viernes santo, o bien la vigilia pascual, tal como era, antes de que su reciente simplificación la hubiera reducido a una forma casi tan condensada como la de la mayor parte de las demás misas.

Vemos por estos últimos ejemplos cómo estaban concebidas todas las antiguas vigiliias de lectura de la palabra divina. Un elemento de base se repetía un mayor o menor número de veces seguidas, según la progresión ascendente de la revelación cuyo ritmo hemos descrito, desde la *Torah* a los profetas, de los profetas a la enseñanza apostólica, hasta culminar finalmente en el evangelio, teniendo éste siempre su comentario actual en la homilía de los sucesores de los apóstoles o de sus cooperadores, los sacerdotes de segunda fila.

Es la estructura de este elemento básico, prácticamente invariable, la que contiene lo que acabamos de llamar el método de meditación de la Iglesia misma.

Cada lectura, en efecto, va acompañada de tres factores armoniosamente asociados para asegurar su total floración en el alma del creyente. Estos factores son el canto responsorial, la oración personal en silencio (guiada, si es preciso, por una discreta admonición diaconal) y, finalmente, la oración-colecta



## Introducción a la Vida Espiritual

en la cual el presidente de la celebración litúrgica recoge, en una breve fórmula públicamente pronunciada en nombre de todos, lo que ha debido constituir el objeto y el fruto de la meditación privada.

Antes de pasar al examen del primero de estos factores complementarios de la lectura bíblica, es decir, la salmodia responsorial, puede no ser indiferente recordar que la lectura de la palabra sagrada misma era, ya en la tradición de la sinagoga, un canto: un recitativo musical. Como se sabe, el texto hebreo de la Biblia contiene, en la recensión llamada masorética, es decir, tradicional, con los puntos vocales que precisa la pronunciación, una serie de acentos que hacen de la lectura en voz alta una verdadera melopea litúrgica. Esta costumbre de cantar el texto sagrado mismo, se explica, en parte, como medio de asegurar, en una asamblea más o menos amplia, una audición perfectamente clara. Pero una explicación de este género es, por sí sola, notoriamente insuficiente. Lo que debe decirse es que en la concepción tradicional judía y luego cristiana, la lectura del sagrado texto no es nunca una simple "lección", en el sentido que hoy damos a este término. Es decir, que no puede reducirse a una simple didáctica, a una enseñanza como la que se da en una clase o en una conferencia. La lectura de la palabra divina en la Iglesia es, necesariamente, una celebración: en la simple proclamación de su palabra al mundo, Dios es glorificado. Tomar de nuevo esta palabra en nuestros labios y repetirla de otra forma, sería profanarla. No es de ningún modo una palabra que el hombre pueda repetir para escudriñarla o disecarla racionalmente a la manera de las palabras humanas corrientes. Es una palabra que, por sí misma, requiere el canto sagrado: que no puede ser proferida sino por labios puros, labios que expresen el gozo santo, el temor religioso de un corazón no sólo creyente, sumiso, sino adorador...

En estas condiciones, parece muy natural que la respuesta que suscita la palabra divina en el corazón del hombre que la

escucha, tome en seguida la forma de un canto, mientras que ese canto, no menos naturalmente, tomará sus fórmulas de la misma oración inspirada. Pascal decía: "Sólo Dios habla bien de Dios." Nosotros podríamos añadir: "Sólo Dios habla bien a Dios." San Pablo, en efecto, subraya el hecho de que nosotros mismos no sabemos ni siquiera lo que debemos pedir a Dios. Por eso, añade, el mismo Espíritu viene en ayuda de nuestra debilidad e intercede en nosotros por nosotros con gemidos inenarrables (Rom 8, 26). Si se quiere que estos gemidos se expresen, ¿cómo podrían hacerlo, si no, ante todo, con las palabras que el Espíritu nos ha dictado?

Una vez más, en el diálogo entre nosotros y Él, es Él quien toma la iniciativa de dirigirse a nosotros. Y es Él solo, también, quien puede crear en nuestro corazón la respuesta que su palabra espera de nosotros. Por esto precisamente es por lo que en su palabra están incluidas unas oraciones, esas oraciones modelo de todas las otras, que son los salmos y los demás cánticos bíblicos.

Es, por tanto, normal que la primera respuesta que toda lectura de la palabra de Dios suscita, sea tomada habitualmente por la Iglesia de la colección de los salmos o más generalmente de los cánticos de la Escritura, y es típico de estas oraciones inspiradas que sean, en efecto, cánticos, palabras en que la fe no razona, ni siquiera describe, sino canta lo que cree.

Esta fe, que la palabra quiere crear en nosotros y que debe ser la primera y la última palabra de la oración que le responde, no es ni un juicio frío, ni la expresión de sentimientos artificialmente elaborados. Es exultación de todo el ser, arrobado en la contemplación del misterio descubierto en la palabra. Porque este misterio es esencialmente don de Dios y es preciso entenderlo no tanto en el sentido de un don especial que Dios nos haría de lo que es suyo, cuanto en el sentido del don de sí mismo: de este don en el que Él es quien da y Él es el donado.

La contemplación de este don, una contemplación que no puede quedar desligada de lo que contempla, una contempla-

## Introducción a la Vida Espiritual

ción que nos prosterna en la adoración agradecida, pero para exaltamos inmediatamente en un gozo puro, totalmente abierto, enteramente entregado a aquel que nos ha dado todo, una tal contemplación está en el corazón de la fe verdaderamente viva. La palabra no es verdaderamente recibida, en lo que es, por una fe verdadera, mientras la oración que la recibe, que se adhiere a ella, no adquiere este carácter.

Por eso, aun cuando la contemplación, lo diremos, sea el término que debe cualificar los estados más elevados de la oración cristiana, no existe oración cristiana si no es, desde el comienzo, profundamente contemplativa. Hay que precisar, además, que la contemplación de que se trata aquí no es un ejercicio estético que no nos embargaría por completo en nuestra oración, sino que es esta “acción de gracias” en la que, como su nombre indica, “reconociendo” en la fe el don de Dios, le gritamos gozosamente nuestro “reconocimiento” con un amor que responde al suyo, con un amor que no es sino su propio amor difundido en nuestros corazones por el Espíritu que Él nos ha dado, entrega de todo el ser creado al Creador que se lo ha dado todo. Por otra parte, el canto responsorial es siempre un canto<sup>1</sup> que la Iglesia ha escogido, ya se trate de un responso como los de maitines, o del gradual de la misa con el que se relaciona, o bien del tracto (canto continuo de todo un salmo), o por el contrario, del simple versículo aleluyático (expresando con una sola palabra la alegría causada por el don de Dios). Es decir, que más o menos claramente, más o menos formalmente, la conciencia viva del pueblo de Dios nos hace percibir en lo que acaba de sernos anunciado, el tema principal que debe ser el objeto de nuestra eucaristía, de nuestra oración a la vez agradecida y obediente, en la alegría de la fe.

De hecho, en nuestros días, después de los muchos cambios introducidos en el *leccionario* y el *Graduale* romanos, los paralelos resultan a veces bastante imprecisos. Por el contrario, si tomamos los responsos de maitines todavía empleados juntamente con la lectura de cada libro bíblico, vemos desprenderse

de ellos la esencia de cada uno de estos libros... Sin embargo, el *Aleluya*, en que culminan normalmente esas cadenas de responsos antes de la proclamación del evangelio, no es menos revelador, a su manera, que las hileras de responsos más sutilmente dispuestas. Nos advierte que toda meditación de la palabra divina, toda contemplación de su misterio, termina en lo inefable. El *jubilus*, es decir, la vocalización musical explayada en el *a* del Aleluya, puede él solo traducir, al final, ese éxtasis del alma creyente ante la verdad revelada que termina, no en una idea, sino en alguien...

Por esto también, del mismo modo que la palabra anunciada y recibida tendía hacia el canto de alabanza, este canto, a su vez, tiende hacia el silencio. Después del impulso de exultación que el cántico ha nutrido de una inteligencia espiritual de la Escritura, es preciso que una oración silenciosa, completamente personal, termine y consuma en nosotros, en cada uno de nosotros, el “reconocimiento” de la verdad, la “acción de gracias” que es nuestra única respuesta digna de la palabra dirigida a nosotros. Este silencio nos invita, ante todo, a hacer nuestra, por entero, la oración en que la Iglesia nos arrastra. Nos incita a ir nosotros mismos, con toda nuestra intimidad, a aquel que nos ha revelado su palabra. No hay propiamente oración mientras no se establezca este contacto. Sin duda, el encuentro con Dios debe efectuarse en la Iglesia, e incluso, hablando con propiedad, es siempre la Iglesia la interlocutora de Dios en el diálogo de la oración. Pero la Iglesia, como creyente y amante, no existe sino en nosotros. La Iglesia no acoge la palabra divina ni se entrega a ésta sino en la medida en que cada alma lo hace efectivamente en ella. Aquí, la tarea de cada uno es irremplazable: nadie puede sustituir a nadie, y la colectividad, aunque trascendente a los individuos que la componen, sólo vive de la gracia en cada uno de ellos.

Nuestra asimilación personal del don de Dios, nuestra asociación personal a la oración de todos en la unidad, puede adoptar muchas formas, que examinaremos despacio. Puede no

## Introducción a la Vida Espiritual

ser más que sencilla apropiación de una palabra, de una frase de la oración litúrgica (dando libre curso a una efusión enteramente nuestra que ésta puso en marcha, pero que la desborda) y puede perderse en la simple mirada de las contemplaciones místicas. Poco importa; lo que por el contrario interesa esencialmente es que no sólo el espíritu (la atención intelectual de nuestra mente) sea captado, sino el corazón, nudo de nuestra personalidad entera y centro de nuestras emociones y sentimientos, aunque no principalmente, sino de nuestras decisiones más íntimas y más comprometedoras de todo nuestro ser.

Una oración tal, que exige normalmente el silencio para nacer o, al menos, para florecer, debe también, normalmente, desembocar en el silencio. Como sucede, en efecto, en todos los coloquios entre unos seres en los que el afecto, el conocimiento y la comprensión mutuas alcanzan cierta profundidad, debe llegar pronto, en tal intercambio, un momento en el que ninguna palabra es suficiente ya para expresar lo que hay en el corazón, y en el que todas las palabras están igualmente de más: son, a la vez ineficaces y superfluas. Este momento, en la oración, es el que nosotros calificamos habitualmente de mística, y no hay oración verdadera que no tienda a él...

Sin embargo, mientras estamos aquí abajo, no podemos perdernos definitivamente en ese silencio que coincide con el más perfecto intercambio de la palabra que se ha hecho indecible. Nuestro silencio, para permanecer cargado de contenido espiritual, tiene siempre, aquí abajo, tarde o temprano, necesidad de tomar de nuevo contacto con las palabras claras. Sin esto, muy pronto su contenido se evaporaría y la quietud espiritual, la paz de alma que se olvida en Dios, degeneraría, insensiblemente acaso, en un simple embotamiento, en ese sueño vago cuyo vacío se hace tan pronto equívoco y que es la presa de todos los “quietismos” malsanos.

Aunque sólo fuera por esto, la Iglesia, después de la oración silenciosa y enteramente personal, nos obliga a volver, por la

“colecta” que hace pronunciar al sacerdote como para pisar de nuevo la tierra, a una expresión tradicional, bien definida en su sencillez, de lo que espera ella de Dios y, sobre todo, de lo que le entrega de sí misma en reconocimiento de sus propios dones. Y, para las almas que todavía no se han elevado tan alto, cuya oración personal no ha sido sino un balbuceo, lo mismo que para aquellas a las que una facilidad efusiva ha lanzado a una conversación apasionada con Dios, ese retorno final a la oración colectiva, jerárquica, formulada por la voz misma de la tradición, no es menos bienhechora y necesaria. Sólo dicho retorno preserva la oración tanto de la esterilidad como de la charlatanería.

No significa esto que la Iglesia quiera, en cierto modo, coartar la inspiración de sus hijos, o sustituirla de alguna manera. Pero el Espíritu no cesa, en ella, de enseñarles, ante todo, a orar de verdad, de corazón a corazón, según el corazón de Dios.

Además, el testimonio constante que se tributa a sí mismo en la asamblea de los suyos nos sirve de prueba insustituible para nuestras propias inspiraciones. El alma cristiana que toma por inspiración divina, indistintamente, toda impresión espontánea, toda reacción interior, más o menos elaborada, de su propio espíritu frente a la palabra divina, está en mayor peligro que otros de extinguir el Espíritu, confundiéndolo con su caricatura inconsciente. Nada mejor que un perpetuo retomo al sentido de la Iglesia, puede ayudarla a deslindar en ella lo auténticamente “espiritual” de lo falaz y, por consiguiente, a fortalecer, a asegurar más aún su progreso en las vías del Espíritu. Así es como, en el perpetuo ir y venir entre la oración más personal, más irreductible a toda fórmula, por excelente que sea, y la repetición de las fórmulas más sobrias y más puras de la tradición viva del pueblo de Dios, se teje la oración verdadera: la del alma que llega a hacerse en un solo movimiento más plenamente hija de Dios haciéndose siempre más auténtica hija de la Iglesia.

## Introducción a la Vida Espiritual

### *Oración y “lectio divina”.*

Estas últimas consideraciones nos conducen a la entrada de un problema capital: el de los “métodos de oración”, o, si se prefiere, de las vías que se abren a un desarrollo metódico de la oración más personal. Pero, a la vez, nos muestran que el problema preliminar de los métodos de oración es el de la lectura espiritual, de lo que los antiguos llamaban la *lectio divina*.

La oración cristiana, que debe alimentarse de la palabra de Dios, ha de partir siempre de la lectura. Esto es verdad incluso cuando nos sumimos de golpe en la oración. Esta oración no será cristiana sino en la medida en que se alimente del depósito vivo dejado en nuestra memoria por la palabra divina leída o escuchada anteriormente. Y la misma oración no seguirá siendo cristiana si, en el curso de la vida, no se va renovando por la prosecución perseverante de una lectura espiritual bien hecha.

Esto nos explica el error en que caen regularmente los modernos cuando se dedican a estudiar la espiritualidad de la antigüedad cristiana. Y al mismo tiempo podemos comprender por qué tantos esfuerzos modernos hacia una vida de oración, por expertamente concebidos que estén desde un punto de vista psicológico, se manifiestan demasiado a menudo espiritualmente estériles.

En primer lugar, los modernos, cuando leen grandes textos espirituales que pueden llamarse clásicos, como la *Regla* de san Benito, se sorprenden de que en ellos se hable tan poco de la oración y del carácter tan poco metódico de lo que de ella se dice.

La razón de esta omisión aparente es doble. Por una parte, la *Regla* de san Benito, en particular, supone una celebración litúrgica plenamente viva aún, como la que acabamos de describir y explicar, es decir, la escuela de oración más práctica y más eficaz que exista. Por otra parte, dicha *Regla* insiste mucho sobre la *lectio divina*, por la cual el oficio divino se encuentra

como prolongado en nuestra vida interior más personal y debe constituir en la oración individual como el momento privilegiado de nuestra total asimilación, de las riquezas ofrecidas al alma por la liturgia.

Por el contrario, con demasiada frecuencia, entre los modernos, los métodos de oración más juiciosamente concebidos tienen una terrible tendencia a funcionar en el vacío. En efecto, aun en los casos en que el oficio divino y la lectura espiritual se sobreañadan a ellos, raramente el conjunto alcanza plena armonía. El oficio queda como al margen de la vida interior personal y las lecturas piadosas constituyen más bien un alimento o una distracción intelectual sobre temas religiosos, que una alimentación directa de la oración. En estas condiciones, la oración mejor hecha, desde el punto de vista de las técnicas psicológicas, no tiene ya mucho contenido. Repitámoslo: en tales condiciones, la oración flota entre el árido razonamiento y el ensueño sentimental para sentirse más o menos frustrada por entrambos. El único remedio, en este caso, es el retorno a una lectura que sea lo que debe ser en el cuadro de una vida litúrgica, preservada a su vez del formalismo fosilizante.

### *Los métodos de lectura espiritual.*

Si pues, como es conveniente, planteamos previamente al problema de los métodos de oración, el de los métodos de lectura de la palabra de Dios, hay que reconocer, ante todo, que existen varios: tres o incluso cuatro, entre los cuales es preciso, más que escoger, alternar. De sus efectos, lentamente acumulados y concordantes, nacerá o se regenerará, al fin, una oración verdaderamente fructuosa.

El primer método de lectura bíblica es aquel del que nos da ejemplo la más antigua tradición litúrgica y que se llama la *lectio continua*: es decir, una lectura completa de toda la Biblia, libro por libro, siendo cada libro, a su vez, leído íntegramente



## Introducción a la Vida Espiritual

de forma que todo el conjunto de la palabra de Dios sea releído cada año. Puede decirse que esta lectura es la base sobre la cual debe edificarse todo lo demás. La palabra de Dios, tal como nos la transmite la Biblia, es todo un mundo. Este mundo, sobre todo para nosotros, los modernos, requiere sin duda muchas introducciones y explicaciones. Es más: exige una iluminación, una orientación, una vida perpetuada entre nosotros de todo aquello que lo compone; y es esto lo que sólo la vida litúrgica puede aportarnos y que interesa más, sin duda, para la vida espiritual, que la cultura bíblica más al día en cuanto a técnica histórica y filológica. Pero este mundo de la Biblia requiere ante todo y, sobre todo, el introducirse y absorberse en él. Cuando se ha hecho esto, pero sólo cuando se ha hecho con perseverancia, este mundo llega, en amplia medida, a explicarse por sí mismo. En todo caso, porque uno se ha acostumbrado a él, muchas cuestiones falsas, muchas dificultades artificiosas que nos entorpecen en el primer contacto y que, frecuentemente, no llegan apenas a ser disipadas por la exégesis más erudita, se desvanecen por sí solas. Es preciso, en efecto, haberse puesto en el tono de la Biblia para entender en ella la palabra de Dios, como quiere hacerse entender de nosotros. Pero esta concordancia profunda no puede ser el resultado sino de una larga y completa familiaridad.

No obstante, para que sea total, y para que al mismo tiempo los detalles principales y, sobre todo, el relieve de los grandes conjuntos particulares que concurren a formar ese vasto mundo, no se pierdan en una masa confusa, puede ser conveniente, de cuando en cuando, sustituir o añadir a la lectura continuada, pero por eso mismo fraccionada, cuando no desmembrada, una lectura de conjunto y, en lo posible, de un tirón, de algún libro determinado.

Éste será el mejor remedio al engaño de un hieratismo un poco artificial que la rutina de una lectura diaria, quizá demasiado uniforme, de los libros, uno tras otro, pero a pequeños

trozos casi iguales, correría el riesgo de originar.

Pues la Biblia no es un libro, sino una biblioteca admirablemente concordante y coordinada, sin duda, pero en la que cada libro tiene la personalidad, la tonalidad irremplazable de un instrumento individual en una gran sinfonía. La comprensión global será, pues, desde muchos puntos de vista, función de la percepción renovada que tengamos de la vida propia de cada elemento.

Es preciso, así, de cuando en cuando, en el curso de un período de expansión o de retiro, tomar un libro aparte y leerlo como leeríamos cualquier otro libro, es decir, como una unidad o como un todo vivo. No podría creerse hasta qué punto la lectura habitual de toda la Biblia, progresivamente seguida e infatigablemente continuada, puede vivificarse por estas lecturas ocasionales que nos preservan de la rutina y vuelven a colocar, por así decir, ante nuestros ojos, cada flor de este inmenso jardín en su brote individual.

No obstante, para una y otra lectura, conviene que la tradición litúrgica nos guíe, ante todo en el orden a seguir, de forma que la lectura se beneficie de la luz que aportan las diferentes fases del año litúrgico.

Para el tiempo de septuagésima, preliminar al gran retiro anual de la cuaresma, en el que nos preparamos a revivir el misterio de la redención, conviene la lectura del Génesis, es decir, de la creación, del pecado, de los primeros augurios del juicio y de la salvación en la historia de Noé, para terminar con la aparición del pueblo de Dios, en la persona de Abraham y de los patriarcas, nuestros padres en la fe.

La primera y mayor parte de la cuaresma estará consagrada, entonces, al Éxodo, a la narración de la primera pascua y a sus consecuencias; peregrinación por el desierto y entrada en la tierra prometida. El tiempo de la pasión, propiamente dicho, estará dominado por la lectura de Jeremías y de los cantos del siervo de Yahveh, en la segunda parte de Isaías: introducción inmediata a las narraciones evangélicas de la pasión y a su

## Introducción a la Vida Espiritual

comentario en la epístola a los Hebreos.

El tiempo pascual será propicio para la lectura de los Hechos de los apóstoles, primeros pasos de la Iglesia en la luz de la resurrección y de Pentecostés; después a la del Apocalipsis, en el que se vislumbra la gloria celestial, en la que el Hijo nos ha precedido. A este tiempo también conviene la epístola de Pedro, liturgia y homilía pascual, así como las epístolas de Juan y Santiago.

El tiempo después de Pentecostés nos sumirá alternativamente en los libros históricos, los sapienciales, y, para terminar, en los profetas, ya que Isaías se reserva para el adviento y el tiempo de navidad (su segunda y tercera parte convienen tanto a navidad y epifanía, como su primera al adviento). Por último, las epístolas de san Pablo, ilustración por excelencia del misterio cristiano, están más que nunca indicadas en el tiempo después de epifanía.

En cuanto a los evangelios, deberían ser objeto de una relectura incesante, duplicando toda otra lectura. No obstante, el evangelio de Juan, desde siempre, en su primera mitad dominada por las reminiscencias del bautismo y de la eucaristía, ha sido adecuado para el final de la cuaresma, y en su segunda mitad: resurrección de Lázaro y últimos coloquios con los discípulos, para el tiempo pascual.

Añadiéndose al fondo primordial de estas grandes lecturas, debe introducirse un tipo enteramente distinto: el de la lectura estudio. Es muy importante, sin duda, para ahondar las lecturas del primer tipo y preparar su asimilación en la plegaria por la lectura que conduce directamente hacia la oración, más aún: que ya es oración. Pero esta lectura estudio no preparará a la oración si ella misma no está preparada por la *lectio continua* efectuada habitualmente en el contexto vivo de la liturgia. Sin ella, el estudio más o menos erudito de la Escritura corre el riesgo de desviarse rápidamente hacia un intelectualismo historicista, o hacia la sola filología, y ello con tanta mayor frecuencia cuanto que se desarrollará partiendo de datos de se-

gunda mano. La verdadera ciencia exegética, plenamente formada y desarrollada, como lo muestra la evolución de la exégesis bíblica, aún fuera de la Iglesia católica, desde hace cincuenta años, conduce hacia los redescubrimientos más espirituales de la palabra de Dios. Por el contrario, una ciencia de manuales, como lo es fatalmente la ciencia de la mayoría, si no viene dominada por la visión simplemente humana de la Escritura, guiada por la tradición de la Iglesia e iluminada por ella, degenera casi infaliblemente en una pedantería presuntuosa que levanta un muro infranqueable entre nosotros y la palabra divina. ¡Nada peor que entretenerse y atascarse en un simple descortezamiento de las envolturas de la inspiración que lleva a ofuscamos acerca de ella!

En cambio, un estudio sólido llevado a cabo por cada uno hasta el grado que corresponde a su cultura general y a sus posibilidades intelectuales, si sigue siendo un instrumento de investigación espiritual, y con tal de que no se efectúe en un aislamiento orgulloso y estéril con respecto a la tradición viva de la Iglesia, será inapreciablemente provechoso para la espiritualidad. Este provecho podrá no revelarse inmediatamente. Pero se traducirá poco a poco por un sentido de lo auténtico, de lo esencial, que nos preservará de leer nuestras fantasías en lugar de la palabra de Dios, o de no retener de ésta más que una corteza o un primer aspecto.

Con palabras ligadas a hechos, es como Dios nos ha hablado y no cesa de hablamos. Todo lo que aclara estas palabras, todo lo que vuelve a situar estos hechos en su verdadera perspectiva es, por tanto, de un beneficio inapreciable para la más espiritual comprensión de su palabra.

En particular, uno de los beneficios más valiosos de la exégesis científica moderna es el hacemos captar exactamente los géneros literarios, en los cuales se expresa la palabra de Dios. Saber distinguir lo que se expresa en forma poética, de lo que se traduce más literalmente; la historia de la fábula; y hasta lo substancial de la historia, de sus revestimientos adornados

## Introducción a la Vida Espiritual

de imágenes; discerniendo al mismo tiempo el sentido y el alcance de ésta, es un “ponerse a punto” para comprender la palabra divina, evitar formularle preguntas a las que no intenta de ningún modo responder, y a la vez, prestarse a que nos diga efectivamente lo que quiere decir. No menos importante es la perspectiva histórica correcta que nos permite apreciar en su lugar, en el conjunto y en función del conjunto, cada etapa de la revelación y, al mismo tiempo, de la realización de los designios divinos.

Cuando se comienza a utilizar los estudios exegéticos modernos que tales recursos nos proporcionan, puede pareceros que se abre una grieta entre la visión de la Biblia que aquellos nos dan y la que nos habíamos formado por el contacto inmediato con ella, en el seno de la vida litúrgica de la Iglesia. Pero, si se prosigue el estudio pacientemente y se ahonda en él, esta impresión se disipa por sí sola. O más bien se transforma en una impresión de renovación y ahondamiento de esas grandes perspectivas centrales que la liturgia nos había abierto sobre la Biblia y que una meditación, en la escuela de la tradición católica, nos había permitido ya desarrollar.

Esta adaptación recíproca se realizará tanto mejor cuanto más evitemos todo unilateralismo en nuestro estudio más o menos erudito de la Escritura. Conviene que unas veces nos dediquemos, con ayuda de un buen comentario, a un libro determinado o a un grupo de libros o también al pensamiento de un autor sagrado fundamental, como san Pablo o san Juan; y otras, con ayuda de una “teología bíblica” o de una “concordancia”, sigamos un gran tema bíblico a través de toda la Biblia.

Este último tipo de estudios no puede conducir a algo substancial sino es sobre la base del primero. Pero entonces se puede decir que nos hace reanudar por sí mismo, la visión histórica, filológica de la Biblia con su inteligencia tradicional, regenerando ésta con frecuencia de tal modo, que toda nuestra comprensión espiritual personal de 1a. Biblia quedará

transfigurada con ella. Al madurar ante nuestros ojos unos temas como el éxodo y la redención de Israel, como la peregrinación en el desierto y la conquista de la tierra prometida, como la espera del reino divino y la revelación del Ungido del Señor, o como la Jerusalén celeste, substituyendo definitivamente a todas las ciudades que no son más que camales, entraremos en esta inteligencia espiritual de las Escrituras hacia la cual nos guía toda la tradición, no tanteando a ciegas, ni por aproximaciones o contrasentidos más o menos bien compensados, sino por las vías que la inspiración ha seguido para alcanzar y tocar nuestro corazón.

Entonces es cuando estaremos plenamente preparados para la última forma de lectura de la Sagrada Escritura, que es, además, la principal: la verdadera *lectio divina* que conduce en derecha a la oración, que es ya oración. Ésta, en efecto, valdrá en primer lugar lo que valga la cultura espiritual de aquel que se entrega a ella. Y a esta cultura es a la que cooperan los demás métodos de lectura que acabamos de examinar. Es el fruto que no puede nacer sino de la lenta, paciente, perseverante evolución de todas sus fibras entrecruzadas. O más bien, es el árbol y el fruto; esto es precisamente la *lectio divina* en el sentido más estricto. Sin este árbol plenamente desarrollado, ¿cómo iba a nacer el fruto sino débil y sin saber? Pero, en cambio, el árbol más frondoso no sería más que una higuera estéril si no produjese, al fin, aquel fruto.

### *La "lectio divina" propiamente dicha.*

La *lectio divina* es el objeto por excelencia de las reflexiones y de los consejos de la antigua literatura espiritual, especialmente de la monástica. Aparecía en ella como el alimento (y se puede decir también como el elemento) de base de toda la espiritualidad.

Se trata siempre de una lectura cuyo objeto es la palabra divina. Sin embargo, no siempre es la misma letra de la Escri-

## Introducción a la Vida Espiritual

tura lo que debe proporcionarle su materia: puede ser igualmente un texto litúrgico, o cualquier importante texto espiritual de la tradición católica. Es esencial, sin embargo, que este mismo texto proceda de la Escritura y conduzca de nuevo a ella: como un eco fiel que permite oír más claramente a veces la voz lejana, pero que no transmite sino a ella, sin que sus propias resonancias la alteren.

Este texto será de preferencia breve en relación con el tiempo que se le consagre. No se trata de lanzarse a un rápido viaje de exploración, sino de volver sobre los pasos, de explorar a fondo: de hacer verdaderamente suyo tal rincón del país hasta entonces superficialmente conocido, imperfectamente asimilado. Normalmente, se escogerá el texto en la *lectio continua* que se sigue en aquel momento del año litúrgico. O bien se tomará un texto que se relacione más o menos estrechamente con aquél, a fin de sacar provecho de todo el ambiente creado por la vida litúrgica a la meditación.

Hecha la elección, se entrará en la lectura por medio de un esfuerzo apacible de recogimiento que nos dispondrá a abordarla con atención del alma entera. Es que se trata de leer, por leer, y no, como lo hacemos casi siempre, por haber leído. La mayor dificultad para apreciar y practicar la *lectio divina*, como lo hacían los antiguos, es que estamos viciados con respecto a la lectura, a toda lectura. Para ellos, los libros eran escasos. Era todo un problema tener uno a su disposición y se aprovechaban de él como un avaro, o más bien como un goloso que gusta lentamente de un manjar para no perder la menor pizca de él. Por otra parte, el papiro o el pergamino costaban caros. No se desperdiciaba, pues, ni un solo espacio y leer aquellos libros, en los que las palabras se seguían sin separación, era difícil tarea. Por eso, como vemos en los Hechos, a propósito del eunuco de Etiopía que lee el libro de Isaías en su carro, y le oye el diácono Felipe que camina por la carretera, se leía siempre al menos a media voz. El sentido del latín *meditari*, de donde proviene nuestro “meditar”, es precisamente

esa rumia vocal bastante más apropiada, sin duda, para impregnarnos de la lectura que las lecturas nuestras, rápida carrera de nuestros ojos sobre la página impresa.

Sin embargo, esta densidad, esta cualidad de la atención que pide la *lectio divina*, debe tomar una motivación sagrada. Porque lo que se nos dice es palabra de Dios. En realidad, es Dios quien nos habla, quien no cesa de hablarnos por estas palabras. Han podido ser fijadas en sus términos hace unos milenios. El que nos las hace escuchar hoy nos tenía ya presentes cuando las inspiraba en otro tiempo y está siempre presente para dirigirse así a nosotros como si las pronunciase por primera vez en este instante.

La lectura debe, pues, emprenderse, proseguirse, regenerarse sin cesar como un acto de fe en ese Dios que nos habla, en su presencia actual, en la actualidad de lo que nos dice y de cómo nos lo dice. Al leer, el alma debe ser, en esta fe, toda adhesión, todo abandono, toda entrega de sí misma a lo que escucha y a aquél a quien escucha detrás de las palabras que ella lee o relee por su parte.

Pero esto supone también que a la fe en la presencia divina más allá del texto, se añada nuestra propia presencia, nuestra total presencia ante él. Si creemos, como debemos creer, que la palabra nos es dirigida a nosotros mismos, a cada uno de nosotros con una actualidad permanente, debemos también creer que nos afecta en todo lo que somos con todos nuestros problemas, nuestras necesidades, nuestras faltas y también nuestras alegrías: todo lo que nos oprime o nos dilata, todo lo que nos hace o nos deshace. Todo esto debe, pues, estar presente en nuestra lectura y no nuestro solo entendimiento. La palabra leída no está hecha para quedarse en la cabeza, sino para descender al corazón. Tomemos, naturalmente, el corazón en el sentido bíblico de la palabra: no sólo como fuente de las emociones, sino nudo o sede de la personalidad más profunda, íntimo santuario donde se pone en juego nuestra eternidad, porque allí es donde se traman y se enlazan las últimas



## Introducción a la Vida Espiritual

decisiones.

Con esta disposición es preciso, pues, asimilar cada palabra, cada pensamiento del texto, sin dejar de darles vueltas hasta que se abran y pase a nosotros la oleada del Espíritu que los ha escogido. Como dice la célebre fórmula del antiguo exegeta Bengel: *Te totum applica ad textum, rem totam applica ad te* (Aplicáte todo entero al texto, aplicate tú todo el contenido).

Si ante un texto dudamos sobre la mejor manera de abordarlo con este fin, puede ser conveniente recordar que la palabra de Dios está tejida de promesas y de exigencias. A cada frase, debemos, pues, preguntarnos: ¿qué hay en esto que me afecte? Es decir, ¿qué me pide Dios? ¿Qué me promete? ¿Cuál es la gracia que me ofrece este texto? ¿Qué me manda? Por lo demás, ambas cosas, promesas y exigencias, a fin de cuentas, no son sino una sola cosa. Son las promesas divinas las que nos ponen en condiciones de realizar los mandamientos de Dios. Y estos mandamientos, a su vez, ¿qué sentido tienen, sino abrimos a sus promesas?

Sin embargo, es preciso ir más lejos todavía. De la *lectio divina* es verdad lo que ya era verdad de la lectura litúrgica. Por importantes que sean en ella la exigencia de obedecer a Dios y la fe que en ella se alimenta para hacer esta obediencia efectivamente posible, toda palabra divina nos exige más que los mandamientos y las promesas. Y ya, en los mandamientos y en las promesas, algo más que ellos mismos nos atrae y nos mueve, sin lo cual nuestra fe sería vana y nuestra obediencia formalista.

Este algo más cuyo germen está en la base de todo, es lo que podemos llamar simple contemplación de la palabra divina, de la revelación de sí mismo que Dios realiza en ella. Lo más importante en toda palabra de Dios es la abertura de su propio corazón que Dios nos hace en ella, y es por esto por lo que debe sentirse nuestro corazón conmovido y cambiado por completo. Cuando se ha llegado a esto es cuando realmente se ha alcanzado por lo menos algo de este “conocimiento de Dios” que

es el único fin de toda la revelación, de toda la palabra de Dios. Este “conocimiento” es contemplación, absorción de uno mismo en aquello que se contempla, conformación con lo contemplado, adhesión, unión...

A la *lectio divina* digna de su nombre, no vendrá a superponerse la contemplación como desde fuera. Es, aunque oscuramente, el primer motor de la fe y la coronación en el amor que se nutre de esta fe.

## APÉNDICE AL CAPÍTULO II

Sobre la lectura espiritual de la Biblia hoy día, véase C. CHARLIER, *La lectura cristiana de la Biblia*, Barcelona 1956.

Sobre la interpretación patrística y medieval de la Biblia, véase H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit*, París 1950, y *Exégèse médiévale*, París 1959, así como Dom JEAN LECLERCQ, *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, París 1957.

Sobre la palabra de Dios en la liturgia, véase el volumen colectivo: *Parole de Dieu et Liturgie*, París 1958, así como nuestra obra *Piedad litúrgica*, Ed. Benedictinas, Cuernavaca 1957. Asimismo, Divo BARSOTTI, *Vie mystique et mystère liturgique*, París 1954, y *La Parole de Dieu dans le mystère chrétien*, París 1954.

### **LA ORACIÓN**

La mayor parte de los tratados espirituales modernos parten de una distinción o de una oposición más o menos marcadas entre la oración vocal y la oración mental. Si lo que precede tiene un sentido, es el de mostrarnos que la distinción no es tan tajante como parece y que la oposición es el resultado de un error o de una serie de errores.

#### *Oración vocal y oración mental.*

Para los antiguos, la oración vocal es el alimento o la expresión de la oración interior y se pasa de una a otra con toda naturalidad. Casiano, que resume en sí toda la tradición espiritual del monacato del siglo IV, habla de las más elevadas formas de la oración mental a propósito del rezo de los salmos y se dedica a mostrar cómo éste queda iluminado con aquélla. Las cosas comenzaron a cambiar en el oriente bizantino cuando el oficio litúrgico se complicó y se sobrecargó. En occidente, la crisis se hizo más aguda todavía desde el instante en que la lengua litúrgica dejó de ser inteligible para la masa de los cristianos, incluso de los religiosos. Pero sólo en una época muy reciente (final de la Edad Media) se han llegado a considerar oración mental y oración vocal (particularmente la oración litúrgica) como dos realidades independientes y sordamente opuestas, hasta el punto de que el problema de sus relaciones ha tendido a convertirse en el problema de su conciliación, más que en el del fructuoso influjo mutuo.

Esto desembocó en una forma de piedad demasiado extendida todavía entre muchos religiosos o eclesiásticos. El rezo del oficio, otras oraciones vocales sin relación con él, la oración, han sido encasillados en diferentes momentos de la jornada, pero sin tener la menor preocupación (ni la menor percepción) por la influencia de una de estas prácticas sobre las otras. Si a esto se añade una lectura de la Sagrada Escritura y otras

lecturas espirituales, sin hablar de ciertas prácticas piadosas, como el examen de conciencia o la visita al Santísimo Sacramento, igualmente privadas de conexión, ya sea entre ellas, ya sea con las diferentes formas de oración, se llega a un resultado desconcertante. La jomada de un “hombre de Dios o de una “piadosa devota” se convierte en un mosaico de prácticas, en apariencia totalmente heterogéneas, que lejos de simplificarla y de unificarla en lo “único necesario” de que habla el evangelio, parece concebida especialmente para dispersarla y desorganizarla. De hecho, el instinto espontáneo de la vida encuentra unas compensaciones efectivas a esto, y llega a perseguir una sola búsqueda de Dios, un solo pensamiento de Dios, en el fondo más continuo de lo que parece, en este revestimiento de prácticas heterogéneas, aun cuando no sea siempre a través de ellas. Sin embargo, es una nota molesta para una vida espiritual el llegar a la unidad, si no oponiéndose a las prácticas de piedad que la alimentan, por lo menos a pesar de ellas.

Por esto, sin duda, nada hay más urgente que ver cómo las diferentes formas, las diferentes vías tradicionales de la oración deberían, por el contrario, concurrir a un mismo fin, es decir, converger, ante todo, la una hacia la otra.

Esto requiere que se disipe previamente una noción más o menos falseada del oficio divino. Es muy cierto que es la oración de la Iglesia por excelencia. Pero hay que abstenerse de sacar o de intentar sacar de ello la extraña conclusión de que sería o podría ser una oración sin ninguna relación directa con la vida espiritual de aquellos o de aquellas que tienen que rezarlo. Cuando se afirma que los clérigos de órdenes mayores, los religiosos o las religiosas de coro, están “delegados” por la Iglesia para el rezo del oficio, ¿qué se quiere afirmar? ¿Será, acaso que, por el hecho de su función propia en la Iglesia, no tienen otro cometido que procurar un rezo correcto, que tendría una acción *ex opere operato*, enteramente independiente, en principio, de la participación personal que en ella tengan (o no

## Introducción a la Vida Espiritual

tengan) dichos clérigos y religiosos? Esta afirmación carecería de sentido. En primer lugar, no hay ni puede haber oración que obre *ex opere operato*. La acción *ex opere operato* es exclusiva de los sacramentos por ser éstos, ante todo, actos del mismo Dios. Es preciso, además, subrayar que estos actos divinos exigen la correspondencia de la Iglesia en general y, en particular, del ministro que los sirve y de los fieles que se benefician con ellos, de modo que celebrarlos sin una correspondencia, por lo menos elemental, es cometer un sacrilegio. Pero, en cuanto a la oración que, por definición, no podría ser un acto divino, puesto que es por excelencia el acto del hombre ante Dios, no puede hablarse de acción *ex opere operato*. La doctrina del sermón de la montaña acerca de esto es de una claridad que deslumbra: cuando un hombre ora, o bien lo hace solamente con los labios, y en este caso no es sino un hipócrita que simula la oración, o bien reza de corazón, es decir, con la atención de su espíritu y la conformación más íntima de su voluntad a lo que sus labios expresan, y sólo en este caso ora de verdad, en el sentido cristiano de la palabra.

¿Cómo hay, pues, que entender esta afirmación de que el oficio divino es la “oración de la Iglesia”, y que los clérigos y religiosos están especialmente “delegados” para su rezo? Sólo la historia del oficio divino puede ayudarnos a comprenderlo.

El oficio divino, en sus más remotos orígenes, es la oración de la Iglesia en el sentido de que es una oración especialmente concebida y realizada por la Iglesia para que todos sus miembros puedan hacerla suya. En tal sentido, se consideró que una de las primeras tareas del clero, junto con la predicación del evangelio y la celebración de los sacramentos, era la de presidir la oración pública.

Muy pronto, todos los cristianos especialmente fervorosos, los ascetas, se unieron, no sólo ocasionalmente, sino a diario a esta celebración de la oración pública, a la que participaba también la masa de los fieles, pero de manera más o menos regular.

Más tarde, el desarrollo del monacato traerá, entre estos cristianos de un fervor muy particular, una expansión de la oración comunitaria. A su vez, el monacato influirá en la oración pública de la Iglesia como tal. Se llegará pronto a un punto en el que ésta tomará una amplitud y una riqueza totalmente monásticas.

Pero la contrapartida de ese desarrollo será que dejará de ser la oración a la cual todo cristiano fervoroso podía unirse. En consecuencia, la celebración pública se convertirá, progresivamente, para el vulgo, en un asunto propio del clero, de los religiosos y, a lo más, de un puñado de fieles. Solamente el domingo y los días de fiesta la comunidad de los fieles se unirá también a ella, o por lo menos, a la parte más primitiva del oficio, aquella que desde el primer momento había sido concebida para todos y seguía siéndolo, más o menos.

Sin embargo, en esta época, en lugar de formar todavía un todo coherente y completo, esta parte fundamental no es ya más que un fragmento desprendido de un todo más vasto, fuera del cual, a causa de la evolución homogénea del conjunto, pierde mucho de su sentido. Por esto las vísperas del domingo, que en el rito romano tienen siempre los mismos cinco salmos, dada la distribución de todo el salterio en el conjunto de las horas de rezo de una semana, les parecerán a aquellos que no participan más que a este oficio, incompletas y de una gran monotonía. Es de temer que se cansen de ellas, como vemos que, de hecho, ocurre hoy.

Más todavía, al haberse convertido un oficio monástico en propio también de las Iglesias seculares, se revelará cada vez más oneroso para el mismo clero. Así pues, la celebración pública completa del oficio se convertirá en función no ya de todas las iglesias, sino de las que estén provistas de clero abundante. Y al mismo clero no se le exigirá ya que participe habitualmente en el oficio público. Sólo se les obligará, como a todos los religiosos, a que se asocien, al menos en privado, por el uso del breviario, a lo que, en principio, sigue siendo la

## Introducción a la Vida Espiritual

oración pública, aunque de hecho lo sea cada vez menos.

En estas condiciones no se puede ya dudar del sentido en que debe tomarse la “oración de la Iglesia”, como designación del oficio. Esto significa que es, en principio, una oración a la cual debería poder unirse toda la Iglesia, todos sus miembros, aun cuando una evolución histórica, en la que se comprueba la verdad de la máxima de que lo mejor es a veces enemigo de lo bueno, haya llegado a hacer que la eventualidad de esta participación sea poco probable.

Pero, al mismo tiempo, se revela también el sentido exacto de esa “delegación” de los clérigos y de los religiosos para el rezo, o más bien para la celebración del oficio. Lo que la Iglesia esperaba de los clérigos era, en primer lugar, que asegurasen para los fieles la celebración pública a la que pudieran unirse efectivamente todos. Pero esta misma celebración suponía que fuesen aquéllos los primeros en unirse, no sólo de boca, sino de corazón, a la oración a la que debían arrastrar a los demás. Hoy día, en que ya no hay que esperar que de hecho los arrastren, sino en casos excepcionales, lo que la Iglesia todavía les pide, como lo pide a los religiosos, es que, al menos, continúen haciendo suya esta oración que no es ya (y tal cual es no puede ser) la oración de todos, en su misma materialidad. Y es preciso añadir, así como el clero y los religiosos deben esforzarse en hacer de esta oración, en la medida de lo posible, no sólo alimento y expresión de su oración más íntima, sino que deben encontrar en ella siempre, al menos, la inspiración de la oración en la que deben formar y guiar a todos aquellos de quienes tienen cura de almas.

Que todo esto sigue siendo posible, a pesar de las imperfecciones del oficio en su forma actual, nos lo demostrará mejor que cualquier otra explicación, un estudio de éste que nos permita distinguir lo esencial de lo accesorio, y encontrar así su sentido fundamental.

*El oficio divino como fermento de la oración personal.*

El núcleo de la oración pública sigue siendo evidentemente ese oficio sinagoga evolucionado que constituye todavía la primera parte de la misa. Hemos explicado ya detenidamente cómo la oración cristiana nace en él de la palabra de Dios.

El oficio divino se desarrolló alrededor de esta celebración fundamental para prolongar su eco a toda la vida de los fieles.

Dicho oficio encuentra también su origen en el culto del Antiguo Testamento. En el templo de Jerusalén, cada mañana y cada noche, se celebraba el sacrificio de los perfumes que iba acompañado de unas oraciones esencialmente salmódicas. Una parte del oficio sinagoga, por la mañana y por la noche, podía ser considerado como asociación a ese sacrificio cotidiano de alabanzas. De igual modo, en la Iglesia cristiana, al menos hasta el siglo IV, mientras que la eucaristía no se celebra sino el domingo o en las fiestas de los mártires, cada mañana y cada noche se reunían los fieles bajo la dirección del clero para un oficio de alabanzas: los maitines (en el sentido primitivo de la palabra), más tarde llamados en occidente las laudes, al salir el sol, y las vísperas, a su ocaso.

Estos oficios constituyen de tal modo la continuidad de los oficios análogos de la sinagoga, que en ellos se encuentran de nuevo, en todas las liturgias cristianas de oriente y de occidente, los mismos salmos que estaban ya reservados por la sinagoga a las mismas horas del día. Éstos son, para laudes (que han tomado de ellos su nombre), los tres grandes salmos *Laudate* que terminan el salterio. A las vísperas corresponden los otros salmos de alabanza cuyo conjunto forma lo que se llama el *Hallel*.

Dicho de otro modo, lo propio de la oración de la mañana y de la noche de la Iglesia es ser una oración de alabanza: una prolongación, una renovación de esa “acción de gracias”, de esa “eucaristía”, de la que hemos explicado ya cómo es la oración fundamental que la misma palabra de Dios suscita como



## Introducción a la Vida Espiritual

respuesta en el corazón del hombre que la acoge con fe.

Es decir, la oración por la que toda la jomada cristiana debe normalmente comenzar y acabar, es una oración profundamente teocéntrica; en la que la contemplación de los *mirabilia Dei*, de los grandes hechos de Dios, debe elevar al alma hacia Él, en una alabanza hondamente desinteresada. Conviene que, por la mañana, invoquemos el socorro de Dios para la jomada que comienza; que, al atardecer, le confesemos nuestras faltas y nos volvamos a poner en sus manos para el descanso de la noche. Estos temas tendrán naturalmente su puesto en nuestra oración. Pero, si esta oración es lo que debe ser, no serán ni el todo ni siquiera la base. Ver a Dios por la fe, tal como se nos reveló en su palabra, admirarlo, glorificarlo, ese debe ser el movimiento, el impulso primero de nuestra oración, cada mañana y cada noche.

Los temas de esta alabanza, que vienen proporcionados por las series de salmos asignados ya por la mañana y la tarde en la tradición sinagoga que seguirán todas las tradiciones cristianas de oriente y occidente, son también muy reveladores. Nos muestran cómo la oración-, para llenar toda nuestra vida, debe adaptarse a ésta y configurarla con la revelación que sólo la palabra divina le puede aportar.

En efecto, ¿cuál es el tema esencial de las laudes, de esos tres salmos 148, 149, 150 que constituyen su medula? Es la alabanza a Dios en la creación del universo. Paralelamente, el tema de los salmos del *Hallel*, reservados al oficio de las vísperas, es la alabanza a Dios por su intervención salvadora en la historia del hombre. Es decir, por la mañana, cuando el hombre se despierta, cuando toma una conciencia nueva del universo que le rodea y de la vida que le anima, debe hacer de nuevo de su vida en el mundo, de su conocimiento del mundo una glorificación de Dios, como fuente de todo ser y fin al cual todo ser debe tender. Más profundamente, ayudado por la palabra divina de la Sagrada Escritura, el hombre, a su despertar, debe restaurar cada día el sentido, demasiado

perdido, de todas las cosas como otras tantas palabras divinas que le son dirigidas, para que conozca a Dios a través de ellas y para que las utilice, a su vez, ante todo, como instrumentos de alabanza.

Y por la noche, recapitulando, recogiendo la experiencia de la jornada, bajo la misma influencia de la inspiración bíblica, el hombre debe reconocer en ella un eco de la experiencia del pueblo de Dios, inclinándose a su pasado. En otros términos, de toda aquella experiencia en la que se mezclan sus propias caídas o insuficiencias y la gracia divina que, sin embargo, no le ha faltado nunca, hasta el punto de ayudarle a sacar, incluso de sus desfallecimientos, ocasión de nuevos progresos, debe él deducir el reconocimiento y la glorificación de la divina providencia: de esa mano fuerte y de ese brazo extendido de que habla Moisés, por medio de los cuales Dios ha socorrido y no cesa de socorrer a su pueblo para conducirlo a Él, a través de todas las vicisitudes de la existencia. En efecto, aquel que desde el principio es el creador de todo, se revela en la historia del hombre a la que su intervención convierte en “historia sagrada”, aun cuando se trate casi siempre de la historia de nuestros pecados, debe ser conocido finalmente como el salvador...

Sobre este ritmo fundamental de la oración de cada mañana y de cada noche, debe tejerse el detalle de las oraciones que jalonarán nuestras jornadas de encuentros incesantes con Dios y, así, absorberán poco a poco todas nuestras actividades, incluso las más profanas en apariencia, en una sola acción divina.

Con este fin, los judíos conocían además tres oraciones diurnas que constituían como otras tantas etapas decisivas en el curso de nuestras jornadas: las oraciones de las horas tercia, sexta y nona, es decir, según nuestra forma de contar, las nueve de la mañana, el mediodía y las tres de la tarde.

Vemos, por los Hechos de los apóstoles, que los primeros cristianos continuaban practicando estas oraciones de la sinagoga. Y todos los autores espirituales de los tres primeros siglos

## Introducción a la Vida Espiritual

insisten a porfía sobre la importancia de este triple retomo a Dios en medio de las ocupaciones de la mañana, en el alto del mediodía, en el momento en que la noche se anuncia. En el siglo IV, los monasterios cenobíticos convertirán en oración organizada y colectiva esta práctica universal, aunque privada en su forma. Pero todavía en el siglo vi la *Regla* de san Benito muestra claramente que se trata, no de un oficio público, propiamente dicho, sino de una pausa en las ocupaciones del día, para elevar de nuevo en ella el alma hacia Dios. Estas “horas menores”, de tercia, sexta y nona, como se las llama, pueden ser, dice la *Regla* benedictina, recitadas no en el oratorio sino en el mismo lugar del trabajo. Por esto tienen una forma breve y estereotipada que se presta fácilmente al rezo de memoria, si no se tienen libros a mano.

Asimismo, son característicos los salmos que señala la *Regla* benedictina para estas horas. Durante la semana se emplearán los salmos graduales, cuyo tema perpetuo es que, si el Señor no está presente y obrando a través de nosotros, “los que trabajan, en vano trabajan”. El domingo, en cambio, consagrado casi por completo a la contemplación, estas horas se llenará con el rezo del salmo 118 (hebreo 119), cuyo tema no es sino la meditación incansable de la palabra de Dios.

Finalmente, hacia el fin del siglo IV, otras dos oraciones monásticas que pueden llamarse oraciones domésticas: oraciones que siguen el ritmo de la vida de comunidad como tal, cerrarán el ciclo de las oraciones diurnas. Son los oficios de prima y de completas. El primero está destinado a preparar la jornada de trabajo; de hecho, se combina con la reunión capitular en la que se distribuyen las tareas cotidianas. El segundo, igualmente, debe cerrarla y preparar al descanso: es la oración que precede inmediatamente a la subida al dormitorio y que debe dejar en el alma una última impresión de abandono confiado durante la noche en las manos de Dios.

Añadamos solamente, a este respecto, que es ya característico de una visión superficial de la tradición litúrgica el que,

en época reciente, se haya dado tanta importancia a estas dos oraciones (sobre todo a completas), a expensas de laudes y de vísperas. Estas oraciones de prima y de completas, centradas en nosotros, en nuestras necesidades, nuestra actividad y nuestro descanso, por bellas que sean, no son, sin embargo, sino unos apéndices a la oración verdaderamente tradicional de la mañana y de la noche: la que nos hace contemplar a Dios y alabarle por su obra de creador y de redentor.

Otro elemento capital en el desarrollo que la oración pública experimentó bajo la influencia del monacato, es la constitución de una vigilia cotidiana, ocupada en la lectura meditada de las Escrituras. Ya la Iglesia antigua, en conjunto, consagraba una parte de la noche del sábado (el sábado santo, toda la noche) a preparar de esta forma la celebración eucarística dominical. Éste es el origen inmediato de la primera parte de la misa, tal como la hemos comentado. Los monjes, independientemente de la preparación a la eucaristía, convirtieron esta vigilia en un rezo cotidiano. En ella llegaron a practicar, no sólo una lectura seleccionada de los principales pasajes de las Escrituras, como se hacía en los oficios destinados a la masa de los fieles, sino una lectura continua y, en principio, íntegra. Por otra parte, la vigilia de los monasterios, como los otros oficios monásticos, ha unido a esta lectura el canto, no sólo de algunos salmos escogidos, como en laudes y vísperas, o de algunos fragmentos de salmos seleccionados, como en las antiguas vigilias dominicales, sino de un conjunto de salmos seguidos. Son, naturalmente, para esa hora en que se leía a placer la Escritura, los grandes salmos históricos, o los salmos sapienciales que meditan la historia en el espíritu de los sabios de Israel, los que se han impuesto.

Toda esta elaboración típicamente monástica tenía, sin embargo, también ella su origen en una devoción privada que los más antiguos padres aconsejaban a todos los fieles, e incluso a los casados. Esta devoción estaba estrechamente ligada a la espera escatológica de los primeros cristianos, es decir, a su

## Introducción a la Vida Espiritual

disposición con respecto al retomo de Cristo: mantenerse siempre a punto para recibirlo cuando venga, en cualquier momento que sea y que no podemos prever. Con este fin, se cortaba de buen grado o se abreviaba deliberadamente cada noche con un momento de meditación, en el que se rememoraban las enseñanzas de la Escritura para mantenerse o renovarse en la espera del encuentro con Dios. Las horas nocturnas eran las más adecuadas para esto, pensaban; por una parte, porque eran las más apacibles, las más propicias para una meditación que nada viene a dificultar ni perturbar; por otra parte, y no menos, porque son las horas por excelencia en las que, a poco que uno se deje llevar, se siente tentado más que nunca a olvidar, en el descanso, en la expansión, toda búsqueda de Dios. Una vez adquirida la conciencia de la significación compleja de las horas del oficio, se ve fácilmente el partido que de ellas se puede sacar para aprovecharse, en el más personal esfuerzo de oración, de la tradición bien entendida.

Examinemos lo que concierne directamente a los sacerdotes, a los ministros sagrados, a los religiosos y a los fieles que tienen posibilidad de asociarse, individual o colectivamente, al rezo del oficio tal como ha llegado hasta nosotros; pero examinemos también, en general, el caso de todo cristiano ferviente.

El acento debe ponerse en el rezo de laudes y de vísperas. Para los fieles que no tienen obligación canónica de recitar el oficio divino, pero que, sin poder ceñirse a celebrarlo todo, quieren al menos recitar lo esencial, éste es el bloque primitivo y primitivamente destinado, de hecho, a todos, al cual deben adherirse. Para todo cristiano, incluso si, por una u otra razón no dice habitualmente la oración de laudes o de vísperas tal como ha llegado hasta nosotros, la jornada debe tender a encuadrarse entre una alabanza matutina y una alabanza vespertina, normalmente dominadas por los grandes temas inspiradores de estas oraciones en la tradición católica unánime y, antes, en la tradición judía.

De igual modo todo cristiano, utilice o no el texto mismo del breviario de manera habitual, ha de hacer un esfuerzo de meditación cotidiana de la palabra de Dios que debe proseguirse en las horas libres, que serán habitualmente horas nocturnas. Poco importa que se lleve a cabo antes de que comience nuestra jornada de actividades diversas o aprovechando las horas de reposo que la siguen. Pero es preciso que todos, más o menos, tengamos empeño en quitar a nuestro tiempo libre cotidiano por lo menos el mínimo necesario para que todas nuestras jornadas se alimenten, en cuanto sea posible, en la fuente de la palabra divina. En la elección de los textos que habremos de leer a través del año eclesiástico, en el espíritu con que conviene meditarlos, la disposición de las lecturas del breviario, las series de responsos adaptados a las lecturas que aquél contiene, pueden ser una guía para todos, incluso para aquellos que no tienen que rezar el oficio, no pueden o no desean rezarlo habitualmente.

A la recíproca, a aquellos a quienes la Iglesia sujeta a esta obligación, clérigos o religiosos, si comprenden su sentido, no les será posible contentarse habitualmente con lecturas bíblicas truncadas y con los comentarios a veces insuficientes, que contiene el breviario actual. Según las propias conveniencias y alentados por las lecturas canónicas, todos tendrán empeño en completarlas con el conjunto de lecturas que hemos descrito en el capítulo anterior. La vigilia canónica se prolongará así en una vigilia personal que será, a la vez, el punto de partida de toda oración meditada.

De igual modo, las horas del día serán el alimento o proporcionarán la inspiración general para el esfuerzo de prolongar la oración de unos momentos fijos a todos los momentos de la jornada. Desde este punto de vista, se podrá buscar inspiración en la tradición oriental y occidental que señala unánimemente la celebración de la hora tercia como un expreso recuerdo de la venida del Espíritu Santo sobre los apóstoles en aquella hora. En la hora sexta en oriente, aún hoy, como en otro tiempo en

## Introducción a la Vida Espiritual

el oficio galicano, se recuerda la crucifixión de Cristo, y su muerte en la hora nona. El oficio romano, en el himno introductorio, evoca sencillamente, al mediodía, la lucha necesaria durante el día contra la absorción del alma por el mundo y sus pasiones y, cuando llega la noche, invita a nuestra fe a elevarse de las vicisitudes de la creación a la eternidad de su creador.

Pero todos estos recuerdos no tienen otro valor que el de impulsarnos a la oración constante y hacerla más fácil. De aquí la introducción, en el oriente bizantino, de las horas intermedias, entre las tres más antiguas horas menores canónicas. De aquí, sobre todo, las diversas prácticas, de las que tendremos que hablar con detalle, que se orientan a insertar la oración en la totalidad de la vida y, lo que es no menos importante, a adaptarla al curso natural de ésta, con el fin de orientarla, a su vez, enteramente hacia Cristo y hacia Dios.

En particular, utilicemos o no el texto canónico de las oraciones de prima y de completas, es de desear que nuestra entrega al trabajo, lo mismo que nuestro acceso al descanso, se hagan bajo la mirada de Dios y tomen un sentido que una nuestra actividad y nuestro descanso con la presencia viva de Dios en nosotros por Cristo.

Cuando se ha meditado sobre todo esto, parece imposible, por una parte, para los sacerdotes y religiosos, relegar el oficio divino a horas muertas, más o menos bloqueadas para mayor-facilidad, libres de consagrarse después, con mayor o menor amplitud, a otros rezos individuales. El lugar de las horas en la jomada y su significación esencial (que están estrechamente ligados) deben respetarse de forma que cumplan el papel natural de inspiradores de toda oración, de configuradores (si así puede decirse) de toda la realidad de nuestra existencia cotidiana con el ideal de la oración cristiana.

Y a todo cristiano, la tradición litúrgica de la Iglesia debe suministrar, cuando menos, el esquema de una oración verda-

deramente injertada en la vida y penetrándola toda entera en sus más diversos aspectos. Con esta disposición vamos a examinar ahora más a fondo la relación entre la meditación y la contemplación, para pasar seguidamente a la relación entre la oración en unas horas exclusivamente consagradas a ella, y la oración de todas las horas; y después, finalmente, a la relación entre la alabanza y la súplica.

### *Meditación y contemplación.*

La mayor parte de los autores espirituales modernos, comenzando por santa Teresa de Jesús, cuando tratan de la oración personal, de la oración mental, distinguen radicalmente la contemplación de la meditación que la precede. La meditación, laboriosa por esencia, será lo propio de los principiantes en la vida espiritual o de los proficientes que no se han elevado aún a mucha altura. Pero, normalmente, debería llegar una fase del progreso espiritual a la que la meditación no aporta ya nada, y en la que psicológicamente es imposible proseguirla... Entonces, de ella misma, al parecer, florecería la contemplación.

Más recientemente, entre los autores espirituales cuya obra es, sobre todo, un comentario de los grandes espirituales del siglo xvi y, singularmente, de la escuela carmelitana, ha aparecido una distinción suplementaria. Esta distinción) ha suscitado en seguida una controversia virulenta que ha dividido a los autores en dos campos. La cuestión planteada y tan enérgicamente debatida es saber si la contemplación, como se la llama, es siempre “infusa” o si puede ser también “adquirida”. Por contemplación infusa se entiende una contemplación, efecto de una pura irrupción de la gracia, que se apodera del alma independientemente de todo esfuerzo (al menos consciente) de ésta. Por el contrario, la contemplación adquirida sería la conseguida por la propia alma, simplificando, unificando progresivamente su meditación y entrando así, por sí sola, mediante



## Introducción a la Vida Espiritual

un sereno esfuerzo de concentración, en un estado de quietud espiritual, que es sin duda fruto de la gracia, pero de la gracia sirviéndose también del juego normal de nuestras facultades. Los partidarios de la sola contemplación infusa replican que la contemplación adquirida es una contradicción en los términos o una palabra mal escogida que encubre una experiencia confusa. Es esencial, dicen, a la contemplación cristiana, conforme a toda la tradición, ser una aprehensión del alma por Dios. Por lo tanto, se opone a todos los esfuerzos del alma para adueñarse de Dios. No se puede, pues, sin caer en una burda contradicción, hablar de contemplación adquirida por el esfuerzo humano. En realidad, lo que se intenta definir con esta palabra, recubre una percepción inadecuada de un estado intermedio en que el alma puede todavía meditar, necesita todavía hacerlo, pero está ya orientada por la gracia hacia una simplificación y una elevación de su oración que tienden a hacerla salir de toda meditación, como de toda forma de oración, de la que sea ella su principal autor.

Más que entrar de buenas a primeras en esas controversias, nos parece urgente comenzar definiendo con mayor precisión de lo que se ha hecho de ordinario en qué sentido los grandes espirituales del siglo xvi, en particular, oponen la meditación a la contemplación. Esto supone que nos fijemos, en primer lugar, en lo que ellos incluyen en el término meditación.

En especial el estudio de santa Teresa es totalmente esclarecedor. La meditación que ella conoció y que practicó durante largo tiempo, incluso con escrúpulo, sin encontrar jamás en ella un fruto que le satisficiera y que, por último, no pudo ya soportar, es la que se intentaba con unos ejercicios como los de García de Cisneros y otros más o menos semejantes. Un empleo sistemático del razonamiento deductivo, aplicado por todas las vías posibles al objeto de la meditación, se combina en ella con unas representaciones imaginativas, deliberadamente excitadas para arrastrar “los afectos” del alma. Meditando, por ejemplo, en la cruz, se

añadirían las más detalladas consideraciones sobre lo que ha costado a Cristo sufrir, sobre el provecho que deberíamos sacar, que podríamos sacar de ello, si quisiéramos, una pintura realista de esos sufrimientos que ponen al vivo nuestra sensibilidad, conmueven nuestro corazón (en el sentido moderno, ante todo afectivo, de esta palabra). El “fruto” buscado es una puesta en movimiento de la voluntad que renuncia un poco más al vicio y se entrega con generosidad a la virtud, o con más profundidad, pero a través de eso mismo “se inflama” más todavía en su amor por Cristo.

No se trata de poner en duda los efectos muy beneficiosos que una meditación de este tipo ha podido conocer y conoce todavía.

Tales meditaciones se han revelado muy fecundas para una plena asimilación de las verdades cristianas por la inteligencia, para una purificación realista y, al mismo tiempo, para una positiva refundición de la sensibilidad, para una eficacia gimnástica de la voluntad, ya que todo ello está movido indudablemente por una visión de fe que tiende a la expansión de la caridad. Sobre todo, tales meditaciones resultaron beneficiosas cuando, con la redacción; de los *Ejercicios espirituales* de san Ignacio y su utilización consiguiente por expertos directores espirituales, se logró aquilatar la explotación tan ingeniosa de los diferentes resortes de la psicología humana. Por otra parte, esta especie de meditación aparecía oportunamente, en un período del desarrollo de la conciencia humana que se caracterizaba por la brusca emergencia y el rápido predominio de la conciencia refleja. Es difícil, por lo demás, precisar exactamente en qué medida esta especie de meditación es producto de la mutación en el espíritu del hombre por la que llegó a considerarse asimismo como su primer y principal objeto, y en qué medida ha acelerado ella misma esta maduración.

Dicho todo esto, no es menos cierto que los métodos de este género, sobre todo a partir del momento en que no sólo llegaron a dominar en la espiritualidad, sino que eliminaron toda otra

## Introducción a la Vida Espiritual

concepción posible de la meditación, debían manifestar ciertas limitaciones, ciertas contrapartidas más o menos enojosas.

Es evidente, de una parte, que este tipo de meditación, que era prácticamente ignorado en toda la antigüedad cristiana, ignora a su vez lo que los padres entendían por meditar. Incluso podemos preguntarnos si la meditación moderna no se ha desarrollado simplemente por el hecho de la ignorancia a que se había llegado con respecto a la meditación antigua, y de la incapacidad efectiva de volver a ésta. El caso de santa Teresa es especialmente sugestivo a este respecto. Se percibe a través de toda su obra un hambre extraordinaria de la palabra de Dios, de la Sagrada Escritura. Pero, por una parte, la falta de traducciones accesibles, la falta de una cultura que le permitiera, aunque las hubiese tenido a su alcance, utilizarlas como hacían los antiguos con la Vulgata latina o con la versión griega de los Setenta, y ante esta coyuntura y ante los peligros demasiado visibles de iluminismo que con ello se originaba para quienes, a pesar de estos hándicaps, se lanzaban a la lectura de la Biblia, las sospechas y las prohibiciones de la Inquisición española, estos diversos factores le impedían, como a muchas otras almas de su época, ese recurso tan natural a la *lectio divina* de donde surgía, al poco tiempo, una meditación tanto más enriquecedora, sin duda, cuanto que era enteramente natural. De aquí el socorro aportado por la meditación, a la vez racional y afectiva, en la que la imaginación presta su ayuda a la razón discursiva para paliar el defecto de contacto inmediato, o de escasez de contactos, con la palabra de Dios. Pero de ahí también, sin ninguna duda, una buena parte de la insatisfacción confesada por santa Teresa y por tantos otros contemporáneos suyos.

Los motivos de ella son múltiples. El primero, y uno de los más profundos, proviene de lo que los métodos de meditación en cuestión presentan de laborioso, hasta incluso, digamos la palabra, de artificial. Ante esta manera de poner en juego todos los resortes ocultos del alma humana, para emplearse en ellos

deliberadamente, provocando un paroxismo de impresiones sensibles, superpuesto a lo que parece una raciocinación exasperada, para que la voluntad, al fin, quede así galvanizada, es preciso confesar que un alma sana, solícita de la verdad, de espontaneidad, puede hallar en ello poco gusto. Señalemos que hay en eso un fenómeno cultural que tiene múltiples equivalentes en la época barroca. Se asiste, entonces, a una prodigiosa efervescencia de las formas, a una exuberancia de una riqueza innegable, e incluso deslumbradora. Pero existe detrás de esto una tensión, un frenesí, que disimulan bastante mal una fragilidad, una inquietud. Este mundo en el que todo lo humano adquiere un nuevo relieve es un mundo apasionado, pero es también un mundo secretamente angustiado. No es muy buen signo para la inteligencia el que su superdesarrollo tienda a lo puramente cerebral, y la sensibilidad, que viene en refuerzo suyo, no mejora mucho las cosas cuando acaba siendo la exasperación de los sentidos.

Tras esta primera impresión de malestar, se presiente en efecto una carencia profunda que no llegan a paliar los paroxismos en que se crispa la actividad del sujeto religioso. Nos referimos al agotamiento de las fuentes o al contacto deficiente con ellas, y a su consecuencia que es el alejamiento, el debilitamiento progresivo del objeto religioso.

En efecto, en la medida en que se complica y se perfecciona el aparato de la meditación, en el siglo XVI, se percibe como un empobrecimiento de los temas de la meditación. Esta impresión, además, ha provocado o provoca todavía muchas equivocaciones. Más de una vez se ha acusado a la meditación moderna de haber matado su objeto en cierto modo al despedazarlo curiosamente. En realidad, las cosas suceden más bien a la inversa. Es al reducirse los temas de meditación, desde el final de la Edad Media, cuando brotó en muchos el esfuerzo compensador de una meditación cuya eficiencia psicológica fuera más tangible, más inmediata.

Pero la verdad es que esta eficacia más intensa, como todo

## Introducción a la Vida Espiritual

método de cultivo intensivo, es poco compatible con una impregnación lenta y progresiva. Las mutaciones más bruscas así obtenidas pueden resultar efímeras. Allí donde los comportamientos superficiales son tan vigorosamente tratados, la personalidad profunda corre el riesgo, si no de ocultarse, por lo menos de languidecer, colocándose al margen de la violencia a que se la somete y privada del aire y de la luz que le eran indispensables para crecer orgánicamente.

Sin embargo, la gran deficiencia debe buscarse en el objeto religioso, en su presentación, en su aprehensión radicalmente insuficientes. Los peligros, inherentes sin duda a todo método en el que la atención curiosa con respecto al sujeto humano y a sus comportamientos llega a ser cada vez más absorbente, no se manifestarían tanto si estuviesen compensados con una objetividad abundante y viva.

Hay que señalar, sin embargo, que en la edad barroca se prosigue, e incluso progresa, paralelamente con los desarrollos analizados, el primer gran “retomo a las fuentes” de la época moderna. No obstante, hay que confesarlo una vez más, el retorno del Renacimiento a las fuentes degeneró con demasiada facilidad en una curiosidad de anticuario o en unas reconstituciones falaces en las que faltaba igualmente, a pesar de los más sorprendentes prodigios de erudición, la comunión íntima y viva con el mundo enterrado, de donde se recuperaban, pieza a pieza, esos tesoros sumergidos por los siglos. De ello resulta que la enorme y delicada maquinaria que el tipo moderno de meditación dispuso tan sabiamente, con frecuencia no encuentra para triturar sino una materia mezquina. De ahí esa paralización en sí mismos, cada vez más acentuada, de unos métodos que brotaban ya de una conciencia de sí, acaso demasiado viva, para poder asimilar el bien del objeto. Al final se comprende que esas espiritualidades modernas, tan inteligentes, lleguen a producir el efecto equívoco de un estómago tan activo que se digeriría a sí mismo.

Todo esto explica el que en las apreciaciones de tantos au-

tores modernos, la contemplación no sólo sucede a la meditación, sino que se opone a ella hasta tal punto que incluso ya no se ve cómo ésta puede preparar a aquélla, notándose, en cambio, muy bien que corre el riesgo de sofocarla, al encontrarse ella misma, a su vez, necesariamente inhibida, paralizada por la aparición súbita de la contemplación auténtica.

Pero se ve también cómo este estado de cosas resulta, en buena parte por lo menos, de la práctica exclusiva de un género muy especial de meditación. No se debe deducir de ello que toda meditación se opone tan radicalmente como ésta a la oración contemplativa. Se comprende entonces quizá mejor, la intención de aquellos que han querido introducir el concepto, ciertamente equívoco, de la contemplación adquirida. Son también, en general, aquellos que se han formado una idea de la meditación que, sin duda, no coincide enteramente con la de la Antigüedad, pero que, sin embargo, no la reducen a una conjunción de razones deductivas y de fantasmas artificialmente provocados, llamada a forzar nuestra voluntad. En efecto, desde el momento en que se aparta uno de esta gimnasia psicológica y se esfuerza en considerar de nuevo la meditación como consideración simple y orgánica de las grandes verdades de la fe, es decir, del misterio de Cristo, pero sin reducirlo a esquema racional, ni sepultarlo debajo de un decorado vistoso e impresionante, puede entonces decirse que el esfuerzo que entraña toda meditación, lejos de oponerse a la “pasividad” relativa de la contemplación, de por sí, se encamina a ella y le tiende la mano.

En efecto, toda la cuestión está en saber si la meditación se organiza en función de aspectos esencialmente fragmentarios del dogma cristiano, de imaginaciones pintorescas, pero torpemente formalizadas, del hecho cristiano, o si más bien tiende a abrazar, en todos los dogmas, en todos los hechos evangélicos, un solo misterio, cuya unidad no es ni la de un concepto abstracto, ni la de una pintura altamente individualizada en el tiempo y en el espacio, sino la unidad misteriosa, pero viva, de

## Introducción a la Vida Espiritual

una persona divina encamada y del designio salvador en que se nos manifiesta al entregarse a nuestra fe y a nuestro amor. Más profundamente todavía, el deslinde debe hacerse entre una meditación que no apunta, en suma, más que al adiestramiento de la voluntad y una meditación que se propone crear en nosotros al “hombre nuevo”, por una progresiva asimilación de un modelo sobrenatural que no se trata de copiar desde fuera, rasgo tras rasgo, sino de reproducirlo desde su fuente, en virtud del oculto parentesco, cuya visión, cada vez menos imperfecta, reanima en nosotros su sentido enteramente íntimo.

Advirtamos que, si el desarrollo de la meditación de tipo moderno, cuando abunda en demasía en su sentido propio, no es apenas favorable a este encauzamiento hacia la contemplación por las vías mismas de la meditación, no sucede así cuando se evita hacer de ella un algo absoluto, un sistema cerrado sobre sí mismo. Todo cambia de aspecto si la meditación metódica sigue siendo un instrumento, tanto más dócil en la mano que lo maneja, cuanto que su empleo ha sido puesto a punto con mayor delicadeza. Todo consiste entonces en dar a este instrumento una materia suficientemente rica, y cuya vida propia, principalmente, tenga vigor suficiente para que pueda aquél extraer de ella los ritmos en lugar de cortar a tontas y a locas. Esto es, en efecto, lo que ha ocurrido con el método ignaciano cuando, bien comprendido y respetado en su espíritu tanto como en su letra, se ha visto nutrido por una amplia y profunda cultura bíblica y patristica.

En esa escuela que Bremond ha calificado de “jesuita beruliana”, aunque no haya experimentado de hecho ninguna influencia directa de Bérulle, sino que ha bebido simplemente en las mismas fuentes, se ve operarse esta simplificación espontánea de la meditación por una concentración sobre la vida de Cristo en nosotros, que se orienta y se dispone por sí misma a la contemplación.

¿Se deberá, por tanto, aceptar la idea de una contemplación adquirida, la cual constituiría la etapa normal entre la medita-

ción y la contemplación propiamente dicha, la contemplación infusa? Para responder a esta pregunta es preciso llevar más adelante el primer problema de la relación entre meditación y contemplación preguntándose lo que hay de “activo” y de “pasivo” en la oración cristiana en general.

*Pasividad, y actividad en la oración.*

¿Qué pensar, en primer lugar, de la idea de que la contemplación representaría un estado de oración en la que el alma es “pasiva” por la gracia de Dios que obra en ella, mientras que la meditación sería una oración en la que es ella, principalmente, la que está “activa”? Tomada en términos rigurosos, esta concepción superpondría a una concepción enteramente pelagiana de la vida cristiana en general, una noción completamente errónea de la acción del Espíritu divino en nosotros. En efecto, por un lado, se tendría el esfuerzo del hombre, desenvolviéndose con una autonomía más o menos completa; después, a su término, la gracia coronando el mérito humano, lo cual es precisamente el error de Pelagio. Por otro lado, la acción del Espíritu en nosotros, al revelarse, eliminaría toda actividad de nuestra parte.

A estas dos ideas, igualmente simplistas, se opone la exhortación del Apóstol, que no es paradójica sino en apariencia: “Trabajad con temor y temblor por vuestra salvación, sabiendo que es Dios quien opera en vosotros el querer y el obrar” (Flp 2, 13). Es decir, que el carácter laborioso de nuestra oración, como el de toda nuestra vida espiritual, no se opone a la acción de la gracia en nosotros, la cual debe ser él principio de todas nuestras obras buenas; como tampoco la intervención divina suprime ni disminuye nuestra propia actividad. Muy al contrario, si Dios obra en nosotros, no es de ningún modo para sustituirnos en cierto modo, sino para fomentar una actividad que, cuando se manifiesta, no nos es menos propia por provenir toda de Él.



## Introducción a la Vida Espiritual

Pues en todas las discusiones de este género resulta desde luego erróneo absolutamente asimilar la relación entre la actividad de Dios y la nuestra a la relación entre dos actividades que estuviesen en el mismo plano de existencia. Dios es nuestro creador y es el creador en nosotros mismos (y, sobre todo, podría decirse) de lo que hay de más íntimo, de más personal. La vida espiritual cristiana, hemos dicho, nos revela de lleno esta conjunción y ahora podemos precisar que es ante todo en la oración donde la revela, pues es ahí donde nuestra voluntad se entrega a la voluntad divina, donde la voluntad divina fecunda nuestra voluntad creada.

Resulta de esto que no se puede oponer en absoluto la meditación a la contemplación como un tipo de oración en la que nuestra actividad prevalece (es decir, en que sería autónoma) opuesto a otro tipo de oración en el que es Dios el que obra en nosotros, cesando, por tanto, nuestra actividad. La sola oposición, en efecto, revela el error más pernicioso que existe en los dominios de la espiritualidad, como si nuestra actividad y la de Dios estuvieran en ella en una rigurosa proporción inversa, hasta el punto de que la una no podría crecer sin que la otra decreciese en la misma medida. La verdad, todo al contrario, es que nuestra actividad propia ni existe ni es fecunda en ella, sino en la medida exacta de la actividad de la gracia en nosotros.

Esto no impide, sin embargo, que la distinción no sea real entre la meditación, de cualquier manera que se la conciba, y la contemplación, puesto que hay justamente una relación innegable entre esta distinción y la que puede hacerse entre los aspectos “pasivo” y “activo” de la vida espiritual.

Los mismos antiguos que, repitémoslo, no se forjaban de la meditación la noción particularísima que los modernos han llegado a tener de ella, no por ello dejaban de conocer una distinción muy clara entre la meditación de tipo corriente y la contemplación propiamente dicha. Para ellos, sin ninguna duda, la contemplación era un estado en el que el alma, en cierto modo, salía de sí misma para estar como embelesada en Dios. Es

preciso todavía ver cómo comprendían ellos mismos estas distinciones.

Hagamos notar que es a partir de los siglos v-vi cuando se formulan por primera vez. Y lo hacen siguiendo unas líneas que, aun siendo más o menos paralelas, no se pueden, sin embargo, superponer por completo. Se pueden distinguir, con algunos matices suplementarios, por lo menos tres. La primera proviene de los escritos atribuidos a Macario el Egipcio y que, en nuestros días, se cree son más bien obra de un monje probablemente sirio, discípulo personal de san Gregorio de Nisa. La segunda, fue inaugurada por Evagrio el Póntico y se prolonga por el Pseudo-Dionisio, no sin modificaciones profundas. La tercera, finalmente, es la de san Agustín y, con unas notables precisiones, de san Gregorio Magno.

Según las homilías macarianas, hay ciertamente dos tipos muy definidos de oraciones, de los cuales uno es el de los principiantes y el otro el de los espirituales más avanzados. El primero es una oración laboriosa, un esfuerzo ascético proseguido en una relativa obscuridad. El segundo, fruto de este esfuerzo, es una oración ardiente, luminosa, en que el alma se expande en un sentimiento de plenitud creada en ella por el Espíritu, el cual, en compensación de los bienes de esta vida que aquella ha sacrificado generosamente, le otorga desde ahora los bienes de la vida eterna. "Macario" precisa que en este estadio el alma vive en la luz, porque ella misma ha llegado a ser toda luz, porque se ha dejado penetrar por lo que estaba llamada a contemplar, entregándola sin reserva su fe al llamamiento divino.

Evagrio ve las cosas de modo bastante diferente. Es el primer autor que distingue con claridad tres estadios en toda vida espiritual que se desarrolle normalmente. En el primero, está uno absorbido por la lucha contra las pasiones. Pero cuando las ha dominado por la ascesis, comienza la vida contemplativa, es decir, una vida en la que no vemos ya las cosas a través de nuestras impresiones naturales, sino con la visión que Dios tiene de ellas y que nos ha comunicado por su palabra. Sin em-

## Introducción a la Vida Espiritual

bargo, estas dos fases no hacen más que sucederse y no se oponen en absoluto: la lucha contra las pasiones tiende de por sí hacia la contemplación; y únicamente por la contemplación que de ella se desprende, las pasiones serán al final y con toda eficacia subyugadas. Sin embargo, la misma contemplación se divide en dos niveles sucesivos tan marcados como es posible. La contemplación inferior, que comprende asimismo muchos grados, no conoce todavía a Dios sino a través de unas ideas distintas, por elevadas y simplificadas que sean. La contemplación superior, la que él llama la “gnosis de la Santa Trinidad” o también “la oración pura”, rechaza y sobrepasa, por el contrario, toda idea, así como toda imagen, incluso lo que se refiere a la humanidad del Salvador. Es la visión directa del lugar en que Dios se halla, del que habla el Éxodo. Pues, como el mismo Evagrio precisa, esta visión de Dios es, al mismo tiempo, visión del alma por sí misma: se ve en ella, en efecto, como restituida a su condición primera de imagen de Dios, suponiendo en ella la presencia activa del modelo que la configura a Él, como el sol en un espejo.

El Pseudo-Dionisio, a su vez, distinguirá tres estadios en la vida espiritual: el de purificación, el de iluminación por lo que él llama los oráculos divinos (es decir, la meditación de la palabra divina), y aquel en que se entra, finalmente, en la unión con el mismo Dios. Desde el punto de vista de la oración, este estadio es también aquel en que no se conocen ya, como de por fuera, las cosas divinas, sino en que se realiza su experiencia. Es la entrada en lo que él llama la “teología mística”. A ésta se hallaba uno preparado por la teología apofática, la cual nos hacía considerar que Dios no es, propiamente hablando, nada de lo que nosotros podemos afirmar de Él en las fórmulas de la teología catafática, la cual le aplicaba las imágenes y los conceptos sacados de nuestra experiencia natural. Rebasando tanto las negaciones de la primera como las afirmaciones de la segunda, la teología mística nos hace penetrar en la nube luminosa, en la tiniebla superesencial que forma un todo con

esa luz inaccesible en donde mora Dios.

Para san Agustín, en una tercera línea que no deja de tener cierta analogía con la anterior, inspirándose mucho, como ella, en el neoplatonismo, el alma, guiada por la palabra divina, pasa de los seres materiales y de su belleza, al alma que los piensa y a su belleza propia. Pero de este modo el alma misma es arrebatada más allá de sí misma, a la belleza no sólo incorpórea sino increada del creador de ella misma y de todas las cosas, al que todas evocan, pero que está más allá de todas ellas. Para él, la contemplación es este movimiento ascendente que finalmente alcanza su término. Pero este alcance, pensará él cada vez más claramente, aquí abajo no puede ser nunca sino evanescente. El alma es recobrada en seguida por el cuerpo, por el mundo en donde aquél la sumerge. Sin embargo, el presentimiento fugaz que ha podido tener ella de la belleza divina, que le atraía en el corazón de su meditación, hará que la reanude con nuevo ardor y eficacia.

San Gregorio Magno, en la misma línea, precisará de manera definitiva para toda la Edad Media lo que debe entenderse por contemplación. Comenzará recordando con la mayor fidelidad al pensamiento de Aristóteles y al de la mayor parte de los griegos posteriores a él, que toda consideración discursiva, es decir, que usa el razonamiento, debe tender a una visión unitiva de la cosa estudiada, que constituye su contemplación. Igualmente, en el terreno religioso, nuestros pensamientos sobre Dios, cuanto más se enriquecen y profundizan, más tienden a darnos, no ya una visión unitiva y comprensiva de Dios, lo cual es imposible, sino como un vislumbre de lo que Él es y que supera infinitamente todo cuanto podemos decir y concebir de Él. En este *excessus*, como él lo llama, que es señal por excelencia de la gracia, el alma durante unos instantes se halla como enajenada de sí misma y de todo pensamiento distinto. Pero no puede permanecer en este estado, porque le es preciso volver a tomar contacto con el mundo. Sin embargo, conserva una nostalgia de la visión de Dios en la patria y

## Introducción a la Vida Espiritual

quedan exaltados sus esfuerzos por alcanzarla.

Con expresiones diversas “Macario”, Evagrio y “Dionisio”, Agustín y Gregorio subrayan a porfía que la contemplación, de cualquier modo que se entienda, es el don de Dios por excelencia: la experiencia privilegiada que podemos tener de su gracia, de su presencia en nosotros, tomando ella misma posesión de nosotros mismos y, por lo tanto, restituyéndonos al plan primitivo de nuestra creación a su imagen y semejanza.

En ese sentido, es como la contemplación puede ser llamada “pasiva”. Esto no significa que la gracia no sea ya enteramente operante en nosotros desde el comienzo de nuestra meditación de la palabra de Dios, por la cual Él se nos ha revelado, y no es que en la contemplación lleguemos a quedar inertes bajo su acción. Muy al contrario, obramos entonces mucho más realmente, mucho más efectivamente, acaso, que en ninguno de esos momentos en que parecemos, a primera vista, abandonados a nosotros mismos y a nuestros solos esfuerzos. Pero es que entonces experimentamos, en toda la medida en que es posible aquí abajo, que es Dios, en efecto, como dice el Apóstol, quien crea en nosotros el querer y el obrar. Alcanzamos más profundamente lo que san Pablo llama también “el conocimiento que tengo del misterio”, ese misterio que define en otra parte como “Cristo en nosotros, la esperanza de la gloria”.

A decir verdad, la contemplación así entendida está en germen en el más elemental acto de fe cristiana. Y puede decirse que este germen se desarrolla en la medida en que la fe nos conforma consigo misma por la obediencia. Por esto el progreso en la oración que hace predominar en ella cada vez más el aspecto contemplativo, no es, como podría parecer con visión superficial de las cosas, producto de una concentración y de una simplificación psicológicas. Es más bien el progreso en una conformación de la vida, y de todo el ser íntimo de donde ésta procede, con la fe. En la medida en que los objetos de nuestra fe, su gran objeto central y total: el misterio de Cristo en nos-

otros, se incorpora a nuestra existencia, de la cual nuestra conciencia más profunda es inseparable (o, más bien, la asimila a sí mismo), en la misma medida también, la fe, sin perder nada de su misterio, cesa de ser obscura para nosotros. En la medida en que su objeto se nos hace connatural, su realidad se hace más luminosa, con una luz que eclipsa progresivamente la de los conocimientos, sensibles o intelectuales, que nos habían parecido hasta entonces tanto más claros cuanto que eran nuestras únicas claridades.

Desde este punto de vista, es muy cierto que el conocimiento de Dios y de las cosas de Dios, que la contemplación desarrolla en nosotros, es el don de Dios por excelencia; este conocimiento es todo “sobrenatural”, “infuso”, “pasivo”... Esto no quiere decir, de ningún modo, que su gracia no mueva ya todo en nosotros, en cierto sentido, mucho antes que nosotros llegemos a este punto. Tampoco ello supone que en este momento dejemos nosotros de obrar para ceder a Él solo el lugar. Quiere decir, más bien, que la contemplación comienza a partir del momento en que la presencia de Dios, la acción de Dios en nosotros, nuestra vida en Cristo, han rectificado, han disipado de tal manera todo lo que se oponía a ella, lo que le hacía sombra, que lo que hasta entonces era objeto de fe, de algún modo desligada de nosotros, y por tanto obscura, llega a ser objeto de una experiencia, todavía muy misteriosa, sin duda, y sin embargo muy real, tanto o más real ya que la experiencia de nuestros sentidos o de nuestra actividad intelectual ordinaria.

En cierto sentido, puede decirse que de una meditación cada vez más orientada al misterio de Cristo, cada vez más absorta en Él mientras la vida entera de aquel que medita se esfuerza en conformarse con Él en la fe, nacerá muy naturalmente la contemplación, sin que por esto deje de ser pura gracia, puesto que la contemplación no es otra cosa que la gracia haciéndose sentir, revelándose a nosotros precisamente como pura gracia.

Se comprende también que, mientras nuestra conformación con el designio de Dios sobre nosotros, nuestra restitución a la

## Introducción a la Vida Espiritual

vida a imagen suya, no esté acabada, la contemplación aparezca como evanescente. En el tiempo en que estamos de camino hacia la patria, hacia el reino, nuestra contemplación no podrá ser ni más ni menos que un presentimiento, un gusto anticipado. Sin embargo, como subrayan san Agustín, san Gregorio Magno y después de ellos san Bernardo, ese gusto anticipado, ese presentimiento, será en seguida el estimulante más eficaz para una continuación estrechamente trabada del esfuerzo ascético y del esfuerzo meditativo de asimilación cada vez más perfecta del misterio que es el objeto de la fe, por parte de nuestra inteligencia penetrada toda por ella.

Tendremos todavía que reanudar y profundizar estas consideraciones cuando llegemos a hablar de la experiencia mística. Provisionalmente nos bastan para formular las conclusiones que se imponen en el problema que nos ocupa: el de las relaciones normales entre meditación y contemplación, que viene a ser como definir lo que debe ser la meditación que conduce hacia la contemplación propiamente cristiana, en lugar de cortar o de dificultar sus caminos.

La meditación ideal debe nutrirse y renovarse sin cesar en la *lectio divina*, tal como la hemos descrito anteriormente, a la luz de la tradición y ayudándonos para ello con todos los recursos modernos. Puede incluso, como la propia santa Teresa advirtió, consistir sólo en una *lectio divina* suficientemente ahondada. Sin embargo, sobre el fondo de una memoria viva, lastrada por todo cuanto la *lectio divina* depositó en ella, animada ya por esta vida, en cierto modo espontánea, de la verdad<sup>^</sup> divina en nosotros, la meditación puede, y en muchos casos debe, aprovecharse de toda la experiencia psicológica de los métodos modernos. Sin embargo, lo que importa es que estos métodos sigan conservando siempre su calidad de instrumento dócil del alma en la búsqueda de Dios, y que no lleguen nunca a aprisionarla como en una argolla de la que no podría ya evadirse y que le impondría su marca indeleble.

En efecto, para nuestros espíritus modernos, cuya atención

es inestable, que están podridos de pensamiento razonador y atestados de todo un caleidoscopio de imágenes, un esfuerzo metódico de riguroso razonamiento, un cultivo de la imaginación que la conduzca con perseverancia a unas representaciones que sostengan el ímpetu del alma en lugar de dispersarla y de entorpecerla, pueden constituir una gran ayuda. En los comienzos de la vida de oración, es con frecuencia el único medio de arrancarla de la vaguedad de un ensueño piadoso, pero inconsistente.

En los momentos decisivos de la existencia (conversión, vocación, nuevo progreso en la vida interior) a que apuntan particularmente los *Ejercicios* de san Ignacio, tal ayuda puede ser insubstituible. En la práctica cotidiana de una vida espiritual, pide, sin duda, ser utilizado con más libertad y discreción. Será tanto más necesario cuanto que la voluntad tendrá todavía mucho que hacer para disciplinarse, para llegar a hacer habitual la atención en Dios.

Por esto, en términos generales, aquellos que pueden disponer materialmente de poco tiempo para las prácticas de su vida interior, aquellos que la desarrollan en medio de una existencia muy agitada, cortada por múltiples preocupaciones, encontrarán, sin duda, en estos métodos un apoyo más necesario que otros. Pero en todos los casos convendrá que la atención se guarde de atarse al método a expensas de la materia sobre la cual nos ayuda éste a trabajar eficazmente. Siempre, por encima de todo, será preciso que cuidemos, por medio del desarrollo, proseguido y ahondado sin cesar, del cultivo de nuestro espíritu, asociado, como se vio, a la *lectio divina* bien hecha, de renovar estas fuentes, a falta de las cuales el mejor método carecería de materia con que trabajar. Y siempre también, será preciso que el método, lejos de aprisionarnos en nosotros mismos, nos haga cada vez más libres y dispuestos a los atractivos y a las inspiraciones de la gracia.

Con este espíritu vamos, pues, para terminar esta cuestión, a examinar algunos de los más conocidos métodos modernos



## Introducción a la Vida Espiritual

de oración discursiva. Tendremos cuidado en precisar, conforme a los mismos autores que los preconizan, la manera como su aplicación debe graduarse, modificarse su empleo, a medida que se progresa en las vías de la oración.

### *El método ignaciano.*

San Ignacio de Loyola no enseñó nunca formalmente un método de meditación. Pero aconseja en diferentes lugares de sus *Ejercicios* el empleo muy personalmente meditado y puesto a punto, de métodos que circularon en su tiempo. De este conjunto de textos ha podido sacarse lo que se llama el método ignaciano. El texto básico se encuentra a partir del primer ejercicio de la primera semana, a propósito de la meditación sobre el pecado. Es preciso completarlo con diferentes textos, especialmente de la segunda y de la cuarta semanas.

En su forma más elemental, la meditación ignaciana, después de una invocación preliminar en la que se pide a Dios que Él mismo guíe todas nuestras intenciones y nuestras acciones para su servicio y alabanza, comienza con dos preludios. El primero es lo que se llama la composición de lugar. Se trata de representar con la imaginación lo que se medita, como si se tratase de un acontecimiento que se desarrolla ante nuestros ojos. En el caso en que el tema escogido sea invisible, como el pecado, “la composición de lugar, dice san Ignacio, consistirá en ver con los ojos de la imaginación y considerar mi alma apriada en este cuerpo mortal, y yo mismo, es decir, mi cuerpo y mi alma, en este valle de lágrimas como desterrado entre los animales, privado de razón”. El segundo preludio pasa en seguida de ahí a ese fruto especial que se espera de la meditación en que uno se adentra, para pedírselo inmediatamente a Dios.

Hecho esto, se entra en el cuerpo de la meditación que consiste esencialmente en la aplicación sucesiva y detallada de las tres potencias del alma, tal como san Agustín las ha puntualizado: memoria, entendimiento, voluntad. La memoria recuer-

da, en conjunto, lo que se quiere meditar para que el entendimiento lo examine. Los comentadores precisarán que este último puede preguntarse, por ejemplo, ¿qué conclusiones prácticas deben derivarse para nosotros de lo que meditamos? ¿Por qué? ¿Qué se ha hecho hasta ahora en ese sentido? ¿Qué sería preciso hacer en el futuro? (obstáculos que allanar, medios positivos que poner). Ya en el curso de este trabajo del pensamiento, la voluntad ha debido excitarse con afectos diversos. Pero es al final cuando debe concentrar sus fuerzas y, en particular, concretar su compromiso en resoluciones precisas.

La primera conclusión está en lo que san Ignacio llama los coloquios: la meditación acaba por hacerse oración en un coloquio con Dios, Cristo, o incluso con la Virgen y con los santos, a quienes pedimos su apoyo para que nos sean obtenidas las gracias que imploramos. Viene, finalmente, una revisión crítica de la meditación que se ha hecho para descubrir raíz ella las imperfecciones y estar en disposición de obrar mejor la próxima vez. Se aconseja el retener, finalmente, un solo pensamiento dimanante de la meditación, sobre el cual se podrá volver durante la jornada y que se llama el “ramillete espiritual”...

Es preciso añadir a este plan fundamental diversos consejos de san Ignacio que se aplicarán a la oración de los proficientes. Les aconseja, en primer lugar, atenerse a una aplicación metódica de los cinco sentidos, alternativamente, a una escena evangélica de la que se sacarán unos afectos apropiados: se ve al niño Jesús en la paja, la pobreza de sus pañales; sus miembros ateridos de frío... y se considera que aquél que acepta todo esto por nosotros es nuestro Dios, de donde brota un estímulo de fe viva y de adoración agradecida, etc.

Viene en segundo lugar lo que se llama a veces la contemplación ignaciana, y que es una concentración de la meditación sobre las personas que representan un papel en la escena evangélica contemplada: ya se trate, una vez más, de Dios, de Cristo, de la Virgen, de los santos, o simplemente de los testigos de la

## Introducción a la Vida Espiritual

escena. Se les escucha como si hablasen delante de nosotros o, incluso, como si nos hablasen a nosotros. Se les ve obrar, fijándose en todos los detalles de sus actos que puedan suscitar sentimientos o reflexiones saludables. Pero como advierte san Ignacio: "...en el punto en el cual hallare lo que quiero, ahí me reposaré, sin tener ansia de pasar adelante hasta que me satisfaga (4.<sup>a</sup> adición), porque no el mucho saber harta y satisface al ánimo, mas el sentir y gustar de las cosas internamente" (2.<sup>a</sup> anotación).

Finalmente, se llegará a las meditaciones sobre los atributos de Dios, que suscitan en cada ocasión la adoración, la alabanza, el amor, la total entrega de uno mismo, que exigen de nosotros...

Lo más notable que hay en este método, cuando se comprende bien, es su adaptabilidad... Pueden seguirlo los espíritus más simples, los menos intelectuales; y se presta, según se ponga el acento sobre uno u otro de sus elementos, para seguir de manera muy flexible los progresos del alma, su ahondamiento de las realidades espirituales...

### *El método sulpiciano.*

Destinado a los clérigos, el método de oración de Saint Sulpice, elaborado poco a poco a base de las enseñanzas de Bérulle, Condren, Olier, y completado finalmente por Tronson, se aplica más bien a las almas que tienen ya cierta formación espiritual. El esquema de este método es singularmente sencillo y su desarrollo natural. Olier lo ha resumido en tres fórmulas célebres: Jesús ante los ojos, Jesús en el corazón, Jesús en las manos. Todo este método, en efecto, se encuentra dominado por la idea beruliana de contemplar los "estados" o los "misterios" del Verbo encarnado, para participar en ellos.

Después de una preparación en la que, habiéndose situado en presencia de Dios, se hace un acto de contrición por nuestros pecados, con la invocación del Espíritu Santo, para que Él mismo inspire nuestra oración, se comienza por lo que

se llama la “adoración” (Jesús ante los ojos). Se penetra uno de la acción de Cristo, de su palabra que se quiere meditar, admirándole, adorándole por todo lo que la fe puede descubrir en Él.

De ahí se pasa a la “comunión” (Jesús atraído al corazón). Es decir, se espera de Él que ponga en nosotros lo que hemos contemplado en Él, viniendo Él mismo. Aquí es donde Tronson se esforzó en precisar este método de manera muy práctica: insistiendo sobre las “consideraciones” que pueden convencernos de la importancia para nosotros de esta participación en lo que proponen a nuestra fe y las “miradas sobre nosotros mismos”, que nos llevan a juzgarnos en virtud de lo que hemos hecho o no, de lo que deberíamos hacer en el futuro para que sea efectiva. Sin embargo, consideraciones y miradas sobre nosotros mismos deben quedar subordinadas a lo esencial, que es la aspiración a lo que se nos propone en Cristo.

De ahí se pasará con naturalidad a la última parte, que es nuestra “cooperación” (Jesús en las manos). Es decir, que se tomará ante Dios, y apoyado en su gracia, alguna resolución para hacer entrar en nuestra vida con toda realidad, lo que hemos adorado en Cristo y atraído hacia nosotros por la oración.

Aquí también se concluye con unos actos de humillación por las imperfecciones de nuestra oración, de acción de gracias por lo que la gracia nos ha dado, a pesar de todo; y se aconseja con la práctica del “ramillete espiritual” final, el recurso a la Virgen para que proteja y envuelva en su intercesión todo el fruto de la oración.

### *Otros métodos de oración.*

Puede decirse que todos los otros métodos de oración reflexiva que los modernos han concebido están relacionados con éstos. Se puede retener el primero como un modelo de psicología concreta y de adaptación a los espíritus más sencillos, el segundo como un ideal de asimilación a nuestra vida más per-

## Introducción a la Vida Espiritual

sonal de toda la substancia del evangelio. Se señalará, como una forma simplificada, pero no por esto forzosamente empobrecida, de la meditación sulpiciano, la fórmula propuesta por dom Chautard en su libro *El alma de todo apostolado*, que queda como uno de los contados clásicos de la espiritualidad del siglo XIX. Él mismo la condensa toda en estas tres palabras latinas: *video, sitio, volo*, añadiendo en paréntesis: *volo tecum*. El primer punto consiste en contemplar, en el sentido más simple de la palabra, es decir, dejarse penetrar por una verdad cristiana, una palabra evangélica, un ejemplo de Cristo, en un estado de admiración adoradora. El segundo consiste en des-pertar en sí el deseo de participar en ella, de recibir todas las gracias que de ella pueden derivarse para nosotros. El último es decidirse a hacer todo lo que está a nuestro alcance para que así sea, no sin recordar incansablemente que es Dios, ante quien estamos, quien “crea en nosotros el querer y el obrar”: *volo tecum*. El punto más notable de la fórmula de dom Chautard es orientar toda la meditación, desde el comienzo hasta el fin, a no ser sino un solo diálogo con Dios, con Cristo.

Sin embargo, después de toda exposición de estos métodos detallados, es preciso recordar la advertencia, común a san Ignacio y a santa Teresa, de que, para muchas almas, e incluso para las más avanzadas en las vías espirituales, la simple recitación lenta, pacientemente rumiada, de una fórmula de oración (como una sentencia del padrenuestro) puede constituir una excelente meditación. El todo está en tomar allí cada palabra, una tras otra, en destilar de ella todo el sentido que tenga para nosotros, en deducir de ella todas las consideraciones y afectos que es posible poner en marcha en nosotros, para pasar a la siguiente y hacer lo mismo con ésta cuando la primera nos parezca haber dado, por el momento, todo cuanto somos capaces de recibir de ella.

Entroncado con este procedimiento muy simple es el que la antigüedad cristiana, la Edad Media y el Renacimiento cristiano han conocido igualmente, en formas más o menos variadas: es

aquel que consiste en volver a copiar fórmulas escogidas de la Escritura, de la liturgia, de los santos padres, y a agruparlas en una especie de “centones”, como materias de meditación para impregnarse de ellos a porfía por la repetición o aprendiéndolos de memoria. Las oraciones de Juan de Fe- camp, los ejercicios compuestos por el cardenal Bona o, un poco más tarde, por el benedictino inglés dom Agustín Baker (como apéndice a su *Sancta Sophia*) son ejemplos diversos de esta práctica muy sencilla, pero que puede resultar muy fructuosa.

Vendrá la práctica más general de la meditación escrita. Especialmente apropiada para los intelectuales, es evidente que presenta escollos: en ella se corre siempre el riesgo de hacer degenerar la oración en literatura. Este riesgo no es, sin embargo, fatal. Por el contrario, semejante práctica tiene la ventaja de preservar de la vaguedad del sueño despierto en que toda meditación se expone a perderse. El ejemplo de los *Soliloquios* de san Agustín, de las *Meditativae orationes* de Guillermo de Saint Thierry son suficientes para mostrar la firmeza, a la par que la riqueza, que esta práctica puede comunicar a la meditación al obligarla a tomar forma. Un remedio no infalible desde luego, pero sin embargo bastante eficaz contra el peligro de exageración retórica o de disertación que ya no es, o apenas es, orante, es guardar la forma dialogada, o en todo caso, la expresión en segunda persona, a lo largo de esta clase de oración.

La lectura lenta y reposada de lo que se ha escrito no tiene sin duda menos importancia en la meditación de esta clase que la escritura, trátase de un repaso del texto después del momento de meditación en que se compuso, o bien de una vuelta a él un poco más tarde. Sin duda, en esto también hay que estar sobre aviso ante el peligro de convertir en simple ejercicio literario lo que debe seguir siendo un ejercicio espiritual. Pero, en cambio, aquello que uno mismo ha pensado y expresado puede despertar en nosotros todas las resonancias posibles.

## Introducción a la Vida Espiritual

### *El rosario.*

Participando de la meditación, en un momento muy determinado de la jornada cristiana, y del esfuerzo para prolongar, a través de toda la jornada, el espíritu de súplica que debe nutrir la oración, el rosario merece un tratado aparte. Es probablemente el desarrollo más fecundo en posibilidades de todo género que se deba al genio inventivo de la piedad medieval de occidente. Se presta igualmente a satisfacer la piedad elemental de los ignorantes, incapaces de asociarse al oficio divino (para esto fue concebido al principio), como a llevar a las almas más reflexivas hasta las cumbres de la vida de oración.

Hay que distinguir en él tres elementos cuyo cotejo y feliz combinación le aseguran una riqueza, una plenitud equilibrada como ninguna otra práctica, sin duda, de devoción privada, conoció nunca. El primero de estos tres elementos está constituido por las tres fórmulas de oración sobre las cuales se apoya, en las que puede decirse que todos los aspectos de la oración cristiana tienen su expresión más densa y más sobria. El segundo está en el proceso psicológico puesto en marcha por la recitación incesante de estas fórmulas, en particular de la fórmula central que es el avemaría. El tercero es, finalmente, la fórmula muy sencilla, pero muy eficaz de meditación a la cual se presta y que, sin duda, orienta hacia la contemplación más directamente que ninguna otra forma de meditación metódica. Examinemos ahora de nuevo cada uno de esto diversos factores.

Es sabido que las tres oraciones repetidas que constituyen el rezo del rosario son el *padrenuestro*, el *avemaría* y el *gloria al Padre*. Esto nos brinda la ocasión de analizar brevemente cada una de estas fórmulas, de importancia sin igual para quien quiera penetrar el sentido de la oración cristiana.

Ni que decirse tiene que la importancia del *padrenuestro* es enteramente trascendental, puesto que es la oración enseñada por el mismo Cristo. Se comprende que todos los tratados sobre

la oración cristiana que la antigüedad nos legó, contengan como núcleo central de su exposición un comentario de esta oración. En ella se encuentran, en efecto, todos los objetos de la oración cristiana y, lo que no es menos importante, se encuentran allí en la relación mutua en que deberían permanecer siempre.

Todo, en ella, está dominado por la creencia en la paternidad divina y en el hecho de que esta paternidad quiere extenderse hasta nosotros, lo cual constituye el fondo de todo el mensaje evangélico.

Las tres primeras peticiones no hacen sino una. La petición central incluye en ella, en cierto modo, las otras dos. La venida del reino divino a este mundo es, en efecto, el primer objeto de la oración, ya que esta venida acompaña la extensión efectiva hasta nosotros de la paternidad divina, a pesar de todas las fuerzas de oposición: el pecado, el poder de Satán, la muerte, etc.

Sin embargo, como ya hemos dicho, desde el Antiguo Testamento, la venida del reino de Dios, la realización del designio divino sobre nosotros y sobre el mundo, presenta un doble aspecto que corresponde a la revelación del nombre divino y a la revelación de la ley divina. Por esto, la venida del reino tiene como principio la santificación del nombre divino, y como término el perfecto cumplimiento de la voluntad divina en nosotros. Por otra parte, santificaremos el nombre divino, en la medida en que realicemos una vida filial, que testifique nuestra fe en la paternidad divina por la cual Dios se nos ha revelado y saquemos de ello todas las consecuencias.

Después de este primer tríptico de peticiones, esencialmente concentrado en Dios, podemos pasar al segundo, centrado sobre nosotros, pero sobre nuestra nueva naturaleza de hijos de Dios. Cualesquiera que sean las dificultades surgidas por la palabra *epiousion*, traducida ora por *quotidianum*, ora por *supersubstantialem*, no cabe duda de que la primera petición de esta segunda serie expresa la actitud de constante y total



## Introducción a la Vida Espiritual

dependencia con respecto a Dios, en la cual debe situamos nuestra fe. Esta dependencia abarca nuestra vida entera, y de cualquier manera que sea interpretado el “pan” que la alimenta, es seguro que, en el pensamiento de Cristo, la “vida” que debe buscar su alimento cerca de Dios es la vida total y única de ese hombre nuevo que es el hijo de Dios. Es decir, que la vida corporal está ciertamente incluida en ella, pero debe situarse de nuevo en las perspectivas de esta renovación sobrenatural de nuestra humanidad íntegra, que es para ella la resurrección.

Este alimento en nosotros del hombre nuevo, que es el hombre completo según las apreciaciones de Dios, tiene su necesaria contrapartida en la victoria sobre las fuerzas de la muerte. Es preciso, en primer lugar, que el lastre de los pecados pasados sea abolido. Esto no puede efectuarse sino en la toma de posesión de todo nuestro ser por la *agape* divina y su infinita generosidad tal como ha sido manifestada en la cruz. No puede tratarse, por consiguiente, de que nos sean perdonados nuestros pecados, como lo pedimos, sin que nosotros mismos perdonemos *ipso facto* las deudas que los demás han contraído con nosotros. Sólo el amor salva del mal, pero el amor de Dios no puede salvarnos de él si no es haciéndonos amar como Dios ama.

Después de esto, pero siempre en la misma línea, será posible la victoria sobre la tentación a la cual había sucumbido el hombre viejo y que el hombre nuevo no puede evitar encontrar a su vez. “Aquel que está en nosotros”, en efecto, como dice san Juan, ha hecho la prueba en la cruz de que “es más fuerte que el que está en el mundo” y que no cesa de tentarnos en él. De ahí la última oración para ser librados no sólo del mal en abstracto, sino muy concretamente del enemigo de Dios y del nuestro: del maligno, a despecho del cual el remo de Dios debe ser inaugurado para nuestra propia salvación.

Después de esta oración que puede considerarse perfecta porque incluye todo lo que el cristiano debe pedir, en la unidad de la perspectiva del designio divino en que su fe debe colocarle,

el avemaría nos hace entrar en este misterio de la paternidad divina y de nuestra adopción en Cristo que domina en el padrenuestro. En efecto, él nos descubre la interiorización del reino en aquella que puede llamarse la orante perfecta: aquella cuya fe supo hacer suyo el padrenuestro, como la fe de ninguna otra criatura: la Virgen María.

En efecto, el avemaría saluda en la Virgen, del modo más sencillo, todo el misterio de nuestra adopción divina, por nuestra asociación a la vida trinitaria.

La saludamos primero como la “llena de gracia” o, también, como aquella a quien le ha sido dada la gracia por excelencia. Es decir, es aquella a quien el Espíritu Santo, el Espíritu del Padre y del Hijo, que es Espíritu de adopción, ha “cubierto de su sombra” antes que los demás y por todos los demás. En esta gracia de las gracias, en esta comunicación nueva del Espíritu Santo, que produce en su maternidad el alumbramiento de una humanidad nueva, se arraigan todas las otras gracias que nos harán hijos en “el Hijo”, convertido así en Hijo de ella, como Él lo es del Padre.

Le decimos a continuación “el Señor es contigo”, pues ella es por ese hecho la criatura reconciliada con el Padre, no sólo liberada de todo lo que la separaba de Él, sino positiva y realmente adoptada por Él, en esta nueva alianza que es también la alianza eterna.

Pero todo esto sólo encuentra su substancia en la encarnación redentora: por reposar sobre María la bendición que afecta al bendito por excelencia y que ahora es carne de su propia carne, la cual es también la nuestra: “Bendita tú eres entre todas las mujeres y bendito es el fruto de tu vientre, Jesús.” La invocación medieval “Santa María Madre de Dios, ruega por nosotros pecadores, ahora y en la hora de nuestra muerte”, completa de manera feliz la contemplación en María de la adopción divina, al atraerla, por así decir, de ella misma a nosotros. Para repetir los términos de la oración sulpiciano, se pasa de “Jesús ante los ojos” a “Jesús atraído al corazón”; de la

## Introducción a la Vida Espiritual

“adoración”, a la “comuni3n”. Notemos, en efecto, que invocamos a Mar3a como “Madre de Dios”, aquella en quien se ha realizado la encarnaci3n, que hace posible nuestra adopci3n: ¿Qu3 otro objeto podr3a, pues, tener su intercesi3n, sino que florezca en nosotros lo que ha germinado en ella? E imploramos esa intercesi3n, con miras a esta realizaci3n, para “ahora” y para “la hora de nuestra muerte”: “ahora”, el instante en que se nos vuelve a pedir sin cesar la decisi3n de someternos al designio de Dios; “la hora de nuestra muerte”, el instante en que este designio debe, en lo que concierne a cada uno de nosotros, encontrar su cumplimiento definitivo.

Esta oraci3n, lo mismo que todas, la formulamos como pecadores, pero evidentemente, como pecadores agraciados, y, en la f3rmula francesa (muy antigua), se a3ade a3n el t3rmino “pobres”, el cual, seg3n la terminolog3a b3blica, significa la actitud de fe con total desprendimiento de s3 mismo que la gracia nos pide y, en especial, esta gracia redentora cuya calidad distintiva es la de estar dirigida a los pecadores.

Si se considera la manera tan natural con que todo esto se encuentra fusionado en el avemar3a, se convendr3 que su contenido no es indigno de una asociaci3n como la que se ha realizado de hecho entre ella y el padrenuestro, en la oraci3n cat3lica. La realidad objetiva del reino que el padrenuestro nos hace contemplar y pedir en la fe, se interioriza en el avemar3a: a la meditaci3n de lo que significa la paternidad divina, se une la meditaci3n de lo que significa nuestra adopci3n en el Hijo, por la gracia del Esp3ritu Santo. La unidad del complejo de nuestras relaciones con las divinas personas se esclarece en ella, en la contemplaci3n de la persona humana que ha tenido, la primera de todas y en vista de todos, la experiencia de ello.

Vengamos ahora al efecto producido en nosotros por una repetic3n lenta y fervorosa, pero sin tensi3n artificial, ante todo, de esta 3ltima f3rmula. Convendr3 en seguida volver al *Gloria Patri*, que termina, en el rezo del rosario, cada decena de avemar3as que el padrenuestro inaugura.

El procedimiento de la repetición prolongada de una fórmula breve, pero densa, en la oración, no siempre ha sido exactamente apreciado. Hasta época reciente, los modernos, influenciados por una noción cartesiana de la inteligencia, exclusivamente racional y hasta racionalista, tenían tendencia a sospechar de él. En muchos teólogos católicos, desde luego, la objeción protestante de que el rosario no es sino una de esas “vanas repeticiones” de las que el evangelio no habla sino para condenarlas, encontraba cierto eco. No se lo justificaba más que reduciéndolo a no ser sino una oración buena para los “sencillos”, por no decir cruelmente “los imbéciles”, pero estaba tácitamente casi admitido que los cristianos “mayores de edad”, o “adultos”, debían por el mismo hecho desentenderse de él. Los descubrimientos recientes de la psicología hacen aparecer estos desdenes muy superficiales y mezquinos. Evidentemente, el rezo del rosario, como el de cualquier otra fórmula de oración, puede caer en “la vana repetición”, desde el instante en que la atención y la fe viva se separen. Puede añadirse, por otra parte, que sucede exactamente igual con las oraciones improvisadas en que se encastillan los protestantes extremos: también ellas, como las fórmulas litúrgicas u otras, tienen la tendencia a caer en el verbalismo, en la rumia perpetua de temas no sólo sin renovar, sino sin asimilar. En cambio, es un error completo creer que la repetición sistemática de una fórmula como el avemaría tienda más particularmente a ese resultado.

Muy al contrario, la repetición lenta y regular, con tal que se acompañe de una atención, que es además preferible que no se intente forzar con exceso, produce de suyo un apaciguamiento no sólo psicológico sino también fisiológico, en el que la concentración, el ahondamiento del pensamiento se hace como por sí solo. El ritmo verbal, en efecto, asociado a la simplificación y a la unificación del pensamiento, calma los nervios y produce a la vez un apaciguamiento psicológico. En estas circunstancias, las distracciones que, sobre todo entre los nerviosos, los sensibles, son con tanta facilidad la rémora de

## Introducción a la Vida Espiritual

todo esfuerzo de meditación, aunque no desaparezcan del todo, no ocupan más que un lugar marginal y cesan de ser verdaderamente enojosas. Todo está preparado entonces para que un pensamiento central, muy uno y muy rico, absorba el espíritu y le disponga así a la más elevada contemplación. Esto se hará con tanta mayor facilidad cuanto que el ritmo de la recitación se organice naturalmente en ciertos tonos fuertes. Los nombres repetidos de María y de Jesús, al encontrar como un eco discreto en el “nosotros” de la oración, atraerán hacia ellos esos tonos fuertes. Después de una primera concentración introductoria sobre María, en quien el misterio trinitario, como hemos dicho, encuentra su reflejo en nuestra humanidad, el nombre de Jesús eleva este misterio a su realización primordial, al arquetipo, como en su fuente. Después, en la segunda fórmula de la oración, a través de María, se desciende de nuevo hasta nosotros. Nada hay que favorezca más el paso del misterio contemplado al misterio participado a que hemos aludido.

Sin embargo, este proceso no descubre toda su posible fecundidad sino cuando los nombres de María y de Jesús están cargados de todas las resonancias de las que son susceptibles para nuestra fe. Esto es justamente lo que realiza lo que se llama la meditación de los misterios del rosario. Sabido es lo que son estos “misterios”. Es, en primer lugar, la serie de cinco “misterios gozosos”: anunciación, visitación, nacimiento, presentación en el templo, Jesús entre los doctores. Vienen después los “misterios dolorosos”: agonía, flagelación, coronación de espinas, Jesús con la cruz auestas, crucifixión. Finalmente, los “misterios gloriosos”: resurrección, ascensión, Pentecostés, asunción de la Virgen, su coronamiento en el cielo y toda la gloria de los santos. El simple recuerdo, incluso enteramente implícito, de cualquiera de estos “misterios”, y de todos sucesivamente, en cada decena rezada y a través de su rezo, carga y recarga sin cesar los nombres de María y de Jesús de todo su sentido, de toda su realidad para nosotros. Así se

concentra finalmente sobre el solo nombre de Jesús, asociado en su Madre a nuestra humanidad, todo lo que hace de Él objeto único, pero total de nuestra fe: la palabra viva de Dios, que nos crea y nos recrea a su imagen.

En ciertos países, particularmente en Alemania, se ayuda a esta “meditación” añadiendo, bien al nombre de Jesús, bien al de María, según el caso, una breve fórmula estereotipada que expresa la realidad del “misterio” que se tiene a la vista en cada decena: como: “Jesús, *resucitado de entre los muertos*”, o “María, *coronada en los cielos*”. Esta práctica puede ser útil especialmente a aquellos que no están todavía plenamente familiarizados con el uso del rosario meditado. Pero cuando, por el contrario, se vuelve familiar, parece que debe tender a borrarse, ya que los solos nombres de Jesús y de María bastan entonces para evocar simplemente todo el contenido del misterio presente en el pensamiento que se apoya sobre ellos. En el estadio ulterior, incluso parece que estos nombres, sobre todo el primero, deben emerger de la frase en que están insertos, hasta el punto de que ésta se pierda en ellos como un río en el mar. De modo paralelo, la meditación clara de *los* “misterios”, aunque no se borre nunca por completo, debe tender normalmente a fundirse en una visión, a la vez muy sencilla y muy una, de todo *el* misterio de Cristo en nosotros, en su plenitud inseparable. Cuando se llega ahí, puede decirse que la contemplación se ha desprendido como un fruto de una meditación que la contenía en germen.

Finalmente, mediante el rosario o por cualquier otro medio, toda meditación llegada a su término normal, debe desembocar en la más íntima visión de “Dios todo en todos”, según la expresión de san Pablo. Éste es el sentido del *Gloria Patri* que termina cada decena del rosario, como termina cada salmo en la liturgia latina. Según el bello comentario del cardenal Mercier, el *Gloria* nos hace contemplar la gloria de la Trinidad divina y asociarnos a ella, tal como es en sí misma desde toda la eternidad: *in principio*; tal como irradia de Cristo a la Iglesia:

## Introducción a la Vida Espiritual

*et nunc et semper*; tal como lo invadirá todo en nosotros y en el mundo: *et in saecula saeculorum*. Es la anticipación en Cristo de los tiempos escatológicos en los que se cumplirá finalmente la asociación perfecta de la criatura a Dios en la plena realización del eterno designio divino.

### *La oración constante.*

El rosario, cuyo rezo se introduce tan fácilmente a través de las múltiples ocupaciones de la jornada, y que puede incluso asociarse a las que no requieren una atención demasiado concentrada, constituye una transición muy natural de la meditación a la oración de todas las horas.

La meditación, y más generalmente la plegaria o la oración a hora determinada, en que se desarrolla a discreción, no debe de ningún modo restringir o reducir la necesidad de la oración a estos solos instantes. Por el contrario, toda plegaria a una hora que le está particularmente consagrada, y más que toda esa plegaria especialmente nutrida y substancial que es la oración (reflexiva o de otro género), debe ser considerada como una reserva y una fuente de la plegaria a partir de la cual ésta debe irrigar todas nuestras jornadas. El sentido de ese “ramillete espiritual” que los autores modernos concuerdan en aconsejar, como fin de la oración, es precisamente el recoger lo mejor de ella en una forma que se preste a ser conservada a través de las horas siguientes.

En general, los más antiguos autores monásticos aconsejan emplear, en medio de las ocupaciones más diversas, lo que se ha llamado “oraciones jaculatorias”. Se trata, como su nombre indica, de breves fórmulas de oración que ayudan al alma a elevarse de una vez hacia Dios. Gran número de versículos de los salmos, aprendidos de memoria, se prestan a esta práctica, que puede llegar a llenar de elevaciones a Dios la vida entera. Entre éstas, el alma, aun sin formular una oración precisa, aun sin tener, acaso, el pensamiento de Dios constantemente

explícito en ella, permanecerá orientada hacia Él en todas sus acciones y diligencias.

Se puede, a este respecto, o bien variar indefinidamente la elección de las fórmulas que se emplean, o por el contrario, volver con preferencia a una sola, a la que se encuentra más especialmente cargada de sentido. Por eso los antiguos monjes tenían predilección por el versículo: “¡Oh Dios, ven en mi ayuda! Señor, apresúrate a socorrerme”. Casiano detalla ampliamente todo el sentido que adquiere en una vida donde llega a ser oración perpetua, situando de nuevo, incansablemente, todo pensamiento, todo sentimiento, toda acción en las manos divinas.

A este respecto, es importante repetir aquí lo que ya hemos dicho al hablar de las horas del oficio. La oración de todas las horas no debe ser simplemente una oración introducida de modo uniforme en todas partes. Debe ser, además, una oración que, a la vez, se adapte a cada hora y consagre su sentido particular al introducir todas las cosas en el misterio de Cristo. Sería conveniente, desde este punto de vista, que los cristianos volviesen a la práctica de los judíos piadosos contemporáneos de los orígenes del cristianismo. Éstos, para toda acción de la vida en el curso de cada una de sus jornadas, habían ideado breves fórmulas de oración: las *berakoth*, “bendiciones” o “acciones de gracias” que se conservan en los tratados de este nombre de la *Mishná* y de la *Tosefta*. Esas fórmulas comenzaban todas por la exclamación: “Bendito seas, señor Dios nuestro, rey de los siglos, tú que has...” Seguía entonces una cita apropiada de la palabra divina, induciendo a reconocer la iniciativa creadora, enteramente amante de Dios, detrás de la acción precisa que se iba a emprender y, por esto mismo, a consagrarle. San Pablo pensaba evidentemente en esta práctica cuando decía en la epístola a Timoteo: “Toda criatura de Dios es buena y nada hay reprobable tomado con hacimiento de gracias, pues con la palabra de Dios y la oración queda santificado” (1 Tim 4, 4).



## Introducción a la Vida Espiritual

Los rabinos desarrollaron toda una teología muy profunda de estas *berakoth*, que podemos considerar como fundamento de toda teología eucarística cristiana. Subrayaban que, llenando su vida con la acción de gracias, así concebida, los judíos piadosos renovaban la obra de Adán, que había impuesto su nombre propio a todas las cosas, es decir, reconociendo el sentido divino de toda cosa: la manera como emanan de la palabra creadora y no son más que expresión suya. Por esta palabra de la “bendición”, unida a la palabra de la creación, el hombre da a ésta su sentido final: glorificar a Dios en todos. Así es como se revela sacerdote de toda la creación y como la consagra a Dios efectivamente; no porque no le pertenezca ya, sino porque el judío piadoso, iluminado por la palabra divina y dándole la respuesta que ella espera, es el único que, dejando de hacer del mundo un ídolo, lo restituye a su primer destino: ser instrumento de alabanza. Los rabinos llegarán a decir de ella que aquellos que pronuncian la *berakah* apropiada sobre todas las cosas, hacen otras tantas moradas para la *shekinah*, la misteriosa presencia divina que residió en Israel sobre el propiciatorio del arca, entre los querubines, en la nube luminosa.

Tal debe ser, con mucha mayor razón, el ideal de consagración universal en Cristo, del mundo, y de nosotros mismos, que debe animar el esfuerzo del cristiano hacia la oración constante.

### *La oración de Jesús.*

Es preciso, finalmente, consagrar, en esta misma línea, un estudio especial o una práctica tradicional de oración constante cuyo alcance e influencia resultan cada vez más considerables a los ojos de los historiadores de la espiritualidad. Se trata de lo que se flama la “oración de Jesús”, difundida particularmente en oriente, primero en el Sinaí, después en el monte Atos, pero que el occidente no ha ignorado del todo. Hay que

felicitarse de ello porque nada puede contribuir más al acercamiento del oriente y del occidente cristianos, y a la vez por el valor intrínseco de esta oración y de toda la tradición espiritual de la cual depende.

Esta tradición es aquella del *hesicasmo*, movimiento espiritual del oriente que hinca sus raíces en la tradición que proviene de Macario el Egipcio y en la de Evagrio, pero que toma su más vigoroso movimiento por el impulso del gran místico bizantino del siglo xi, san Simeón, el nuevo teólogo.

Su idea básica es “hacer entrar a Jesús en el corazón”. El corazón debe tomarse aquí en la plenitud bíblica de su significado, es decir, como la fuente de toda la vida personal, en la que pensamiento, volición y sentimientos forman un todo único.

Muy importante es también en ella la noción bíblica del nombre, como expresión y donación de la personalidad, en particular, ese nombre de Jesús en el que Dios, en su encarnación, es quien se nos comunica.

En estas condiciones la invocación lenta, perpetuamente repetida, de la fórmula evangélica: “Señor Jesús, Hijo de Dios, ten piedad de mí pecador”, o de la fórmula similar: “Señor Jesús, Hijo de Dios, aplácate ante mí, pecador”, está concebida como debiendo “atraer a Jesús al corazón”. Esto significa que su invocación debe literalmente convertirse en nuestra misma respiración y debe entenderse indisolublemente según el concepto también muy bíblico del aliento vital del alma y del cuerpo. Se tenderá, en efecto, a ritmar la misma respiración con la pronunciación de la fórmula, de tal suerte que dicha pronunciación forme un todo con el acto fundamental de nuestra vida. Al mismo tiempo, la atención del corazón, cada vez que inspiramos el aire nuevo, se apoderará de Jesús, de su señorío, de su filiación divina, mientras que la expiración del aire viciado se hará, en la postración de nuestro ser pecador a los pies del Salvador, en humildad, en el desasimiento total de la fe.

## Introducción a la Vida Espiritual

Esta práctica, como la del rosario, y acaso más aún, contribuye, por el simple juego de mecanismos fisiológicos elementales, a producir un apaciguamiento, una quietud física que será como la envoltura y el soporte del alma pacificada en Cristo. De aquí el nombre *hesicastas*, dado a aquellos que la hacen suya (*hesykhia* = quietud).

Sin embargo, tal práctica adquiere no todo su sentido sino en el centro, o mejor en el corazón de una vida pacificada por la ascesis y orientada ya toda por la experiencia litúrgica y la lectura meditada de la palabra divina hacia “Cristo en nosotros, la esperanza de la gloria”, según la definición que san Pablo da del “misterio”. Entonces es cuando “la oración de Jesús” condensa como el jugo de todo esto y hace que Cristo llegue a ser, poco a poco, el todo de nuestro pensamiento, de nuestra vida. Al que la ha hecho verdaderamente suya hasta este punto, no sólo se le hace posible un estado de oración permanente, sino, como afirma la tradición hesicasta, una vida proseguida en la luz del Tabor: esa luz de la transfiguración, en la que Dios nos apareció en el rostro humano de Cristo. Observemos que, en esas alturas, “la oración de Jesús” se ha simplificado, de ordinario, por la sola repetición de su nombre; luego, el nombre repetido por los labios queda a la postre sustituido por la sola y silenciosa presencia en el corazón.

### *Alabanza y súplica.*

Todas las consideraciones que preceden nos conducen a un último problema que plantea la oración cristiana: el de su contenido y, más concretamente, el de la relación que debe existir entre estos dos elementos, a primera vista opuestos, la alabanza, desinteresada glorificación de Dios, y la petición, que atrae hacia nosotros sus favores.

Si se admite lo que hemos admitido hasta aquí con toda la tradición cristiana: que la oración debe tender a la contemplación como a su forma superior y final, puede parecer que

la alabanza debe tender a excluir de ella la petición.

De hecho, ciertos autores modernos, protestantes o influenciados por el protestantismo, queriendo rehabilitar de algún modo la oración petitoria, han pretendido oponerla enteramente a la oración contemplativa, como la “caridad activa” de san Pablo, al impulso hacia Dios de los místicos. Con esto, no hacían sino remover una oposición que se encuentra en los filósofos del siglo XVIII, particularmente en Kant, y que algunos filósofos griegos habían ya apuntado: como si la única oración que honra a Dios realmente pudiera ser una alabanza “pura”, es decir, que excluyera toda especie de súplica.

La verdad es que todas las oposiciones de este género son sólo abstractas. Basta con intentar ver las cosas concretamente para que su quimera se disipe.

Una vez más, es el retorno al objeto de la fe el que debe abrimos los ojos y dirimir los falsos problemas. Si existe indiscutiblemente, como atestiguan de consuno la tradición católica y la Sagrada Escritura, una oración contemplativa típicamente bíblica y cristiana, y si esta contemplación constituye no solamente una forma superior de la oración, sino el fermento de toda oración, se puede tener la certeza de que no se trata de cualquier contemplación y, sobre todo, de que no se trata de la contemplación de cualquier cosa. Es la contemplación de ese gran misterio de Dios que san Pablo nos describe como “Cristo en nosotros, la esperanza de la gloria”. En esta contemplación, lo que domina indiscutiblemente es lo que san Pablo llama también “la gloria del misterio” (Col 1, 27). Sin embargo, la oración de alabanza exultante que esta gloria requiere de nuestros corazones es inseparable, por una parte, de nuestra aceptación agradecida de este misterio, por cuanto nos implica en su realización, y, por otra, de un ardiente deseo de que esta realización sea total, tanto alrededor nuestro, como en nosotros mismos. De ahí una oración de súplica especialmente urgente que, lejos de oponerse en modo alguno a la alabanza (en la que finalmente se sumergirá como por sí

## Introducción a la Vida Espiritual

sola), no puede desligarse de ella, mientras el misterio no se haya realizado por completo.

Para ser todavía más precisos, a riesgo de incurrir en repeticiones, el misterio es la paternidad de Dios abriéndose a nosotros en Cristo; es Cristo, por su muerte y resurrección, recapitulándonos a todos en Él mismo, reconciliándonos a todos en el cuerpo de su carne, a los unos con los otros, al mismo tiempo que con su Padre... ¿Cómo, entonces, alabar, glorificar este misterio sin expresar simultáneamente el deseo de que produzca en nosotros y en todos todo su efecto, toda su realidad? No se puede alabar la revelación del designio divino sin orar para que se cumpla.

Esto es lo que nos muestra muy bien el desarrollo completamente natural de la *berakah*, la oración eucarística del judaísmo, desarrollo que continuará en “la acción de gracias”, la “eucaristía” cristiana. Hemos hablado de esas fórmulas breves de “bendición” que el judaísmo de los últimos tiempos aplicaba a todos los actos del israelita piadoso. La primera orientación de esas *berakoth* es la alabanza divina en lo que san Pablo llamará “el reconocimiento del misterio” (Col 2, 2), en tanto que el misterio es la voluntad de Dios en todas las cosas (Cf. Ef 1, 9). Pero, a la vez, estas bendiciones consagran a Dios lo que hacemos, en tanto que la fe obediente se entrega a la voluntad de Dios, que “reconoce” en ella. Esto es lo que querían decir los rabinos al declarar que por la *berakah* preparamos en todas las cosas una morada para la *shekinah*.

En fórmulas más desarrolladas, por consiguiente, como la gran *berakah* en la lectura de la fórmula: “El Señor tu Dios es el único Señor y adorarás a Él solo...”, o como la usada en la bendición de la copa, al final de una comida de comunidad, la petición se introducirá, pues, formalmente en el interior de la misma “acción de gracias”. Esta petición abarcará todas las necesidades del pueblo de Dios en general y, en particular, las de los que oran, exactamente como el padrenuestro abarca en la petición de la venida del reino divino la súplica de nuestro

pan cotidiano. Desde el instante en que se sabe que la voluntad de Dios, voluntad en la que se manifiesta el fondo mismo de su corazón, es nuestro bien, alabarlo por la revelación que nos ha hecho de Él mismo, incluye que le pidamos, con confianza filial, estos bienes que Él mismo quiere darnos. Puede decirse que Él quiere vemos pidiéndoselos, porque quiere que creamos sin titubeos en su voluntad de darnoslos.

Si hay duda de que, cuando tengamos todo esto en la eternidad, y lo tengan todos con nosotros, la petición, carente de objeto insatisfecho, se desvanecerá en la alabanza como se pierden las estrellas en la claridad del mediodía. Pero quedará el hecho de que la misma alabanza, lo mismo en la eternidad que hoy, no puede ser radicalmente desinteresada. Sin duda, en el reconocimiento de que Dios es nuestro bien, lo primero es que Él sea *el* bien. Pero no sería bíblico ni cristiano querer subrayar esto hasta el punto de que el hecho de que Él es *nuestro* bien desapareciera o pasase a segundo plano. El Dios a quien debemos conocer y adorar, es el Dios del amor, es el Dios que es, sin duda, amor en sí mismo, y que lo sería incluso si no existiéramos. Pero es también el Dios que nos ama y que nos ha manifestado, en este amor por el cual nos ha creado y redimido, el amor, *el amor mismo*, que es Él en sí. Rehusar, en la eternidad lo mismo que en el tiempo, a hacer de esta consideración una parte, y una parte integrante de nuestra alabanza, sería desconocer precisamente este amor divino que nosotros estamos llamados a alabar al corresponder a Él. Pues no se ama a quien nos ama así, si no se incluye en el amor con que se le corresponde, y como motivo suyo fundamental, el amor que nos manifiesta, aunque ese motivo fundamental deba abrirse, en la visión del amor en su plenitud infinita, que nos rebasa sin duda, pero que nos contiene siempre.

Por esto la alabanza propiamente cristiana sigue siendo “acción de gracias”. Verdad es que no hay que entenderlo en el sentido estrecho y fácilmente mezquino de simple agradecimiento, ni de simple reconocimiento por los bienes recibidos.

## Introducción a la Vida Espiritual

Pero no hay tampoco que pretender reducir la “eucaristía, cristiana o judía, a simple confesión de los *mirabilia Dei*, a “pura” alabanza tan desinteresada que lo que nos concierne a nosotros no tenga ya parte en ella o tenga tan sólo una mínima parte. En realidad, todos los *mirabilia Dei* nos conciernen. El amor de Dios no ha querido manifestarse como “puro” amor en sí, sino, más bien, como amor hacia nosotros. La pureza de la glorificación que quisiera uno dedicarle, haciendo abstracción de ello, sería una pureza no sólo artificial, sino muy equívoca. Su “desinterés” vendría a ser para nosotros desecamiento del “corazón” en inteligencia impersonal, que es todo lo contrario de lo que la gracia quiere crear en nosotros.

A condición de que quede siempre incluida en las perspectivas de la “eucaristía”, de la “acción de gracias” por el designio divino en su totalidad, la oración de súplica puede (e incluso debe) florecer libremente en la vida de oración cristiana, sin ningún perjuicio para la actitud de alabanza adoradora que normalmente debe predominar en ella. Lejos de excluirse la una a la otra, se incluyen.

Pero es cierto que la forma que preferentemente debe tomar la súplica, para permanecer así en el marco de la “eucaristía”, es la intercesión: la oración en la que no pedimos por nosotros mismos sino en el interior de una amplia súplica que hace nuestras todas las necesidades de la humanidad redimida, en la perspectiva del reino de Dios.

Es notable que la liturgia oriental, a pesar de ser de inspiración tan contemplativa, de estar tan absorta en la glorificación divina y de ser totalmente monástica, no por ello deja de conceder una amplia y constante importancia a tal intercesión, en esas *ectenias* del diácono a las que responden sin cesar los *Kyrie eleison* de todo el pueblo cristiano. Es innegable, a este respecto, que la liturgia latina, en la forma en que la conocemos y la practicamos hoy, no conoce ya ese feliz equilibrio. No sucedía así en otro tiempo. En la misa, en el momento del ofertorio, las *orationes fidelium* (que ya no se dicen más en el

viernes santo) nos impelían a hacer nuestras todas las necesidades de la humanidad llamada a configurarse como cuerpo místico de Cristo en la cruz. Y, regularmente, en el oficio divino, la gran letanía, después de habernos hecho contemplar todos los misterios divinos, nos hacía implorar la liberación de todos los males, la realización. de todas las aspiraciones legítimas que el mismo Dios enciende en el corazón del hombre. Pero esa misma letanía no se dice ya más que contadas veces en el año. No quedan, pues, ya, en calidad de intercesiones habituales en la liturgia latina, más que los *Memento* del canon eucarístico. ¡Y todavía algunos puritanos se quejan de que se oponen al impulso primitivo de la oración eucarística!, ignorando el hecho de que ya la “eucaristía” judía, lejos de apartar la intercesión o de dejarla a un lado, la contenía y se explayaba en ella.

¿De dónde viene esta regresión? Sin duda alguna (en todo caso para la gran letanía), de un fenómeno de decadencia cuyo paradójico proceso se percibe en muchos otros ámbitos de la evolución litúrgica. La letanía comenzó por sobrecargarse, en primer lugar, con muchas invocaciones de santos; después, con salmos adicionales, con oraciones responsoriales que no hacían sino duplicar pobremente sus antiguas intercesiones; y, finalmente, con una serie interminable de oraciones que vienen a triplicarlas. Así, sucumbió bajo su propio peso, y una pieza esencial de la liturgia, de resultas de una sobrecarga excesiva, ha llegado a desaparecer de ella casi por completo.

Si se une este hecho al desarrollo de tendencias abstractas en las escuelas místicas modernas, debido al “psicologismo” exagerado, se explica la parte a menudo demasiado restringida que la intercesión a duras penas ocupa en la espiritualidad de muchos católicos de hoy. No ha desaparecido de la piedad; pero apenas ocupa ya en ella más que un lugar marginal. Resulta típica la práctica bastante extravagante, y enteramente reciente, de decir una oración cualquiera “por la intención” de un motivo de intercesión que se ignora en la propia fórmula.



## Introducción a la Vida Espiritual

Cuando se quiera orar por la conversión de un pecador o la curación de un enfermo, ¿no sería mucho más natural pedir a Dios sencillamente lo uno o lo otro, más bien que decir un avemaría o cualquier oración “por su intención”?

Advirtamos que con semejante práctica se corre el riesgo de degradarse las fórmulas de oración más tradicionales en una especie de formularios mágicos de los que se espera un efecto que no guarda relación con su significación. La única reacción plenamente eficaz contra este peligro insidioso es reconocer y atribuir francamente el lugar que corresponda en nuestra oración a la intención expresa.

Indudablemente, no es preciso que la oración llegue a pulverizarse en una indefinida multiplicidad de objetos humanos que nos absorba por su detalle y nos del misterio que debe, finalmente, englobarlo todo. Pero la simplificación de la intercesión debe ir a la par con la de la meditación contemplativa. Es decir, no debe ser simple empobrecimiento enteramente negativo, ni menos todavía esterilidad radical. Debe elevar, poco a poco, en la unidad de una visión del Cristo total, de Dios todo en todos, el realismo de una caridad que sabe que Dios no se desinteresa en su obra de nada ni de nadie, porque nosotros mismos hemos sabido interesarnos en ella como Él mismo se interesa. Así es como la palabra de san Juan: “Aquel que no ama a su hermano a quien ve, no puede amar a Dios a quien no ve” (I Jn 4, 20), constituye la piedra de toque de la oración cristiana y de su seriedad.

Guiada por la oración litúrgica, la intercesión debe normalmente desarrollarse partiendo de la alabanza divina, de la glorificación del misterio. Puede decirse que es como la forma que debe adoptar nuestra inevitable toma de contacto con el mundo después de todos nuestros impulsos hacia Dios. Unos temas especiales de intercesión, asignados a cada día, y sobre los cuales el espíritu puede detenerse al final de su oración, serán a menudo ayuda eficaz en el esfuerzo por hacerla real, además de la repetición familiar

de las grandes oraciones litúrgicas de la tradición oriental u occidental, en especial el núcleo primitivo de la gran letanía. Pero lo más importante es que, en nuestro esfuerzo hacia una oración constante, todos nuestros encuentros personales, a lo largo de la jornada, se encajen indisolublemente, a la vez, en la acción de gracias y en la intercesión. Un comentarista contemporáneo de la tradición *hesicasta*, de la “oración de Jesús”, formula esto admirablemente al decir que deberíamos llegar a poner el nombre de Jesús sobre toda cosa y todo ser en que se detenga nuestro pensamiento. ¿No es así como los mismos objetos que constituyen una fuente de distracciones en la oración, serán perfectamente reabsorbidos en ella y llegarán a nutrirla en lugar de disiparla?

En general, hacer de todos estos cuidados y preocupaciones no sólo una “intención” sino un objeto actual de la oración, es el medio más seguro de entregar todo lo que constituye nuestra vida a la gracia divina... Así, todo concurrirá en ella a la realización de ese designio divino que debemos contemplar sin cesar y por cuya contemplación el rostro divino se descubrirá a su vez, poco a poco, a nuestros ojos, imprimiendo su reflejo en nuestros propios rostros.

### APÉNDICE AL CAPÍTULO III

Sobre la unión natural entre oración vocal y oración mental, véase CASIANO, *Conferencias* IX, X, XIV.

Sobre la meditación ignaciana, véanse los textos citados por H. PINARD DE LA BOULAYE, S.I., *La spiritualité ignatienne*, París 1949, p. 68 ss.

Sobre la meditación sulpiciana, véase G. LETORNEAU, *La méthode d'oraison mentale du seminario de Saint Sulpice*, París 1903, así como el artículo del mismo autor *L'oraison selon M. Olxer*. en “La vie spirituelle”, abr 1929.

Sobre el progreso de la oración según Macano, Evagrio y

## Introducción a la Vida Espiritual

Dionisio y según san Agustín y San Gregorio, véanse los estudios sobre estos autores en los dos primeros volúmenes de *l'Histoire de la Spiritualité chrétienne*, Juvisy 1934.

Sobre la “oración de Jesús”, véase *La prière de Jésus*, por un monje de la Iglesia de Oriente, Éd. Chevetogne, 1959.

## **LA VIDA SACRAMENTAL**

Lo que puede definirse como movimiento de la oración cristiana es ese pasaje que describe la oración sulpiciano, de “Jesús ante los ojos” a “Jesús en el corazón”.

Según la fórmula sorprendentemente concordante de la tradición *hesicasta*, se trata de “atraer a Jesús al corazón”. En otros términos, la contemplación cristiana, en tanto que contemplación del misterio, tiende a la realización, en el sentido más exacto de la palabra, de lo que es el misterio, según lo que dice san Pablo: “Cristo en nosotros, esperanza de la gloria” (Col 1, 27).

### *Palabra y sacramento.*

Pero esto no es posible sino sobre la base de la vida sacramental. La palabra divina nos propone el misterio como substancia de nuestra fe. Pero es en el sacramento donde nos hace participar efectivamente de ella y donde la fe puede hacer nuestro el misterio anunciado.

La fe, en efecto, no es sino la abertura del alma que debe realizarse en la oración, a la palabra de Dios que llega a nosotros en y por la Iglesia. La palabra de Dios, iluminada por la tradición eclesiástica, se condensa en el misterio: Cristo y su cruz. Pero en la Iglesia el misterio no es simplemente anunciado. Más bien, con la autoridad misma de Dios, es en ella anunciado como actual. Es, pues, representado, hecho presente para nosotros, en nosotros. A los sacramentos corresponde aplicamos esta presencia y esta actualidad permanente del misterio.

Esto nos indica qué vínculo estrecho hay entre la palabra divina anunciada en la Iglesia y los sacramentos que la Iglesia celebra y nos administra. No hay, sin embargo que entender tal vínculo, como los protestantes lo han hecho, de manera que reduciría el sacramento a no ser sino una palabra visible (*visibile verbum*). No significa esto que esta expresión, que se

## Introducción a la Vida Espiritual

re. monta hasta san Agustín, no esté llena de sentido por sí misma. Pero no sucede así cuando se reduce la palabra, como los modernos tienden siempre a hacerlo, a términos verbales, y la “palabra visible”, por consiguiente, a simples imágenes.

Esto nos explica cómo la deformación protestante, al reducir el sacramento a la palabra, ha privado, al mismo tiempo, la palabra de su contenido. El carácter totalmente intelectualista del culto protestante, en el que la Iglesia no es sino un aula, acusa crudamente esta degradación de la palabra misma que corre parejas, en la época moderna, con la reabsorción del sacramento en la palabra. Por el contrario, cabe afirmar que la palabra bíblica, en su autenticidad primera, tendía, como por sí sola, hacia la realidad sacramental. En efecto, si Dios habla, no es sino para obrar, del mismo modo que su acción tiene un sentido: es la única capaz, finalmente, de hacérselo conocer como Él quiere ser conocido de nosotros.

La palabra de Dios no es, pues, unas palabras simplemente, ni sólo unas ideas: es siempre un acto en el que alguien se revela al entregarse. En definitiva, este alguien es Él mismo. Este alguien (Cristo, palabra viviente del Padre) permanece presente en la Iglesia para continuar hablándonos MI ella. Está presente en ella de hecho, y nos habla en ella actualmente por el ministerio de la jerarquía apostólica que instituyó y cuyo principio nos dan esas palabras evangélicas: “Como el Padre me ha enviado, también yo os envío... Quien a vosotros escucha, a mí me escucha, y el que me escucha, escucha a aquel que me ha enviado” (Jn 20, 21 y Lc 10, 16).

En la Iglesia, constituida sobre la base del apostolado así entendido, Cristo continúa, pues, hablando, y su palabra, permaneciendo suya en su mismo acto de proferirla, en los labios de sus ministros guarda el poder creador propio de la palabra divina. Esto es lo que se realiza en los sacramentos.

En ellos es donde, una vez más, el misterio, objeto de la palabra, se realiza en la Iglesia, como “Cristo en nosotros”, la

esperanza de la gloria”. Cristo, muerto *por nosotros* una vez por todas y resucitado, en lo sucesivo no cesa de morir y resucitar *en nosotros*, a fin de que resucitemos con Él para siempre, al fin de los tiempos.

Para comprender conforme a esta perspectiva la significación y la realidad de los sacramentos en el corazón de nuestra vida cristiana, no hay que considerarlos simplemente como siete canales paralelos de la gracia. Es preciso volver en esto a la concepción más tradicional, según la cual no forman, todos ellos, sino un solo organismo de la vida del Espíritu MI la Iglesia. Santo Tomás de Aquino dio el nervio de esta concepción al precisar que la misa es fuente de todo el orden sacramental, porque contiene la pasión del Salvador.

### *La misa, hogar de la vida sacramental.*

En la misa pasamos con toda naturalidad del misterio *anunciado* por la palabra del evangelio, al misterio *hecho presente* por las palabras de la consagración. Estas dos palabras no existen, en efecto, sin estrecha conexión, como ya lo hemos dicho: la primera tiende hacia la otra. La palabra consecratoria no es sino la palabra evangélica en la plenitud de su sentido y de su actualidad: entregándonos, *hic et nunc*, según su propio designio, lo que comenzó por revelarnos y nos ha revelado como debiendo llegar a ser nuestro. Por eso también, recíprocamente, no percibimos todo el sentido de la palabra anunciada sino en la celebración sacramental. “Cuantas veces comáis de este pan y bebáis de este cáliz, *anunciaréis* la muerte del Señor hasta que Él venga” (1 Cor 11, 26).

La palabra que nos anuncia el amor del Padre se ha hecho acto en la muerte de Cristo. Y la palabra que nos anuncia la muerte de Cristo, a su vez se hace acto en la consagración eucarística. Ésta, en cambio, es “el anuncio” de esta muerte en a plenitud de su sentido y de su actualidad, no sólo por nosotros, sino en nosotros.

## Introducción a la Vida Espiritual

Esto, para ser comprendido, nos invita a profundizar el sentido en el cual Cristo está presente en la misa. Puede decirse que está presente en ella de tres maneras complementarias que se engendran la una a la otra.

Hay, en primer lugar, la presencia de Cristo como cabeza de la Iglesia en todo tiempo, que se manifiesta en y por la jerarquía ministerial, de suerte que, según su voluntad expresa es Él quien habla y obra como cabeza en y por sus enviados. En ese sentido puede decir san Agustín: “Sea Pedro, Pablo o Juan quien bautice, es siempre Cristo quien bautiza.”

Principalmente en la eucaristía esta presencia ministerial tiende hacia la presencia propiamente sacramental: en su aspecto estático, es la presencia del mismo Cristo como víctima gloriosa, inmolada en la cruz y triunfante en los cielos; en su aspecto dinámico, es la representación del misterio: Ja misma cruz hecha presente como nuestra pascua, el ‘ paso de Dios entre nosotros, que nos arrebatara y nos conduce hasta Él por las vías que Él nos ha abierto “a fin de que caminemos sobre sus huellas”, como dice la primera epístola de san Pedro (2, 21).

Pero, como se ve en la comunión, esta presencia sacramental, a su vez, no tiene su fin en sí misma; tiende a la presencia de Cristo y de su misterio en nosotros, a la realización en todos nosotros del misterio que es “Cristo en nosotros, la esperanza de la gloria”. Esta unidad final de Cristo y de nosotros en la Iglesia, que se convierte en su cuerpo místico, es, según santo Tomás, la última realidad a que tiende la eucaristía, y que no tiene ya más allá: su *res tantum*.

Por consiguiente, la presencia, a la cual podemos decir que Dios tiende a través de la acción sacramental, es la del mismo Dios “todo en todos”, por su Cristo. Es Cristo cabeza viviendo en sus miembros y éstos, a su vez, “completando en su propia carne lo que falta a los sufrimientos de Cristo por su cuerpo que es la Iglesia” (Col 1, 24).

En esta perspectiva, se ve cómo el cuerpo de Cristo, presente en el sacramento, y este cuerpo de Cristo que es la Iglesia, no

son simplemente dos cuerpos diferentes. El cuerpo de Cristo que es la Iglesia, es llamado así porque en ella estamos todos unidos en un solo cuerpo, por el hecho de ser alimentados juntamente de este cuerpo de Cristo que en otro tiempo murió en la cruz y que alimenta hoy la vida del misterio en nosotros.

Vemos, al mismo tiempo, cuál es esta realidad propia del orden sacramental y que es la realidad a que apunta inmediatamente la fe. La realidad de los sacramentos no es una realidad que, en cierto sentido, tendría su subsistencia en sí misma. Es la realidad de los signos, pero de unos signos que comunican, en el sentido más propio de la palabra, lo que ellos significan. Es decir, que ellos son como el lugar del encuentro que debe operarse entre la realidad de Cristo, de su obra salvadora y la realidad de nosotros mismos, de nuestras vidas individuales que deben sumergirse en su muerte y en su vida nueva para ser conducidos a la plenitud de su resurrección. Por el misterio sacramental el sacrificio de la cruz debe penetrar nuestra vida entera para hacer de ella, según la fórmula paulina, “un sacrificio santo y vivo, aceptable a Dios: la ofrenda de nuestros propios cuerpos que es nuestro culto razonable” (Rom 12, 1). Según esta visión, nuestros sacrificios no tienen que ser añadidos a la cruz de Cristo, como desde fuera, lo cual no tendría sentido: no pueden tomar su realidad sino del suyo. Somos nosotros quienes debemos ser no añadidos, sino incorporados a Cristo, de forma que pueda decirse que “ya no somos nosotros los que vivimos, sino que es Cristo quien vive en nosotros” (Gál 2, 20).

Esto se precisará si examinamos más en detalle cómo, de hecho, según la tradición católica, todos los cristianos participan en el sacrificio en la misa. La relación entre el sacerdocio ministerial de la jerarquía y el sacerdocio regio de todo el cuerpo de Cristo se esclarecerá con ello, en la economía de la participación de todos en el único sacrificio del Salvador.

San Clemente de Roma, en cuya carta vemos por primera vez la palabra “liturgia” cuyo sentido original es “servicio pú-



## Introducción a la Vida Espiritual

blico realizado por un individuo a la comunidad”, aplicado al culto cristiano, nos dice que la celebración de la eucaristía se hace por la cooperación de las “liturgias” propias de los diferentes miembros de la Iglesia.

La “liturgia” del “sumo sacerdote”, como él dice, es decir, del obispo o del sacerdote que lo sustituya, es anunciar la palabra divina con la autoridad apostólica, y después “hacer la eucaristía” al pronunciar sobre el pan y la copa la gran oración consecratoria. Estas dos funciones, como vemos en el mismo Cristo, a quien el “sumo sacerdote” representa en la asamblea de los suyos, están estrechamente unidas. La una exige a la otra y puede incluso decirse que la suscita.

¿No es Cristo, en efecto, la palabra de Dios hecha hombre? Dicho de otro modo, en su propia persona, la palabra divina dirigida con toda su plenitud a la humanidad evoca en ella la respuesta perfecta.

En- el anuncio del evangelio que no hace sino una realidad con la manifestación de Él mismo a los hombres, Cristo nos revela el amor paternal de Dios que nos llama a la filiación. Y en la celebración eucarística del jueves santo, Cristo responde a esta palabra con la cual no forma sino una misma cosa, entregándose en ella todo entero y consagrándose Él mismo a la realización del designio divino en la obediencia hasta la muerte y muerte de cruz. Así se convierte en cabeza de esta humanidad nueva que habiendo “reconocido” el designio de Dios, confesado su nombre, se abandona al don de su amor y muere a la vida del hombre viejo, marcado por el pecado, para revivir a la vida del hombre nuevo que no es sólo “llamado” hijo de Dios, sino que lo es efectivamente en toda la realidad más profunda de su ser.

También hoy el “sumo sacerdote”, en la asamblea de los fieles, habiendo anunciado la palabra evangélica por la misma virtud de Cristo que habla por su boca, renueva en su orden y por su poder la eucaristía de Cristo: da gracias al Padre por todo lo que nos ha dado en Cristo y, por eso mismo, nos

arrastra a ese abandono efectivo a la voluntad de amor del Padre, que ha sido la cruz de su Hijo único. Así el único llega a ser “primogénito de muchos hermanos” y todos nosotros podemos atrevernos a presentarnos con Él ante su Padre y llamarle Padre *nuestro...* A través de todo esto, la misma palabra todopoderosa que nos ha proclamado el designio de Dios respecto a nosotros abriéndonos al conocimiento de su nombre, acogida por la fe en nuestros corazones, realiza en nosotros este designio marcándonos con el nombre divino. Cristo, que se ha “santificado” por nosotros (cf. Jn 17, 19), nos “santifica” a su vez “en la verdad” de su único sacrificio.

### *Participación de los fieles en la eucaristía.*

Tal es la liturgia del “sumo sacerdote”. Es inseparable de la liturgia unánime de esta nueva “raza elegida”, de esta “nación santa”, de este “reino de sacerdotes” que constituye la asamblea de los fieles. Si el “sumo sacerdote” les anuncia la palabra a todos, y después consagra la eucaristía que debe ser la de todos, es para que todos puedan orar con una oración que sea la respuesta que espera la palabra, para que todos puedan ofrecer la materia del sacrificio eucarístico y para que todos, finalmente, por la comunión, sean consumados en la unidad de “Cristo en nosotros, como esperanza de la gloria”.

Examinemos uno por uno estos tres elementos, estrechamente unidos, del sacerdocio de los fieles, que son la oración, la ofrenda, la comunión.

La oración de la que se trata, lo hemos explicado ya largamente, es esa oración que, en el diálogo entre Dios y nosotros, constituye la respuesta a su palabra, la adhesión creyente y obediente a su designio, el reconocimiento de su nombre, invocado sobre nosotros: nuestro abandono al amor que nos da todo.

De la oración así entendida, brota la ofrenda con toda naturalidad, es decir, la entrega de nosotros mismos, en la obe-

## Introducción a la Vida Espiritual

diencia de la fe, a la voluntad de Dios sobre nosotros tal como se reveló en la palabra y que hemos aceptado en la oración. La ofrenda del pan y del vino de la eucaristía concreta esa entrega de toda nuestra vida tomada en su fuente, en la que reconocemos que procede todo de Dios y que debe pertenecerle por completo.

Sin embargo, esta ofrenda no es real más que en la eucaristía de Cristo, hacia donde Él mismo nos arrastra. Sin Él, santificándose por nosotros, no podemos ser santificados, consagrados a Dios en toda verdad. En la eucaristía de Cristo, haciéndose cargo de la materia de nuestra ofrenda que nosotros no podemos sino presentarle en un puro acto de fe, reconocemos, por consiguiente, el don supremo de Dios: esta consagración efectiva del hombre al Padre celestial, que sola la palabra hecha carne, el Hijo hecho hombre, podía realizar.

En adelante, el pan y el vino que nos entregan no son ya simplemente el alimento de nuestra vida natural. Para la fe que los acoge en la comunión, así “santificados” en la eucaristía, son el alimento de la vida eterna: el propio cuerpo de Cristo que consumió su ofrenda en la cruz y que ahora, por la virtud de su cruz, nos reconcilia a todos en el cuerpo de su carne. La palabra divina que está en el corazón de la eucaristía del hombre nuevo, nos asegura de ello: “Éste es mi cuerpo...”, “Ésta es mi sangre”, “Aquel que come mi carne y bebe mi sangre, tiene la vida eterna y yo le resucitaré en el último día...”

Así, la comunión nos consume no solamente en la ofrenda de Cristo al Padre, sino en la misma realidad de su ser de Hijo, que no es más que relación filial con el Padre y, por lo tanto, vida eterna en el Espíritu: el Espíritu del Padre y del Hijo, el Espíritu de vida, el Espíritu de amor.

De esta manera puede decirse que la palabra consecratoria, que es como el alma de la oración eucarística de la palabra hecha carne, nos recrea en el hombre nuevo, exactamente como la palabra original de la creación nos había sacado de la nada...

El resultado es que somos hechos todos nosotros un solo

cuerpo del que Cristo es el jefe, la cabeza. Como dice la primera carta a los Corintios: “El cáliz de bendición que bendecimos ¿no es la comunión con la sangre de Cristo? El pan que partimos ¿no es la comunión con el cuerpo de Cristo? Porque el pan es uno, todos nosotros no somos sino un solo cuerpo, pues participamos todos del mismo pan” (10, 16-17).

Como hemos subrayado ya, es imposible tomar, en este texto en particular, el “cuerpo” de Cristo en dos sentidos rigurosamente separados: este “cuerpo” de Cristo que es la Iglesia y que formamos todos nosotros no existe sino en y por la participación efectiva de todos en el único “cuerpo” de Cristo, muerto en la cruz y resucitado a la vida divina.

Por esto también, empleando la imagen de san Juan, Cristo se revela como la cepa de la viña de la que nosotros somos los sarmientos. Con lo cual llegamos nosotros a ser, como dice el mismo san Juan, “hijos” de Dios en su Hijo “único”, o bien, según la expresión distinta de san Pablo, Él llega a ser primogénito del que nosotros somos múltiples hermanos. Pero, como san Pablo no cesa de repetir, nosotros no somos “hijos”, sino viviendo “en el Hijo”, “en Cristo Jesús”, “en Cristo”.

Esta unión, por estrecha e íntima que sea, no es, sin embargo, una fusión. A la imagen del cuerpo de Cristo que formamos todos nosotros, san Pablo, yuxtapone la de la esposa de Cristo. Sin duda, el esposo y la esposa no son ya sino una sola carne. Sin embargo, la esposa, lejos de anonadarse en el esposo, no se encuentra, no realiza su plena personalidad de esposa, sino en su unión con el esposo (cf. Ef 5, 22-23 y 2 Cor 11, 2). Dicho de otro modo, nosotros no llegamos a ser plenamente nosotros mismos sino al “conocer” a Cristo, con todo lo que el término supone en los profetas, no sólo de intimidad sino de conformación de uno con el otro y, finalmente, de unión.

En estas perspectivas, somos nosotros, en la Iglesia, la “plenitud” de Cristo. Es decir, que Él mismo se completa en nosotros. Como dice también la epístola a los Efesios, la Iglesia es “la plenitud de aquel que se completa todo en todos” (1, 23).

## Introducción a la Vida Espiritual

Inversamente, sólo en Él nos completamos nosotros: Él mismo es nuestra plenitud (cf. Col 1, 19) y, por consiguiente, en la “plenitud de los tiempos” (Gál 4, 4), “al llegar la plenitud de Dios a habitar corporalmente en Cristo” (Col 2, 9), Dios llega a ser “todo en todos” (1 Cor 15, 28).

El misterio de esta unión con Cristo, y mediante Cristo con Dios, es el gran misterio del cristianismo. Como ha subrayado la encíclica *Mystici Corporis*, es un dato absolutamente *sui generis*, que es preciso renunciar a hacer entrar en unas categorías establecidas de antemano. Hay en ello algo muy distinto de la simple unión moral, hecha de la unión de las voluntades. No es tampoco una unión física, en el sentido corriente de la palabra, que suponga, bien la absorción pura y simple y la desaparición de un ser en otro, bien la fusión de los dos en un tercero que no sería ya ni uno ni otro. Es ese misterio que expresaba Jesús en la cena al decir al Padre: “Que sean uno, como tú y yo somos uno: yo en ellos y tú en mí, que sean consumados en unidad” (Jn 17, 22-23). Los otros sacramentos o bien nos introducen y nos adaptan a este misterio, que es propiamente el de la eucaristía, o bien lo extiende a toda nuestra existencia.

### *El bautismo.*

El bautismo, con la confirmación, que es su coronamiento o su sello, nos configura a Cristo muerto y resucitado. Por lo tanto, nos introduce en esta “raza elegida”, esta “nación santa”, este “sacerdocio regio” que constituye el pueblo de Dios. Así nos permite tomar parte en la celebración eucarística por la oración, la ofrenda y la comunión tal como las hemos descrito.

Dicho de otra manera, la iniciación al cristianismo es una misma cosa con nuestra inserción en el mismo Cristo. La entrada en la Iglesia, por otra parte, se concretiza con la introducción en la asamblea eucarística. Por eso el bautismo, normalmente, se asocia a la celebración de la misa pascual. En la no-

che de la resurrección, en que celebramos el misterio de pascua que no es sino el corazón y la unidad del misterio cristiano, la gran vigilia, en la que se resume toda la enseñanza preparatoria de la antigua alianza, termina con la iniciación bautismal. Los que la han recibido están así inmediatamente preparados para el anuncio evangélico de la resurrección y la celebración del sacrificio pascual, como sacrificio de Cristo muerto y resucitado para conducimos al Padre.

La esencia del bautismo, como explica san Pablo en el capítulo sexto de la carta a los Romanos, radica en esa inmersión que nos sepulta con Cristo, a fin de que muramos a la vida del hombre viejo, prometida a la muerte por el pecado, para emerger del agua bautismal resucitados a la vida del hombre nuevo, que es también el hombre celestial. El agua bautismal es, pues, símbolo de muerte y de renacimiento. Evoca, en primer lugar, el tema del diluvio, en el que las aguas primitivas del caos reaparecen como abolición de la creación viciada radicalmente por la caída. Pero en seguida está el tema de las fuentes de agua viva: del agua madre sobre la cual el Espíritu Santo ha extendido su sombra a fin de que nazca de ella nuevamente la vida (cf. Gén 1, 2 y 20).

El bautismo es, pues, un nuevo nacimiento que san Juan calificará también de nacimiento de lo alto: el nacimiento del agua y del Espíritu (Jn 3, 3-5). Se dirá que es el nacimiento de Cristo en nosotros, o más bien nuestro renacimiento en Cristo. En ese sentido, le aplicará san Pablo la imagen del injerto (cf. Rom 11, 17ss) y dirá que nosotros hemos sido hechos en él *symphytoi*, es decir, literalmente “una misma planta con Cristo” (Rom 6, 5). Según otra imagen, dirá todavía: “Todos los que habéis sido bautizados en Cristo, os habéis revestido de Cristo” (Gal 3, 27). Con este efecto del bautismo debe ser relacionado el uso paulino de los verbos griegos en *syn* (= “con”) para designar, con relación a Cristo y a su actividad, todo lo que hagamos en adelante. “Configurados con la imagen del Hijo” (Rom 8, 29), “Configurados con su muerte” (Flp 3-10), hemos

## Introducción a la Vida Espiritual

sido “vivificados con Él” (Col 2, 13 y Ef 2, 5). “Resucitados con Cristo” (Col 2, 12 y 3, 1), nos hemos sentado con Él y en Él en los cielos” (Ef 2, 6). En una palabra, en la medida en que “nosotros sufrimos con Él” somos también “glorificados con Él” (Rom 8, 17) y reinaremos con Él” (cf. 1 Cor 4, 8 y 2 Tim 2, 12).

Con mayor profundidad, según una de las fórmulas más típicas del Apóstol, toda la vida del bautizado es en adelante vida “en Cristo Jesús”. Esto aclara el sentido de esta otra fórmula paulina que designa a Cristo como segundo Adán. Él es, más exactamente, según san Pablo, “el hombre último”: no un Adán del cual deberían nacer los otros hombres al separarse de él, sino aquel en quien todos deben encontrarse para no hacer sino uno con Él y en Él (cf. Rom 6 y 1 Cor 15). Esto es lo que expresa la carta a los Gálatas al decir: Todos los que habéis sido bautizados en Cristo, os habéis revestido de Cristo. Ya no hay, pues, ni griego, ni judío, ni esclavo, ni libre, ni hombre, ni mujer, pues todos sois uno (literalmente una misma persona) en Cristo Jesús” (3, 27-28). La cariaba los Efesios, a su vez, nos explica que el designio divino era recapitular todo en Cristo” (1, 10), el cual es nuestra paz; Él, en quien todos hemos sido recreados por su muerte para constituir “un solo hombre nuevo” (2, 15), de modo que la edificación del cuerpo de Cristo, que es la Iglesia, tiende a no formar sino “un solo hombre perfecto: Cristo llegado a la plenitud de su edad adulta” (4, 13).

### *La confirmación.*

Es esto lo que acaba de sellar el sacramento del crisma, que en occidente llamamos confirmación. A este ser nuevo, muerto a la vida de Adán, resucitado a la de Cristo, pertenece, en efecto, la unción que le hace Cristo. Por eso, los bautizados son, en toda la extensión de la palabra, “coherederos de Cristo” (Rom 8, 17). Es decir, que les pertenece todo lo que es de Él, pero ante todo el Espíritu, el propio hálito de la vida divina. Como dice la epístola a los Romanos: “Todos los que son movidos por

el Espíritu de Dios, éstos son hijos de Dios. Que no habéis recibido el espíritu de siervos para recaer en el temor, antes habéis recibido el espíritu de filiación por el que clamamos: Abba! ¡Padre! El Espíritu mismo da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios, coherederos de Cristo, supuesto que padezcamos con Él, para ser con Él glorificados” (8, 14-17).

La epístola a los Gálatas se expresa en términos muy parecidos, pero en lugar de mostrar cómo el don del Espíritu nos hace efectivamente hijos en Cristo, explica cómo esta filiación que la cruz de Cristo nos ha valido postula nuestra participación en el Espíritu: “Porque sois hijos, Dios ha enviado el Espíritu de su Hijo a nuestros corazones, gritando: Abba!, es decir, ¡Padre!, de forma que no eres ya esclavo, sino hijo; si hijo, heredero de Dios” (4, 6-7).

Este don del Espíritu nos da, en efecto, la *parrhesia*: la libertad propia de los hijos de la casa que se sienten en ella como en su propio hogar (cf. Ef 3, 12 y 6, 19). Nos enseña interiormente a orar como es debido (Rom 8, 26), es decir, como aquellos que han entrado en el misterio inefable y pueden invocar a Dios, en Cristo, como a su Padre.

Este don del Espíritu, que es el último término de la iniciación cristiana, aparece, pues, al fin, como la unción sacerdotal del pueblo de Dios. Es el que nos permite en el Hijo, con el Hijo, ser recapitulados en el mismo Padre por el sacrificio eucarístico convertido en el principio de una ofrenda de toda nuestra vida en Cristo Jesús”. En este aspecto, se comprende con más profundidad cómo el Espíritu expande el amor, la *agape*, del mismo Padre en nuestros propios corazones (Rom 5, 5).

### *La penitencia.*

La penitencia debe ser entendida en relación con este conjunto sacramental de la iniciación cristiana. No es sino una



## Introducción a la Vida Espiritual

reintegración en los poderes y en los privilegios que confiere la iniciación bautismal y crismal, después de haber estado excluido uno de ella por un pecado grave, es decir, el pecado que implica negación práctica de la fe bautismal. Esto es lo que expresaba el ritual antiguo de la penitencia pública y de la reconciliación de los penitentes.

Excluidos de la asamblea eucarística por su pecado, los penitentes, durante la cuaresma (en la que los catecúmenos se preparaban para recibir el bautismo) eran renovados, con éstos, en la catequesis que parecían haber desconocido. Después, el jueves santo, antes de celebrar la misa en recuerdo de la cena, del banquete de la reconciliación en la muerte de Cristo, el obispo iba a buscarlos al pórtico de la iglesia y les reintegraba a la asamblea cultural, para que, en ella, tomaran de nuevo parte en toda la celebración eucarística.

La penitencia, además, ilustra todo el sentido de esos ritos preparatorios del mismo bautismo que son los exorcismos, y después la unción del óleo. Pues la pertenencia a Cristo, la entrada en su misterio, no es simple consagración, sino, a la vez, lucha, y lucha sangrienta. El Espíritu de Dios, en la economía presente del pecado reparado por la cruz, no toma posesión de nuestro espíritu sino por una lucha victoriosa con el espíritu del mal, el cual, hasta este momento, ocupaba nuestro espíritu como país conquistado. Esta lucha se libró, en primer lugar, *por nosotros* en la cruz. La Iglesia comienza a extender sobre nosotros el efecto de la cruz por medio de los exorcismos. Pero la cruz no entra en nosotros, no toma posesión de nosotros por el Espíritu, sino en el bautismo. Entonces es a nosotros, asociados a Cristo, llenos de su Espíritu, a quienes corresponde proseguir la lucha. Éste es el sentido de la unción preparatoria al bautismo, con ese óleo que se llama el óleo de los catecúmenos.

La unción, sin embargo, está unida más particularmente a la confesión de la fe, prelude inmediato del bautismo, en estrecha unión con la renuncia a Satanás y la adhesión a

Cristo.

La significación de estos diferentes ritos tendrá que ser desarrollada cuando hablemos de la ascesis cristiana en su aspecto negativo, es decir, de desprendimiento con respecto al mundo del pecado y de la caída, para pertenecer enteramente al mundo nuevo de la resurrección en Cristo. En otros términos, la ascesis es, en primer lugar, la vida penitente que, más o menos, todo cristiano, de una forma o de otra, debe llevar después de su bautismo, para desasirse siempre de nuevo, y cada vez más, de las fuerzas satánicas. Sin duda, por el bautismo ha sido abolido su imperio en el hombre, en lo que san Pablo llama el “hombre interior”. Pero después del bautismo no cesan de atacarle de nuevo por medio del mundo con el cual su propia “carne” mantiene complicidad, es decir, su naturaleza humana, en la medida en que permanece ligada a este mundo. De ahí la necesidad de la lucha perpetua y de la penitencia para subsanar los resultados de las derrotas pasajeras que siguen siendo posibles.

### *El orden.*

El bautismo y la unción del crisma nos consagran para esta vida “en Cristo”, que es vida en la Iglesia, participación efectiva en la asamblea eucarística. La penitencia nos reintegra a ella cuando de ella nos hemos excluido. El orden adapta en ella a ciertos miembros de Cristo a una función ministerial para el bien del cuerpo entero.

Le plenitud del sacramento del orden se encuentra realizada en la transmisión del carisma apostólico por la consagración episcopal, con la ordenación de los sacerdotes como cooperadores de los mismos obispos. La imposición de las manos (gesto que significa a la vez toma de posesión y la transmisión de una gracia) va acompañada de las palabras que expresan la voluntad de Cristo de ser representado como jefe de su cuerpo en la asamblea de los suyos para anunciar el

## Introducción a la Vida Espiritual

evangelio de salvación y dispensar así el misterio sacramental. De esa manera, los sucesores de los apóstoles están instituidos para apacentar el rebaño de Dios. No sustituyen a los apóstoles en el sentido de poder constituir sobre otro fundamento que el que aquellos pusieron, o construir otra cosa. Les suceden sencillamente para guardar el depósito de la fe, para guardarlo, no como letra muerta, sino en el espíritu que renueva en él sin cesar la vida. Su función esencial es presidir la asamblea eucarística, la reunión de la Iglesia, convocada para escuchar la palabra divina y entregarse a ella en la eucaristía. Pueden hacerlo porque el carácter sacerdotal, es decir, de ministros de esta obra sacerdotal de Cristo que es inseparable de su presencia personal, les deputa para hablar en su nombre, para renovar sus acciones santas sacramentalmente. No anuncian otra palabra que la suya: es Él, sencillamente, quien la dice en ellos, siempre la misma, pero siempre tan actual. Ellos no hacen sino lo que Él ha hecho: es Él quien hace presente en sus manos, por sus palabras, que así llegan a ser las de Él, su obra una vez ya realizada, para que seamos nosotros introducidos en ella.

Simultáneamente, como el mismo Cristo y a su ejemplo, arrastran a todo el pueblo de Dios en la oración y en la ofrenda, y lo acogen todo entero en la comunión con un solo Espíritu en un solo cuerpo, el de Cristo.

A este ministerio apostólico, sobre el cual descansa toda la vida de la Iglesia, están coordinados otros ministerios. El primero es el de los diáconos. Son éstos unos asistentes del obispo o del sacerdote cuya función esencial es servir de lazo entre la liturgia del “sumo sacerdote” y la del conjunto del pueblo sacerdotal. Asociados al sacerdocio ministerial hasta en la predicación evangélica, la administración del bautismo, la distribución de la comunión, transmiten al obispo o al sacerdote las ofrendas de los fieles que deben conducir en la unión de su oración personal, a la oración sacerdotal. Igualmente, los diáconos serán los administradores de la caridad de los fieles

bajo la dirección de los pastores. Después de los diáconos vienen los subdiáconos, a los cuales se confía, a la vez, una misión preparatoria de la asamblea eucarística (simbolizada por la conservación de las ropas y vasos sagrados, la preparación del cáliz y de la patena) y, en dicha asamblea, una misión de cantores.

Los ministros inferiores (ostiaros, lectores, acólitos, exorcistas) aseguran el orden en la asamblea manteniendo su marco natural: el edificio consagrado; toman una parte secundaria en la primera o en la segunda parte de la asamblea eucarística o intervienen en los ritos accesorios de la iniciación cristiana.

Puede decirse que las órdenes mayores, propiamente sacramentales, son, incluido el diaconado, el ejercicio de poderes propios del jefe, que éste delega en beneficio del cuerpo. Por el contrario, las órdenes menores con el ejercicio habitual, por unos individuos escogidos, de funciones que todo laico, todo miembro del pueblo de Dios, puede ofrecer en y para el conjunto de éste.

Sin embargo, no hay que oponer demasiado estos dos aspectos. No existe sacerdocio ministerial sino en y para la asamblea sacerdotal del pueblo de Dios. Los mismos obispos, por consiguiente, no ejercen sus funciones santas sino para el pueblo de Dios y en su seno, con el acuerdo y en la cooperación de éste, lo cual se denotaba originariamente en la elección episcopal y en la ratificación de la elección de los demás ministros por todo el pueblo. Es más: el carácter sacerdotal de los ministros de Cristo supone en ellos el carácter bautismal y no es sino un florecimiento de éste para bien de toda la comunidad cristiana. No existe, en efecto, otro sacerdocio en la Iglesia que el de Cristo. Todos los bautizados participan de él por el mero hecho de su bautismo. El ministerio apostólico no existe sino para actualizar sin cesar, en la unidad católica de todo el cuerpo en su cabeza, esta participación.

Inversamente, no existe acción santa, realizada por un mi-

## Introducción a la Vida Espiritual

nistro inferior o por un simple fiel, que pueda serlo sino por una bendición actual de Cristo, de la que los ministros sagrados son normalmente agentes. Así es como todas las “liturgias” diversas de los miembros de Cristo no sólo se completan, sino que cooperan, hasta el punto de que se exigen mutuamente y no pueden existir la una sin la otra. Ni que decir tiene que los fieles no pueden existir como fieles, sin unos ministros de Cristo que los bauticen, los enseñen, los unan a su sacrificio. Pero la tarea de iniciación, de proclamación del evangelio, de realización de los sagrados misterios, por parte de los mismos apóstoles y de sus sucesores, no tendría ninguna significación fuera del cuerpo para el cual y en el cual les ha sido confiada.

Son estas cosas las que habrá que recordar cuando se quiera definir la espiritualidad de los laicos o de los clérigos, y en especial, establecer la relación exacta entre la espiritualidad “sacerdotal” y la espiritualidad de todos los “fieles”.

### *El matrimonio y la unción de los enfermos.*

Después de los sacramentos que no hacen sino disponemos a la celebración eucarística, vienen aquellos que son como eflorescencia de ella. La consagración del hombre y de todas las cosas a Dios, en Cristo, por la eucaristía, tiene, en efecto, como contrapartida, la bendición de todas las cosas. Es esto lo que expresa el Apóstol en la frase ya citada: “toda criatura de Dios es buena y nada hay reprobable tomado con hacimiento de gracias; pues con la palabra de Dios y la oración queda santificada” (1 Tim 4, 4-5).

Por esto vemos, de hecho, introducirse en el canon eucarístico oraciones de bendiciones múltiples. Hay dos de ellas a las que unas palabras expresas de Cristo hacen sacramentales en el sentido más estricto de la palabra: la bendición nupcial y la bendición del óleo de los enfermos. Más exactamente, el matrimonio y la unción de los enfermos son sacramentos que esas bendiciones, ligadas a la eucaristía, consagran formal-

mente en la más estrecha relación con ella.

La comparación de dos sacramentos tan diferentes a primera vista, como el matrimonio y la extremaunción, es sumamente esclarecedora. Nos hace contemplar los aspectos complementarios de este misterio de la cruz que es el todo de la eucaristía y que el conjunto de la vida sacramental debe extender a toda nuestra vida.

El sacramento del matrimonio atestigua que la creación, su fecundidad positiva, se encuentra restaurada, consagrada, iluminada desde lo alto en el misterio. Pero atestigua en no menor grado que ello no se efectúa en Cristo sino por la imposición de su cruz a todas las cosas. La enseñanza de san Pablo sobre el matrimonio cristiano y su significación se encuentra, en efecto, sintetizada en esta frase: “Maridos: amad a vuestras esposas, *como Cristo ha amado a la Iglesia* y se ha entregado por ella...” (Ef 5, 25). Dicho de otro modo, sólo introduciendo en el matrimonio un amor generoso, participando del propio amor de Dios, y siendo así, por consiguiente, un amor sacrificado, se podrá introducir el matrimonio mismo en el misterio cristiano. Entonces llegará a ser, con toda su realidad, una verdadera realización en la existencia de los esposos de lo que es el amor de Cristo y la Iglesia, de Dios y su creación.

Inversamente, la unción de los enfermos es el sacramento no ya de la fecundidad, sino de la enfermedad; viene a consagrar la enfermedad y la enfermedad mortal. Pero no la consagra sino con miras a la curación, a la curación inmediata, si tal es la voluntad de Dios o, en todo caso, a la curación final y total de la naturaleza humana en la resurrección.

Este paralelismo esclarece el verdadero sentido del misterio cristiano. Este misterio es el misterio de la cruz. Sin otra finalidad que la restauración definitiva de la criatura viciada por el pecado, su consagración a Dios en Cristo para una plenitud de vida literalmente divina.

Fijémonos bien en que, si por la cruz se entiende el sufri-

## Introducción a la Vida Espiritual

miento y la muerte, no es el misterio cristiano el que los introduce en la vida del hombre: los encuentra en ella como enigma inexplicable, enigma sin solución. Pero el misterio, apoderándose del sufrimiento y de la muerte por el poder de Cristo, hace de ellos lo que es la cruz del Salvador, no de modo visible, sino en la fe. Es decir, que los transforma en medio todopoderoso de abolir el pecado, de vencer las potencias de la muerte, de realizar la reconciliación de la criatura con su Dios y, por tanto, en fin de cuentas, de conducirla de la muerte a la vida y a la plenitud de la vida de hijos de Dios...

El conjunto de ritos que se llaman sacramentales, es decir, que implican una bendición de algún aspecto de la vida humana sin ser objeto de una institución definida de la palabra divina en Cristo, no hacen sino extender al conjunto de la existencia esta presencia de la cruz y su virtud vivificante.

### *Espiritualidad sacerdotal y espiritualidad laical.*

Las consideraciones que preceden deben ayudarnos a ver, en su verdadera luz, el problema de las relaciones entre espiritualidad sacerdotal (o más generalmente clerical) y espiritualidad de los laicos. Como es sabido, este problema se discute en nuestros días más vivamente que nunca. Pero parece ser que muchos de los ensayos que se han intentado para aclararlo pierden en quimeras peligrosas o se embrollan en contradicciones inextricables.

Por el contrario, cuando se ve todo el misterio sacramental organizarse alrededor del sacrificio eucarístico, resulta evidente que, si se considera el fin último de éste (la *res tantum* del sacramento por excelencia), todos los cristianos están filmados a realizar una sola y misma realidad sacerdotal. *Todos*, deben llegar a ofrecerse a sí mismos a Dios revelado en Cristo, y ofrecer junto con ellos todo el universo en la eucaristía de Cristo. El sacerdote ministerial no tiene nada que le distinga

este respecto de todo bautizado, de todo “fiel”, de todo laico (es decir, miembro del *laos*, del pueblo de Dios) como no sea el ser ministro de esta presencia activa de Cristo que se sirve de él para que la única acción sacerdotal sea comunicada y extendida. El sacerdote está, pues, obligado con una urgencia especialísima a realizar este “conocimiento” de Dios en su propio amor, que es el alma de la eucaristía. Pero todos los cristianos, por lo mismo que son cristianos, deben tender igualmente al mismo conocimiento, al mismo amor al que los sacerdotes están encargados de revelarlos. Más exactamente, todo sacerdote cristiano debe consagrar su vida entera a la unión de Cristo y de la Iglesia en todos sus miembros. Esto es lo que debe ocupar para él el lugar de las tareas individuales que los otros tengan en la colectividad humana. Y esta consagración, exclusiva y absorbente, es la que explica que la Iglesia haya llegado a imponer muy pronto el celibato a los obispos e incluso, en occidente, a extender esta imposición a los sacerdotes del orden segundo, es decir, a los diáconos y subdiáconos.

Tendremos que examinar, más adelante, el sentido del celibato monástico. Es importante precisar desde ahora que el celibato clerical no tiene exactamente el mismo sentido que aquél. El monje, al renunciar a la familia (y a muchas otras cosas) no tiene otra finalidad que liberarse del mundo para ser todo de Cristo. El sacerdote se libera de pertenecer a una familia particular para ser “todo de todos”, según la expresión de san Pablo (cf. 1 Cor 9, 22). Debe, en efecto, ponerse al servicio de la cabeza para todo el cuerpo. A este respecto, su celibato no es puramente ascético. Si desemboca en una actitud simplemente negativa frente al mundo, a los hombres, a responsabilidades que les pertenecen (lo cual es perfectamente legítimo, al menos por un tiempo, en el celibato monástico), este resultado es un contrasentido completo desde el punto de vista sacerdotal. El celibato del sacerdote tiende, y de modo inmediato, a una extensión sin límites de la caridad de Dios para con los hombres. La paternidad es



## Introducción a la Vida Espiritual

esencial al ejercicio del sacerdocio. Si una concepción del celibato sacerdotal falsa o desorbitada acaba por hacer incapaz, o simplemente menos capaz, de esta paternidad, puede decirse que ese celibato llega a volverse contra su propio fin.

En cambio, se comprende la creciente insistencia con la cual la Iglesia, en el curso de los siglos, se opuso a que los sacerdotes desempeñen tareas seculares: artes u oficios, responsabilidades políticas o sociales, etc. Afirmar que puede hacerse obra sacerdotal a través de ocupaciones de este género carece de sentido. En efecto, es precisamente la misión de los laicos, prolongar en estas ocupaciones la obra sacerdotal. Lo que distingue la vocación de los sacerdotes de la suya es, y no es otra cosa, sino hacer esta obra sacerdotal, *en lugar* de todas las demás obras humanas. El sacerdote ministerial abandona las diferentes ocupaciones que se reparten los demás hombres, para preparar y suscitar el cumplimiento de la única obra sacerdotal de Cristo, a través de todas las ocupaciones que los demás prosiguen.

Ocasionalmente, sin duda, la Iglesia puede permitir a unos sacerdotes ejercer una función laica, si las circunstancias hacen que ellos no puedan ejercer materialmente el sacerdocio sin eso, o bien si su testimonio como sacerdotes, en una sociedad determinada, necesita de modo pasajero, para ser accesible, comprensible, sumirse así en las formas de la vida común.

Esto es también lo que explica que la Iglesia haya admitido o admita todavía, en casos particulares, que unos sacerdotes tengan familia, y que hasta lo haya admitido, algún tiempo, para los obispos. Pero no pueden presentarse estas situaciones como normales, ni menos todavía el tipo de vida sacerdotal que originan como si fuese el ideal. Si el sacerdote no se consagra enteramente a la obra de predicación evangélica y e celebración sacramental, la razón misma que le ha puesto aparte del conjunto de los laicos, cesa de ser visible, y finalmente corre el riesgo de quedar anulada. Un sacerdote que no predica el

evangelio, que no celebra la misa y los sacramentos o que no hace esto sino a escondidas, al margen de su verdadera existencia, ha sido ordenado en vano. Lo que hace entonces es lo que todo laico cristiano debe hacer. Su tarea propia, la que constituye su propia vocación queda prácticamente abolida.

#### APÉNDICE AL CAPÍTULO IV

Sobre la espiritualidad de los sacramentos, véase nuestro volumen *Le Mystère Pascal*, nueva edición corregida, París 1958, y el del padre A. M. ROGUET. *Los sacramentos, signos de vida*, Barcelona 1961.

Los grandes textos clásicos sobre este tema son las catequesis de los padres de la Iglesia. Será provechosa, en especial, la lectura del *De sacramentis* y del *De mysteriis*, de san AMBROSIO (editados y traducidos recientemente por dom B. Botte, en la colección "Sources chrétiennes"). Véanse igualmente los dos bellos textos del espiritual bizantino NICOLÁS CABASILAS: *Explication de la divine liturgie* (traducido por S. Salaville, A. A., en "Sources chrétiennes"), y la *Vida en Cristo*, Madrid 1952.

## **LOS PRINCIPIOS DE LA VIDA ASCÉTICA**

La oración de la fe nos hace contemplar el misterio cristiano y adherirnos a él. Es decir, eleva la cruz de Cristo ante nuestros ojos y nos la hace aceptar. La vida sacramental la sitúa en nosotros. La ascesis cristiana no es sino una adaptación sistemática de toda nuestra vida a lo que debe llegar a ser su alma. Es el esfuerzo para poner la vida en consonancia con la fe.

### *Sentido cristiano de la ascesis.*

Este puesto reconocido a la cruz en nuestra vida, esta búsqueda deliberada de la cruz no debe interpretarse torcidamente. Es preciso no ver en ella ningún desprecio de la creación, como si alguna obra de Dios pudiese ser mala. En particular la ascesis cristiana no implica ninguna condenación del mundo material ni de nuestro cuerpo. A este respecto, a pesar de las prácticas, más o menos análogas, que se encuentran en las más diferentes religiones: ayunos, austeridades, privaciones y mortificaciones de toda clase, es preciso guardarse de confundir los motivos que pueden impulsar a los cristianos a la ascesis con los que mueven, por ejemplo, a los budistas o a los maniqueos.

Para el budismo, el mal es la existencia distinta. En este sentido, el mundo entero, tal como lo vemos hoy, en su multiplicidad seductora, renovada sin cesar, debe rehuirse, superarse, abolirse. La ascesis budista es, pues, una abstención que tiene su finalidad en sí misma, que tiende a extinguir en nosotros, no sólo todo deseo, sino la voluntad de vivir. Extinguirse apaciblemente como ser distinto, apartándose de toda imagen, de todo pensamiento particular, tal es la felicidad a la cual tiende el asceta: el nirvana, que, en la práctica, no puede definirse sino en términos de aniquilamiento.

Menos universal, pero no menos radical en su pesimismo,

será el maniqueísmo, heredero consecuente hasta el fin del dualismo mazdeo. No se condena en él toda la existencia, sino sólo una mitad de ésta: su mitad tenebrosa, identificada con la materia, opuesta a su otra mitad, toda espiritual y luminosa. Según esta perspectiva, el hombre es un ser caído en cuanto es corporal. La salvación, para él, no será sino un desprendimiento de los lazos del cuerpo. Se identificará, de hecho, con la muerte considerada como desencamación. Será preciso, por añadidura, que el espíritu, en el curso de su vida terrestre, se haya desprendido de todos los lazos, de todos sus apetitos camales, de manera que la muerte sea para él la satisfacción de todos sus deseos, que se han convertido en deseos puramente espirituales.

Con esta manera de ver las cosas, no puede tratarse de una santificación del cuerpo. No sólo será condenado en ella el matrimonio, sino que la estabilidad de la unión y su fecundidad, se juzgarán con más horror que el simple desenfreno, considerado como una debilidad, o que el vicio contra la naturaleza, forzosamente infecundo...

El maniqueísmo no hace más que llevar hasta el límite una tendencia subyacente en la mayor parte de las espiritualidades antiguas nacidas en el próximo oriente. Los historiadores propendían, no ha mucho, a situar en Persia el origen de esta tendencia, porque fue allí donde se formuló con más claridad, en el mazdeísmo. Pero es probable que su origen sea más difuso. En todo caso, pasó al mundo griego, en particular con la corriente del orfismo. Se afirma ya en Platón que repite el antiguo retruécano entre *soma* (cuerpo) y *sema* (tumba). Opondrá, pues, el “amor celeste”, al que no atraen más que las realidades espirituales desencarnadas, al “amor terrestre”, simple deseo físico. El neoplatonismo de Plotino sacará todas las consecuencias de estos principios. Viendo en el alma una chispa divina, aprisionada en la materia, predicará una salvación del alma que no será sino su desprendimiento de lo material, de lo múltiple, y su retomo al “uno” primordial

## Introducción a la Vida Espiritual

enteramente espiritual...

No cabe duda de que la tentación permanente de la ascesis cristiana será la de confundir aquello que la motiva con esta visión de las cosas cuya simplicidad, cuya lógica parece tan atractiva. La confusión se hará por una identificación engañosa de la oposición griega entre el cuerpo y el alma con la oposición hecha por san Pablo entre lo que él llama “la carne” y “el espíritu”. Sin embargo, “la carne”, para san Pablo, no es de ningún modo el cuerpo como tal, que para él es obra de Dios, destinado a convertirse en “miembro de Cristo” y “templo del Espíritu”. La “carne”, en el sentido paulino, es aquello en que se transforma todo el ser humano, cuerpo y alma inseparablemente, cuando se ha separado de Dios. Porque “el espíritu” no es el espíritu del hombre, sino el propio Espíritu de Dios, que debe animar en el hombre la única vida digna de este nombre, fuera de la cual el ser humano entero desciende al nivel de un cadáver.

Del mismo modo, la oposición entre “el mundo” y Dios que hará san Juan, no debe confundirse con la oposición budista entre el universo, en su multiplicidad indefinidamente renovada, y cualquier ser inmutable, indefinido, impersonal, “inexistente”, en el sentido habitual de la palabra... Es la oposición de un Dios no sólo personal, sino suprapersonal (o, mejor dicho, ultrapersonal) con el mundo, no como creación suya fío cual no tendría sentido), sino en cuanto se ha rebelado contra Él. Y esta rebelión, evidentemente, desde el punto de vista cristiano, no es obra de la materia totalmente pasiva, sino del espíritu creado, que quiere locamente oponerse, igualarse al Espíritu creador.

Dicho de otro modo, si existe un dualismo cristiano, es un dualismo de voluntades que se oponen, y de ningún modo de esencias contrarias. Es un dualismo no metafísico, entre unas formas de seres en sí irreconciliables, sino histórico: entre unas voluntades libres que no podrían oponerse si no existiera entre ellas un parentesco indestructible.

Formulados con claridad estos principios, persiste el hecho innegable de que el cristianismo, lo mismo que las otras religiones o que las filosofías religiosas de la antigüedad, predica una ascesis, y una ascesis que incluye, ciertamente (pero no exclusivamente), unas renunciaciones corporales, aunque se deban a otras motivaciones. Para discernir el sentido de la ascesis cristiana, hay que ver de qué modo, poco a poco, van perfilándose sus motivaciones en la historia del pueblo de Dios, bajo la presión de la palabra divina y de las experiencias providenciales en que ésta lo ha comprometido.

### *El Antiguo Testamento y la ascesis.*

Desde la primera página del Génesis y a través de todo el relato de la creación, nos impresiona la afirmación incesante de que todo lo que existe es bueno en sí. Porque toda existencia aparece allí como obra de Dios: un puro producto de su única voluntad buena. “Y Dios vio todas las cosas que había hecho; y eran muy buenas...”, éste es como el *leitmotiv* de la narración sacerdotal de la creación (Gén 1).

De ello se infiere inmediatamente que el don de las buenas cosas de la creación hecho por Dios a los hombres, no es sino una misma cosa con la bendición divina. En particular, habrá para el hombre una bendición especial que corona todas las demás en su unión fecunda con su mujer.

Llegará la caída. Pero la caída no cambiará en nada lo fundamental de este primer hecho. Las bendiciones de los patriarcas reiterarán las de la creación (cf. Gén 49). Y la pascua, la primera alianza redentora con el pueblo de Dios, será sellada con el don de la tierra prometida: la tierra “que mana leche y miel” (Éx 13, 5).

Sin embargo, es un hecho que, tan pronto como Israel se instale en el país de la promesa, olvidará a su Dios. Más exactamente su seguridad estará como partida entre Dios mismo y sus dones. La idolatría será el pecado fundamental del

## Introducción a la Vida Espiritual

pueblo. Es decir, en un mismo impulso, el pueblo, hasta entonces nómada, viviendo en una dependencia constante con respecto a la providencia, se instalará, se iniciará en los métodos de la agricultura y se sumirá en el culto a las fuerzas de la vegetación, común a los pueblos agrícolas de Canaán con los cuales convive. En otros términos, la idolatría, para Israel, viene a ser lo mismo que la explotación de las riquezas del mundo por el hombre centrado sobre sí. Buscando ante todo satisfacerse, asegurar de manera tangible su satisfacción, el hombre, con ello, olvida a Dios.

Además, el desarrollo de sus apetitos, correlativo con su satisfacción, organizada, le arrastra a la injusticia. El hombre que se establece sólidamente sobre la tierra, llega a considerar a su vecino, a su propio hermano, como un estorbo o como un competidor, si no es un rival al que hay que suplantar o un esclavo que hay que dominar.

El pecado de Israel, según los profetas, será, en primer lugar, ese complejo de idolatría y de injusticia estrechamente asociado al afincamiento, a la instalación en Canaán, aun cuando Canaán sea la tierra prometida.

Es lo que expresará Oseas con la imagen de la mujer adúltera aplicado a la nación infiel:

*“... y dijo: iré en pos de mis amantes, que son los que me dan mi pan y mi agua, mi lana, mi lino, mi aceite y mi bebida.*

*Por lo cual, he aquí que yo le cerraré la salida con un seto de espinas la cerraré con una pared y ella no hallará paso, E irá en pos de sus amantes y no los encontrará; los buscará y no los hallará. Y entonces dirá: Iré volveré a mi primer marido, pues mejor me iba entonces que ahora.*

*No ha reconocido que fui yo quien le dio el trigo y el mosto y el aceite y el que le dio la abundancia de plata y de oro que ofrecieron a Baal...” (Os 2, 7-10).*

En este pasaje encontramos por primera vez, con la afirmación repetida de que todas las cosas son buenas, puesto que

vienen de Dios, la nueva afirmación de que el hombre, tal como es actualmente, está como asfixiado por el goce de ellas. Olvida a Dios detrás de sus dones. Imagina, en el lugar de Dios, unos falsos dioses que no son sino la personificación de sus apetencias, de su servidumbre a las riquezas.

La única curación posible, en esas condiciones, requiere que Dios prive al hombre, por un tiempo, de esos bienes. Así es como el hombre reconocerá de nuevo que Dios era su única fuente para él. De aquí la conclusión del profeta:

*“Por eso voy a atraerla y la llevaré al desierto y allí le hablaré al corazón” (Os 2, 16).*

Isaías nos hará avanzar un paso más. Nos mostrará cómo la riqueza del justo obra su desgracia al apartarle de Dios, y al levantarle, al mismo tiempo, contra sus hermanos. No vacilará, pues, en ponerse en contra de la fórmula tradicional que bendecía al rico por su riqueza y exclamará.

*¡Ay de vosotros, los que juntáis casa con casa y agregáis heredades a heredades hasta que no queda ya más terreno! ¿Por ventura habéis de habitar vosotros solos en medio de la tierra?*

*¡Ay de vosotros, los que al mal llamáis bien y al bien mal y ponéis las tinieblas por la luz y la luz por las tinieblas y ponéis lo amargo por dulce y lo dulce por amargo!*

*¡Ay de vosotros, los que os tenéis por sabios ante vuestros ojos y por prudentes ante vosotros mismos!... porque han rechazado la ley del Señor de los ejércitos y blasfemado de la palabra del santo de Israel (Is 5, 8-24).*

Isaías ha llegado a considerar a los ricos más bien malditos que benditos por sus riquezas; Jeremías bordeará una paradoja todavía mayor: los pobres pueden ser benditos en su desolación. En su propia existencia, parece ser él ejemplo mismo del réprobo: no tiene mujer, ni hijos; su vocación lo ha levantado contra sus conciudadanos. Pero, considerado como



## Introducción a la Vida Espiritual

traidor a su patria, encarcelado, encuentra en Dios solo su confianza, y su fidelidad al llamamiento de Dios es su único consuelo.

La verdad, implícita aún en la enseñanza de Jeremías, va a hacerse formalmente explícita en esos cantos del siervo, que son la joya de la segunda parte del libro de Isaías, que se refieren al fin del exilio en Babilonia. Son como la cumbre de la revelación en el Antiguo Testamento. Vemos en ellos a un hombre sobre el que se han acumulado todas las aflicciones posibles. Es un pobre y, al parecer, un enfermo rechazado, despreciado por los ricos y por los que gozan de buena salud. Se le juzga castigado, abandonado por el mismo Dios. Y, sin embargo, sólo él es el servidor fiel del Señor, el único en quien Dios se complace.

*“Lo tuvimos por castigado y herido por Dios y humillado. Fue traspasado por nuestras iniquidades y molido por nuestros pecados. El castigo salvador pesó sobre él y en sus llagas hemos sido curados” (Is 53, 4-5).*

Así pues, no sólo el pecador puede ser castigado por Dios, para su propia curación, sino que el sufrimiento del mismo justo adquiere un sentido redentor para los demás hombres, los pecadores...

Hacia la misma época, sin duda, en los escritos sapienciales, la figura de Job va a ser erigida como la del hombre abatido, desolado entre todos. Sus amigos, piadosos a la manera tradicional, o más bien rutinaria, no pueden explicar lo que parece un castigo excepcional, más que por una falta excepcional. Pero Dios interviene en persona para decir: “No”. Él mantiene, sin disipar por esto el misterio, que Job, con preferencia a la piedad de estrechas miras de sus amigos, es el único servidor fiel de Dios y que Dios, en compensación, es su único y verdadero amigo.

En esta misma línea, numerosos salmos van a presentar al “pobre”, aquel que no tiene ya nada en que poner su confianza

y su esperanza, sino únicamente en Dios. Este “pobre” será el único fiel de quien Dios reconoce y acepta la fe.

Después de esto vendrán los libros apocalípticos, el primero de los cuales es el libro de Daniel. Su tema común es que el mundo, aunque creado por Dios, ha caído presa de las potencias de las tinieblas: de los espíritus de malicia y de odio, de los primeros y mayores pecadores, bajo cuya instigación el mismo hombre ha pecado. Por consiguiente, al poner nuestra esperanza en este mundo, nos hacemos esclavos, no del reino de Dios, sino de ese reino efímero de las potencias rebeladas contra Él. Sin embargo, la venida del reino divino está cerca. Ella denunciará y abatirá la vana seguridad de los reinos terrenales. Para estar preparados a ese advenimiento del rey de los siglos, debemos independizarnos de todas las potencias que pretenden reinar en su lugar. Esto, al fin y al cabo, no es más que una renuncia a toda instalación en el “presente siglo”.

No es, pues, extraño que en la época en que florecen los escritos apocalípticos veamos aparecer en Israel comunidades de tipo enteramente nuevo. Más bien que sectas, se trata de algo que es, cuando menos, un esbozo de lo que será la vida monástica en la Iglesia. Se separa uno, en efecto, de la masa, para vivir una vida más rigurosa de fidelidad a Dios, en la que ocupan un lugar importante las renunciaciones voluntarias y la preparación para las pruebas de los tiempos mesiánicos. Aun cuando no sea seguro que la comunidad de Qumrán haya vivido de hecho allí donde ha sido encontrada su *Regla*, la atracción hacia el desierto es en ella innegable. Se adentra uno en él para ir al encuentro del reino venidero, que “no es de este mundo”. Se sabe, en efecto, que “la apariencia de este mundo pasa”. No quiere ya uno, en consecuencia, asegurarse en ninguna otra cosa que no sea la fe en el reino y el rey celestial que lo instaurará.

Parece realmente que no sólo la pobreza voluntaria, sino también el celibato eran corrientes en esos medios. De allí sale

## Introducción a la Vida Espiritual

el Bautista, viviendo como un asceta y clamando desde el desierto a las multitudes que acuden para unirse a él: "... el hacha está ya puesta a la raíz del árbol" (Mt 3, 10). Llama a los hombres a la *metanoia*, es decir a una transformación completa de su "mentalidad", a fin de prepararse para esos caminos de Dios de que habla el profeta y que no son nuestros caminos.

### *El evangelio y la ascesis.*

Al fin aparece Jesús, que al principio sigue el curso del Bautista. Es el hijo de una Virgen. No son los ricos ni los poderosos los que lo reciben, sino unos pobres pastores. El anciano Simeón, la profetisa Ana (una viuda que no abandona el Templo) son sus primeros heraldos. Cuando abre la boca por vez primera para hablar a las multitudes, ¿qué dice? "Bienaventurados los pobres... ¡Ay de vosotros, los ricos!" (Lc 6). Más tarde dirá resueltamente: "Si alguno quiere venir detrás de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y que me siga (Mt 16, 24). Su propia muerte probará en seguida que no es esto una figura retórica.

Cuando san Pablo quiera dar una explicación del sentido más profundo de la cruz del Maestro, escribirá: "Tened en vosotros los mismos sentimientos que había en Cristo Jesús, el cual, siendo la misma imagen de Dios, no ha considerado como robo tenerse como igual a Dios, pero se ha anonadado (literalmente, vaciado), tomando forma de siervo, a semejanza de los hombres, y encontrándose en la condición humana, se humilló haciéndose obediente hasta la muerte y muerte de cruz..." (F1 2, 5-8).

Detrás de este texto, existe, al parecer, un paralelo entre Adán y Cristo que es familiar a san Pablo (cf. Rom 5, y 1 Cor 15). Adán pretendió arrebatarse la igualdad con Dios. Había rehusado ser servidor, humillarse, obedecer, Pero, haciendo esto, atrajo sobre toda su raza precisamente las miserias, que apartarán de ella la humildad, la obediencia y el

anonadamiento del siervo fiel.

Cristo nos abre así el camino para que andemos sobre sus huellas, como dice san Pedro (1 Pe 2, 21). Por ese camino iremos hacia la purificación del corazón (literalmente: la circuncisión del corazón) de la que habla Jeremías, la refundición de nuestro corazón de piedra en un verdadero corazón de carne. En esto veía Ezequiel lo esencial de la nueva y eterna alianza prometida por esos dos profetas. En este camino es donde el *eres*, el amor humano caído, capaz sólo de desear, de tomar todo para sí, puede ser dominado, subyugado por la *agape*, ese amor divino que da, que se da.

En lo sucesivo, la divisa de la ascesis cristiana será seguir a Cristo”. Y por eso el primero y permanente modelo del asceta cristiano será el mártir. Esta palabra, que quiere decir “testigo”, en el Apocalipsis de san Juan se aplicará ya a aquellos que, entregando su vida a la muerte por fidelidad a Cristo, atestiguan con su muerte el poder vivificante de su cruz.

### *Ascesis y martirio.*

El más conmovedor “testimonio” que poseemos de un mártir es, sin duda alguna, el de san Ignacio de Antioquía, cuyas cartas nos revelan los sentimientos que el experimentaba cuando se dirigía de Asia Menor a Roma para ser arrojado a las fieras. De él es la fórmula conmovedora sobre el *eros* crucificado, que debe parangonarse con la otra frase suya sobre el cáliz de la sangre de Cristo, que representa para él la *agape* incorruptible.

Su carta a los Romanos nos muestra que la perspectiva del martirio podía llegar a suscitar una aspiración positiva de un fervor impresionante. Esto sorprende tanto más, al no descubrir en él ningún odio, ningún desprecio de la vida o de la creación. Es evidente que rebosa amor, pero que ha comprendido que el verdadero amor consiste en dar más que en recibir y que en esto se halla también la verdadera felicidad.

## Introducción a la Vida Espiritual

Morirá voluntariamente por Cristo, sencillamente porque Cristo ha muerto por él. No desea llevar su cruz más que para seguirle, o, como él mismo repite: para alcanzarle, para ser encontrado en Él.

Ni por asomo llega a pensar que el sufrimiento o la muerte, por sí, fueran algo bueno o saludable. Pero cree que el sufrimiento y la muerte de *Cristo* han llegado a serlo. Por consiguiente, es sólo su fe en Cristo lo que le entrega a su vez a la cruz. Más exactamente, como expresa él mismo con perfecta claridad; es su fe eucarística. En la eucaristía se ha alimentado del cuerpo y de la sangre de Cristo, esa sangre de la que afirma que es “amor incorruptible”. Cree, pues, que en su propia muerte Cristo matará la muerte y el pecado para comunicarle, en la identificación perfecta con Él mismo, la plenitud de la vida.

La consecuencia de una tal visión la vemos en el martirio de Policarpo, el amigo de Ignacio, que había reunido sus cartas antes de seguirle en una prueba semejante: el mártir llega a hacer de su muerte una eucaristía. La oración con la cual se consagra a Dios no es sino prolongación de la oración eucarística y los espectadores de su muerte afirman que lo ven en la hoguera como un pan eucarístico cocido en el horno del amor. Al mismo tiempo, muriendo así, subrayan ellos que no parece tanto morir cuanto alcanzar, en Cristo con el que se identifica, la vida de la resurrección.

Más tarde, cuando la persecución habrá cesado de hacer estragos, aunque no se deje de temer su reanudación, la práctica sistemática de la ascesis aparecerá como preparación para el martirio siempre posible, del mismo modo que había aparecido antes como una preparación para la parusía inminente: la entrada del rey celestial en su reino. Los cristianos no pueden instalarse en este mundo como si debiera o pudiera ser su morada permanente. Ésta es, sin embargo, su tentación, como saben bien, desde el momento en que se relaja la hostilidad del mundo. Para combatirla, se ejercitan libremente

en abstenerse de lo que podrían verse obligados a abandonar por Cristo en cualquier momento. Pronto, sin embargo, aflorará la cuestión de saber, en el caso de que el martirio, finalmente, no fuera impuesto a los que se habían preparado para él de este modo, ¿de qué les habría servido tal preparación? Orígenes y otros responderán: si el martirio no es la coronación de la ascesis, la misma ascesis, por sí sola, podría constituir como un martirio incruento... ¿Acaso no es su finalidad entera liberarnos para ser todo para Cristo, todo para la voluntad divina, sea la que fuere?

### *La ascesis del antiguo monacato.*

Un poco más tarde, una vez que el Imperio romano haya llegado a ser, al menos nominalmente, cristiano, la persecución cesará por completo. En ese preciso momento surgirá el monacato como sustituto del martirio. Diríase que la Iglesia, tan pronto como cesa de ser forzada por el mundo a vivir *en* el mundo sin ser *del* mundo, se siente obligada a hacerlo libremente. Ahora que el mundo ofrece su amistad a la Iglesia, ésta parece temer hundirse en él. De ahí el monacato.

No hay que olvidar, por otra parte, que la primitiva Iglesia, paralelamente al ideal del martirio, había difundido, desde sus primeros orígenes, el ideal de la virginidad consagrada a Cristo.

Cristo, nacido de una virgen, aunque elevó el ideal del matrimonio como nadie lo había hecho antes que él, incluso en Israel, había considerado la familia como uno de los mejores bienes que sus discípulos, como Él mismo, podían verse llamados a abandonar, o a no conocer jamás. San Pablo, en la primera carta a los Corintios, ensalzará el celibato considerado como el medio de más inmediata o más entera fidelidad a Cristo. Esto no implica, según su pensamiento, ningún desprecio del matrimonio. ¿No lo ensalzará el mismo apóstol como imagen y participación efectiva del amor entre Cristo y la Iglesia? (cf. Ef 5). Ello no impide, observa él, que el matrimonio origine unos lazos nuevos con el mundo, un cierto grado de

## Introducción a la Vida Espiritual

instalación en él y, por tanto, disminuya nuestra libertad para seguir a Cristo. Como dice san Pablo, el hombre casado está, o al menos puede estar, dividido entre el deseo de agradar a Cristo y el deseo de agradar a su mujer (cf. 1 Cor 7, 25 ss).

Todo esto nos muestra claramente que el monacato, como el martirio, no hace sino prolongar, ahondar la piedad de los “pobres” del Antiguo Testamento. Bíblica, cristiana, la ascesis no podría ser una condenación de los dones de Dios. Lo que la mueve es una preferencia por el dador más bien que por cualquiera de sus dones. No se dirige sino a hacemos libres: libres de aceptar su amor, libres de entregamos a Él.

En esta perspectiva, encuentran su significación los tres votos que, en oriente como en occidente, han llegado poco a poco a expresar lo esencial de la vida monástica (o “religiosa”, en el sentido técnico de esta palabra aplicada a una vida de consagración especial a Cristo). Estos tres votos no son sino una aceptación consecuente de tres renunciaciones permanentes destinadas a hacemos íntegramente disponibles para Cristo.

La pobreza sigue siendo fundamental. En cierto sentido, abarca los tres votos: éstos no son sino una extensión de su aplicación a toda la existencia. En el sentido más estricto, la pobreza nos hace libres con respecto al mundo. La castidad nos hace libres con respecto a la carne. La obediencia nos hace libres con respecto a nuestra propia voluntad y a su egoísmo innato.

Entiéndase bien que “el mundo” del cual nos libera la pobreza no es un simple sinónimo de la creación. En el sentido bíblico, y especialmente en el sentido en el que san Juan lo emplea de ordinario, esta palabra significa: la organización de todas las cosas no en función del plan de Dios, sino como consecuencia de la caída del hombre (del hombre y de las potencias espirituales que lo sobrepasan). De igual modo “la carne”, en el sentido de san Pablo, no es de ningún modo el cuerpo como tal: son sus instintos desordenados, enloquecidos por la desobediencia del hombre a una ley superior. Y,

finalmente, esta voluntad propia, este “yo” al que es preciso renunciar por la obediencia religiosa, no es de ningún modo nuestra personalidad, tal como Dios la había querido, sino su caricatura que ha como subyugado su verdadero y sano desarrollo.

*El desarrollo de la ascesis medieval.*

Es innegable, sin embargo, que el delicado equilibrio entre este optimismo fundamental y este pesimismo provisional no ha sido conservado siempre en los desarrollos históricos del ascetismo cristiano. Hace falta recorrer, al menos, su historia para apreciar a la vez la variedad de sus aspectos y la amenaza permanente de deformaciones que pesa sobre él.

El primer monacato, en el que la más rigurosa ascesis no tiene ante los ojos sino la libertad de seguir a Cristo, nace en Egipto. Se propagará muy rápidamente, primero en Siria. En este segundo hogar del ascetismo<sup>1</sup> monástico, vemos como adopta formas espectaculares ya un tanto alejadas de la sobriedad primitiva. El aspecto de lucha contra sí mismo llega a ser allí más exagerado, en prácticas como las de los estilitas (que se condenan a la inmovilidad sobre una peña aislada o una columna) o de los solitarios (que llegan a emparedarse vivos), o también, por ejemplo, en ciertas mortificaciones como el llevar sobre sí enormes cadenas...

Pero es, sobre todo, al pasar esta ascesis de Egipto y más todavía de Siria a los países de occidente, cuando acusará rasgos nuevos, que no dejarán de modificar su sentido. Éste será especialmente el caso del monacato céltico. El simple traspaso de un género de vida, organizado en países cálidos o templados, a un clima nórdico, bastará para hacer mucho más penosas numerosas austeridades de los primeros monjes. Es preciso añadir a esto que el temperamento céltico: imaginativo, sensible, introvertido, reaccionará de muy distinta manera ante las mismas cosas que el temperamento mediterráneo. Cuando



## Introducción a la Vida Espiritual

los ascetas más heroicos del antiguo monacato se infligían rudas austeridades, sabían que eran penosas; pero no era esta pena lo que ellos buscaban: era la liberación, o, a lo más, la resistencia necesaria para el dominio de sí mismo. Los monjes de Irlanda se las infligirán con la idea de reparar con el sufrimiento voluntario los goces desordenados a los que habían podido abandonarse en otro tiempo. No buscarán ya solamente cortar unos lazos paralizadores, sino soportar, con el desgarramiento que ellos sienten, la pena de las afecciones demasiado consentidas. El aspecto penitencial, que sin duda no había estado nunca ausente de la ascesis, puesto que no se impondría allí donde no existió pecado, va así a tender a hacerse predominante. Y es más, la penitencia va a ser en ella cada vez más concebida e incluso tasada como una cierta suma de dolores deliberadamente aceptados.

Se dará un paso más con san Pedro Damián y toda su época (siglo xi). El alma religiosa llegará a concentrarse sobre la cruz, no ya como sobre instrumento de nuestra liberación, ni como testimonio de amor, sino como ejemplo, especialmente impresionante, de sufrimiento deliberadamente aceptado, buscado. Nuevas mortificaciones, directamente aflictivas, empezarán a ser practicadas con este espíritu; las flagelaciones, por ejemplo.

Así es como el camino abierto por los monjes irlandeses conducirá, hacia el final de la Edad Media, a una ascesis de compasión. Ciertas formas del franciscanismo, centradas más bien sobre los estigmas de san Francisco que sobre su propia espiritualidad, llevarán a ello. Tal ascesis la formulará por primera vez con toda claridad el místico dominico del siglo XIV, Enrique Susón. La finalidad intentada por el asceta no es ya tanto luchar y vencer, con Cristo y por Él, el poder del pecado, cuanto sufrir con Él, como para aportar una mitigación a sus sufrimientos, al tomar una parte de ellos sobre sí mismo.

La belleza, la generosidad, sobre todo, de este ideal, es indiscutible. Pero no puede discutirse tampoco que este ideal

tiende a formularse en un marco sentimental que está muy alejado de la sobriedad del cristianismo o del monacato primitivos y que apenas está conforme con las líneas de una sana teología.

*Desarrollos de la ascesis moderna.*

Esto es más cierto todavía cuando pasamos de la ascesis de compasión a la ascesis de reparación. Esta última aparecerá en las formas modernas de devoción al Sagrado Corazón más o menos directamente inspiradas por santa Margarita María Alacoque. Sufrir para compensar los “sufrimientos” causados a la santa humanidad de Cristo por las infidelidades de los cristianos, especialmente sus infidelidades con respecto a la presencia eucarística, esto puede, sin duda alguna, expresar un profundo impulso de amor hacia el Salvador. Sin embargo, no es exacto que Cristo “sufre” hoy en la eucaristía. Si la oblación del sacrificio de la cruz en la misa no causa ningún detrimento a la gloria de Cristo resucitado y elevado al cielo, con mayor razón la mediocre correspondencia de los cristianos a su amor manifestado en la presencia eucarística no puede, propiamente hablando, “herirle” en ella.

En ese caso, ¿cómo los sufrimientos que nos infligimos pueden compensar, reparar los del Salvador?

Cuestiones análogas, y acaso más apremiantes aún, deben plantearse a propósito de la ascesis de sustitución, por la cual, en el curso del siglo XIX se quiso prolongar todavía más estos últimos desarrollos. Las almas piadosas, se dijo, al infligirse unos sufrimientos voluntarios en unión con Cristo, se substituirían como Él a los pecadores a quienes debería afectar el castigo. Con ello, detendrían los juicios divinos suspendidos sobre el mundo. Estos castigos con los que unos inocentes se afligen a sí mismos, serían por ello ahorrados a quienes los mereciesen. Sabido es. a qué extremos se creyó poder llevar tales razonamientos: como si la masa de los inocentes

## Introducción a la Vida Espiritual

carbonizados en el incendio del bazar de la caridad hubiera sido el contrapeso necesario para detener el brazo justiciero de un Dios indignado por las infidelidades contemporáneas...

Estos últimos desarrollos en que se han complacido con preferencia ciertos aventurados teólogos laicos como Léon Bloy, revelan sin duda alguna lo que hay, cuando menos de equívoco, en la línea de pensamiento seguida en época reciente por la ascesis cristiana en pos de su justificación. Llegando a sus íntimas consecuencias lógicas, nos forjaríamos una extraña idea de Dios, tan alejada como es posible del evangelio. Dios exigiría por el pecado un rescate riguroso de dolor y de sangre, sin preocuparse en absoluto de que sea el pecador o el inocente quien lo pague, con tal que sea pagado estrictamente. Nada más contrario a la misma noción de la gracia, nada más lejos de la verdadera imagen del Dios cristiano que el Moloc ciego y sediento de sangre, que se insinuaría así en estos rasgos.

El significado más o menos claro de todo esto, al mismo tiempo que una espontánea repugnancia ante el sentimentalismo un tanto recargado, en que se desarrollaron tales teorías, explican el rápido desafecto que han provocado, hasta contribuir en gran parte a que la devoción al Sagrado Corazón, tan floreciente no hace mucho, experimentara también cierto retroceso. Idéntico riesgo corre toda ascesis un poco exigente y rigurosa.

Sería, sin embargo, muy superficial estancarse en lo que ciertas fórmulas modernas tienen de insuficientes con respecto a la tradición de la Escritura y de los padres. No se pueden criticar justamente tales fórmulas si no se pone de relieve, mejor de lo que ellas mismas han sabido hacerlo, la parte de verdad que ciertamente envuelven, aun cuando no la traduzcan siempre felizmente.

La ascesis de compasión quiere hacer justicia a ese tema esencial en el pensamiento de san Pablo y que él mismo ha expresado en fórmulas como: “si sufrimos con Él, reinaremos también con Él (2 Tim 2, 12). En otros términos, hay un tomar

parte en la cruz de Cristo que es la vía inevitable para tomar parte en su gloria, en la vida en Él.

De la misma forma, y todavía más, la ascesis concebida como reparación debe disipar, desde luego, la quimera de una salvación que Cristo habría adquirido para nosotros, sin que a nosotros mismos nos costara nada. Muy al contrario, como dice la primera carta de san Pedro, Cristo ha sufrido en nuestro lugar, de ningún modo para dispensarnos de sufrir, sino “para dejamos un ejemplo a fin de que caminemos sobre sus huellas” (2, 21). Es más: comoquiera que el pecado debe siempre ser entendido por nosotros y detestado ante todo como una ofensa al amor divino, tal como este amor se manifiesta en la cruz, y la cruz lo conduce hasta nosotros en la eucaristía, el esfuerzo ascético debe tomar el sentido de una adhesión (efectivamente reparadora en este sentido) a este amor que, contristado por nuestros pecados, no por eso deja de ser el reparador del mismo pecado. Cuando san Pablo nos incita a “no contristar al Espíritu”, ¿no es precisamente a Él a quien se refiere? (Ef 4, 30).

Finalmente, la idea de una ascesis de sustitución recobra un sentido auténtico e indudablemente esencial si se la concibe como una adhesión conscientemente aceptada en esta doble solidaridad con Cristo y con todos nuestros hermanos en Él, la cual nos hace cooperar, sin duda alguna, a la salvación del mundo al mismo tiempo que a la salvación de nosotros mismos todas las veces que, por la fe, unimos nuestros sufrimientos a los del Calvario. Éste es el sentido más profundo de esta otra palabra del Apóstol: “Cumpro en mi carne lo que resta que padecer a Cristo en pro de su cuerpo, que es la Iglesia” (Col 1, 24).

Colocados de nuevo en estas perspectivas plenamente escriturísticas y tradicionales, las motivaciones modernas de la ascesis vuelven a tomar entonces un sentido que sobrepasa con mucho lo que algunas de sus fórmulas han podido tener de insuficiente o incluso de erróneo. Es todo lo que está en germen

## Introducción a la Vida Espiritual

en los cantos del siervo de la segunda parte de Isaías, es decir, se vuelven a encontrar algunos de los aspectos más misteriosos, pero más profundos de la cruz de Cristo y de los cristianos, que es preciso desarrollar plenamente a la luz del evangelio.

Sin embargo, estos análisis deben, al mismo tiempo, hacernos aquilatar una vez más los peligros de deformación o de tergiversación a los que están expuestas las verdades cristianas más vitales cuando se propende a dar, en su meditación, la preferencia a la imaginación sentimental sobre la fe. La ascesis cristiana no puede ser sana sino siendo auténtica. Y no puede ser auténtica más que refiriéndose siempre lo más explícitamente posible a la verdad de fe fundamental: la revelación del amor de Dios, en lo que tiene de más trascendente, de más “sobrenatural”, por el misterio de la cruz. Situada de nuevo sobre esta base, la ascesis cristiana, lejos de comprometernos en algún “dolorismo” sospechoso, sigue siendo o vuelve a ser lo que debe ser siempre: un esfuerzo de liberación, que resulta inmediatamente de la fe; liberación con respecto a este mundo para el mundo que viene... Es obra de fe si nos hace tomar la cruz como la cruz *de Cristo*; es decir, un conflicto con el mundo, con la carne, y finalmente con las voluntades perversas, no para desechar el mundo, ni macerar definitivamente el cuerpo, ni aniquilar la voluntad, sino para salvar el mundo de él mismo, y preparar la resurrección del cuerpo, al regenerar la voluntad humana que el pecado hería mortalmente.

### APÉNDICE AL CAPÍTULO V

Se podrá profundizar el estudio histórico de los desarrollos de la ascesis cristiana remitiéndose a la *Histoire de la Spiritualité chrétienne*, que publicamos en Édit. Aubier.

Sobre el martirio en particular, véase la bibliografía y los textos citados en el primer volumen de esta obra: *La Spiritualité du Nouveau Testament et des Peres*, París 1960. Dom STOLZ ha

Louis Bouyer

escrito una serie de ensayos sobre los principales temas y las prácticas de la ascesis, de una grandísima riqueza tradicional: *L'Ascèse chrétienne*, Édit. de Chevetogne (Bélgica) 1948.

### **ASCESIS Y HUMANISMO CRISTIANO**

El estudio de la génesis y de los desarrollos de la ascesis cristiana nos ha permitido determinar la complejidad de sus motivos y lo delicado que resulta mantener el equilibrio entre ellos. Puede decirse, en una palabra, que supone, en la apreciación de la condición humana de la que tenemos que partir actualmente, a la vez un optimismo metafísico y un pesimismo histórico. Optimismo metafísico: todo es bueno en sí, en nuestra naturaleza y en el universo, lo mismo nuestro cuerpo que nuestra alma, la materia que el espíritu, porque todo ha sido querido, creado por Dios. Pesimismo histórico: el pecado ha viciado incluso las condiciones de nuestra vida espiritual, nuestras relaciones con todas las cosas. Pero el pecado, en su principio, no atañe a la materia sino más bien al espíritu creado: es una rebelión de una inteligencia voluntaria contra su creador. Esta rebelión pone a la creación como en contradicción consigo misma. Los mejores bienes que contenía, en lugar de conducimos también al creador, sirven de pantalla ante Él. Resulta, pues, absolutamente necesario que, tarde o temprano, para volver a Él rompamos con ellos. Sin embargo, esta muerte, voluntariamente aceptada en prenda de su amor nuevamente reconocido y recibido en nuestros corazones, se convertirá en el principio de la resurrección, es decir, de una restauración integral de la creación nuevamente en armonía con su creador. Esto, sin embargo, no puede hacerse sino *en Cristo*, como dice san Pablo. La muerte no es de ningún modo salvadora en sí misma: no es sino el último efecto del pecado, de la separación de Dios, No llega a ser el camino de salud sino cuando Dios se une a nosotros por su palabra hecha carne. La cruz no es vivificante sino cuando llega a ser la cruz de Cristo, recibida por la fe en Cristo, hijo de Dios hecho hombre.

Es preciso tratar de ahondar en todo este conjunto para deducir de él las líneas concretas de una ascesis verdadera y plenamente cristiana. Esto nos exige en primer lugar precisar qué antropología, qué noción del hombre, supone la ascesis

cristiana. Seguidamente, deberemos ver lo que es exactamente el pecado, con el estado de caída que ha acarreado para el hombre y que es aquel del cual nos es preciso partir. Por último, podremos estar en condiciones de comprender cómo se superponen el proceso fundamental de la creación y el proceso de la redención, a primera vista antagónico al primero, aun cuando de hecho no tienda sino a restituirle su finalidad original.

### *La doctrina cristiana del hombre.*

La fórmula definitiva de la antropología bíblica y cristiana nos la da una frase de san Pablo, que constituye al mismo tiempo como una suma de toda espiritualidad cristiana. “El Dios de la paz os santifique cumplidamente y conserve íntegramente vuestro espíritu, vuestra alma y vuestro cuerpo sin mancha para la parusía (literalmente *en* la parusía) de nuestro Señor Jesucristo” (1 Tes 5, 23).

En esta fórmula, el espíritu (*pneuma*) es y no es parte integrante de la naturaleza humana según el punto de vista en el que nos situemos. En sí mismo, el Espíritu es trascendente al hombre: es, en Dios, el aliento vital de la propia vida de Dios. Sin embargo, no habiendo Dios hecho al hombre sino para adoptarlo, para hacer de él su propio hijo, es esencial a su designio comunicarle el Espíritu. Por lo tanto, el hombre no es enteramente él mismo sino cuando tiene en sí el Espíritu de Dios.

Este Espíritu no se limita a habitar en el hombre como en un templo. O, si se prefiere, siendo vivo su templo, no puede contener al Espíritu divino de otra forma que siendo animado por él. Por tanto, mejor que decir que el Espíritu se integra al hombre, puede afirmarse que el mismo hombre llega a ser “espíritu”. Como su alma (*psykhé*) vivifica al cuerpo (*soma*), ella misma es vivificada por el Espíritu, hecha “espíritu”.

Y esto no es una especie de accidente fortuito. Es la gracia



## Introducción a la Vida Espiritual

por excelencia, ciertamente el don más gratuito de Dios, el que menos puede merecer el hombre. Ello no impide el que Dios haya hecho al hombre para darle su Espíritu. A este respecto, el “espíritu” es, no una parte del alma humana, lo cual no tendría ningún sentido, sino aquello hacia lo cual tiende, en lo cual se completa trascendiéndose a sí misma.

La relación del cuerpo con el alma no carece de cierta analogía con la del alma y el “espíritu”. También el cuerpo no es creado sino para el alma, no vive de la vida para la cual está destinado, sino en el alma. Y como el alma, a su vez, no vive sino en el “espíritu”, el mismo cuerpo debe ser hecho “espíritu”, en el destino integral del hombre.

En el orden de los principios, que es también el de los fines, el alma debe vivir para el Espíritu haciéndose “espíritu”, como el cuerpo debe vivir para el alma y ser “animado por ella”, de forma que todo el hombre, al fin, cuerpo y alma, llegue a ser hijo de Dios, templo vivo, animado, “espiritual” de su Espíritu. En el orden de realización tal como aparece en la narración bíblica de la creación, planeando el Espíritu sobre el caos primitivo, la palabra divina saca de sí unos cuerpos cada vez más perfectos, hasta insuflar en el cuerpo del hombre el alma viviente que procede del Espíritu divino y debe ser continuamente “inspirada” por su presencia efectiva.

Tal apreciación de las cosas contrasta por completo con el espiritualismo griego tal como lo vemos formulado en Platón. En él, el alma (*psykhé*), concebida ante todo como inteligencia, como *nous*, se opone directamente al cuerpo. Repitémoslo: su *soma*, su cuerpo, es para el alma una tumba, *sema*, en la que ha caído y de la que debe aspirar únicamente a desprenderse. Inversamente, cuando lo ha hecho, se halla divina en sí misma. ¿No es una chispa celeste que, con sólo arrancarla de su impureza de barro, resplandece con un fuego que puede estar oculto pero que no puede, en sí mismo, sufrir alteración?

En el neoplatonismo de Plotino, esto quedará precisado. Dios es la misma unidad: el “uno”. Pero, mientras concibe el

universo, se manifiesta como inteligencia, como *nous*. Y, en la misma multiplicidad del universo, mantiene como una sombra de su unidad esencial por la *psykhe*, el espíritu, del cual nuestras almas no son sino unas partículas. Al desentenderse de la materia, el alma vuelve a ser pura inteligencia. No tiene, pues, más que unificarse en sí misma para llegar a ser Dios, o más bien para volver a ser de hecho lo que no ha cesado de ser en principio: el “uno”, el único ser verdadero: θεὸν γενόμενον μᾶλλον δὲ ὄντα, “llegando a ser Dios, o más bien siéndolo” (VI *Enéada*, IX, 9, línea 59, éd. Bréhier).

En esta visión de las cosas, el retomo a Dios (que equivale a una absorción en Él) se efectúa por una simple purificación. El alma no tiene más que renunciar a lo que le es ajeno para volver a ser Dios al volver a ser ella misma.

El esquema de la antropología platónica y neoplatónica se opone, pues, al esquema bíblico y cristiano en toda una serie de puntos que conviene precisar con claridad.

En el esquema griego, la trascendencia divina está mucho menos acusada que en el esquema bíblico. La personalidad de Dios es allí inexistente, al paso que la del hombre es sólo provisional. El proceso creador (si puede todavía emplearse aquí esta palabra) no se distingue del proceso desintegrador, de la caída. De ello resulta que el retomo a Dios, la “conversión”, será simplemente lo contrario de la “emanación”.

Según tal concepción, no puede afirmarse tan claramente como en la perspectiva maniquea que la materia sea el malla materia no tiene aquí existencia propia. No es sino un límite hacia el cual tiende el proceso de emanación a partir del “uno”, en su progresiva degradación. Pero puede decirse que el mal, para el alma, es estar sumergida, enterrada en la materia. Más generalmente, el mal es todo apego a una existencia distinta que rehúsa dejarse reabsorber en el uno.

Las perspectivas cristianas relativas a todos estos puntos son diferentes. Dios es personal, supremamente personal. e hombre lo es también, en tanto procede de Dios y tiende hacia

## Introducción a la Vida Espiritual

Él. No puede perderse en Dios, en el sentido de perder en su existencia distinta. Ésta es querida por Dios y querida sin arrepentimiento. La unión a Dios, lejos de reabsorber en Dios esta existencia del hombre, la desarrollará. Y esto es verdad de todo el hombre. Pues Dios ha creado en él el cuerpo lo mismo que el alma. Es decir, Dios es creador de la materia así como el “espíritu” creado. Los cuerpos y el mundo de los cuerpos no son el último producto de una desintegración del ser. Son más bien como la base permanente de la creación humana.

La salvación no está, pues, en el desprendimiento y la purificación de una parte del hombre opuesta a la otra: su alma a su cuerpo, su *nous* a la materia. Está en la restitución de las relaciones originalmente queridas por Dios: del cuerpo con el alma, del alma con el Espíritu.

Frente a un universo fundamentalmente estático en el que todo movimiento, toda salida de sí, no puede ser sino una degradación, el universo bíblico aparece como movido por un dinamismo profundo, tras el cual se vislumbra el de la misma vida divina. En este marco, la relación de unos seres con otros adquiere una importancia sin igual. El cuerpo no puede comprenderse fuera de su relación con el alma, m el alma fuera de su relación con el Espíritu divino. En un caso y en otro, lo inferior no tiende hacia lo superior para desaparecer en él, sino para ser plenamente él mismo, al escapar a una claustración sofocante, a una parálisis mortal. Esta abertura, este sobrepasarse a sí mismo, en el inferior, corresponde a una comprensión, a una generosidad del superior: condescendencia, si se quiere, pero en modo alguno decadencia o caída...

A estos diferentes puntos de vista sobre el hombre, el mundo y Dios, corresponden otros igualmente distintos sobre la imagen divina en el hombre. En la visión que puede llamarse helénica, no falta esta noción de la imagen de Dios. Pero se la considera simplemente como si el hombre fuera un microcosmos, reducción del macrocosmos: del gran todo en el cual lo divino y lo terrestre forman un solo ser. En este caso, la imagen

divina en el hombre se reduce al espíritu, es decir, al *nous*, al ápice de la inteligencia. Esta imagen, sin embargo, más que una imagen, es destello del foco divino. El esfuerzo de purificación, que arranca la chispa de su impureza de materia, tiende a reintegrarla a este foco de donde provenía.

Por el contrario, en la visión bíblica, la imagen es exactamente una imagen: no es una partícula del modelo, no podría confundirse con Él, aun cuando proceda de Él. Perfecta, supone, junto con la activa presencia en ella del modelo, la distinción siempre infrangible respecto a Él. Análogamente la imagen del sol en un espejo, desaparece si una pantalla cualquiera separa al espejo del foco luminoso, y no existe como imagen sino porque el espejo existe como esencialmente diferente del sol, aunque orientado hacia él.

En cambio, la imagen no es la realidad del alma sola, sino de todo hombre, cuerpo y alma indisolublemente. Esto debe ser subrayado: es el Adán hecho de la tierra a quien Dios en el Génesis hace “a su imagen y semejanza”. A su vez, Ezequiel verá a Dios que habita en la luz inaccesible “como una figura semejante a un hombre” (1, 26). La imagen de Dios en su criatura es, en efecto, este parentesco vivo con Él, que no subsiste sino en la relación amorosa que Él mismo suscita, cuando es aceptada. Por esto cabe afirmar también que la imagen divina en el hombre está alterada, borrada por el pecado, y que no puede ser perdida, porque el hombre, haga lo que haga, no existe, no es sostenido por Dios en el ser sino como capaz de esta relación viva con Él, que es la filiación. Esto es lo que ciertos padres expresarán al decir que el hombre puede perder la semejanza viva con Dios, pero no la misma imagen según la cual ha sido hecho y fuera de la cual no poseería ya existencia.

Estas oposiciones entre las dos antropologías, la griega y la cristiana, conducirán a una oposición que no siempre se ha señalado, porque se expresa por dos fórmulas cuya simetría las hará confundir, aun cuando sean absolutamente antitéticas. El ideal espiritual platónico o neoplatónico será restaurar en

## Introducción a la Vida Espiritual

nosotros la semejanza con Dios para llegar a conocerle, ya que lo semejante no es conocido sino por lo semejante. El ideal espiritual judío, y luego cristiano, será conocer a Dios, por su propia revelación, para llegar a asemejarse a Él. Por una parte, una asimilación de la que uno mismo es autor y que hace que se conozca a Dios al conocerse perfectamente uno mismo, en lo que tiene de esencial cada uno. Por otra, una asimilación de la que Dios es el autor y que hace que uno llegue a parecerse en la medida en que Él mismo se da a conocer a nosotros en aquello que tiene y que más nos sobrepasa: su amor creador, la *agape*.

### *Utilización de las fórmulas de la antropología griega por los autores espirituales cristianos.*

A pesar de todas las oposiciones que acabamos de señalar, éste es el hecho: la espiritualidad cristiana, desde los padres de la Iglesia, ha utilizado frecuentemente las fórmulas de la antropología griega, singularmente del neoplatonismo. Antes de pasar a unas condenaciones masivas y afirmar como algunos lo han hecho, que ha habido ahí una adulteración del cristianismo, sería preciso esforzarse en comprender por qué se ha producido esta utilización. Entonces se estará, quizás, en situación de descubrir su alcance exacto y, sobre todo, de darse cuenta de que representa una refundición y una adaptación de las concepciones griegas primitivas, más que una capitulación ante ellas de las concepciones propiamente cristianas.

Lo primero que hay que notar es que la espiritualidad cristiana, aunque no podía hacer suya la metafísica dualista de las concepciones platónicas o neoplatónicas, no tenía razón alguna para rechazar las observaciones psicológicas a partir de las cuales se había edificado esta metafísica, aun cuando la fe cristiana obligue a criticarla. Lo que no puede admitirse como una definición de la naturaleza humana corresponde, sin embargo, a observaciones concretas de esta naturaleza en las con-

diciones de hecho en que se encuentra hoy. A estas observaciones falta, sin duda, un trasfondo indispensable que sólo la revelación divina podía aportar. Pero esto no niega su fundamento en lo que tiene de empírico.

La oposición metafísica griega del cuerpo al alma corresponde, en efecto, a una sistematización demasiado estrecha, y por tanto a un endurecimiento, de observaciones reales que la palabra divina no niega, aun cuando las esclarece de manera enteramente inesperada. Que el cuerpo haya sido hecho para el alma, según la Biblia, no impide en forma alguna reconocer que hoy, en la condición concreta del hombre actual, constituye un peso para el alma. Por consiguiente, si es una ilusión para el alma creer que encontrará a Dios simplemente al volver a encontrarse a sí misma, no es menos cierto que no encontrará de nuevo a Dios ni volverá a encontrarse a sí misma sin cierta liberación de las cadenas en las que la retienen su cuerpo y, con él, el mundo; aun cuando, por otra parte, sea cierto que ella misma es quien se ha forjado estas cadenas.

La Biblia afirma, en efecto, que el alma, al sustraerse al Espíritu divino, lejos ya de dominar su cuerpo y elevarlo más hasta ella, lo trastorna y al trastornarlo se ahoga en el desenfreno de los instintos que ella misma ha provocado en él. Paralelamente, cuando el alma no concluye en Dios la organización del mundo que, en el mismo hombre, se elevaba hacia Él, el hombre intenta organizarlo contra Dios, y por ello se convierte en un prisionero.

Lo que la espiritualidad cristiana no podría aceptar como descripción completa del mundo y del hombre, como creación de Dios, puede, pues, aceptarlo en sentido amplio, como descripción de las apariencias que el mundo y el hombre presentan hoy, a consecuencia de la caída.

En este sentido, con los alejandrinos y particularmente con Orígenes, la espiritualidad cristiana hará suyas, no sin retocarlas y, sobre todo, no sin modificar su profunda intención, muchas de las concepciones platónicas y neoplatónicas. El más

## Introducción a la Vida Espiritual

audaz en este sentido será, entre los pensadores y espirituales de oriente, Evagrio el Póntico. El más decidido en su adopción de las síntesis del neoplatonismo en occidente será san Agustín, pero no siempre se ha dado bastante importancia a las retractaciones con que él mismo lo acomodaría.

Para Evagrio, el alma del hombre (*psykhe*) sirve de vínculo entre su espíritu (*nous*) y su cuerpo (*soma*). Pero el alma, según se incline hacia uno u otro de estos polos que la solicitan, se conforma a Dios o al diablo. Tal como lo concibe Evagrio, el *nous*, no es tanto una parte del alma, cuanto la imagen de Dios en ella, más exactamente, el “lugar de su presencia, como él dice. Este lugar se “esculpe” a su semejanza, por la misma acción de Dios, cuando el alma entera tiende a Él. Por el contrario, cuando le vuelve la espalda y no piensa más que en su cuerpo, por los *pathe*, las impresiones sensibles que recibe del cuerpo, el enemigo de Dios, el diablo, encadena el alma en una servidumbre idólatra que la hace inepta para la *agape* así como para todo conocimiento de Dios.

Es preciso, pues, que el alma se libere del cuerpo: más exactamente, de los *pathe* emanados de él y que la tienen esclavizada. Por lo tanto, llegada a la *apatheia*, es decir, a la liberación de sus pasiones, volverá a ser apta para recibir de nuevo en ella “el amor de Dios derramado en nuestros corazones por su Espíritu” (Rom 5, 5) y para “conocer a Dios”. Sin embargo, el mismo Evagrio es el primero en subrayar que no cabe esperar que “el conocimiento de Dios” se produzca en el alma llanamente, una vez haya alcanzado ella por su propio esfuerzo la *apatheia*. Muy al contrario, la *apatheia* no se realizará en nosotros como fruto de nuestro esfuerzo, con la *agape* que es su contrapartida positiva, sino en y por el “conocimiento de Dios” que sigue siendo su don enteramente gratuito.

La síntesis agustiniana es más sencilla. Sumergida en el mundo por sus sentidos, el alma debe comenzar por retirarse de aquél, para entrar en sí misma y volver de este modo a hallarse a sí misma. De este modo volverá a encontrar la imagen

de Dios según la cual ha sido hecha. Pero Dios no es su imagen, es su modelo. Así, vuelta en sí misma, el alma deberá todavía pasar más allá de sí misma para volver a encontrarlo. Sin embargo, no podría realizar este retomo sino oyendo la palabra de Dios que ha hecho todas las cosas y que ahora, por la encarnación, resuena en este mundo en el que el alma lo ha olvidado, al olvidarse a sí misma. Con lo cual el alma es llamada, de la codicia o “amor de sí llevado hasta el desprecio de Dios” a la caridad o “amor de Dios llevado hasta el desprecio de sí...”

Estas dos síntesis, profundamente diferentes en sus detalles, pero paralelas en su inspiración, dominarán en general las espiritualidades del oriente y del occidente, respectivamente. Pero, tanto en una tradición como en la otra, su tendencia hacia un espiritualismo unilateral será eficazmente frenada por factores antagónicos que no quedarán nunca excluidos.

En oriente, junto con la línea evagriana, entrecruzada con ella, se mantendrá una línea de espiritualidad más popular, que encuentra su primera gran expresión en el conjunto de escritos llamados macarianos, es decir, atribuidos a Macario el Egipcio, que había sido el maestro de Evagrio en la vida monástica.

Según una inspiración enteramente bíblica, el alma no se centra en el *nous* “la inteligencia”, sino en el “corazón”, entendido como foco indivisiblemente intelectual y voluntario, espiritual y sensible, de la persona humana en su integridad, incluyendo explícitamente el cuerpo y su vida unificada. La santificación no será concebida como simple liberación con respecto al cuerpo, llamada a restaurar la imagen divina en la más elevada cima del alma. Más bien se entenderá como esfuerzo para “atraer a Jesús hacia el corazón”, es decir, atraer al Dios encarnado (y no el Dios “espíritu” puro) hacia el foco del ser humano entero, cuerpo y alma indivisiblemente. Y esto se logrará por un dominio del cuerpo, aunque sea mortificante, que lo somete a la gracia, y con ello lo regenera, más bien que



## Introducción a la Vida Espiritual

por una extenuación del mismo cuerpo, que se reduciría a aniquilarlo para que el alma escapara de él.

Además, otra línea de la espiritualidad de oriente, ligada a los escritos areopagíticos, aportará una corrección o un complemento decisivos a la espiritualidad evagriana, no tanto por parte del hombre, como por parte de Dios. A las imágenes del alma que entra en sí misma, que llega a ser ella misma, al llegar a ser *apathes* y, por tanto, concentrada por completo en el *nous*, “pura” inteligencia, los escritos dionisianos sustituirán o superpondrán la del necesario éxodo del alma, de su “éxtasis”, no sólo fuera de ella misma, sino fuera de todo lo creado o creable, para encontrar a Dios.

Por otra parte, en occidente, a la noción agustiniana de la caridad, en la que el amor de sí no es tanto renunciado o superado como purificado al volver a ser amor de sí como imagen divina, san Gregorio Magno opondrá categóricamente la afirmación de que la caridad supone siempre una necesaria salida de sí hacia otro que no nos es simplemente “más íntimo a nosotros que nosotros mismos”, sino que es, también, el “enteramente otro”: el “otro” divino. *Nusquam caritas esse potest minus quam inter duos*, dirá: “no puede haber caridad sino entre dos seres distintos”. Pero, sobre todo, al aprovechar la renovación aristotélica, santo Tomás, sin romper la tradición de inspirarse en el helenismo, sin romper incluso con el platonismo cristiano de san Agustín, realizará una vuelta decisiva hacia la antropología paulina por el medio indirecto de su neoaristotelismo.

Aristóteles, en efecto, había cesado de concebir al alma como paralela al cuerpo, en cierto modo, en un mundo superior y separada de él, aunque oprimida por él. La había convertido en la propia “entelequia” del cuerpo, es decir, como la idea directriz inmanente a todo su desarrollo. Sin embargo, sus sucesores lo habían interpretado en un sentido puramente materialista, como si el alma no tuviera ninguna existencia distinta de la del cuerpo, y no es imposible que el mismo Aristóteles, de hecho,

haya comprendido las cosas así. Su doctrina no parecía, pues, conciliable, en este punto, con la doctrina cristiana. Sin embargo, santo Tomás la adoptará y, platonizándola algo, la hará más aceptable desde el punto de vista cristiano que cualquier forma de platonismo o de neoplatonismo. En efecto, como Platón, considerará al alma como una forma, es más, como una forma substancial dotada de ser propio, espiritual, de por sí indestructible. Pero verá en ella, como Aristóteles, la forma *del cuerpo*, y de tal cuerpo en particular, determinado por su inserción en el mundo material. La unidad del hombre, cuerpo y alma, será restaurada conforme a la visión bíblica, es decir, en un dinamismo espiritual que hace que el cuerpo se unifique, se perfeccione al sobrepasarse en y por el alma.

A su vez, el alma, por la manera con que santo Tomás concebirá la gracia, se perfeccionará y sobrepasará en el mismo Dios. Al contrario, Pedro Lombardo, no querrá aceptar que la gracia sea pura y simplemente el don del Espíritu Santo, de la tercera persona de la Trinidad, tal como es en sí misma. Le parecerá que, si fuese así, el hombre sería ciertamente el templo del Espíritu, pero de ningún modo su templo vivo, vivificado por la presencia de su huésped, que asimila nuestra vida a su propia vida. La gracia increada del don del Espíritu, según él, se prolongará, pues, en la misma alma por una gracia creada, es decir, por una cualidad divina que asemeja el alma a Dios, haciéndole participar de su propia vida.

Más adelante, esta doctrina será comprendida con frecuencia erróneamente, e incluso interpretada al revés. El hecho de considerarse la gracia como creada, servirá de pretexto para representársela como una segunda naturaleza, superpuesta a nuestra naturaleza original: la “sobrenaturaleza”. Nada podría ser más opuesto al pensamiento profundo de santo Tomás. Si la gracia, tal como él la concibe, es creada, es en el alma donde es creada. Es decir, no es *fio dice expresamente*) una naturaleza superior y distinta que se le agregaría, como simple revestimiento, sino más bien una calidad infundida en ella.

## Introducción a la Vida Espiritual

Sobrenatural en el sentido radical de que es superior a toda naturaleza creada o incluso creable, la gracia no es de ningún modo una “sobrenaturaleza”. Es como un “accidente” nuevo inserto en la substancia del alma y que la adapta, como tal alma, para que viva ella misma la propia vida de Dios, totalmente divina.

Es cierto que no hay noción teológica más misteriosa que esta noción de la gracia creada, pero con miras a hacer a una criatura que ella recrea, sin alterarla ni destruirla, “participante de la divina naturaleza”, según expresión de san Pedro (2 Pe 1, 4). ¿Cómo una realidad creada puede hacemos participar de lo increado? Sin embargo, la paradoja no es sino la de una realidad efectivamente inserta en nosotros, hasta el punto de ser enteramente nuestra, pero sin cesar de ser divina en sí. Es la paradoja del Espíritu que es Espíritu de Dios, pero se hace “espíritu” del alma. Es la cumbre y lo sumo de esta visión dinámica de una creación adoptada por su creador, la perfección de esta vida de relación, de referencia de un ser a otro ser, lo que forma el fondo del universo bíblico, en lo que tiene de más trascendente a las más altas perspectivas puramente humanas del mundo, como la que elaboraron los pensadores griegos más religiosos.

Aproximadamente un siglo después de la síntesis tomista, oriente verá esbozarse, según sus propias líneas, otra síntesis, a la vez profundamente tradicional y extremadamente original. Será la del obispo de Tesalónica, al que los cristianos bizantinos y rusos llaman san Gregorio Palamas. A primera vista, esta síntesis se opone, línea por línea, a la de santo Tomás. En realidad, son casi exactamente las mismas preocupaciones espirituales las que la motivan y a las que intenta hacer justicia. Pero sus presupuestos metafísicos son diferentes, sin ser tan absolutamente contradictorios a los de santo Tomás como podría parecer.

Para Palamas, Dios, el Dios vivo que nos ofrece su gracia es absolutamente trascendente y a la vez se comunica realmente

con sus criaturas. Lo expresará siguiendo una línea que, a través de los padres griegos, en especial de san Gregorio de Nisa y de los otros padres capadocios, se remonta indiscutiblemente al judaísmo bíblico más puro por su inspiración. Como los rabinos distinguían, sin separarlos, Dios en su inaccesibilidad para la criatura y el rostro (o el ángel) de Dios, en quien Él se comunicaba realmente, Palamas distinguirá la esencia divina, totalmente incomunicable, imparticipable por el hombre y por toda criatura no sólo en esta vida, sino aun en la vida eterna, y las “energías” divinas en las que Dios condesciende efectivamente hasta sus criaturas. Al contrario de la esencia, las energías son participables, aunque son increadas y enteramente divinas. Son la vida de Dios en cuanto Él quiere comunicarla, vida inseparable de su esencia, y de las tres personas que forman un todo con esta esencia, pero distinta de ellas hasta el punto de poder ser participada por personas creadas.

Es más: habiendo sido creado el hombre inseparablemente en cuerpo y alma, las energías divinas, al penetrar en su alma, transfiguran hasta su cuerpo de carne. Es la luz del Tabor, la luz brotada del rostro de Cristo en el monte de la transfiguración, como se había reflejado ya en el rostro de Moisés en el Sinaí y como había arrebatado, en ella, al profeta Elías. Esta luz que no sólo ilumina al alma, sino que transfigura al cuerpo, es llamada, sin embargo, “increada” en tanto que es el producto, la actividad inmediata en nosotros de las energías divinas.

Fácilmente se descubre la oposición entre esta doctrina de Palamas y la del doctor angélico. Por una parte, simplicidad absoluta de la esencia divina, en la que ya la gracia nos hace participar y que sin intermediario veremos en la eternidad feliz, como afirma santo Tomás de Aquino. Por otra, división, o en todo caso distinción real entre la esencia divina y las energías, de modo que las energías, en la gracia, obran directamente en todo nuestro ser, mientras que la esencia en esta vida y hasta

## Introducción a la Vida Espiritual

en la otra sigue siéndonos impenetrable, inaccesible, según san Gregorio Palamas.

Además, según santo Tomás, la gracia es creada, pero asegura nuestra participación en la misma esencia de Dios. Según Palamas, la gracia es increada, pero no nos hace participar sino en las energías que irradian de la esencia.

Aunque tan persuadido como el mismo santo Tomás, de la necesidad de un pensamiento realista, pero de un realismo crítico, y por tanto nutrido de Aristóteles más bien que de Platón, pero de un Aristóteles rectificado por la Biblia y la tradición de los padres, Gregorio Palamas es ciertamente un filósofo menos riguroso. Su preocupación es directamente espiritual y no se manifiesta como teólogo sino para defender la espiritualidad que le parece tradicional, y no para especular sin fundamento. Por lo tanto, resulta fácil criticar, desde un punto de vista estrictamente filosófico, su distinción real entre la esencia y las energías divinas.

Sin embargo, la misma contradicción contra la que se tropieza aquí está latente en el concepto teológico tomista de una gracia creada, aun cuando nos haga participar de hecho en la misma naturaleza divina. En efecto, ambas doctrinas tropiezan con la paradoja inaudita de la fe bíblica, que ningún concepto griego puede abarcar: la del Dios trascendente que, sin embargo, se comunica y se comunica efectivamente sin absorber por ello a su criatura, ni menos aún disolverse en ella.

Además, no hay que dejarse engañar por ciertas expresiones. Cuando Gregorio Palamas afirma que la esencia divina es imparticipable, incognoscible, es preciso entenderlo como en los capadocios en el sentido de un conocimiento adecuado o de una participación que haría de nosotros unas personas divinas. Inversamente, la participación que considera santo Tomás no es sino una participación analógica y su visión necesariamente no comprehensiva. Con una u otra fórmula, lo que se pretende es una comunicación de la vida divina que sea auténtica y que llegue a ser auténticamente nuestra, sin incu-

rrir en el panteísmo ni quedarse en ningún extrinsecismo.

Por otra parte, la afirmación, a primera vista tan desconcertante, de una luz “increada”, pero que puede ser vista incluso por los ojos del cuerpo, no hace sino sintetizar esta vida del cuerpo en el alma y del alma en Dios por la gracia, que es el ideal de la humanidad, tal como el mismo tomismo la ha concebido. No hay duda de que, según este concepto, en la resurrección, la transfiguración de los cuerpos, por misteriosa que siga apareciendo, será el resultado de una expansión hasta ellos de la visión beatífica que se apodera del alma entera, de un alma, recordémoslo, a la que es esencial ser forma del cuerpo.

A pesar de la aparente oposición del tomismo y del palamismo, debemos reconocer en ambos sistemas, desde el punto de vista de la espiritualidad, el triunfo de la antropología bíblica ante los peligros de deformación implícitos en el uso de términos o de nociones tomados de la antropología helénica.

Sin embargo, del hecho de que la antropología bíblica no sea en modo alguno estática, sino, todo al contrario, eminentemente dinámica, no se pueden deducir las consecuencias que se imponen para la espiritualidad sin ver el acuerdo o desacuerdo de las diferentes partes en el transcurso de la historia del hombre.

### *La caída y el estado de naturaleza caída.*

La enseñanza de la palabra divina sobre la caída nos la proporciona el Génesis en su segunda narración de la creación (m). Es preciso, sin embargo, completar los datos de este primer texto con los otros dos textos, profundamente misteriosos, del mismo libro: la narración de la caída de “los hijos de Elohim”, al fornicar con las hijas de los hombres (VI), y el de la torre de Babel (XI).

En efecto, la primera narración nos muestra la caída del hombre como produciéndose en el mismo corazón de la relación

## Introducción a la Vida Espiritual

tan íntima que le une a su mujer, con la sugestión diabólica que trastorna simultáneamente esta relación fundamental y la relación de la humanidad con Dios. La segunda narración presenta casi los mismos elementos, aunque el orden se invierte: la caída y la sollicitación demoníacas pasan al primer plano, pero la humanidad se encuentra arrastrada a esta caída en una perversión de las relaciones sexuales.

La tercera narración pone en escena a la sociedad humana, y en su propia desintegración nos muestra la, consecuencia de su conjura contra Dios.

Consideremos de nuevo todos estos elementos, uno tras otro. No puede tratarse, según el tercer capítulo del Génesis, de ver el pecado original en las mismas relaciones sexuales, como han pensado ciertos herejes. El Génesis es, por el contrario, lo más categórico posible sobre el hecho de que la relación normal del hombre con su mujer, incluyendo su mutua fecundidad, está bendecida por Dios. Constituye, incluso, la bendición suprema que el hombre recibe en su creación. Pero esto no impide, todos los padres de la Iglesia son unánimes al respecto, que el primer pecado penetre en el interior de sus relaciones mutuas. La insistente mención del hecho de que estaban desnudos antes del pecado, sin sentir por ello ninguna vergüenza; que su desnudez les resultó vergonzosa después, mientras que la serpiente que se introdujo entre ellos es calificada como “el más desnudo de los seres vivientes”, lo cual, por una ambigüedad del término hebreo, puede significar también, y en este caso significa seguramente, el más vicioso, todo esto no deja ninguna duda.

Si se pregunta de qué pecado concreto se trata, la pregunta es fútil. La forma simbólica de la narración elude esta curiosidad pueril. Lo que se ha querido mostramos es: 1) que el hombre ha caído al escuchar la sugestión diabólica con preferencia a la palabra divina: “No moriréis de ninguna forma... seréis como dioses...”; 2) que esta sugestión lo ha inducido a preferir las evidencias sensibles inmediatas a las realidades,

todavía escondidas, de la fe; 3) que este llamamiento para poner el placer sensual por encima de todo, ha sido experimentado, escuchado, en el interior de la relación entre el hombre y su mujer.

Se reparará en que la bendición de la sexualidad humana no por esto ha sido retirada, pero desde aquel momento está como acompañada de una maldición. La mujer será salvada como dirá el Apóstol, por la fecundidad subsistente de su relación con el hombre; pero esta misma fecundidad llegará a ser dolorosa, así como el hombre, en el conjunto de sus actividades que sostendrán la vida de la pareja, deberá penar laboriosamente. Por otro lado, el atractivo tan poderoso que les une se convertirá en servidumbre. Más exactamente, la mujer, de compañera y complemento del hombre entero, tenderá a ser arrastrada al papel, tan humillado como humillante, de simple juguete de sus deseos, de los deseos que él mismo ha llegado a ser incapaz o poco capaz de dominar y menos aún de elevar.

Si pasamos al extraño relato sobre los “hijos de Elohim” (entendamos los ángeles) prendándose de las hijas de los hombres por su belleza y haciendo de ellas sus esposas, de donde nace una raza monstruosa de gigantes maléficos, es del todo evidente que el simbolismo, y un simbolismo nada fácil de descifrar para nosotros, tiene en ello mayor parte todavía que en la narración precedente.

Este simbolismo se aclara, sin embargo, si recordamos que los cultos idólatras son constantemente denominados por los profetas como “fornicación”, y que esta fornicación no era puramente espiritual, puesto que comprendía de hecho, en Canaán, todas las formas de la prostitución “sagrada”. Dicho de otro modo: 1) la caída del hombre, aquí más explícitamente que en el capítulo m, no es sino una repercusión de una caída anterior de los ángeles, de los espíritus “puros”; 2) esta caída de los ángeles, por la idea que de ella podemos hacer, proviene de una voluntad de captación y de apropiación, en provecho propio, de la creación terrestre, humana, con la cual



## Introducción a la Vida Espiritual

sabemos por los profetas que Dios quería tener unas relaciones que fueran modelo ideal de las relaciones de un esposo con su esposa; y he aquí, por el contrario, una fornicación, e incluso una prostitución, en la que el desenfreno sexual corre parejas con una falsa espiritualidad; 3) la idolatría, en efecto, es un culto de las “potencias” creadas, de lo que hay de espiritualidad inmanente en la misma naturaleza física, pero dissociada de su creador; 4) este culto “vano”, es decir, vacío, no deja, sin embargo, de dar fruto; pero su fruto, grandioso en apariencia, es un fruto malsano: una humanidad monstruosa cuya grandeza misma está intrínsecamente pervertida.

Este último punto nos conduce de la mano a la última de nuestras tres narraciones: la torre de Babel.

Es evidente que esta narración nos describe los comienzos de lo que llamamos la civilización. Los hombres se reúnen y conjugan sus esfuerzos para construirse una ciudad. Pero conciben su obra común con espíritu de rivalidad respecto a la potencia divina de la que pretenden liberarse o, quizás, ganar para su provecho. El resultado es que su asociación se disgrega, mientras que su obra no será nunca sino una ruina inacabada e inacabable.

Cuando se comparan de este modo todos los datos complementados que resultan de estos tres textos, queda uno sorprendido de la riqueza y coherencia que de ellos se desprende.

El primer punto es que el pecado es a la vez lo que hay de más personal, en un sentido, y, sin embargo, algo que no puede reducirse a un acto individual, ni a una suma y colección de actos individuales. En todo pecado, desde el primer pecado, está implicada la tendencia hacia el otro que marca toda la vida, todo el ser del hombre. El hombre peca en esta relación consigo mismo que es inseparable de su relación con la que es “hueso de sus huesos” y “carne de su carne”. la mujer. Pero, al mismo tiempo, toda la relación social queda alterada. Sin embargo, detrás de todo esto y hasta detrás de los aspectos en apariencia más materiales del pecado, predomina una colusión (un

acuerdo) espiritual con espíritus pervertidos, en la que toda relación del hombre con el universo y su más allá, aparece viciada.

Si, no obstante, intentamos alcanzar la esencia profunda del pecado, comprobamos que en los ángeles es, al parecer, una forma de orgullo captador: queriendo ponerse en el lugar de Dios, quieren poseer para ellos su creación, suplantándolo. En el hombre, por el contrario, es el aspecto de apetencia egoísta y de apetencia sensual, lo que predomina. Pero, detrás de todo esto, el orgullo es, asimismo, el motor: la voluntad de liberarse de Dios, de suplantarlo. Más exactamente, vemos en el hombre una voluntad de goce inmediato, de goce desprovisto de toda otra consideración, extinguir la fe: la fe en la palabra divina que se impone como obligación trascendente, pero cuyas promesas futuras quedan eclipsadas por el carácter inmediato del goce sensible.

Sin embargo, en su propio pecado, el hombre no puede hacerse verdaderamente irreligioso, y menos aún arreligioso. Traslada simplemente del creador a la criatura su religión. Dicho de otro modo, si el pecado por excelencia es la idolatría, todo pecado es una idolatría en germen, una idolatría implícita. De ahí, en el hombre caído, el caos del deseo exacerbado, sin conexión con su objeto limitado. De ahí la esclavitud del hombre a las “potencias” que le dominan por mediación de sus satisfacciones sensuales nunca realmente satisfechas, en su alineación con respecto al verdadero Dios. De ahí la inestabilidad de los vínculos sociales, que se convierten en explotación de los unos por los otros, en rebelión común de éstos contra el “único” que hubiera podido conciliarlos en su común fidelidad a la gracia que rehusaron.

Estas perspectivas pueden permitir, al menos, un esbozo de la situación en la que el hombre se encuentra cuando quiere ahora buscar de nuevo a Dios, el cual no ha cesado de llamarle a Él.

## Introducción a la Vida Espiritual

### *La búsqueda de Dios por el hombre caído.*

Caído, el hombre sigue siendo criatura de Dios, en un mundo igualmente creado por Él y, más exactamente, creado por su palabra, aun cuando esta palabra esté en él ahora oscurecida.

Dicho de otro modo, su vida más profunda no por eso dejará de despertar en su primer contacto con el universo en el que está sumergido, del que procede, al que pertenece por su mismo cuerpo. Su primera percepción de lo sagrado se hará, pues, a través de su percepción de la bondad y belleza del mundo... Pero, como por una inclinación invencible, tenderá a hacer de este mundo, de aquello que en él satisface sus apetitos inmediatos y de lo que, al mismo tiempo, evoca en él una respuesta confusa, una resonancia a los impulsos más profundos, su primer, su fundamental ídolo. Divinizará la inmediata satisfacción de sus necesidades por las potestades naturales y lo más alto a que podrá elevarse será a divinizar el mismo mundo por la impresión sagrada que su belleza continúa suscitando en él, sin que sea capaz de atravesar el espesor que la transmite.

Más cerca de él, y como en él mismo, el atractivo de la mujer le descubrirá la inseparabilidad del perfeccionamiento de sí mismo y de la unión al otro, o más bien que el único perfeccionamiento posible de sí está en el otro. Pero la mujer se convertirá simplemente en otro ídolo, en el cual es su propia pasión sensual lo que idolatra, hablando con propiedad, de tal modo que, lejos de engrandecer realmente a su compañera, la rebajará al nivel de una anónima y decepcionante máquina productora de placer.

En torno a él, la sociedad de sus semejantes desarrollará su inteligencia, proporcionará objetos ya preparados para su actividad. Pero lo emparedará al mismo tiempo en el desprecio de Dios, en la falsa instalación en un universo que no ha dejado de ser un santuario más que para convertirse en una prisión,

porque el hombre lo organizará solamente para hacer de él, cada vez con mayor apremio, el instrumento de sus deseos replegados sobre sí. Todo esto, sin embargo, grava con dolores y contradicciones, cada vez más irritantes, una vida exacerbada por la única búsqueda del placer egoísta. Una vida tal, por su propio desarrollo, tiende hacia la muerte. Rechazando desde un principio el sacrificio del goce inmediato implicado en toda salida de sí, su replegamiento hacia un yo, que sólo resulta comprensible aislándose radicalmente, tiende hacia la inmovilidad de la muerte.

Sin embargo, la palabra divina insiste en traspasar esa corteza, ese caparazón de indiferencia, de ignorancia voluntaria que el hombre ha segregado a su alrededor y del que no puede ya desprenderse. Lo consigue por el medio indirecto del sufrimiento, por la inaccesibilidad a sí mismo, con que se halla a cada momento amenazada la vida del hombre tal como se ha constituido, con una tendencia inconsciente e ineluctable hacia la muerte.

La palabra de Dios no trae al mundo del hombre el sufrimiento ni la muerte. Los encuentra allí, como consecuencia infalible e inevitable de su pecado. Pero les confiere la posibilidad de un sentido nuevo. Que acepte el hombre en la fe ese desapego desgarrador que su adhesión apasionada a sí mismo, a su yo más superficial, ha hecho fatal y podrá ser devuelto al amor, a la *agape*, don de sí mismo, que era su única posibilidad efectiva de ser, no el igual a Dios, pero sí su imagen viviente, su hijo.

Para ello, será preciso por añadidura que ese amor que la palabra le anuncia, ella misma venga a traérselo alcanzando el fondo de ese abismo de la negativa de amar que el pecado abrió en un mundo encerrado sobre sí y reseco por su separación de la fuente viva. La cruz en la que el hombre se tendió a sí mismo por su pecado, no le salvaría nunca si Cristo no hubiera hecho de ella *su* cruz.

Entonces, por Él, en Él, la cruz se convierte para el hombre

## Introducción a la Vida Espiritual

en la salida posible fuera de ese cercado sofocante en que lo encierran sus diversas idolatrías. Apartado de la “carne” en que lo mantiene su idolatría de la mujer (o, mejor dicho, del sexo, en el sentido más estricto en que tiende, cada vez más, a tomarlo una humanidad decaída); apartado de la ciudad humana, que no es ya más que la Babel de una voluntad de poderío reducida a una voluntad de esclavitud mutua; apartado del mundo”, el primero y último ídolo que, aparentando ofrecerle todo, lo separa de “la única cosa necesaria...”.

Se ve, pues, que no cabe opción entre ascetismo y humanismo, entre la cruz del cristiano y la evolución del hombre. La evolución del hombre, en las condiciones de hecho en que su pecado lo ha puesto, lo conduce espontáneamente a afrontar de modo inevitable el sufrimiento y la muerte. Pero, como demuestra el testimonio universal de la literatura que la palabra divina no ha iluminado, este afrontamiento *aparece al hombre* pecador, abandonado a sí mismo, en un aspecto puramente negativo y, por tanto, desesperante. Lo que descubre como mejor en él y en el universo se le aparece al hombre como minado por el sufrimiento, aniquilado por la muerte. Lo más atinado que puede hacer, en filosofías religiosas como la del estoicismo, es resignarse a lo que le parece inevitable sintiendo confusamente que la raíz de todos sus males estriba en una oposición insensata a la voluntad oscura, pero soberanamente buena, que mueve el universo.

La palabra de Dios, fuerza es repetirlo, no ha introducido en modo alguno, el sufrimiento y la muerte en el mundo, obscurecido por el pecado. Ha resonado de nuevo en el mundo, no ya como la palabra creadora, sino como la palabra redentora: la palabra que libera. Halló el sufrimiento y la muerte en el mundo como los únicos frutos posibles del pecado. Pero se apodera de ellos como de unos gérmenes preparados por la providencia creadora para la reparación del pecado. Hace de ellos simplemente las vías de acceso del amor (cuya pérdida ha sido nuestra pérdida) a lo que se había cerrado a él al

cerrarse sobre sí.

#### APÉNDICE AL CAPÍTULO VI

Trata de las cuestiones planteadas en este capítulo, en un aspecto más general, nuestra obra *Humain ou chrétien*, París 1958. Véase igualmente en nuestro otro volumen *Le Troné de la Sagesse*, París 1957, los capítulos v y vi particularmente. En lo que se refiere a la antropología tomista en sus relaciones con la espiritualidad, véase A. GARDEIL, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, 2 vols., París 1927.

Sobre el palamismo, existe en francés una excelente introducción de JEAN MEYENDORFF, *Saint Grégoire Palomas*, Édit. du Seuil, París 1959.

## **LA ASCESIS DE LA CRUZ Y LAS DIFERENTES VOCACIONES CRISTIANAS: LA ESPIRITUALIDAD LAICAL**

Esta condición del hombre caído por el pecado, levantado de nuevo por la gracia que le aporta la palabra divina, es substancialmente la misma para todos. Los caminos de retomo a Dios son, pues, no sólo convergentes sino análogos, si es que no son exactamente iguales en todos sus detalles.

Sin embargo, a la diversidad de las almas y de las situaciones corresponden diferentes tipos de vocación, diferentes formas de vida que la misma gracia propone con el mismo fin a uno o a otro. Hasta se podría decir, en cierto sentido, que toda vocación es individual, como toda alma, todo destino humano es único, irreemplazable. Hay, sin embargo, diferentes familias de “carismas”, diferentes formas fundamentales que la gracia puede adoptar para la humanidad y que hacen que el mismo Espíritu obre diferentemente en todos los miembros, para el bien del cuerpo único que forman todos ellos en el Cristo total.

Son estas diferentes vocaciones y las diferentes realizaciones concretas, por las cuales la misma gracia redentora franquea los caminos en la vida del hombre, las que tenemos que estudiar ahora.

El error más grave que aquí podría cometerse sería imaginar que pudiese haber vidas cristianas en las que la cruz estuviera presente, que estuvieran invadidas por ella, y otras en las que no tuviese o casi no tuviese sitio. De creer a ciertas personas, hoy cada vez más numerosas, si, al parecer, Dios reserva a algunos el llegar a Él por las vías de una ascesis negativa, crucificadora, concedería a otros muchos, por el contrario, que se uniesen a Él por la vida de una ascesis positiva, abierta... Tal suposición desconoce en absoluto lo que hemos demostrado en el capítulo precedente: que la creación misma, como caída, hace la cruz inevitable, y que la cruz, en Cristo, se transforma en la salvación, la única salvación posible de la creación. No hay, pues, vocaciones «creadoras» que puedan oponerse a

vocaciones “redentoras”. Toda vocación es, al mismo tiempo, vocación a la cruz y vocación a la resurrección, a la restauración de lo que Dios había creado bueno en el origen y que debe volver a serlo al final. La cruz debe, pues, estar igualmente presente en todas las formas que pueda tomar la vida cristiana. Pero la cruz puede introducirse en esta según los casos, de muy distintas maneras.

*Las diversas vocaciones cristianas.*

La masa de los hombres está llamada a cierto enraizamiento provisional en el mundo actual, por la aceptación de una tarea en la ciudad terrestre, la fundación de una familia y, a través de todo esto, la libre expansión de sus facultades naturales. En el extremo opuesto, en apariencia, se sitúa la vocación del monje: del que ha cortado sus lazos con el mundo por la pobreza, que ha cortado como en su propia carne por el celibato, que ha renunciado a sí mismo, a su propia voluntad, por la obediencia. Sin embargo, tarde o temprano, todo hombre debe abandonar sus bienes, sus familiares, la libre disposición de sí mismo: los sufrimientos, los reveses, inevitables en toda vida, nos empujan a ello progresivamente, la muerte nos reduce a ello pronto o tarde. Inversamente, el monje no renuncia a sí mismo más que para ser él mismo, desde aquí abajo, en un sentido mejor y que anticipa su resurrección. Del mismo modo, su renuncia a las nupcias de la tierra le hace anticipar la realidad escatológica de las “nupcias del Cordero”, y su pobreza voluntaria lo hace más apto que nadie para ser desde aquí abajo “heredero de Dios, coheredero de Cristo”.

La vocación clerical, y especialmente sacerdotal, coloca al hombre en un paradójico lugar intermedio entre lo que podríamos llamar la vocación laical común y esa vocación laical relativamente excepcional que es la vocación monástica. Como el laico que no es monje, en efecto, el sacerdote, el clérigo, o cualquiera que tiene responsabilidad de Iglesia (militante de



## Introducción a la Vida Espiritual

Acción católica) permanece en este mundo. Incluso si no está llamado al matrimonio, está llamado a una paternidad tan absorbente como la paternidad natural (y más aún quizás): la paternidad espiritual. Sin embargo, ésta implica exigencias de desprendimiento y purificación personal anterior a su ejercicio que, a su manera, no son menos rigurosas, y pueden incluso mostrarse más rigurosas que las del monje.

Esto explica lo que se llama la vocación “religiosa” en sus diferentes formas activas más que contemplativas; en todo caso, no monásticas. Se adopta en ella las grandes renunciaciones fundamentales de la vida monástica, pero no para bien espiritual directo del que se entrega a tal vocación, sino más bien para el apostolado al que se siente llamado.

Sin embargo, la oposición no debe ser llevada demasiado lejos: no hay apostolado fecundo, en efecto, fuera de la santificación personal de quien a él se consagra, ni santificación real que no nos ponga al servicio de los otros y, en particular, al servicio del evangelio que les está destinado.

### *La vocación laical como vocación de bautizado.*

El laico, en el verdadero sentido eclesial de este término, no es el profano. Es, al contrario, el fiel: aquel a quien su fe entrega a las exigencias fundamentales, comunes a todo cristiano, en el bautismo. En un segundo estadio, ya se precisará en toda vida cristiana si la vocación particular arrastra o no a estas realizaciones especiales del ideal cristiano común a todos, como son la vida monástica, la vida clerical o las diferentes formas de vida religiosa apostólica. Si en este momento la respuesta es negativa en relación con estas posibilidades diversas, su contrapartida será una valoración positiva de ciertas tareas que, para cualquier otro que no sea el cristiano, podrían denominarse profanas, pero que para él no podrían serlo ya, y sobre todo del matrimonio, que se presenta a él entonces como el sacramento del mismo misterio de Cristo en la forma que su

vida esté llamada a adoptar. Conviene, pues, examinar primeramente la vocación del laico, en lo que tiene de común con la del monje, del sacerdote, de todo religioso y que es y sigue siendo la base de todo lo que el laico, que no es más que laico, conocerá después, tal como es y sigue existiendo en la base de las vocaciones más particulares. A continuación, y sobre esta base, los elementos secundarios de la vocación del laico, que parecerían profanos si no fuese él también un- fiel, se revelarán, en su caso, como habiéndose convertido ellos mismos en elementos sagrados.

La vocación fundamental del laico, entendamos la vocación a ser del pueblo (*laos*) de Dios, es, pues, la vocación común a todo bautizado. Esta vocación, como toda vocación cristiana, tiene un aspecto positivo: la adhesión a Cristo, que lleva consigo ineluctablemente (bajo pena de total irrealdad) un aspecto negativo: la renuncia a Satanás. Incluso es preciso<sup>1</sup> subrayar que aquí, como en las vocaciones que parecen más ascéticas, la renuncia viene primeramente como prelude necesario a la adhesión positiva. No se puede ser de Cristo si se continúa siendo de Satanás. Sin duda, Cristo es el único que nos liberará definitiva y totalmente de Satanás, pero no nos liberará nunca de él si no consentimos primeramente en abandonar a Satanás y en pagar el precio que sea preciso para ello.

Para precisar más aún, debe recordarse que la fórmula tradicional de la renuncia se aplica a “Satanás, a sus pompas y a sus obras”.

Renunciar a Satanás, es renunciar al principio mismo del pecado; a la adhesión dada a la sugestión satánica, es decir, a la rebelión orgullosa para satisfacer las codicias materiales erigidas como absolutas en la negación de la fe que nos haría superar lo sensible inmediato por la obediencia a la palabra divina. Renunciar a sus obras, es renunciar a todos los pecados particulares, a todas las desobediencias parciales que son fruto de esta desobediencia originaria y general.

Renunciar a las “pompas” de Satanás, es renunciar a todas

## Introducción a la Vida Espiritual

estas cosas buenas en sí, pero que ha convertido en una trampa o, más bien, en un cebo para la trampa de la incredulidad desobediente con la que quería aprisionarnos o nos aprisionó. Tal renuncia supone romper con la carne, en la medida que los instintos desorbitados de ésta nos fascinan y nos hacen insensibles a la llamada del Espíritu divino. Supone romper con el “mundo”, en la medida en que su organización constituye una oposición, sorda y flagrante, con el reino de Dios. Es, en una palabra, renunciar a todo bien parcial, en la medida en que se hace o tiende a hacerse un “ídolo” que ocupa en nuestro corazón el lugar reservado al único “bueno”, al único “bien” por esencia que es Dios mismo.

La renuncia bautismal, por tanto, es una aceptación de la cruz que marcará toda nuestra vida, cualquiera que sea el camino particular que emprenda más adelante.

Pero esta aceptación de la cruz condiciona sencillamente la adhesión positiva a Cristo que le da su sentido dándole su finalidad.

Al adherimos a Cristo, “reconocemos” de nuevo, en la fe que damos a la palabra divina hecha carne, la revelación del amor divino que nos busca, el cual, originariamente, se hallaba detrás de todos estos bienes parciales que el engaño satánico, en cierto modo, desencaminó para nosotros. El mundo entero vuelve a ser el signo primero del amor que nos había creado, y que ahora nos salva, y el instrumento de la glorificación divina: de la acción de “gracias” que reconoce en todas las cosas ese amor y nos entrega a él en la fe obediente. Nuestro cuerpo, al mismo tiempo, vuelve a ser el templo del Espíritu que estaba destinado a ser por el Creador. La sociedad humana es regenerada de la “masa de perdición” que iba “coagulándose”, por obra de la Iglesia, extensión de la sociedad trinitaria que recoge en el amor que es su propia vida, la vida común de todas las personas creadas. En particular, la sociedad elemental del hombre y de la mujer, cuyo fruto es la familia, se revelan como imagen de la unión de Cristo con la Iglesia y de su fecundidad

sobrenatural, y más que la imagen: como camino providencial abierto por el primer designio de la creación al designio supremo de la alianza redentora y reconciliadora.

Señalemos bien que no hay que oponer, como dos conjuntos de realidades que podrían asociarse, aunque permaneciendo heterogéneas, la renuncia a Satanás y la adhesión a Cristo. Ésta, con todo lo que implica, no se realizará concretamente más que en y por la realización efectiva de la renuncia a Satanás, a sus pompas y a sus obras o, recíprocamente, esta renuncia no será posible sin dicha adhesión.

Muriendo a sí mismo, al hombre viejo de la humanidad adamita endurecida en su pecado, se nace al hombre nuevo, que es “Cristo en nosotros, esperanza de la gloria”. Pero si no existiera este hombre nuevo, la muerte del hombre viejo no tendría esperanza. Buscarla, ir a su encuentro, no sería más que un suicidio carente de sentido.

### *La vocación laical como vocación a la vida “en el mundo”.*

Si el laico, al llegar a la edad madura, en la que las posibilidades propias que son las suyas deben precisarse en una serie de decisiones que definan su vocación particular, no se siente inclinado ni a la vocación monástica, ni a la vocación clerical, ni a ninguna de las formas de vocación religiosa apostólica, al elegir una profesión, contraer matrimonio y, en consecuencia, sujetarse a las responsabilidades de su nueva familia, es evidente que tales decisiones deberán adquirir para él un sentido positivamente cristiano.

Notemos, primero que la determinación de nuestro lugar en la existencia se hace siempre en la intersección de una línea a modo de resultante de las circunstancias exteriores en que nos vemos colocados con otra línea resultante de nuestra maduración personal, en lo que tiene de más interior, de más irreductible a todo determinismo externo, lo cual no quiere decir (muy al contrario) que no tenga esa madurez su cohe-

## Introducción a la Vida Espiritual

rencia y su lógica propias. Para el cristiano, las circunstancias en que se ve colocado llegan a ser signo de la voluntad de Dios que se aclara con la enseñanza evangélica. Y sus atractivos más personales se ven como transportados y transfigurados por la influencia del Espíritu Santo que inhabita en lo más íntimo de su “corazón”, en el sentido bíblico de la palabra.

### *El trabajo.*

Tanto si su vocación es intelectual o manual, como si se siente inclinado hacia unas tareas de dirección o de ejecución, o hacia las obras culturales más desinteresadas, deberá ver en ello, a la postre, la forma especial que adoptará en él “la fe ejerciéndose por la caridad”. Esto significa que deberá hacer de la obra para la cual se sienta poco a poco más particularmente destinado su manera propia de vivir la caridad, el don de sí al designio creador, generoso, de Dios mismo correlativamente descubierto por su fe. Esto debe tomar para él una doble significación, subjetiva y objetiva, que es imposible dividir en lo concreto sin hacer irreal la caridad.

En un primer aspecto, la propia tarea deberá ser para cada uno la ocasión privilegiada de vivir en todas sus acciones esta caridad resultante de la fe que suscita en nosotros una “acción de gracias” en la que todo el ser se entrega a Dios reconocido en Cristo. En un segundo aspecto que no puede estar, de hecho, separado del primero, la tarea de cada uno consistirá en introducir, a partir de su propio punto de inserción en el mundo, esta caridad en la vida de los otros hombres. En este aspecto, todo cuanto haga, en los órdenes de actividades aparentemente más profanas, deberá ser hecho a fin de quebrar la actual organización del mundo orientado a satisfacer las ansias egoístas, que no pueden cesar de combatirse secretamente aun cuando se presten provisionalmente un apoyo. Por el contrario, para el cristiano a través de estos mismos conflictos en los que, necesariamente se verá comprometido, por la

fidelidad a su fe con aquellos que la rechazan, toda su actividad no tendrá otra finalidad que la de reunir a todos los hombres, en lo que de él dependa, en la comunión de la caridad divina. Dando a todas sus actividades este sentido, esta finalidad última, prosiguiéndolas concretamente siempre bajo la luz de esta finalidad, hará el cristiano de todas sus obras un cumplimiento de la caridad que debe reinar primeramente en su propio corazón.

Esto, para ser posible, supone que la actividad a la cual él se consagra sea “sobrenaturalizable”. Es decir, que toda actividad que implique en ella el pecado o que conduzca a él fatalmente, deberá ser inexorablemente apartada por el cristiano. Sin embargo-, las que él haga suyas, podrán ser consagradas de dos maneras diferentes. Podrán serlo positivamente, en su valor humano positivo: el enriquecimiento que aporten en su propia línea a la capacidad del cristiano y de los demás para concebir y realizar su vocación de hijos de Dios, llamados a vivir ante el Padre en una perpetua y total “acción de gracias”. Podrán serlo también negativamente, en la sola abnegación que requieren, y, por consiguiente, por el testimonio rendido a la cruz, a su fecundidad “en Cristo”, testimonio del que ellas proporcionarán al cristiano la ocasión proveyéndole de una cruz que será ciertamente la suya.

Pero cuando se sale de lo abstracto y se llega al examen de los casos particulares, se ve que siempre en toda actividad del cristiano las dos posibilidades están como estrechamente imbricadas. Las actividades más positivas a primera vista, como los trabajos culturales más apasionantes, se mostrarán en la práctica dotados de una terrible inclinación a transformarse en fabricaciones de ídolos. Suscitarán, pues, en el cristiano fiel, una tensión interior quizás más dolorosa que toda la amargura que un trabajo más humilde pudiera implicar. Le pondrán, por consiguiente, en conflictos, en rupturas especialmente trágicas con los que persiguen las mismas tareas sin tener la misma fe...

## Introducción a la Vida Espiritual

Recíprocamente, ciertas tareas serviles, que a primera vista no pueden sino poner a prueba la fe, por muy desprovistas de satisfacción humana positiva que aparezcan a aquel que se entrega a ellas, le procurarán a menudo ocasiones de contacto generoso con sus semejantes tan límpidas y transparentes, que la fe y su testimonio le brindarán ya de alguna manera cierto gusto anticipado de la recompensa eterna. El pobre que da un vaso de agua a otro pobre, puede encontrar en ello una recompensa inmediata de una plenitud (por su pureza) que aventaja todas las que el artista cristiano y, con mayor razón, el político cristiano, pueden encontrar en alguna de sus realizaciones.

Más sencillamente todavía, toda obra verdaderamente creadora, cuanto más se extiendan y se prolonguen sus perspectivas, tanto más exige de nosotros una superación perpetua que es, sin duda, una de las formas más mortificantes que la cruz puede revestir en nuestra vida humana. Las obras humanas más ambiciosas, más grandiosas, son aquellas cuya realización, aunque relativamente lograda y en función de su éxito, reserva la mayor insatisfacción y hasta decepción. Para el cristiano que mide el abismo, siempre abierto, que separa de su realización absoluta toda encamación parcial de la caridad creadora, y que sabe, por añadidura, que sus más elevadas realizaciones, sólo provisionales, pueden cambiarse en otros tantos temibles obstáculos en el camino de su realización definitiva, esta experiencia de la cruz interior en la creación no conoce límites...

A la inversa, para el mismo cristiano que sabe el valor trascendente del “amor de Dios difundido en nuestros corazones por el Espíritu Santo”, la tarea más ingrata a los ojos de los hombres, desde el momento en que es ocasión de un acto de caridad pura, se vuelve quizás más luminosa que los más bellos éxitos humanos.

Cualquiera que sea la tarea a la cual colabore, el cristiano “en el mundo” debe, pues, creer que colabora en el adveni-

miento del reino de Dios. Pero debe creer, al mismo tiempo, que sus éxitos más brillantes a simple vista, pueden resultar los más frágiles y aun los más engañosos, así como debe estar persuadido de que sus fracasos, en apariencia más irremediables, entran en el plan de Dios y su infalible realización. Aquí es donde se sitúa su cruz, la cruz que le es propia, no al margen de su obra sino en lo más profundo de ella.

### *El matrimonio.*

Esta paradoja es todavía mayor, si cabe, en el matrimonio, que consolida más que ninguna de sus tareas profesionales la instalación del cristiano en el mundo, pero que, si se trata de un matrimonio cristiano, lo abre mejor que nada, en este mundo presente, al mundo futuro.

En el matrimonio, la personalidad entera, cuerpo y alma indisolublemente, se termina, se completa, y por ello debe encontrar su unidad final en otro ser. A primera vista, el matrimonio, si ha tenido buen resultado, no es más que una expansión. Sin embargo, esta expansión del uno no puede ser auténtica en él, si no se hace juntamente con la expansión del otro. Y por ello, más que nunca, la cruz se introduce en la misma expansión.

En efecto, si el matrimonio no es más que una asociación superficial y esencialmente discordante de dos egoísmos, en la posesión del otro está incluido un radical desposeimiento de sí mismo. Unir así su vida, su ser a otra vida, a otro ser, es comunicar todo lo que se tiene, todo lo que es uno mismo. En cierto modo, el desposeimiento de todos sus bienes, de su propio cuerpo, y finalmente de su voluntad, que está en el fondo de la profesión monástica, se halla en la raíz del compromiso matrimonial. El esposo que ha comprendido este sentido cristiano de su matrimonio, que no es sino la conclusión sobrenatural de aquello hacia lo que tendía la realidad natural de la unión de los sexos, sabe bien que no tiene ya nada que



## Introducción a la Vida Espiritual

pueda llamar suyo exclusivamente. Otro ser lo posee con él. De ninguno de sus bienes materiales, culturales, ni siquiera espirituales, puede ya disponer como dueño. Su propio cuerpo no le pertenece ya, y esos mismos goces a los cuales el matrimonio le da pleno derecho, no solamente no puede esperarlos sin dar el equivalente de ellos, sino que no podría reclamarlos en nombre de su deseo individual sin estar seguro de que el otro, en el mismo momento, puede acceder de buen grado a ello. Generalizando más, el esposo no podría disponer de su existencia, de su tiempo, escoger ninguna de sus ocupaciones, en función de su voluntad propia: es preciso que en todo momento ésta salga de sí misma, por decirlo así, se renuncie, ceda el sitio en ella misma (y un sitio determinante) a la voluntad de otro ser...

Aun en la hipótesis, humanamente quimérica, de una armonía tan constante y perfecta como pueda ser posible, todo matrimonio generoso, y con mayor razón el matrimonio cristiano formalmente establecida en la fe y vivido en la caridad de Cristo, supone una perpetua renuncia a sí mismo, una perpetua salida de sí mismo.

Es evidente que esto se encuentra aumentado por las imperfecciones inevitables de cada uno de los cónyuges, por las disonancias que no pueden dejar de mezclarse en su más profundo acuerdo.

Amado, amando tanto como se quiera, el otro sigue siendo el otro. Esto basta para imponer un incesante sacrificio de sí mismo a aquel a quien se está ligado. Pero, además, en las condiciones en que se encuentra la humanidad pecadora, la cualidad de ser otro se colorea inevitablemente de cierta hostilidad. No hay unión tan armónica que no encubra muchos conflictos de detalle, muchas tensiones no resueltas evidentemente insolubles y, finalmente, una parte más o menos grande de incompreensión mutua, de insatisfacción recíproca. De no llegar a la ruptura, o a esos acomodamientos en el fracaso que disimulan mal una ruptura interior con el mantenimiento de

los vínculos externos, es preciso saber aceptar todo eso, integrarlo positivamente en la mutua unión, en la propia vida. ¿Qué fuente hay más abundante de sacrificios siempre renacientes?

A las almas más profundas, en la realidad humana de su amor terrestre y en la realidad sobrenatural de su vida de fe, una comunidad de vida como la del matrimonio les aporta una cruz más íntimamente desgarradora, más penetrante todavía. Es el descubrimiento que se hace, como acaso no quepa hacerlo más que en él, de la propia insuficiencia. Es preciso amar a otro ser más que así mismo para descubrir dolorosamente la propia incapacidad de amar como se debería. No hay quizá revelación más humillante, más desoladora, de la propia insuficiencia que la comprobación de las torpezas, de las pequeñeces, de las groserías o, sencillamente, de las lagunas abiertas en medio de todo lo que se hace (o se creía hacer) para testimoniar, para realizar la generosidad de su amor...

Por todo esto el matrimonio se presta a ser una escuela de la fe y de la caridad que, si se tiene la humildad de aceptar todas sus enseñanzas, puede sin duda alguna conducir a la santidad. Y es por todo esto por lo que la realidad humana del matrimonio no puede realmente perfeccionarse sino en el sacramento. Éste, en efecto, hace posible esa fe a veces heroica en el otro, ese don de sí, sin reserva, al otro que son exigencias radicales de toda unión finalmente beneficiosa para aquellos que la han contraído. Porque el sacramento del matrimonio hace de esa fe mutua una participación de la fe en Cristo, y una realización concreta de ésta. En verdad, en el matrimonio cristiano, para la fe, el esposo es Cristo y la esposa es la Iglesia. Ambos se dan mutuamente la fuerza de superar sin cesar la apariencia insuficiente, la realización decepcionante de lo que deberían ser. Y así es como el esposo llega a amar a su esposa como Cristo ha amado a su Iglesia, es decir, renunciando a todo por ella, dando su vida entera, día tras día, y siempre de nuevo, por ella, la esposa se entrega al esposo, no vive más que en él,

## Introducción a la Vida Espiritual

en su vida, tal como sucede con la Iglesia en Cristo. Y no es sencillamente un “como si”; para los que el sacramento unió, constituye su propia y fundamental realización de la caridad, del “amor de Dios derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo”.

Esto conoce como una suprema expansión en una exaltación decisiva, cuando el amor mutuo del matrimonio fructifica en el común amor de los hijos.

### *La paternidad y la maternidad.*

La paternidad o la maternidad son tan esenciales para el desarrollo humano que no pueden ser, hablando con propiedad, sacrificadas; cosa que, por el contrario, es posible en el amor conyugal. Los que, por una vocación que supone el celibato, renuncian al amor conyugal, no pueden renunciar por ello a la paternidad o a la maternidad. Están llamados sencillamente a practicar una forma superior de paternidad o de maternidad, que no está cerrada en el círculo estrecho de una familia particular, sino abierta a todos.

Sin duda, lo más notable, y que puede llegar a ser lo más santificador, en el matrimonio, es la manera espontánea con que la exclusividad, la unicidad esencial del apego que implica, está llamada a abrirse por sí misma. Le hace falta, en efecto, expansionarse en la comunidad de un amor nuevo, desprendido desde el comienzo de quienes son sujetos de él y que les conduce a desprendimientos cada vez mayores.

Sin duda, hay pocas experiencias más apasionantes para un hombre como ver su propia vida en cierto modo desligada de sí y viviendo ante sus ojos; y con mayor razón, para los dos esposos, proyectar así y encamar su amor. Pero este desprendimiento, esta proyección son también germen de los mayores sacrificios.

Ante todo, los esposos convertidos en padres, por la fuerza de las cosas, se ven llevados a transponer cada vez más su amor mutuo en desprendimiento común. Lo que en adelante va a

unirlos, son unas preocupaciones compartidas, pero cuyo objeto no son ya ellos mismos. Esta vida en el otro, para el otro, que habían conocido, cada uno para el otro, van a conocerla juntos para un tercero, para varios más. Como se ha dicho, van a tener que cesar de mirarse a los ojos para mirar juntos lo que se ha desprendido de ellos.

Pero esto no es nada aún ante la crisis inevitable que les traerá la adolescencia de los hijos. Será preciso que los padres, entonces, en el momento en que tienen delante el producto acabado de sus comunes solicitudes, y en el momento en que, por lo general, al declinar la vida, los afectos tienden a hacerse en ella inquietos y, por tanto, apasionados, será preciso que los padres sepan, por amor, desprenderse juntos de ese objeto, de esos objetos sobre los que han concentrado sus mejores afectos. Aceptar que el hijo sea él mismo y para él mismo: que no sea ya suyo, que organice su vida a su antojo, que tenga sus propios amores, en que ellos no tendrán cabida, y sobre todo quizá que el hijo no sea ya ellos, que adquiera una figura moral que, sin duda, procede de la de ellos, pero que también, radicalmente, se les escapa, es otra: ésta es quizá la cruz más difícil de aceptar en una vida. Pero es también la más necesaria para que alcance su verdadera madurez.

### *La muerte.*

Sin embargo, todas estas cruces del laico que “vive en el mundo”, sin ser del mundo, no son más que bosquejos o esbozos de la cruz última, total, a la cual es preciso ciertamente llegar: la muerte.

Todo aquello a lo que el monje ha renunciado, el laico deberá renunciar un día, y todo lo que él ha tenido y que el monje no ha tenido, será objeto de un sacrificio, tanto mayor, tanto más doloroso. “Se muere siempre solo”, dice Pascal. Esto es verdad en cierto sentido. Pero el que ha contraído unos lazos terrenos, en otro sentido, no puede ya morir solo y le es preciso morir

## Introducción a la Vida Espiritual

más de una vez.

La muerte del ser con el cual no se hacía más que uno, es quizá una experiencia de la muerte que hace padecer más que la experiencia directa. Es como una muerte viva: una muerte que tiene uno que llevar en su propia vida, que se siente en lo más hondo porque se experimenta estando vivo. Recíprocamente, morir cuando es dejar a los que se ama, es morir a ellos tanto o más que a sí mismo...

De todas maneras, para el que ha trabajado en este mundo, la propia muerte anticipa la muerte del universo: toda obra realizada nos abandona y se experimenta su disolución, incluso cuando debería subsistir, de Hecho, durante algún tiempo después de uno. Para el que muere, esta supervivencia relativa en su obra, o en sus hijos, que le proporciona algún consuelo mientras vive, cuando piensa en su muerte, no le aporta ya ninguno. Al contrario, muere tanto más cuanto que subsiste lo que era enteramente suyo, pero que en adelante no puede ser ya nada para él... Para el creyente lúcido y fiel, este instante de la muerte, o este instante en que la muerte es vista por primera vez como inminente, es el momento de un sacrificio que puede llegar, en pureza y en intensidad, al del mártir. Es como la entrada en ese monasterio de la agonía al que todos estamos llamados y cuyo rigor no conoce nadie más.

Esta manera completamente natural en que la cruz puede introducirse, y de hecho se introduce, en toda vida cristiana desplegada en el mundo, no debe hacernos suponer que una vida tal podría prescindir de una ascesis voluntaria. Más bien es preciso decir que la cruz, impuesta por el curso natural de las cosas, en nosotros como en Cristo, no llega a ser una cruz santificadora y vivificadora más que en la medida en que es libremente aceptada. Esta libertad de aceptación es la que requiere siempre una ascesis sistemática y no puede haber vida cristiana, en el mundo o relativamente fuera del mundo, que pueda prescindir de ella.

La ascesis del laico, tanto en el evangelio como en el

judaísmo, se concreta en tres prácticas que se ven ya parangonadas formalmente en el libro de Tobías y que el sermón de la montaña ha recogido y ha iluminado. Son la limosna, la oración y el ayuno. Estas tres prácticas son necesarias para toda vida fiel y se puede considerar que las prácticas de la vida monástica no son sino desarrollo y ahondamiento de ellas.

### *La limosna.*

La limosna, entendida en su sentido más amplio, ocupa el primer lugar. Ninguna vida cristiana, en el plano individual o familiar, puede desarrollarse en circuito cerrado, como en un vaso cerrado. En la familia cristiana, como en el individuo cristiano, la vida debe abrirse sobre el mundo, sobre la humanidad en general. Debe extraviarse, permítasenos esta expresión, en un desbordamiento de generosidad pura, que tomará necesariamente la forma de una renuncia, de un sacrificio sin contrapartida inmediata. Así es la limosna: no hay cristiano, ni grupo de cristianos que pueda, en efecto, vivir sobre sí mismo, ignorando el resto de la Iglesia, del universo o desinteresándose de ellos. Las familias que, a primera vista, parecen las mejores, en cuanto llegan a la ilusión de que pueden bastarse a sí mismas y, en particular, de que la caridad puede ejercitarse en este círculo cerrado, se anquilosan, se endurecen, se toman sofocantes para sus propios miembros y el amor que parecía reinar en ellas se transforma insidiosamente en un monstruoso egoísmo colectivo.

Reducir la caridad cristiana a la limosna, como hace el lenguaje corriente, es ciertamente abusivo. Pero hay en ello, al menos, la percepción oscura de que no existe caridad auténtica mientras no se practica la limosna. Mas es preciso comprender bien lo que es la limosna cristiana.

Según el evangelio, no debe, evidentemente, apuntar a ninguna publicidad, ni siquiera a ningún agradecimiento. Con mayor razón debe estar exenta de todo "paternalismo": de toda

## Introducción a la Vida Espiritual

tendencia a la captación, aunque sea una captación moral, de los que resultan beneficiados por ella.

La limosna debe ante todo minar, y finalmente destruir, en nosotros la impresión de que nosotros somos los dueños de nuestros recursos, por más que los hayamos conseguido con nuestro trabajo. Interviniendo sin cesar en el uso que hacemos de nuestros ingresos, cualquiera que sea la importancia o la modalidad, la limosna nos preserva de cifrar nuestra seguridad en ellos, impidiéndonos incluso el considerarlos como exclusiva y, por tanto, como completamente nuestros. Hace todo esto obligándonos siempre a vivir para los demás, para todos los otros en principio, conocidos o desconocidos, próximos o lejanos, al mismo tiempo que para nosotros mismos.

Sólo puede ser eficaz cuando no está limitada a nuestro superfluo. Es preciso que constituya una ocasión siempre renovada de privaciones reales y sentidas como tales. Sólo así nos impedirá poner nuestra esperanza en nuestros bienes, prohibiéndonos, repetimos, considerarlos como verdaderamente nuestros.

Por todas estas razones, la limosna, como toda práctica verdaderamente ascética, debe ser material. Es preciso que nos cueste algo tangible, y las demostraciones de afecto, de solicitud, hasta las más sinceras, no podrían en modo alguno sustituirla y hacer sus veces.

En cambio, es muy cierto que su materialidad debe ser la envoltura de un verdadero don de sí mismo. Esto es lo que explica que la limosna, desde el cristianismo primitivo y ya en el judaísmo, encuentre casi un sinónimo en la fórmula de Santiago: “visitar a las viudas y a los huérfanos en su aflicción” (1, 27). Es lo que explica también- que los progresos de la beneficencia organizada, incluso la “seguridad social”, aunque puedan hacer que la limosna se transforme en ciertas relaciones prácticas, no podrán jamás sustituirla. Mientras haya cristianos viviendo en el mundo, será preciso que su corazón se abra a las miserias, a las necesidades de los otros,

y a prodigarse personalmente por ellos, mostrando con los hechos que consideran sus propios bienes como propiedad de los demás, al mismo tiempo que suya.

### *La oración y la vigilancia.*

Si el amor de Dios “a quien no ve”, como dice san Juan, debe encontrar para el cristiano en el mundo su testimonio permanente en un amor por “su hermano a quien ve” (1 Jn 4, 20), amor que le cueste algo, este amor debe encontrar, en la intimidad con Dios, no sólo su fuente, sino también su manifestación directa. No tenemos que volver aquí sobre el contenido y las formas de la oración cristiana. Pero debemos señalar el esfuerzo de recogimiento, de desarraigo siempre renovado de la vorágine de este mundo, que se exige a quien se halla sumido en ella. So pretexto de que el ideal del cristiano en el mundo debe ser rezar en todas partes, en todo cuanto hace, algunos han creído que podrían eximirse de las horas especiales de rezo que conocen los religiosos profesionales. No podría haber equivocación más grosera. Es en la vida de los hombres en los que todo está organizado en función de la oración, donde se podría, en rigor, prescindir de los momentos que le están especialmente dedicados. Pero cuanto más metido está uno en la vida del mundo, más imperiosa es la necesidad, si no quiere uno ahogarse en ella, de salir de ella a intervalos regulares. Es entonces cuando será necesario sistemáticamente renovar las fuentes de la vida de oración que, latente o más o menos explícita según las circunstancias, deberá tender a emparar todas las ocupaciones, todos los pensamientos que éstas suscitan. La capacidad de tender a ello estará en función de la regularidad de las reanudaciones espirituales y de la profundidad de las aspiraciones, de las invocaciones del Espíritu que en ella se produzcan.

De aquí esta insistencia de los antiguos autores cristianos, como un Tertuliano, sobre la obligación que se impone a todo



## Introducción a la Vida Espiritual

cristiano de tomar cada día, al menos, algunos instantes de las horas de su reposo nocturno: para arrancarse al entusiasmo del alma demasiado acostumbrada a este mundo, sometida a sus trabajos o sumida en su sueño.

Esta “vigilia” tiene un valor simbólico, y más que simbólico, por el esfuerzo que exige para sobrenadar periódicamente por encima de la ola de las ocupaciones y de las diversiones, para sustraerse a la atracción de las vías de este mundo, a la fascinación de sus máximas. Nada más esencial, quizá, aunque pocas cosas resulten más difíciles en la práctica que el mantenimiento cotidiano de estas escapadas hacia Dios, hacia su palabra, que estas entradas periódicas “en el secreto” donde nuestro Padre celestial es el único que nos ve y el único que nos permite verle.

La regularidad, así como alimento de estas horas, o al menos de esos minutos de “vigilia” en que la fe se renueva Ayuno y continencia

en su origen, se asegurarán por la práctica del retiro. Si el hombre que se entrega a las tareas de este mundo experimenta tal necesidad de vacaciones físicas o psicológicas, ¿no deberá, siendo cristiano, sentir todavía más la necesidad de estas vacaciones espirituales? Desde este punto de vista el respeto del domingo, del “día del Señor” adquiere todo su sentido. Cada domingo debería ser ocasión de un breve recogimiento, relacionando la cadena continua de la oración cotidiana con los días (los más posibles) de retiro anual, en la soledad y quietud más completas posibles...

### *Ayuno y continencia.*

La oración ha sido relacionada por el mismo Cristo con el ayuno. Parece, en efecto, que es necesaria cierta privación en la saciedad física a fin de hallarse dispuesto para la refección espiritual.

Hoy día no estamos acostumbrados al ayuno. Con el culto a la

comodidad, al que nuestra época nos arrastra sin discusión posible, casi no percibimos ya su sentido. Y sin embargo, quedarse con hambre de cuando en cuando, y, más generalmente, privarse no sólo de lo superfluo, sino, aunque no sea más que momentáneamente, de un poco de lo que nos parece necesario, es, sin duda alguna, una práctica esencial para esta liberación, para este desposeimiento de sí mismo sin el cual no se puede tener cierto grado de atención a Dios.

Ligado de un modo particular, por consiguiente, a los períodos especialmente consagrados a la oración, a la vigilancia de la fe, como la cuaresma, el ayuno está todavía más estrechamente vinculado con la práctica de la limosna. San León Magno, en sus homilias cuaresmales lo destaca con aquella claridad que sólo él posee. Lo que se da al prójimo en la limosna debe ser sustraído por el ayuno a nuestra propia satisfacción. Limosna verdadera y ayuno realista deberían ser las dos caras inseparables de una misma práctica ascética, en la que la caridad se alimenta de la renuncia. No hay limosna cristiana, ni sacrificio por los demás que sea, como debe ser, el sacrificio de la caridad, si una privación consentida, gozosamente aceptada, no es el reverso de ella. Inversamente, lo que quitará al ayuno su apariencia de mortificación gratuita, será el inmediato motivo de la renuncia por un acto de generosidad con miras a un objeto concreto y, en lo que cabe, personal. Hasta se puede decir que la eficacia purificadora de la mortificación del ayuno, y al mismo tiempo la elevación que dará a nuestra oración, estará en función de la preocupación concreta por el prójimo, cuyas miserias se apropiará.

El ayuno mismo no es más que una forma elemental de la abstención, de la abstinencia que debe reprimir el enloquecimiento siempre amenazador de nuestros deseos, atajando con regularidad la idolatría de que están henchidos todos nuestros placeres, hasta los más legítimos. Es preciso deshacer sin tregua este acomodamiento al mundo que nos entumece y que nos embrutecería espiritualmente muy pronto, si no lo

## Introducción a la Vida Espiritual

combatiésemos. Las sujeciones del trabajo son muy eficaces para ello (levantarse a una hora regular, más bien temprana, disciplina general en el empleo del tiempo, imposibilidad más o menos grande de vivir “para sí” en la vida profesional y más aún, quizá, para la madre en particular, en la vida de familia, etc.). No son, sin embargo, suficientes para contrarrestar el efecto enervante del confort y, más ampliamente, de la sensualidad difusa en la que nos empapa la civilización contemporánea.

En cambio, hay que inscribir en el activo de ésta el haber restablecido unas costumbres virilizadoras y que depende sólo de nosotros valorizarlas en sentido cristiano, como la higiene del cuerpo y el deporte.

La hidroterapia, en particular un empleo generoso del agua fría, es probablemente para los niños la mejor y la más natural de las iniciaciones a la ascesis. Regulando bien su empleo, puede ciertamente llegar a ser, para todo adulto, una práctica más sana y eficaz que toda la clase de mortificaciones artificiales. La sabiduría mística de una santa Teresa era ya lo bastante realista para reconocerlo.

En general, la práctica de un ejercicio físico, por sí mismo austero, y que nos obligue a toda clase de esfuerzos y de incomodidades, puede suministrar su materia a una disciplina propiamente ascética, en el sentido que esta palabra ha adquirido en la espiritualidad.

Con respecto a esto, ¿es preciso denunciar el falso ascetismo (en realidad, un simple abandono rutinario, y digámoslo sinceramente, “burgués”) que, en muchos medios “religiosos” o clericales, adorna con fórmulas vacías una simple carencia de virilidad? ¡Todavía son demasiado numerosas las comunidades que parecen creer que tener un solo cuarto de baño inutilizado o inutilizable es un indicio de espiritualidad, así como los seminarios en los que parece que no es posible prepararse a un sacerdocio generoso más que en una atmósfera amoniacal...!

Ni que decir tiene, sin embargo (o debería caer por su propio

peso), que las abstenciones, los rigores ejercidos sobre sí mismo por todo cristiano no son menos importantes en el terreno de la sexualidad que en el del confort o de la nutrición. Afirmar esto, contrariamente a lo que tienden a creer muchos modernos que prolongan artificialmente durante toda su vida un erotismo de adolescentes, no significa ninguna condenación de la sexualidad en sí. Muy al contrario, la necesidad particular para todos, casados o no, de una ascesis sexual se hace tanto más imperativa cuanto que se descubre de nuevo el carácter central de la sexualidad en la sensibilidad humana (y aún más que en la sensibilidad). Para los siglos XVIII y XIX, que no tendían a ver en las relaciones sexuales más que un placer físico, de sí sin consecuencias, su desorden podrá aparecer como de poca importancia. Para nosotros, a quienes la psicología de las profundidades ha revelado la plenitud humana de toda experiencia sexual, la afirmación cristiana tradicional no debería ofrecer dificultad.

De hecho, si una ascesis de privaciones sensuales se impone evidentemente a los que su vocación adscribe al celibato, es ingenuo creer que las personas casadas no tienen necesidad de ella.

Desde el momento en que se admite, y esto constituye la base no solamente de todo matrimonio cristiano, sino de todo matrimonio que quiere ser plenamente humano, que cada uno de los miembros del mismo busca en él su cumplimiento en y por el complemento del otro, se impone una ascesis de este género. El deseo de cada uno, su tendencia al placer, deben ser necesariamente vigilados y, por consiguiente, frenados en ciertos momentos, si quieren respetar los deseos, los atractivos del otro. Aquel que en su matrimonio no sabe en ciertos momentos abstenerse, llega forzosamente a buscar su goce egoístamente, primero fuera del goce del otro, y después en contra de éste.

Es preciso notar, por otra parte, que el desorden de todos nuestros deseos, que es consecuencia del pecado, en el terreno

## Introducción a la Vida Espiritual

sexual se manifiesta particularmente por el anonimato, la impersonalidad relativa del deseo. La fidelidad al cónyuge no puede, pues, guardarse sin una disciplina del deseo y ésta no puede adquirirse ni guardarse sin cierta práctica de la abstinencia deliberada. Quien se habitúa a ceder inmediatamente a todo deseo, aún legítimo en principio, llegará casi fatalmente a ceder un día de igual modo al deseo ilegítimo.

En fin, es indiscutible que, entre todas nuestras actividades, lo mismo espirituales que físicas, el amor sexual es una de las más absorbentes de toda la psicología. No es, pues, de ningún modo condenarlo, sino reconocer lo que constituye su grandeza, al mismo tiempo que su peligro, para nuestro ser pecador, ni es de ningún modo estropear o paralizar la sana y pura exuberancia de ese amor, al entregarse a él, privarse de tiempo en tiempo, de común acuerdo, de sus manifestaciones naturales. Por el contrario, convertirse en el objeto de un consentimiento auténticamente libre, por parte de una personalidad que ha llegado al dominio de sí misma, no puede sino aportar a la ternura de los esposos una profundidad, una belleza más íntegramente humana, y, por consiguiente, un premio nuevo.

Ese ayuno carnal, al mismo tiempo que dará posibilidad a cada uno de los esposos de aproximarse a Dios, en esa soledad que es la condición *sine qua non* de una mayor profundidad en la oración, a la vez dispensará un poder nuevo de espiritualizar su propia unión. Esto no quiere decir que su unión deba, para progresar y hacerse más honda, tender necesariamente a desencarnarse. Pero no cabe duda de que lo camal mismo, para adquirir aquella espiritualización de la que es susceptible, debe comenzar por ser dominado, en lugar de esclavizarlo todo a él en la relación conyugal.

### *La medida en la ascesis.*

Cualquiera que sea la forma de ascesis que se considere, es preciso no olvidar que sigue siendo siempre un medio al servicio

de un fin: el dominio de las ansias desordenadas por el egoísmo, para ponerlas al servicio de la caridad, del amor generoso. No es, pues, la masa de las prácticas ascéticas, y menos todavía su carácter llamativo, ni tampoco su dificultad, lo que importará en una vida cristiana. Es la generosidad lúcida de su empleo, siempre regulada por el fin a que se tiende. A este respecto, no hay ley general. Cada uno debe probarse a sí mismo, poco a poco, reconocer las disciplinas que para él son eficaces, el ritmo que conviene, en suplicación, a su propio progreso espiritual, y obrar en consecuencia. Por lo demás, no será el menor provecho de su esfuerzo el conocimiento práctico de sí mismo al que se llegará por la preocupación constante, pero nunca tensa, de encontrar esta medida personal, y de restablecerla sin cesar. La “discreción” para todos los antiguos autores ascéticos, es decir, el discernimiento en la aplicación de la ascesis a su propia vida, es a la vez clave y piedra de toque.

No hay que decir que los casados, y más generalmente aquellos cuya vida está estrechamente mezclada a la de los otros, deben tener siempre en cuenta, e incluso considerar determinante la inevitable repercusión sobre éstos de lo que practican sobre sí mismos. La abstención, incluso beneficiosa para nosotros en otras circunstancias, no puede nunca serlo si se convierte para otros en frustración de lo que ellos necesitan o, sencillamente, de aquello a lo que tienen derecho. Con mayor motivo, toda ascesis acabaría en hipocresía farisaica si se manifestase molestando positivamente a otros. Ciertos “santos” en ciernes, que creen cándidamente que el perfume de sus virtudes sube hasta el cielo, ¡harían bien en asegurarse primeramente de que no apesta a sus vecinos!

#### APÉNDICE AL CAPÍTULO VIII

Aunque disintamos sensiblemente de Y. CONGAR en algunas de nuestras conclusiones, debemos remitir a su libro *Jalones para una teología del laicado*, Barcelona 1961, para todo cuanto se refiere a la historia, en la Iglesia, de la idea que se ha forjado

## Introducción a la Vida Espiritual

la gente sobre los laicos y su vocación.

Sobre la espiritualidad del matrimonio, véanse también los primeros capítulos de nuestro libro *Le Troné de la Sagesse*, en particular el capítulo v, para una justificación más extensa de los principios formulados aquí. La mejor exposición contemporánea de los problemas concretos del matrimonio cristiano es quizá la de B. HARING, en el tomo n de *La ley de Cristo*, p. 280 ss (Barcelona \*1964); véase también, del mismo HARING, *El matrimonio en nuestro tiempo* (Barcelona 1964).

## **LA ASCESIS DE LA CRUZ Y LAS DIFERENTES VOCACIONES CRISTIANAS: LA ESPIRITUALIDAD MONÁSTICA**

La vocación monástica está hoy muy mal comprendida o no comprendida en absoluto por la mayoría de los cristianos. Y, sin embargo, desde hace unos años se dibuja en la Iglesia una renovación del monacato, mientras que son cada vez más numerosos aún en países donde era esto poco esperado, como en América del Norte, los cristianos que se sienten irresistiblemente atraídos por un ideal del que no tienen a menudo más que un conocimiento muy confuso.

Esta situación se debe a diferentes razones. Evidentemente, el materialismo de nuestra civilización tiende a la vez a obnubilar en la masa el sentido de lo que representa una vocación monástica y, al mismo tiempo, a avivar su necesidad en los mejores. Es necesario añadir que, en occidente, al menos desde la alta edad media, la variedad de las vocaciones “religiosas” se ha extendido cada vez más, motivando que se pierda de vista lo que es propiamente el monje. El moderno código de derecho canónico refleja, de hecho, esta situación. Mientras que en él se trata con profusión de los “religiosos” en general, no se encuentra en él ni una sola prescripción, ni siquiera una definición, que se aplique al monje en particular.

Sería, sin embargo, muy exagerado, incluso erróneo, deducir de ello que la Iglesia de occidente ha perdido toda estima por los valores propios de la vida monástica. Un documento pontificio como la bula *Umbratilis*, dirigida por Pío xi a los cartujos, sería suficiente para mostrar que no hay nada de eso.

Es preciso añadir que si el oriente cristiano ha conservado hasta hoy un sentido de la vida monástica mucho más preciso que el que es corriente en occidente, la realidad del monacato, desde hace una o dos generaciones, se ve allí amenazada por una desaparición casi total. Tanto o más que los movimientos de Acción católica en occidente, los movimientos de renovación apostólica en oriente presentan esta enojosa contrapartida de



## Introducción a la Vida Espiritual

eclipsar, a los ojos de los jóvenes cristianos más fervorosos de esos países, el prestigio, durante mucho tiempo sin igual, de la vida monástica. La santa montaña del Athos se ha despoblado con una espantosa rapidez en el curso de las últimas décadas. Otros monasterios, de los más fervorosos, se ven divididos por las aspiraciones más o menos activistas de ciertos religiosos. En cambio, la conservación clandestina, y después la resurrección del monacato en Rusia, es un fenómeno impresionante. Lo mismo se debe decir de un renacimiento que se anuncia en Rumania, en el Líbano, entre los coptos de Egipto... Sorprende ver, en todas partes donde renace el monacato tradicional en los propios países que lo han visto nacer, unas aspiraciones comunes que se abren paso y que son también las que penetran la renovación monástica de occidente, tanto entre los benedictinos como en los cistercienses.

Por todas partes, en efecto, el redescubrimiento del monacato por sí mismo se realiza en un “retomo a las fuentes” que atrae nuevamente la atención sobre lo esencial.

### *Huida del mundo y salvación del mundo.*

Lo que ciertamente resulta ser una dificultad para el monacato, e incluso para muchos de los cristianos mismos, entre los más fervorosos de hoy, es que el monacato, sin duda alguna, es una huida del mundo. ¿No se opone esto al ideal cristiano de la salvación del mundo? Otros irán más lejos y dirán que detrás del monacato hay un odio al mundo, que se opone al amor al mundo como creación divina, tan esencialmente bíblico. De aquí a sostener o sospechar que el monacato envuelve, si no un maniqueísmo en cierto modo larvado, cuando menos una concepción más platónica (o neoplatónica) que cristiana, sólo media un paso...

Lo que ya hemos dicho de las fuentes indiscutiblemente bíblicas y evangélicas, de toda la ascesis cristiana debería ser

suficiente para disipar esas simplificaciones abusivas. Optar, creer que se debe optar entre amor al mundo y odio al mundo, huida del mundo y salvación del mundo, es no haber comprendido nada de la paradoja inherente al evangelio. San Juan lo ha expresado con mayor franqueza que nadie, cuando dice: “No améis el mundo, ni nada de lo que en él se encuentra...” con esta explicación: “El mundo entero está en poder del maligno”, mientras afirma explícitamente: “Dios amó tanto al mundo que entregó a su Hijo único a fin de que todos que creen en Él no perezcan, sino que tengan la vida eterna” (1 Jn 2-15 y 5-19; Jn 3-16).

Es decir, nuestra actitud hacia el mundo no puede ser sencilla, pues éste debe aparecer a los cristianos en dos aspectos, no sólo diferentes, sino opuestos, según el punto de vista en que nos coloquemos. Si se considera el mundo tal como era en el origen, tal como debe volver a ser, ni que decir tiene que es la creación de Dios, que es bueno en sí, que debemos amarlo como Dios mismo lo ha amado, hasta el punto de sacrificarnos por él. Pero si se considera el mundo tal como ha quedado a consecuencia del pecado: no el mundo tal como Dios lo quería, ni tal como Él lo hizo, sino como lo hemos hecho nosotros por nuestra culpa, tenemos que reconocer que es enemigo de Dios, y por ello enemigo nuestro, y que debe, como tal, ser vencido, con esa victoria de la que habla también san Juan y que es nuestra fe (1 Jn 5, 4-5).

El mundo, en efecto, habiéndose organizado contra Dios, nos aprisiona en el círculo de su desobediencia. Es, pues, preciso comenzar por romper este círculo para encontrar de nuevo a Dios. O, dicho de otro modo, es preciso no sólo huir del mundo, sino vencerlo para libramos de él. Cuando se lo ha vencido así, es cuando ya no nos encadena y es posible preocuparse eficazmente de la propia liberación. Lejos, pues, de creer que salvar al mundo se opone a huir de él, es preciso comenzar por huir de él, por mantenerlo distanciado, para estar en condiciones de trabajar para salvarlo. No se ama al mundo

## Introducción a la Vida Espiritual

con un amor verdaderamente realista, si no se comienza por odiarlo. Es preciso odiar al mundo tal como es, precisamente porque se debe amar al mundo tal como Dios lo quería. Sólo así se le testimoniará ese amor salvador, recreador, con el que Dios no ha cesado de amarlo. Los esclavos del mundo por su amor que no es más que una adulación y una debilidad, no pueden sino consumir su pérdida, únicamente los liberados del mundo pueden contribuir a salvarlo.

Todo cristiano debe, pues, trabajar para librarse del mundo y a la vez trabajar para salvar al mundo de sí mismo. Las dos cosas, pese a las apariencias, lejos de contradecirse, van de consuno. Pero no todo el mundo está llamado a cortar de golpe todos sus lazos con el mundo, aunque todo el mundo, tarde o temprano, deba decidirse a hacerlo. Ahí está la diferencia entre la vocación propiamente monástica y la vocación cristiana general. No se puede decir siquiera que aquella consista en aceptar unas renunciaciones que los demás pueden no aceptar. Es consentir de golpe a unas renunciaciones a las que todo cristiano fiel debe llegar tarde o temprano.

Recordémoslo: en los más antiguos escritos ascéticos, la ascesis aparece en general como preparación al martirio. Se renuncia libremente a ciertas cosas, para poder renunciar a todo, cuando sea preciso. Así es como el monje se anticipa a las grandes renunciaciones hacia las cuales la muerte debe empujarnos a todos. Todavía hay que añadir que no se adelanta a la muerte, por la fe, más que para adelantarse igualmente, tanto como es posible, a la resurrección. La contrapartida esencial de las renunciaciones monásticas, de la liberación anticipada de los lazos del mundo, es, en efecto, una posibilidad igual y en la misma medida anticipada de conseguir, por adelantado, un gusto de la vida eterna. Puede decirse que para todo cristiano la medida de su participación efectiva en la cruz en la vida presente es también la medida de su experiencia de la vida del Espíritu y, por consiguiente, es una verdadera anticipación de la vida de la resurrección. Esto es lo que lo pone en condiciones de colaborar

efectivamente con el resucitado, en la efusión del Espíritu a través del mundo y coadyuvar, por consiguiente, a su salvación.

### *Consejos y preceptos.*

Pero antes de desplegar todas estas perspectivas, es preciso profundizar todavía más en la distinción entre los consejos y los preceptos evangélicos, que se halla en la base de la vocación monástica y de toda vocación religiosa.

No quedó definida con toda claridad hasta la Edad Media, pero, sin embargo, había sido ya muy bien captada por los antiguos autores monásticos. Se desprende, en efecto, hasta la evidencia, del evangelio.

Jesús proclama: “Bienaventurados los pobres”, pero es indudable que no prescribe el desasimiento total. Sin embargo, en realidad lo ha pedido formalmente a algunos. Al joven rico que ha practicado<sup>1</sup>, o que cree haber practicado todos los mandamientos desde su juventud, es decir, que no los ha transgredido de forma positiva, Jesús dirá: “Una sola cosa te falta: ve, vende todo lo que tienes y dáselo a los pobres, y tendrás un tesoro en el cielo; después, ven y sígueme...” (Lc 18, 22). En otra parte, en el evangelio de san Mateo, no dudará en afirmar: “Hay quienes se han hecho eunucos por el reino de los cielos. Quien pueda comprender, que comprenda...” (Mt 19, 12). Justamente antes había dicho: “No todos comprenden esta palabra, sino solamente aquellos a quienes ha sido dado” (v. 11).

Un poco más adelante, el mismo evangelista cuenta también la historia del joven rico. Pero así como la recapitulación de los mandamientos negativos y positivos (incluyendo el “amarás a tu prójimo como a ti mismo”) la había hecho preceder de las palabras: “si quieres entrar en la vida eterna”, antes de la exigencia de la renuncia dirá: “si quieres ser perfecto...” (Mt 19, 17 y 21).

¿Cómo comprender estos distintos textos?

Tiene ello una explicación sencilla, de la cual puede encontrarse un primer esbozo en san Ambrosio, en su *De officiis*.

## Introducción a la Vida Espiritual

Compara las dos series de exigencias evangélicas con la distinción estoica entre *kathekon* y *kathorthoma*. Por un lado, hay el *officium médium* que representa el mínimo estricto fuera del cual se excluye uno de la vida eterna. Por el otro, el *officium perfectum* que conduce a la plenitud de ésta.

En esta línea se corre el riesgo de llegar en realidad a una moral de dos pisos: el uno reservado a la masa, condenada a estancarse sin fin en una inferioridad radical; el otro reservado a una minoría selecta, que practica una moral superior y tiene derecho por eso mismo a unas recompensas superiores también. Sin embargo, hay que subrayarlo, jamás la Iglesia confirmará esta distinción, que recuerda demasiado la de las sectas gnósticas, entre los cristianos solamente “psíquicos” y los verdaderos “espirituales”.

Según el sermón de la montaña, en efecto, la búsqueda de la perfección no puede ser facultativa. Pertenece a la esencia misma de los mandamientos, desde que se revela que éstos no se limitan a: “no matarás, etc..”, sino que implican además de una obligación interior, el llamamiento positivo al amor de Dios sobre todas las cosas. Por tanto, desinteresarse de la perfección, es desinteresarse de los mandamientos mismos.

Éste es, en efecto, el primer punto que hay que destacar claramente: la práctica de lo que se ha acabado por llamar los “consejos” evangélicos no aspira a realizar una “perfección” más elevada que aquella a la que tienden los mismos “preceptos”: aspira a la perfección de *los preceptos*, y es preciso añadir que esta “perfección”, en principio, deriva del precepto mismo, está incluida en su exigencia.

Siendo así, podríamos preguntarnos: ¿Cómo los “consejos” no se imponen a todos? A esto, debe responderse dos cosas. La primera es que los “consejos” pertenecen al orden de los medios y no al de los fines; el precepto se basa en el fin, y el medio no está englobado en él más que indirecta y secundariamente. Suponiendo que el precepto se realice a la perfección sin el uso del consejo, la perfección no por eso sería menos perfecta

(como, a la inversa, un uso del medio que, de hecho, no condujese más cerca de esta perfección, carecería de valor). La segunda es que los “consejos” no son para todo el mundo ni son siempre aplicables, como tampoco son, de por sí, infalibles en la realización del fin. Vivir toda su vida en la continencia, o en una pobreza rigurosa, es un don que no es dado a todos. Vivir así, por lo demás, no es en sí y de por sí santificante. Es necesario, además, la aplicación, lúcida y perseverante, de la voluntad al fin que se busca al emplear ese medio. Recíprocamente, el hombre casado o el hombre rico que, a través de las circunstancias de su propia vida, haya realizado la perfección de la caridad, estará, *ipso facto*, mucho más cerca de Dios que el monje que no lo ha hecho.

Todavía será preciso para ello que haya aplicado, de hecho, como se dice, si no la letra, al menos el espíritu de los consejos. Entendámonos bien, sin embargo, sobre el sentido legítimo de esta expresión, que es a veces utilizada de modo completamente equívoco y engañoso. Cuando el mismo san Pablo habla de “usar del mundo como si no se usase” no propone una ascesis “puramente espiritual” que podría oponerse a una ascesis “material”. En efecto, renunciar “en espíritu” a algo, a lo que no se renunciaría en realidad, de una manera o de otra, no es más que una quimera. No existe lo “espiritual” puro en el hombre, y nada puede ser en él menos puramente espiritual que la ascesis, puesto que su necesidad nace precisamente de esta vida que es a la vez y de forma indisoluble, material y espiritual, que viene lastrada por esta inmersión relativa de lo “espiritual” en lo “material” que está desordenado, enloquecido, como una consecuencia siempre actual de la caída. Por consiguiente, el laico no practicará el “espíritu de los consejos” practicándolos “espiritualmente”, lo cual no quiere decir nada, sino practicándolos ocasionalmente en lugar de practicarlos siempre. Dará limosna, velará, ayunará, se impondrá periódicamente abstinencias sexuales y, sobre todo, acatará con frecuencia la voluntad de aquellos a quienes está ligado, en

## Introducción a la Vida Espiritual

lugar de hacer la suya, aunque en principio siga siendo el dueño de su vida, de sus bienes y tenga mujer e hijos.

Lo que distingue, por consiguiente, la vida monástica de la vida laical ordinaria, no es siquiera la práctica de los consejos, sino el compromiso de una práctica constante de éstos, o al menos, de algunos que se prestan a ser objeto de un compromiso estable: pobreza, castidad en el celibato, obediencia. Pero para el monje mismo los consejos no son más que un medio que se aplica con miras a la perfección de los preceptos, sin lo cual su práctica pierde todo sentido cristiano. En cambio, para todo cristiano, aunque no haya emprendido ningún camino que suponga la práctica constante de algunos consejos, su práctica sigue siendo necesaria en la medida en que se comprueba, *hic et nunc*, que se impone para que la búsqueda de la perfección de los preceptos, impuesta a todos por el sermón de la montaña, no sea un engaño. Todos, en efecto, deben tender con todas sus fuerzas a amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a sí mismos, lo cual es imposible si, en ciertos momentos, al menos en ciertas circunstancias, no se aplican al pie de la letra los consejos.

### *La vía y la vocación monásticas.*

Sin embargo, no se llega todavía al fondo de las cosas si se hace consistir la vía monástica en la sola adopción de lo que se llama por excelencia “la vía de los consejos”, es decir, la práctica estable de la pobreza efectiva, de la castidad rigurosa, de la obediencia. Esta vía de los consejos, en efecto, se aplica tanto a las más diversas formas de la “vida religiosa” aparecidas sucesivamente en el curso de la Edad Media, en occidente, como a la vida monástica. A la inversa, ésta ha existido, incluso ha dado su más bella floración, sin duda, antes, no ya de haber practicado así estos tres grandes consejos, sino de que se los haya aislado, considerados aparte de todo el resto de la vida ascética.

Para los antiguos monjes, en efecto, la vía monástica implicaba ciertamente el compromiso irrevocable de cumplir constante y rigurosamente esos tres grandes consejos, pero implicaba también y, sobre todo, algo a la vez más amplio y más sencillo. Este algo se define por una aplicación radical a toda la existencia de esta afirmación de la epístola a los Hebreos de que aquí abajo somos “...extranjeros y peregrinos... no teniendo ciudad permanente, sino buscando la que está por venir” (Heb 11, 13; 13, 14). De aquí que, aunque esté uno de hecho, fijado por la estabilidad en un monasterio, escogido de una vez para siempre (como en la regla benedictina), lleva en verdad una existencia de nómada, con la aspiración al desierto, lo cual resulta ser el reverso casi automático de la vida en un mundo que tiende, al contrario, con toda su fuerza, a la instalación. Nomadismo o, si se prefiere, desprendimiento respecto de todo lo que nos hace echar raíces, atracción correlativa hacia el desierto, el único lugar en el que, precisamente, nadie está instalado, porque no puede uno instalarse en él, éste es el impulso que hay en el fondo de toda vocación monástica. Y la vía propiamente monástica se definirá, se concretará por todo lo que concurre a alentar, a satisfacer esta aspiración.

Evidentemente, es preciso también, que ese nomadismo esté motivado por aquello que lo motiva en la epístola a los Hebreos, es decir, por la búsqueda de “la ciudad cuyos fundamentos son eternos” o, dicho de otro modo, en el sentido en que aquella lo entiende, la fe. Es lo que ilustra perfectamente la doctrina de Casiano, que hace consistir la vía monástica en la realización progresiva de un triple desasimiento. El primero, el desprendimiento inicial, es el de todas nuestras posesiones, de todos los lazos que, volvemos a repetir, no solamente nos fijan, sino que nos enraízan en el mundo presente. El segundo, que proporciona al primero su fin y su justificación inmediata, es un desprendimiento de toda la vida egoísta, sensual, orgullosa, que es la vida del pecado. El tercero, en el que el primero y el segundo se dilatan juntos, es un desprendimiento supremo de



## Introducción a la Vida Espiritual

todo lo que no sea Dios y su reino para llegar al uno y al otro lo más pronto posible.

Dicho de otro modo, como afirma Casiano con toda la tradición monástica (notablemente formulada y explicada en ese punto antes que él por san Gregorio Nacianceno), el monje es el sucesor de aquel peregrinar que comenzó con el llamamiento de Abraham (Gén 12), que continuó con el éxodo de los Hebreos fuera de Egipto, y después con el destierro de Babilonia. Hace suyo ese nuevo y supremo “éxodo” de Cristo en su muerte sobre la cruz (cf. Lc 9, 31), que debía acarrear finalmente, según la epístola a los Hebreos, nuestro abandono de la Jerusalén terrestre, como de toda ciudad terrena, para reunirnos con Cristo en la cruz “fuera de los muros” y, sobrepasando con él los límites mismos del mundo (estas *flammanitia moenia mundi* de que hablaba el poeta latino), llegar al santuario celeste, hasta la presencia del Padre.

En medio de la Iglesia constantiniana, que (al menos en apariencia) había hecho su paz con el mundo, los monjes, como ha subrayado san Gregorio Nacianceno, son como estos recabitas, hijos de Jonadab, que no habían consentido en hacerse sedentarios ni en instalarse siquiera en la tierra prometida, pero que, en su fidelidad intransigente al Dios sin imagen, que era al principio el Dios del desierto, no habían cesado de vivir bajo la tienda.

El texto de Casiano que hemos citado nos conduce también a una precisión importante sobre esa muerte anticipada que es la vida monástica. A decir verdad, no se anticipa la muerte, propiamente hablando. Lo que se puede anticipar, para que la muerte cuando venga, sea no una derrota, la derrota irremediable, sino la liberación victoriosa, que prepara inmediatamente la resurrección, lo que se puede anticipar voluntariamente, son los desprendimientos que la muerte nos exigirá, y que por otra parte, realizará con una plenitud a la que aquí abajo, sólo podemos acercarnos: desprendimiento del mundo, de la propia carne, de uno mismo (del yo egoísta y

gozador, dominado como está por el orgullo de las “potencias” sublevadas).

Estos desprendimientos, a que nos llama la fe, nos ponen entonces en condiciones de vencer en nosotros el poder del pecado por el “amor de Dios derramado por el Espíritu Santo en nuestros corazones” (Rom 5, 5). Y esta vida, dominada toda ella por la *agape*, y que la muerte no hará más que consumir, anticipa entonces la resurrección misma por esa reunión a solas con Dios.

Como lo subraya con tanto vigor la Regla de san Benito, es, finalmente, el ir en pos de Dios, el buscar el encuentro con Dios, un encuentro inmediato, que se apodera de todo lo que hay en nosotros y que anula para nosotros todo lo restante, es esa búsqueda y sólo ella lo que constituye el sentido de la vida monástica, lo que justifica sus renunciaciones. Sin duda, todo cristiano debe buscar a Dios. Pero el monje es aquel a quien el deseo de encontrarlo se apoderó de él con tal apremio que abandona todo lo demás para conseguir esto y ya no lo busca, como es inevitable al principio, en y por sus criaturas mismas, sino (hasta donde es posible en esta vida) más allá de sus criaturas y en Él mismo.

Precisemos por última vez que este abandono de todas las cosas no es más que un abandono provisional: buscando al rey, es forzoso que busque uno también su reino, su reino universal. Pero, porque la vía más corta hacia el reino es la que lleva en derechura al rey, es también la vía más corta hacia el mundo salvado el abandono del mundo caído.

### *Vocación monástica y vocación común.*

Sin embargo, ¿cómo y por qué son llamados algunos a recorrer este camino corto y estrecho, mientras Dios guía a la multitud por un camino más lento, menos duro (al menos, en el comienzo)?

Es posible distinguir dos motivos determinantes de una

## Introducción a la Vida Espiritual

vocación monástica. Pueden presentarse separadamente a la conciencia, predominando tan pronto el uno como el otro. Pero, en lo profundo del alma, los dos están siempre unidos.

En primer lugar, hay almas íntegras, apasionadas si se quiere, a quienes la experiencia revela que no pueden, sin abrasarse, "usar del mundo como si no lo usasen". Para éstas se hace evidente tarde o temprano que la vocación monástica no es más que la forma necesaria para ellos de vivir la vocación cristiana pura y simple. San Bernardo es quizás el tipo por excelencia de esas almas. No es posible imaginarlo casado, padre de familia, santo en el mundo a la manera de san Luis, ni siquiera quizás lo que se llama un "buen cristiano". Apasionado, integrista por instinto, no hubiera podido ligarse con seres de carne sin hacer de ellos unos ídolos. El claustro, para él, se identificaba con la salvación.

Esto explica que sea tan frecuente la pregunta entre los antiguos monjes: "¿Qué hay que hacer para salvarse?" como si fuera esto el único fin de la vida monástica (lo cual es muy diferente de la afirmación de que la vida monástica sería el único medio de salvarse).

Pero hay otra motivación de la vocación monástica, que no es menos antigua que la precedente, que incluso se da como justificación de la ascesis anterior al monacato, por Orígenes en particular. Es la llamada directa a contribuir a la salvación del mundo, a libertarlo del dominio del maligno, liberándose uno mismo. En una rigurosa fidelidad a los relatos evangélicos de la tentación de Cristo en el desierto, esta llamada se concreta en la idea, fuertemente inculcada por Orígenes, de que todo demonio vencido por un asceta particular queda al mismo tiempo amputado de su facultad de turbar a los otros hombres. Expresada así, la idea puede parecer extraña. No hace más que expresar esta seguridad, profundamente misteriosa, pero absolutamente cierta, según las Escrituras (y por otra parte confirmada por la experiencia espiritual más profunda), de que hay una estrecha solidaridad de toda la humanidad en su vida

espiritual. Si el dogma del pecado original lo afirma para la culpa, el dogma del cuerpo místico lo afirma *a fortiori* para la santidad. Más profundamente aún, se puede decir que es todo el universo espiritual el que, a despecho de la libertad y de la responsabilidad personales, está regido por una misteriosa solidaridad. Nada se hace en lo más secreto de una conciencia que no tenga repercusión sobre las demás. Y hasta hay que pensar que nuestras actividades apostólicas exteriores no hacen más -que tocar como desde fuera las otras conciencias, mientras que nuestro combate espiritual más íntimo las ayuda misteriosamente, pero muy realmente, como desde dentro, abriéndolas o ayudándolas a abrirse al Espíritu de lo alto, único que arroja al espíritu del mal, como por la simpatía espontánea de la *agape* derramada en los corazones.

Por consiguiente, santa Teresa del Niño Jesús, que ha expresado con claridad tan vigorosa la conciencia misionera de su vocación ignorada de carmelita, penitente y contemplativa, no es más que un eco fiel de este instinto cristiano que Orígenes había ya formulado, de distinto modo, pero con la misma decisión.

Sin embargo, repitémoslo, los dos motivos de la vocación monástica están siempre más o menos asociados. Por haber comprendido que tiene una necesidad de la vida desapegada para acercarse a Dios, es por lo que se siente uno llamado, en esta vía, a acercarse a él invisiblemente a los otros. Recíprocamente, aquel a quien la preocupación de realizar su salvación, cueste lo que costare, le hiciese verdaderamente indiferente a la salvación de los otros, no habría comprendido en absoluto lo que es la salvación cristiana.

Pero, sobre todo en toda vocación monástica auténtica, es preciso que la búsqueda de Dios, su búsqueda personal, al precio de todos los sacrificios que pueda pedir y que se cree que pide ya de hecho, acompañe siempre la búsqueda de la salvación de sí y de los otros. No hay verdadero monje que lo sea tan sólo para ser salvado más tarde, o para que los otros lo

## Introducción a la Vida Espiritual

sean al fin. Es esencial, por el contrario, que la vocación monástica sea una aspiración a encontrar a Dios no sólo más adelante, sino desde ahora, y, en consecuencia, a precipitar, por decirlo así, la efusión del Espíritu sobre la tierra, sabiéndolo o sin saberlo.

Y aquí es sin duda donde se revela un motivo subyacente a la vocación al monasterio, como a la vocación al martirio, y es, precisamente, el llamamiento al testimonio. El monje, como el mártir, es un testigo, y, como él, no lo es, sino excepcionalmente, por su palabra. Lo es, en cambio, en forma habitual por su vida, por su vida entera. Es el testigo, para la Iglesia y en el mundo, de la realidad, y de la realidad actual del Espíritu. Comprometiéndolo todo, sacrificándolo todo por esta realidad, por esta actualidad atestigua su valor supremo ante un mundo que la desconoce. Para la Iglesia, es el anticipo en este mundo de aquello a lo que tiende ella en la eternidad. Sin la vocación monástica, sin la vida monástica ante sus ojos, sin la posibilidad de frecuentar los monasterios, de sumirse en ellos de cuando en cuando, los cristianos que viven en el mundo serían infaliblemente absorbidos por éste. La Iglesia, sin el monasterio en su seno, como la comunidad apostólica de Pentecostés sin María en medio de ella, volvería a ser presa del espíritu del mundo, se olvidaría de buscar, de llamar sin cesar al Espíritu de Dios: olvidaría que la vida del Espíritu puede y debe ser una realidad para nosotros desde ahora, en que la vida escatológica, la vida del reino, está como anticipada.

Cabe formular todavía una pregunta. ¿Cómo se revela, en realidad, la vocación monástica? A esto responderemos recordando el principio que hemos formulado para toda vocación particular del cristiano. La vocación está siempre hecha del cruce de motivos puramente interiores, espontáneos, resultantes de nuestra libertad más profunda, restaurada en el contacto del Espíritu con lo más íntimo de nuestra alma, y de motivos que dependen de las circunstancias por las cuales la providencia misma nos conduce. Hay casos en que predomina uno

u otro de esos aspectos. Se encuentra en ciertos seres, antes incluso de que sepan que hay monasterios, o lo que son éstos con exactitud, una atracción irresistible hacia la vida despojada, hacia ese encuentro a solas con Dios. Otros, al contrario, que parecían al principio ávidos de la vida, de todo lo que nos atrae a ella, a través de los acontecimientos de su existencia, se sienten como guiados irresistiblemente hacia el claustro. Si la visión romántica del monje que se hace monje por un disgusto de amor es una simplificación caricaturesca, es muy cierto que algunos necesitan haber tocado casi con el dedo la vanidad de los ídolos que las pasiones nos forjan para sentir el valor único de Dios solo. Otros, al contrario, diríase que por la pureza misma de un afecto contrariado por la existencia o destruido por la muerte, están acorralados hacia la superación quizás por la amenaza de la desesperación. Otros también, sin ver jamás las cosas con tanta claridad, son impulsados por indicios indudables a prestar su anuencia a una vía hacia la que nada les atrae humanamente, por la convicción, lentamente impuesta, de que es la única en que Dios les espera...

### *La continencia y el despertar del alma.*

Situadas de nuevo en esas perspectivas, la pobreza, la castidad, la obediencia monásticas, suministran el marco o el armazón a una vida dominada por la continencia (la *enkrateia*) en el sentido antiguo de la palabra. Entendamos de una manera completamente general la resistencia a la tiranía de los deseos exacerbados de la humanidad caída, para recuperar el dominio del espíritu en nosotros (el Espíritu de Dios apoderándose de nuestro espíritu) sobre las impresiones sensibles (las *pathe*, o las “pasiones” en el sentido que el siglo XVII daba todavía a esta palabra).

La *enkrateia* del monje, dicen los autores antiguos, debe llevar a la *apatheia*. Ésta, en el sentido que le da la literatura

## Introducción a la Vida Espiritual

monástica, y especialmente Evagrio el Póntico, no es en modo alguno la “insensibilidad”. Es, por el contrario, el dominio de la sensibilidad ejercida por la caridad, la *agape*, en un alma que se entrega a las exigencias de la fe con obediencia total. Esta alma, en adelante, en lugar de ser el juguete de su sensibilidad concupiscente, está sometida por entero al amor divino y le somete su mismo cuerpo. No por esto ha llegado a una impecabilidad inimaginable, pero sabe mejor que nadie que no subsiste sino en y por la gracia de Dios, en la medida en que, efectivamente, al ejercerse su fe por la caridad, le ha entregado todo en ella.

La *enkrateia*, por consiguiente, se aplica metódicamente a todas las vías por las cuales los *pathe*, las impresiones sensibles del hombre que se abandona al vivir dominan su voluntad egoísta y lo mantienen, en ella, o más bien lo anquilosan cada vez más en ella. La pobreza reduce al monje a la estricta satisfacción de sus necesidades elementales, aunque éstas son reprimidas y positivamente refrenadas por la práctica del ayuno. La castidad o, mejor dicho, la continencia completa, desprende su voluntad de la inmersión en los placeres carnales. Va a la par con la vigilancia, entendida en el sentido más estricto de lucha contra la propensión al embotamiento de la conciencia en el sueño al que ésta se abandona con voluptuosidad de disolución, adormeciéndose con ella toda inquietud, toda aspiración que pueda incómodamente turbar el falso reposo del hombre camal. El asceta es (intenta ser) esencialmente un despierto (*neptikos*), alguien cuya conciencia se ha arrancado al olvido, a la verdadera muerte del espíritu en el que la vida en este mundo nos hunde. Ni que decirse tiene que sus vigiliias están todas ocupadas en la lectura y en la meditación de la palabra divina. No se desprende, no se despoja de estas espesas envolturas de piel muerta, en que el mundo y la carne lo han enterrado, más que para volver a oír de nuevo, con corazón Ubre y dócil, la voz divina que no cesa de llamar al hombre que se ha vuelto insensible a sus llamadas.

Por eso, el último fondo de la *enkrateia*, del dominio de sí, radicará en ese abandono y en esa pérdida del “yo” que la obediencia asegura. El hombre ha querido pertenecerse totalmente y de hecho se ha convertido en esclavo de la carne y del mundo, es decir, del diablo, del pecado, de la muerte. No será devuelto a sí mismo, a su verdadero yo que es la imagen divina en él, más que entregándose a la manumisión de Dios sobre él. Pero Dios, para llegar al hombre allí donde está sumergido en las criaturas a las que no aborda más que por el lado que halagan su egoísmo gozador, lo hace por mediación de sus testigos en este mundo: de unas voces proféticas que le hablan del mismo modo que les hablaría aquel que se ha impuesto a ellos, a pesar de ellos primero, y en lo más íntimo de ellos después. La obediencia viva a la tradición de los maestros espirituales que, en la Iglesia, guardan viva y actual la palabra divina, debe ir, pues, acompañada de la fidelidad en meditarla, en la vigilia que nos arranca a ese mundo adormecido en el fondo de sus placeres embotadores, y nos lleva al desasimiento que nos hace invulnerables a sus servicios esclavizadores.

La primera forma que ha conocido la obediencia monástica, en efecto, ha sido esta docilidad (de la que habla también Casiano) en seguir la enseñanza de los antiguos, es decir, en adaptar la palabra divina a su propia vida en conformidad viva con el ejemplo y la doctrina de los “espirituales” experimentados. La obediencia se definirá muy pronto más estrictamente, recurriendo a un padre espiritual: es decir, a un monje plenamente formado él mismo, plenamente entregado al Espíritu de Dios. El padre espiritual, en efecto, aunque su autoridad sobre el religioso novicio sea en principio absoluta, no intentará, en modo alguno, hacer de éste una cosa suya. Guiará simplemente al neófito hacia el “discernimiento de espíritus” al que su propio esfuerzo de fidelidad sometida lo ha conducido poco a poco. Le enseñará a distinguir los atractivos que provienen efectivamente del Espíritu divino, de las tentaciones más sutiles del demonio, o más llanamente de las afirmaciones hipócritas



## Introducción a la Vida Espiritual

de la propia voluntad. Es decir, que la formación de la obediencia, la crucifixión de la voluntad propia, no tiene otra finalidad que una restauración de la verdadera libertad, la de aquellos que son directamente conducidos por el Espíritu de Dios. Volveremos, sobre este punto capital, cuando hablemos del progreso espiritual.

Basta subrayar, en conclusión, que todos los desprendimientos del monje están, pues, ordenados a este despertar en él de la conciencia superior, de estas profundidades o de esa cima del alma en contacto con Dios, pero lejos de la cual la retenían sus concupiscencias, entumeciéndola, agotándola en el espejismo de una satisfacción que se aleja sin cesar... Tal es el sentido de esa vida esencialmente incómoda, de inseguridad perpetua, en que el monje se obliga a vivir: no dormir ya y aun a costa de un despertar doloroso, reanimar y mantener despierto ese corazón entorpecido y, por tanto, endurecido, que había llegado a ser el corazón de la humanidad hija de Adán.

### *El combate espiritual y la paz interior (hesykhia).*

Ya en san Pablo el esfuerzo ascético nos es presentado como un combate perpetuo. O para ser más exactos, la ascesis es la gimnasia espiritual que adiestra y vigoriza para el combate espiritual. En este combate del hombre nuevo con el viejo para desbancarle y ocupar su puesto, como dice también san Pablo: “no es nuestra pelea solamente contra la carne y la sangre, sino contra los príncipes y potestades, contra los adalides de estas tinieblas del mundo, contra los espíritus malignos esparcidos en los aires” (Ef 6-12).

Igual que en la antigüedad, este aspecto de la lucha contra las fuerzas enemigas es el aspecto esencial de la cruz de Cristo y es, también, el aspecto más profundo de la ascesis, y en especial de la ascesis monástica. Se orienta toda ella, con sus durezas, sus sufrimientos generosamente soportados, con la verdadera muerte al mundo y a sí mismo que implica, hacia el

combate espiritual. Y hay que entender esta palabra en la plenitud de su sentido primitivo. Quien dice combate espiritual no se refiere tan sólo al combate interior: se trata de un combate contra unos enemigos espirituales, o, mejor todavía, del combate entre dos espíritus cuya palestra somos nosotros, pero en el que no podemos permanecer pasivos: el combate que el Espíritu de Dios entabla con el espíritu del mal en nosotros.

No se puede pasar rápidamente sobre este último punto. Es, en efecto, uno de los puntos sobre los cuales el verdadero monje, en oposición con el que no es todavía más que un novicio, se distingue del cristiano corriente. Este último lucha también en realidad contra el diablo. Pero el diablo, por lo general, no lucha contra él a rostro descubierto. Por el contrario, el asceta, el monje le obliga a desenmascararse. Por eso lleva la lucha a una profundidad de sí mismo que el seglar no conoce, y que sin duda vale más que no conozca porque le provocaría un vértigo contra el cual no tendría defensa eficaz.

Sin duda, en el monje como en todo el mundo, el diablo se introduce por medio de las armas o, mejor aún, por los intermediarios que le son familiares y merced a los cuales, en los comienzos, venció al hombre. Son el mundo (en el sentido en que emplea el término san Juan), la carne (en el sentido de san Pablo) y, finalmente, el hombre mismo: ese falso yo, ese yo postizo pero invasor que se ha creado por sus pecados y que está abocado a la muerte. Pero las grandes renunciaciones ascéticas, y la entrada en la *xeniteia*, cuyos medios son la vida "nómada", sin fijación, sin instalación, y luego la entrada en el desierto, hacen caer esas máscaras del poder del pecado. Poco a poco, a medida que el asceta progresa, este poder se le revela en su realidad esencialmente espiritual, pero de una espiritualidad descarriada. Solamente entonces es cuando puede ser atacado en su raíz, y por tanto, extirpado, alcanzado y suprimido en su origen.

Con demasiada frecuencia somos víctimas de imágenes infantiles y apartamos el pensamiento del demonio como una

## Introducción a la Vida Espiritual

simple fantasmagoría pueril. En realidad, la afirmación de nuestro cautiverio con respecto al diablo, tan patente en todo el evangelio, lejos de ser una puerilidad, se revela, bien comprendida, como el único punto de vista plenamente adulto de la situación en que se halla el hombre pecador y de la que debe liberarse por la ascesis de la fe. Aunque generalmente la fuerza del pecado se manifiesta al nivel de los sentidos, no por eso deja de ser, en el fondo, completamente espiritual. En efecto, no hay pecado más que donde hay conciencia. Es la perversión de la conciencia, y sólo ella la que crea el pecado. Pero el pecado no procede de nuestra sola conciencia de hombres. Ha nacido en una conciencia mucho más “espiritual” que la nuestra: tan espiritual que ha podido, sin inverosimilitud, sentirse tentada de igualarse a la de Dios. Por lo tanto, no es simplemente porque estamos sumergidos en los sentidos, por lo que pecamos, por lo que vivimos lejos de Dios, sino sobre todo porque hemos sido captados por una espiritualidad pervertida, aunque muy superior a nosotros. Si nos ha captado por los sentidos, es porque conocía demasiado bien la complejidad de nuestra naturaleza y ejecutaba sobre ella como un virtuoso, para tenernos en su mano. Lo cual no impide que nuestro pecado, aun cuando se perpetre al nivel de los sentidos y por nuestra inmersión en las impresiones que nos producen, sea espiritual en su substancia última, en nosotros mismos, ya que procede todo él de un espíritu “puro”, del más “puro” quizá (en ese sentido) de los espíritus creados. Como dice Evagrio, si son los *pathe*, las impresiones sensibles, los que nos subyugan, son inteligencias espirituales las que los manejan para esclavizar nuestra inteligencia, nuestro *nous*, y sustraerla al Espíritu divino.

Por eso el combate espiritual, utilizando todas las armas de las diversas austeridades físicas, pero empleando aún más la oración, la meditación incesante de la palabra divina, y apoyándose por la vía sacramental en “Cristo en nosotros, esperanza de la gloria”, es ante todo cuestión de fe. Es realmente

la lucha en nosotros de la fe contra todo lo que la desmiente.

Observemos, recíprocamente, lo vemos por el relato de la tentación en el Génesis, cómo la fe es siempre una victoria de la fidelidad a la palabra divina, a una exigencia costosa a primera vista, en beneficio de una promesa actualmente invisible. La fe no se practica, pues, más que venciendo el atractivo sensible e inmediato. Pero, en cambio, es la fe sola la que puede hacemos entablar la lucha y obtener la victoria, porque la fe nos hace mirar más lejos de lo visible: discernir, en la esclavitud invisible en que nos mantiene, al libertador igualmente invisible.

Sin embargo, toda guerra se lleva a cabo tan sólo con miras a la paz: una paz estable, a ser posible definitiva, en lugar de una paz superficial y, por tanto, precaria. Así es como el combate espiritual, por sí solo, tiende a la paz interior: a ese perfecto apaciguamiento de la carne y del espíritu que los antiguos llamaban *hesykhia*, de donde proviene el nombre “hesicastas” que darán en oriente a los monjes que no lo son sólo según el hombre (como dice también Evagrio), es decir, según las prácticas exteriores sino según el Espíritu.

La paz, la *hesykhia* del alma “vigilante”, por oposición a la falsa paz del alma dormida en la torpeza del mundo y de la carne, no es simplemente negativa. Negativa, si se quiere, es la *apatheia*: el dominio sobre los *pathe*, impresiones sensibles desordenadas y, por tanto, sobre sugerencias espirituales perversas de las que eran aquellos el órgano. Pero, positivamente, es el reinado en nosotros de la caridad, es este “conocimiento de Dios” que no es simplemente una visión del espíritu, ni tampoco una contemplación desde lejos, sino la restauración de la imagen de Dios según la cual habíamos sido hechos en el origen y que no se restablece hasta que volvemos a ser el templo de Dios, el lugar de su presencia, lugar que esta presencia misma esculpe a su propia imagen.

Si, en un primer aspecto, el apaciguamiento del alma, consecutivo a su purificación, no se produce sino en virtud del es-

## Introducción a la Vida Espiritual

fuerzo, del *ponos* ascético, en otro aspecto más profundo, es la contemplación mística, es solamente el conocimiento de Dios que nos une a Él, el que consuma nuestra purificación y nos hace entrar en esa “paz que supera todo sentimiento”, en esa *hesykhia* que no es más que el reposo, el *sabbat* de Dios en el que quiere hacer entrar a todo su pueblo.

### *La atracción del desierto y el Espíritu.*

El combate espiritual, al librarnos del mundo mismo en el mundo y al preparar nuestra liberación de la carne y de nuestro yo corrompido, nos prepara para emigrar al desierto, esa entrada en las profundidades de la soledad donde, al quedar crucificada la carne con sus deseos, el yo puede arrancarse de Satanás, para volver al Espíritu. En efecto, el motivo que dan todos los antiguos monjes para adentrarse en el desierto es el de que van a enfrentarse con Satanás para vencerle en sus últimos reductos. En la antigua literatura monástica el anacoretismo, la huida (y no sólo la separación) del mundo no tiene otro motivo.

El origen de ese propósito, que a primera vista nos desconcierta, se halla en los evangelios sinópticos. En efecto, éstos concuerdan al afirmarnos, como dice literalmente san Marcos, que a Jesús después de su bautismo, “el Espíritu que acababa de recibir le empujó al desierto; allí fue tentado por Satanás...” (más exactamente, para ser puesto a prueba, *peirasmos* por el diablo) (Mc 1,12-13; cf. los paralelos; Mt 4,1; y Lc 4,1-2).

En el texto evangélico, de igual modo que en los demás textos monásticos, late la convicción de que el desierto es el lugar donde residen los demonios. ¿Por qué? Sin duda porque el hombre, según opinión judía tradicional expresada en los primeros capítulos del Génesis, fue introducido en el mundo para enfrentarse en él con el príncipe de este mundo, con el ángel caído antes que él, y para rechazarlo allí. Por eso el diablo reina sin disputa sobre el desierto, donde el hombre no ha

puesto el pie, así como afirma su presencia victoriosa en los sepulcros, de los que, por la muerte, ha llegado a eliminar al hombre. (Esto explica que veamos en la *Vida de san Antonio*, y en otros muchos escritos monásticos que los ascetas, antes de ir a pleno desierto, se preparan a ello con frecuencia permaneciendo algún tiempo en las proximidades de las tumbas.)

Si esta objetivación de la presencia del demonio nos parece fantástica, hay que comprender que no es, por muchos conceptos, más que la proyección de una experiencia espiritual muy profunda. La de que el desierto, la soledad, es, para el hombre pecador, la prueba más terrible, la que le revela todos los demonios que lleva en sí mismo. Por muy tentados que nos sintamos, en efecto, en el mundo, por el mismo mundo, la tentación nos llega en él desde fuera, pese a las demasiado fáciles complicidades que encuentra aquélla en nuestra carne. ¡Pero muy ingenuo sería quien creyese que la entrada en la soledad va a librarle de todo eso! Muy al contrario, en la soledad no sólo su carne comienza de ordinario por suscitar un desbordamiento de fantasías insospechadas para él mismo, que las diversiones exteriores mantenían hasta entonces más o menos reprimidas, sino que sólo entonces se le revelan las profundidades de su alma, y se revelan como frecuentadas o, si se prefiere, posesas. Es decir, descubrimos en nosotros abismos de locura, un vacío puro y simple, una angustia vertiginosa que la pantalla de las demás criaturas nos encubría. Descubrimos allí que, según la frase del filósofo estoico, “no estamos nunca menos solos que cuando estamos solos”; pero al principio en un sentido trágico. De hecho, cuando creíamos quizá pertenecemos del todo, vemos que no nos pertenecemos en absoluto: que unas potencias oscuras nos tienen cautivos, potencias que se dejan ver o adivinar solamente cuando los intermediarios que acostumbraban a utilizar para esclavizarnos, han sido excluidos todos.

Por esto los antiguos monjes subrayan el hecho de que el novicio no debe lanzarse precipitadamente a la soledad, porque

## Introducción a la Vida Espiritual

no podría soportarla. O, lo que viene a ser lo mismo, Dios no quiere revelar prematuramente su cautividad demoníaca, porque lejos de poder sustraerse a ella, lo abrumaría.

Pero, para el asceta ya adiestrado, curtido en los combates espirituales, la soledad ofrece la ocasión de la lucha suprema, de la única que puede ser decisiva. Todas las hipocresías, todas las apariencias engañosas de unas semivirtudes en las que el alma cifraba su seguridad, estallan de golpe. Tiene que verse, que reconocerse tal como es. Tiene que trasladar la lucha, desde la superficie de su ser, de los espejismos del mundo o de los humos de la carne, a los abismos entenebrecidos de esa voluntad propia que no es sino una voluntad sierva. Entonces es cuando se revela a cada cual que la fuerza de Dios se realiza en nuestra flaqueza, que su gracia nos basta, que cuando somos más débiles es cuando somos fuertes, con tal de que entonces la fe no desfallezca... La soledad, en efecto, es la gran prueba de la fe. Cuando el alma ha pasado a través de ella puede decir no sólo con los labios, “ya no soy yo el que vivo, sino que Cristo vive en mí” (2 Cor 12, 9 y 10; Gal 2, 20; todos estos textos se citan en la *Vida de san Antonio* para hacernos comprender el sentido de la prueba a cuyo encuentro iba este santo al establecerse en el desierto).

Al final de esta prueba el monje está realmente poseído sin reservas por el Espíritu de Dios. De la terrible experiencia de nuestra posesión inicial por el espíritu del mal, la soledad, en efecto, en la que la fe se desnuda pero se afirma sin mezcla, debe hacernos pasar (y sólo ella puede hacernos pasar) a la experiencia radiante y vivificadora del Espíritu Santo. No es que el Espíritu estuviera ausente de nosotros hasta entonces, sino que se revela que el Espíritu, en lo más profundo de la noche, luchaba en nosotros contra el “poder de las tinieblas”. Ahora que lo ha hecho huir por la fe viva y heroicamente militante que nos ha inspirado, puede inundar de luz el alma.

Como dirá Diadoco de Fódice, antes del bautismo, el espíritu del mal se mantiene agazapado en el fondo del alma, a la que

llama en vano, desde todas partes, el Espíritu de Dios. Después del bautismo y del don de la fe, el Espíritu de Dios lo expulsa y ocupa su sitio. Pero entonces le llega su turno al espíritu del mal de cercamos desde fuera y de hundir sus tentáculos en nosotros hasta esa cima inaccesible para él en lo sucesivo, si conservamos la fe, en la que el Espíritu de Dios se ha establecido. Lo decisivo del combate espiritual es hacer que el Espíritu progrese poco a poco en nosotros, desde lo más íntimo del corazón hasta dominar toda nuestra alma, nuestra sensibilidad, nuestro cuerpo mismo doblegado a su influencia, para llegar, al fin, a irradiar desde nosotros sobre el mundo, como vencedor.

Así todo el sentido de la anacoresis, de las separaciones más radicales, más inhumanas, más mortales en apariencia, que la ascesis monástica pueda imponer, es hacer de nosotros, con absoluta verdad, templos vivos del Espíritu.

La *Vida de san Antonio* nos describirá también el efecto de esta reconquista, presentándonos la humanidad del asceta consumado por la anacoresis, que vuelve a ser plenamente “natural” y “racional” o, con mayor exactitud, “lógica”. Estos dos adjetivos pueden parecer paradójicos. Hay que entender simplemente el sentido, muy particular pero muy profundo, en que se toman.

Decir que la vida del asceta que ha conseguido una plena docilidad al Espíritu es “natural”, y que es incluso la única vida realmente “natural”, no significa que no sea esencialmente “sobrenatural” en el sentido en que lo tomamos, es decir, que no sea el don de Dios por excelencia. Significa que, lejos de ser una vida artificial, inhumana, representa nuestro acceso, hasta donde es posible en la tierra, a la vida para la cual nos había hecho Dios. Es realmente el paraíso encontrado de nuevo: la vida que Dios se había propuesto darnos desde nuestra creación, y cuya realización inmediata sólo el pecado había estorbado, impedido. Una vez vencido el pecado, esa vida, esa plenitud de la vida humana, pero de la vida del hombre-hijo de



## Introducción a la Vida Espiritual

Dios, templo de su Espíritu, se realiza plenamente.

“Racional”, “lógica”, lo es de modo eminente, por ser la sola vida conforme a la verdadera razón, que es en nosotros la imagen y el eco del propio pensamiento de Dios, que hace de nosotros seres espirituales, en el verdadero, en el íntegro sentido. “Lógica” también lo es esa vida por ser la vida en el “logos”, en la palabra de Dios hecha carne, que corresponde en nosotros, por la “divinización”, a la encamación. Como el Hijo de Dios se hizo hombre, con nuestra humanidad en la situación a que el pecado la había reducido, henos aquí hechos hijos, coherederos del Hijo, herederos de Dios mismo, en esta condición exaltada de la humanidad celestial en que el Resucitado apareció y donde debe manifestarse al final de los tiempos para acogernos a todos en Él...

### *Cenobitismo y anacoresis.*

Lo que antecede aclara lo suficiente cómo la anacoresis, la “huida del solo hacia el solo”, para repetir (aunque en un sentido muy diferente) la frase de Plotino, es esencial a la vida monástica. “Yo la atraeré y la llevaré al desierto, y le hablaré al corazón” (Os 2, 16). Esta frase del profeta Oseas es como la clave de toda vocación monástica. El monacato primitivo, en realidad, es eremitismo y sólo esto, atracción del desierto, de la soledad.

Sin embargo, es un hecho que el eremitismo, la anacoresis radical, quedó muy pronto sustituido, al menos parcialmente, por el cenobitismo: en vida apartada también, pero de todo un grupo en común. Y el cenobitismo, en ciertos casos, especialmente mediante la influencia de san Basilio, acabará por reaccionar con tal fuerza contra el eremitismo que no sólo podrá suplantarlos de hecho, sino que llegará a condenarlos en principio.

Esto se ha realizado con arreglo a un proceso gradual que es preciso seguir paso a paso.

Se observará ante todo, y la *Vida de san Antonio* basta para atestiguarlo, que la anacoresis primitiva, si se prepara uno a ella en la escuela de un antiguo, con la docilidad a las enseñanzas de los “padres”, entrañó siempre, al menos en principio, una fase inicial, una “escuela al servicio de Dios”, como dirá más adelante san Benito, en que lejos de estar solo, uno se ejercita en vivir dentro de la más estrecha dependencia, en la más completa docilidad a las enseñanzas de un maestro, siguiendo los ejemplos de todos cuantos nos precedieron en la carrera de la anacoresis.

Más adelante, instruidos por toda una experiencia meditada, los mejores intérpretes de la tradición monástica más pura, como Casiano, dirán que no puede uno comprometerse, según la fórmula jónica, a “amar a Dios, a quien no se ve”, sin estar primero adiestrado, en una vida forzosamente común, a “amar a su hermano, a quien ve”. El aprendizaje de la caridad fraterna será, pues, considerado como preámbulo indispensable de la huida solo hacia él solo, de la entrada solitaria en el desierto.

Sin embargo, a juzgar por la vida de san Pacomio, creador del cenobitismo, de la vida monástica en común, son primeramente unas consideraciones completamente prácticas las que llevan a él. Pacomio observará que, para muchos hombres, la mayoría quizá, la vida en completa soledad, lejos de liberarlos automáticamente de las preocupaciones que impiden la búsqueda de Dios, amenaza con ahogarlos en ellas. La necesidad de subvenir, enteramente solo, a su habitáculo, a su vestimenta, a su subsistencia, amenaza con acaparar al solitario. Pacomio se esforzará, pues, en organizar una colonia de solitarios que se prestarán mutuo apoyo.

Pero la experiencia que hará en esta tentativa le revelará que, sin una disciplina estricta, esa cohabitación y esa colaboración están condenadas al fracaso. Y más profundamente, esa experiencia le hará conocer los peligros de una entrada en la soledad si no se ha pasado antes por una

## Introducción a la Vida Espiritual

disciplina rigurosa y esclarecida a la vez. La soledad sin eso no es sino anarquía y, lejos de quedar destruida en ella la propia voluntad, prolifera allí sin contención, al no estar juzgada, templada, por nada ni por nadie.

Así el cenobitismo de Pacomio. empírico todo él en su desarrollo, combinará una organización material sensata de la sociedad monástica con una formación de los monjes por la disciplina de una obediencia que, en lo sucesivo, encerrará toda su existencia.

Un poco después, san Basilio hará de esa nueva organización el objeto de un sistema evolucionado. En nombre de la caridad, que debe practicarse inseparablemente con los hombres, nuestros hermanos, y con Dios nuestro Padre, rechazará pura y simplemente, como una aberración, la anacoresis. Para él, el monje no debe abandonar la sociedad de los hombres por la soledad, sino una sociedad viciada en su principio por una sociedad que no sea ya, por la ascesis practicada en común, más que comunidad de la caridad. Es la vida en esa comunidad, nuestra adaptación a esa vida común de un nuevo tipo, la que será considerada como santificante. Y la más alta eclosión terrenal de esa santificación no puede ser, en cambio, más que una realización cada vez más perfecta de la vida común como vida de todos en un solo amor.

Esto le llevará, además, a reducir la dimensión de las comunidades monásticas. En lugar de los cuarteles, por no decir las colonias monásticas de Pacomio, anhelará comunidades poco numerosas, en las que todos los monjes puedan conocerse y amarse como hermanos y, sobre todo, ser conocidos y comprendidos por el superior que es padre de todos. De igual modo, reaccionando contra el mismo Pacomio, cuyas colonias permanecían en el fondo de los desiertos donde se habían adentrado solos los anacoretas, los volverá a traer a las ciudades. El monasterio, tal como lo concibe san Basilio, deberá ser como el hogar de la vida de la Iglesia. Será como un plantel de las diferentes órdenes sagradas, como el centro de todas las obras

caritativas o educadoras de la Iglesia...

Las reglas prácticas de san Basilio para la vida en comunidad se impondrán en gran manera por su admirable buen sentido espiritual. Pero su sistema, que opone el cenobitismo a la anacoresis, no será nunca aceptado por oriente, y no se implantará en occidente sino con toda clase de reservas. Se verá más bien en el cenobitismo la preparación y como el seminario de las vocaciones monásticas integrales, es decir, eremíticas. Y se seguirá creyendo que la sociedad monástica formada por los monjes que pasan toda su vida en el cenobitismo, es una sociedad aparte, que encamina y sostiene a todos sus miembros en una obra de santificación finalmente individual, personal; por muchos auxilios que reciba de la comunidad, esta obra no puede consumarse más que en la soledad, al menos interior, preservada de toda promiscuidad por una relativa separación de cada cual en el interior de la vida misma común. Se elaborarán también unas formas mitigadas, como las *lauras* de Palestina, pueblos o agrupaciones libres de ascetas viviendo aisladamente durante la semana para reunirse en determinados días, los domingos y las fiestas, en una iglesia y un refectorio central. O también aparecerá el *skit*, donde un grupo muy reducido de compañeros vive bajo la dirección de un director espiritual. En el occidente medieval, los grandes monasterios contarán la mayor parte del tiempo dentro de su clausura o en su proximidad, con ermitaños, temporales o permanentes, que salidos de la comunidad, conservarán con ella algunos lazos materiales y ciertos intercambios espirituales ininterrumpidos.

### *Anacoresis y paternidad espiritual.*

A decir verdad, la alternativa caridad fraterna o soledad es artificial. Sólo cabe esgrimirla y mantenerla cuando se desconoce el dinamismo inherente a toda vida monástica auténtica. Una vez más, diremos que uno no abandona el mundo para abandonar a sus hermanos, sino para entregarse entera-

## Introducción a la Vida Espiritual

mente a Dios. En otros términos, no se abandona el mundo por abandonarlo, sino para encontrar lo que él nos impedía encontrar.

Cuando se ha encontrado, no se vacila ya en retomar al mundo, o, mejor aún, como el Bautista, se atrae irresistiblemente el mundo hacia el desierto.

El anacoreta no encuentra, en efecto, el fin de su anacoresis más que en la vida del Espíritu. Y el Espíritu divino no puede tomar posesión de él en la soledad sin hacer de él un “Padre espiritual”. Entonces, el anacoreta no tiene ya que temer el contacto del mundo. En lo sucesivo, su fe ha vencido, en él mismo, al mundo. Si éste se une a él, “el que está en él es más fuerte que el que está en el mundo” (cf. 1 Jn 4, 4).

La paternidad o dirección espiritual, según la antigua literatura monástica, se practica ante todo de dos maneras: por la palabra de consejo, que sondea los corazones y los ilumina sobre lo que deben hacer, y por la acción transformadora que el monje consumado, por el solo hecho de su presencia, ejerce sobre la vida de los que se le acercan. Esta *dynamis*, esta potencia espiritual, como se la llama, puede llegar hasta el milagro en el sentido literal de la palabra. Pero es, sobre todo, susceptible de ese milagro moral que constituye la influencia de un santo sobre los que lo han encontrado: no volverán a ser jamás completamente los mismos de antes.

Al monje que ha alcanzado estas cimas, le son ofrecidas unas posibilidades de acción que están fuera de toda comparación con las que puede conocer el apóstol más abnegado que no ha pasado por la misma experiencia. Porque esta acción del hombre espiritual parece haberse hecho tan interior como exterior. Una palabra, una mirada le bastan para provocar lo que las predicaciones más inflamadas, las obras más desbordantes de celo no podrían obtener. Es más, sin que otros tengan con él ningún contacto manifiesto, su oración, la clarividencia que a veces acompaña a ésta, la eficacia sobrenatural que en él se torna normal, llevarán a efecto conversiones, curaciones, tanto

del alma como del cuerpo, que a los ojos humanos parecían inesperables.

Al monje que llegó hasta eso, el sacerdocio se le aparecerá como muy indicado para coronar sus carismas personales con el don que trasciende toda personalidad, pero del que una personalidad completamente refundida en el crisol del Espíritu sabrá, sin duda, sacar todo el partido posible.

#### APÉNDICE AL CAPÍTULO VIII

Para una definición del ideal monástico y el estudio de las prácticas ligadas a él en la tradición, véase el libro de dom JEAN LECLERCQ, *La vida perfecta*, Barcelona 1965, y nuestra obra, *Le sens de la vie monastique*, Tumbuhout-Parí9 1950.

Para una historia del monacato y de su espiritualidad, véanse los dos primeros volúmenes de la *Histoire de la Spiritualité chrétienne*, Éd. Aubier, París 1960.

El texto más clásico y más completo sobre la espiritualidad monástica en la época creadora es la obra de CASIANO, *Instituciones y Conferencias* (estas últimas editadas y traducidas recientemente en la colección "Sources chrétiennes" por dom Pichery).

Sobre el eremitismo en particular, véase dom JEAN LECLERCQ, *La vie ére- mitique d'après la doctrine du Bx. Paul Giustiniani*, París 1955.

**LAS DIFERENTES VOCACIONES APOSTÓLICAS: LA  
VOCACIÓN SACERDOTAL Y LAS VOCACIONES  
RELIGIOSAS**

*Las vocaciones apostólicas.*

Las diferentes vocaciones apostólicas (en el sentido que se da hoy a esta palabra, es decir, vocación a una tarea religiosa activa en la Iglesia) participan a la vez de los caracteres que hemos definido como pertenecientes a las vocaciones laicales y de los caracteres propios de la vocación monástica. Las vocaciones llamadas “religiosas” se acercan especialmente a esta última por la práctica y los votos de pobreza, de continencia y de obediencia. Sin embargo, aun en este caso se acercan más aún a las vocaciones laicales en el sentido de que una tarea particular es lo que las especifica, de tal modo que la consagración positiva a Cristo se hace en ellas, a la vez, por medio de esa tarea y para esa tarea. Difieren, no obstante, de esas vocaciones porque la tarea que constituye su mira no es ya una tarea profana de por sí, que el cristiano debe consagrar, sino una tarea directamente religiosa.

La primera vocación apostólica es la vocación sacerdotal, que ha llegado, de hecho, sobre todo en occidente, a absorber en ella prácticamente el conjunto de las vocaciones clericales. Esto se debe al hecho de que las órdenes inferiores, desde hace mucho tiempo, no se consideran más que como etapas provisionales en la vía del sacerdocio. Por otra parte, los sacerdotes, por haber sido asociados, en realidad, desde hace largo tiempo a todas las tareas que los obispos, de quienes son “cooperadores”, según la fórmula del pontifical romano, se habían más o menos reservado (predicación habitual, presidencia de la celebración eucarística y asunción de casi todas las responsabilidades pastorales), resulta difícil diferenciar de modo radical la vocación presbiteral de la vocación propiamente episcopal. Es, por tanto, raíz esta vocación sacerdotal en la que

nos fijaremos primero. No por ello dejaremos de precisar cuáles son ciertas características propias de la vocación a la función sacerdotal plenaria en el episcopado que hoy generalmente es recibida por un sacerdote del segundo orden. Luego examinaremos lo que podría ser, lo que es aún hoy día en el caso de la Iglesia de oriente, la vocación diaconal, e incluso la vocación a otras tareas clericales. Eso nos conducirá a las vocaciones apostólicas que, desde el punto de vista del orden, quedan dentro del laicado tal como se entiende en nuestros días. Y, por último, pasaremos a las vocaciones religiosas activas, ya sean sacerdotales o clericales, ya sean laicales. Dedicaremos una atención especial al ingreso en los institutos seculares y a las otras formas de vocación religiosa que desean estar tan sumergidas en el mundo como sea posible.

### *La vocación sacerdotal.*

Hasta el siglo XVII se ha minimizado, o a veces, negado resueltamente, la existencia de una vocación sacerdotal, si se entiende por ella la vocación al presbiterado. Esta situación, que nos parece hoy apenas creíble, reflejaba un estado de cosas arcaico, en el que los sacerdotes (*presbyteri*) no eran, raí realidad, más que unos consejeros de los obispos, administradores adjuntos de la Iglesia, más o menos raramente delegados para el cumplimiento de funciones sagradas para las que se admitía que tenían facultad, pero cuyo ejercicio habitual se reservaban, en realidad, los obispos. Que se haya podido mantener una visión de las cosas que correspondía a una situación superada desde hace mucho tiempo, se explica, en occidente, por el hecho del desarrollo de las vocaciones religiosas clericales y, en especial, sacerdotales. Por lo menos, desde san Agustín la tendencia había consistido en pensar que todo sacerdote consciente de sus obligaciones debería adoptar la vida “religiosa”, caracterizada por los tres votos. No habiendo podido hacerse nunca universal esta adopción, se llegó, de



## Introducción a la Vida Espiritual

hecho, a reservar al religioso-sacerdote la plenitud del ideal sacerdotal, dejando más o menos a los otros sacerdotes la impresión de no ser más que una especie de peones sacerdotales, desprovistos como tales de espiritualidad propia.

Por el contrario, en el siglo XVII, el esfuerzo por una reforma y una renovación del espíritu del clero secular, conducirá hacia una espiritualidad específicamente sacerdotal, capaz de rivalizar con las diferentes espiritualidades “religiosas” y, si cabe, aventajarlas. Cuanto más nos acercamos a la época contemporánea, más ha tendido esta espiritualidad “del clero diocesano”, como se ha empezado a llamar, a definirse como una especie de equivalente de las “espiritualidades religiosas particulares” que el siglo XIX, por primera vez, había desarrollado con rigor en el particularismo que han conocido ellas después. No nos parece, ya lo hemos dicho y volveremos a insistir sobre ello, que esta especialización tan extremada de las espiritualidades religiosas sea una cosa tan buena como se ha creído durante cierto tiempo. Con mayor motivo no creemos que el clero secular, los sacerdotes de este clero en particular, tengan que seguir una vía análoga, ni tampoco que deban, para tender a su propia perfección, imitar tan al detalle a los religiosos como tales.

Recordemos primero lo que dijimos al comienzo de nuestras consideraciones sobre la espiritualidad de los laicos. No es en modo alguno, en su principio, una “espiritualidad profana” cuyo concepto sería por otra parte contradictorio en sus términos. La espiritualidad del laico, es decir, del miembro del pueblo de Dios, es en sí una espiritualidad sacra, e incluso sacerdotal, en el sentido de que es una espiritualidad de asociación al ser y a la vida de Cristo, el cual es, en su persona y en toda su obra, la consagración misma de la humanidad a Dios. En este sentido, ya la vida monástica no podía ser otra cosa que un desenvolvimiento de la vida “laical”, entendamos, de la vida de miembro del pueblo sacerdotal, por la adopción de un género de vida ascético que confiere al desasimiento relativo

en el “mundo presente” con miras al “mundo que viene”, su máximo de realidad ya actual. De igual modo, la vida del sacerdocio ministerial no se diferenciará de la vida del laico en general más que por la responsabilidad aceptada de proporcionar a esta vida sus fuentes indispensables. O, dicho de otro modo, lo que el sacerdote espiritualmente posee, que le distingue del laico que no es más que laico, es el tener que proporcionar a los otros aquello de lo que él mismo ha de vivir con ellos. Dicho con mayor precisión, es eso lo que ocupa en la vida del sacerdote el lugar de la tarea particular a la cual se consagra el laico ordinario. Y es por esto también que la Iglesia en occidente, sin querer imponer la vida “religiosa” a todos sus sacerdotes, ha querido imponerles, por lo menos, el que en sus afectos y preocupaciones den a la Iglesia misma, en la cual y para la cual trabajan, el puesto que los otros asignan a su familia y a su hogar.

Esto nos lleva a escrutar las exigencias que llevan en sí las tareas del sacerdocio ministerial, y luego las exigencias más particulares que dimanar en occidente del hecho de que la Iglesia, con miras a esas tareas mismas, impone a sus sacerdotes el vivir en el celibato.

### *La obra sacerdotal.*

El sacerdote tiene como primera tarea anunciar la palabra de Dios. De aquí emana la celebración sacramental, y ante todo la celebración litúrgica en que él se muestra como “dispensador de los misterios” anunciados por la palabra, que se concentran todos en el misterio por excelencia: “Cristo en vosotros, esperanza de la gloria”, como dice san Pablo. En estos dos actos, estrechamente coordinados, consiste la “liturgia” en el sentido etimológico de la palabra, es decir, el servicio público del ministerio apostólico en la asamblea del pueblo de Dios: la misa.

Como ya hemos dicho, esos dos actos son la fuente de los

## Introducción a la Vida Espiritual

tres actos que especifican la participación activa de los laicos y de todo el pueblo de Dios en la acción santa que Cristo, por medio de los ministros que se ha escogido, hace no sólo perpetuamente actual, sino universalmente participable. Esos tres actos, repitémoslo pues, son la oración que es esencialmente respuesta a la palabra de Dios; la ofrenda por la cual (bajo las especies del pan y del vino) es la vida humana en su origen la que se entrega a Dios por Cristo; y la comunión en que este don (consagrado por la eucaristía sacerdotal) nos es dado, convertido en el propio cuerpo de Cristo, al cual nuestra incorporación debe ser renovada sin cesar.

El sacerdote, que hace posible, por su ministerio en nombre de la cabeza, estos tres actos del cuerpo entero, debe ser el primero en realizarlos. Anunciando la palabra de Dios, debe haberla hecho suya en una oración que, aunque haya llegado a ser plenamente suya, sea plenamente la oración de la Iglesia. Por eso debe él ofrendarse el primero a la virtud consecratoria de la eucaristía (cuyo agente visible es), para ser el primero no sólo en comulgar de hecho, sino en realizar en su existencia entera el sentido de la comunión.

En estas condiciones, es patente que la misión esencialmente pastoral del sacerdote para cuyo servicio le son conferidos el poder de enseñar y el de consagrar, le impone ante todo un deber especialísimo de asimilación personal de las realidades santas de las que debe ser no sólo custodio, sino transmisor. Encargado de anunciar la palabra, es preciso para esto que haya comenzado por escrutarla, por penetrarla, por hacerla suya como ningún otro. Encargado de dispensar los misterios de Cristo, es preciso que haya él comenzado por ser el primero en vivirlos.

Esto es lo que hace comprender que el sacerdocio conferido a un monje, que ha alcanzado el pleno desarrollo de su vida ascética, pueda, en muchos aspectos, aparecer como un ideal. Así se llegó en oriente a no dar la plenitud del sacerdocio por la consagración episcopal más que a monjes, y, hasta donde es

posible, a monjes ya avanzados en la vida monástica y formados en sus mejores tradiciones (Rusia durante largo tiempo ha reclutado gran parte de su episcopado entre los monjes del Athos). Y es igualmente lo que explica que el occidente haya multiplicado, a través de la Edad Media, las tentativas para hacer que el clero viviese, en su conjunto, una vida que se aproximase lo más posible a la vida monástica. Se pueden sintetizar estos diferentes hechos, tan notablemente convergentes, recordando las definiciones escolásticas sobre los estados de vida que representan respectivamente la vida “religiosa” y el episcopado. Mientras que el episcopado, como plenitud del sacerdocio ministerial, se definió como el estado de “perfección adquirida”, la vida “religiosa” se ha interpretado como el estado de “perfección a adquirir” o “en vía de adquisición”. La *perfectio acquirenda* aparece, pues, como la vía más normal hacia lo que debería ser la *perfectio acquisita*. Un estado, en efecto, que constituye una exigencia de perfección realizada, a causa de las responsabilidades que implica, parece no poder estar mejor preparado que por la previa entrada en un estado en el que todo, de hecho, se encuentra puesto en acción para llevar eficazmente hacia esa perfección cristiana.

Sin embargo, no carece de una profunda significación, el que la Iglesia de oriente, que ha impuesto la práctica anterior del monacato a los candidatos al episcopado, no haya impuesto nada parecido a sus sacerdotes, prohibiéndoles tan sólo casarse de nuevo, pero dejándoles incluso, si estaban casados con anterioridad a su ordenación, perseverar en ese estado. No menos esclarecedor es el hecho de que en occidente, al estar el celibato impuesto a todos los sacerdotes (e incluso ya a los subdiáconos), el conjunto de las obligaciones llamadas “religiosas” no haya sido nunca impuesto, ni siquiera a los obispos.

La razón de esta discreción estriba, sin duda, en el hecho de que las responsabilidades pastorales no pueden ser eficazmente ejercidas por hombres, por muy santos que sean, que no tengan un mínimo de contacto, de posibilidades, de simpatía

## Introducción a la Vida Espiritual

comprensiva, con los problemas de la masa de los hombres casados que viven en el mundo.

Sin duda, en la situación ideal, el monje consumado, que ha llegado a ser un verdadero santo, cualesquiera que hayan sido y que sigan siendo sus austeridades, debe mostrar en sí mismo la humanidad restaurada y al mismo tiempo purificada por la gracia. El don del Espíritu debe darle algo de la simpatía divina, que hace que Dios, pese a su santidad inaccesible, esté más cerca que nadie de todos los hombres, sea más apto que nadie para comprenderlos, incluso a los pecadores. Pero, precisamente porque esta situación es ideal, porque es el producto por excelencia de una gracia de la que Dios sigue siendo el único dueño en su dispensación cotidiana, resultaría presuntuoso, por nuestra parte, institucionalizar, en cierto modo, la posibilidad permanente de tal situación.

En realidad, por la fuerza de las cosas, las condiciones mismas del desenvolvimiento de una vocación monástica aíslan del mundo al monje, lo excluyen de sus problemas. Salvo casos excepcionales, incluso excelentes monjes que podrán, como sacerdotes, ejercer una influencia elevadora sobre los laicos, no podrán, la mayoría de las veces, guiarlos, día a día, con suficiente seguridad en toda su existencia. Al lado de un clero “regular”, es decir, formado de “religiosos”, pero viviendo en el mundo, la Iglesia ha juzgado que era preciso que subsistiera un clero “secular” que estuviese lo bastante cerca de aquellos a los que debe conducir para conducirlos eficazmente. Sin duda, su consagración exclusiva a las tareas sagradas, y simplemente la propia abnegación de su caridad que debe hacerle “todo de todos”, según la frase del Apóstol, exige de ese clero mismo ciertas renunciaciones, lo cual explica que la Iglesia de occidente, al menos, no haya temido imponer el celibato a todos sus ministros sagrados. Pero si ciertas separaciones ascéticas llegaran a ser propias de todos los sacerdotes y, en particular, de todos aquellos que tienen una cura de almas estable, de todos los pastores, en el sentido más preciso de la palabra, sería

de temer que apareciese una distancia infranqueable entre la vida por donde deben guiar a los otros y su propia vida. Hay que definir, pues, en la medida de lo posible, el carácter muy especial y los límites inevitables de la ascesis exigida a los sacerdotes, y más concretamente a los que ejercen directamente cargos pastorales, y para definir esta espiritualidad sacerdotal como tal deben emplearse los mejores esfuerzos.

*Las particularidades de la ascesis pastoral.*

Para precisar bien esto, hay que comenzar por disipar ciertas ideas simplistas que se han abierto paso recientemente, pero que se buscaban desde la época del Renacimiento, cuando menos. Ciertos teóricos del apostolado moderno, de una espiritualidad sacerdotal verdaderamente apostólica, han llegado a oponerla más o menos radicalmente a la espiritualidad monástica. Generalizando más, esta tendencia y estos intentos se sitúan dentro de un vasto esfuerzo para oponer espiritualidad de adhesión al mundo a espiritualidad de huida del mundo, espiritualidad laical (entendida en el sentido de profana) a espiritualidad sacra.

Con estas perspectivas, se debería proponer a los sacerdotes, como a los militantes de Acción católica y mucho más a todos los laicos, no ya una espiritualidad de separación, sino una espiritualidad de presencia, no ya una espiritualidad orientada hacia la contemplación, sino una espiritualidad sumergida en la acción, no ya una espiritualidad negativa de renuncia, sino una espiritualidad positiva de consagración, etc.

Hay que decirlo resueltamente: todas estas alternativas son facticias. Definir una espiritualidad de los sacerdotes apostólicos, de los militantes, de los laicos partiendo de ahí es, o bien quedarse en las palabras más huecas, o bien (la mayoría de las veces bajo el cobijo de aquellas) sumirse en los errores más perniciosos.

## Introducción a la Vida Espiritual

Dicho de otro modo: no hay para el cristiano esta posibilidad que le ofrecen de optar entre una ascesis de la cruz y una ascesis de la creación. Toda ascesis cristiana, la del laico o la del sacerdote, como la del monje, es ascesis de la cruz. Pero la cruz bien entendida no puede tener nunca otro sentido que la salvación de la creación.

Por consiguiente, ya lo hemos dicho, pero no hay que temer insistir sobre ello, para el laico mismo, igual que para el monje, aunque sea de otro modo, la cruz debe estar en el centro de su existencia. Y para el laico, como para el monje, la cruz que se padece en su hora debe ser preparada con renunciaciones y separaciones libremente deseadas y buscadas positivamente. Con mucho mayor motivo debe ser así para el sacerdote.

Quienquiera que rece, ofrezca (se ofrezca a sí mismo) y comulgue así en Cristo y en su cruz, debe hacer, por descontado, en su vida un sitio al recogimiento, al silencio y, por tanto, a la soledad. La afirmación de que el laico o el sacerdote apóstolico pueden y, por tanto, deben rezar en la plaza pública, entre el rumor de las conversaciones, en medio de las ocupaciones más absorbentes, del mismo modo que el monje en su celda, tomada al pie de la letra, lleva al más completo absurdo. Bien entendido, el ideal perfecto sería llegar a eso, y es el ideal que persigue el mismo monje. No se adentra en el desierto porque sienta una especial predilección por él. Se adentra en él para vencer allí a sus demonios y para ser captado por el Espíritu. Y una vez que el Espíritu haya expulsado de él efectivamente a los demonios y ocupado su lugar en su corazón, el monje ya no tendrá necesidad del desierto. Podrá volver al mundo si el Espíritu lo empuja hacia él, o bien y mejor aún, el Espíritu, por sí mismo atraerá hacia él las multitudes al desierto, y su soledad se poblará con una verdadera ciudad de Dios. Pero suponer que, de golpe, se podría rezar lo mismo en el bullicio que en la soledad silenciosa y que la vocación del sacerdote apóstol o del laico consistirá en hacerlo, es un completo despropósito. No es al monje, por oposición al laico, o al

sacerdote, a quien Cristo ha dicho: “Cuando reces, entra en tu habitación, cierra tu puerta...”; es a todo cristiano, y a todo hombre pura y simplemente. Una vida en que no haya resueltamente lugar para el silencio y el recogimiento (necesariamente solitario) no puede ser cristiana, porque no puede ser espiritual, y, a decir verdad, no puede ni siquiera ser humana, digna de este nombre. La oración en todo lugar y en toda circunstancia (a la que hay ciertamente que tender) no tiene por qué ser opuesta a la oración hecha a una hora determinada, en las mejores condiciones de recogimiento posibles: ésta última es la única fuente, el único camino hacia la otra. Negarse a ella, apartarse sistemáticamente so pretexto de alcanzar la otra de golpe, es contentarse simplemente con palabras.

Lo que ya es cierto para la sola ascesis de la oración es, de una manera análoga, cierto para todo el resto. No puede uno ofrecerse a las exigencias divinas, no se pueden recibir las promesas divinas que la oración nos ha hecho descubrir y adoptar en la palabra de Dios, sin toda clase de renunciaciones. Hay que comenzar por dejar de pertenecerse a uno mismo, a ese yo malo que es el nuestro actualmente, replegado sobre su ávido egoísmo, hinchado de orgullo, para ser de Dios, para ser capaz de recibir el don de su amor que Él quiere concedernos. Esto se impone a todos, y en especial al apóstol, el cual, repitámoslo, se diferencia del laico ordinario (lo mismo que del monje) por el hecho de que no tiene sólo que recibir el don de Dios, sino que ha de transmitirlo. Lo principal de su propio problema es que practique esa necesaria renuncia de tal manera que, lejos de hacerle esta transmisión más difícil, se la facilite.

Subrayémoslo bien. Sea del modo que sea, desde el momento en que esta transmisión, como hemos dicho, supone una recepción anterior, particularmente eficaz, de los dones divinos, supone también cierta práctica, al menos temporal, de una vida, si no monástica, al menos, en muchos aspectos, casi monástica. Quien quiere estar muy especialmente consagrado a los asuntos de Dios debe empezar por colocarse, al menos



## Introducción a la Vida Espiritual

durante algún tiempo, fuera del mundo y de sus vías. El candidato al sacerdocio debe pasar, al menos temporalmente, por esta *xeniteia*, por esta vida de “peregrino y de viajero” en la que el monje se adentra sin reserva. Y, además, no vacilemos en decirlo, todo cristiano, en cierta medida, si su cristianismo tiene alguna profundidad, debe haber pasado por ella también. Éste era, primitivamente, para los candidatos al bautismo el sentido de su cuaresma de iniciación. Éste es, para los candidatos al sacerdocio, el sentido de sus años de seminario.

Asimismo, este período de iniciación prolongada deberá conocer numerosas renovaciones, a lo largo de toda vida cristiana en el mundo y, en especial, de toda vida sacerdotal; y éste es el sentido de aquellos retiros periódicos cuya necesidad para todos ya hemos señalado.

En una época en que algunos querrían, con el pretexto de abrir los seminarios a la vida para preparar más directamente los futuros sacerdotes a su sacerdocio apostólico, romper por completo con el género de vida que en aquellos se sigue tradicionalmente, importa reafirmar estas cosas de la manera más categórica. No se puede, no se podrá nunca ser un sacerdote que esté en condiciones de transmitir lo que ha sido el primero en recibir, sin un período prolongado en que la iniciación a las ciencias sagradas vaya a la par con una profunda iniciación a la oración, en un clima de desprendimiento del mundo y de renuncia a sí mismo. Quien se negase a esto, se confesaría inepto para el sacerdocio y con toda verosimilitud poco susceptible de responder simplemente a las exigencias universales del evangelio.

Lo importante es que esta formación, repitámoslo, no lo haga inepto para la reanudación eficaz de un contacto con el mundo que permita, no sólo ese testimonio que todo monje, todo religioso consumado debe prestar de una manera u otra, sino muy concretamente el ejercicio de las responsabilidades pastorales con todo lo que éstas entrañan.

Aquí es donde interviene no ya la elección entre una práctica

de las renunciadas ascéticas o su rechazo, sino la elección, mucho más delicada y sutil entre distintas maneras de practicar, e incluso, en cierta medida, de entender esas renunciadas.

La distinción no puede llegar a concretarse más si no se emprende antes un examen atento de lo que es el celibato que la Iglesia de occidente impone a sus sacerdotes y a todos sus ministros sagrados, en comparación con el celibato propiamente monástico.

### *El celibato sacerdotal.*

En primer lugar, cabe afirmarlo sin rodeos, la sola adopción del celibato, movida por el motivo ascético de una más entera consagración a Cristo, constituye como una adopción de lo esencial de la vida monástica. En efecto, si la necesidad de la ascesis se había impuesto al principio en el Antiguo Testamento bajo la forma general de la pobreza, una de las características más nuevas del Nuevo Testamento en relación con el Antiguo es el traslado del centro de gravedad de la vida ascética, de la pobreza a la continencia y, en particular, a la virginidad voluntaria.

Decir esto no es desconocer el hecho de que, desde el Antiguo Testamento y, sobre todo, en los últimos tiempos del judaísmo, la virginidad aparece ya como una forma especialmente estricta de la pobreza de aquellos fieles que ponen toda su vida en la espera del reino. Ya un Jeremías no tiene ni mujer ni hijos (16, 1-4). En las comunidades judías contemporáneas de la era cristiana, lo menos que puede decirse es que el hecho no parece ya excepcional. Juan Bautista, como los esenios a los que quizá se halla ligado, no está casado. El designio, transparente a través del evangelio de Lucas, que tenía María de vivir en la virginidad aun antes de la anunciación, a pesar de sus esponsales con José, nos hace ver en su piedad la flor de la piedad de Israel.

Sin embargo, como los tratados cristianos sobre la virgi-

## Introducción a la Vida Espiritual

nidad subrayan y más claramente que ningún otro el de san Gregorio de Nisa (tanto más interesante cuanto que su autor había vivido en el matrimonio), es únicamente el evangelio el que debía colocar a plena luz la significación positiva de la virginidad consagrada a Dios en Cristo. En relación con la pobreza, incluso entendida en el sentido tan interior que le daban ya los *anavim* de Israel, la virginidad conservada voluntariamente representa, en efecto, un traslado del desposeimiento de nuestros bienes exteriores al desposeimiento de nosotros mismos, que, gracias a ella, pasa ahora al centro de la ascesis.

Es, por otra parte, muy notable que ese traslado se haya efectuado no como consecuencia de cierta depreciación del matrimonio, sino realmente de su exaltación. San Pablo, como Cristo mismo, lejos de contraponer el ideal de la virginidad consagrada al del matrimonio cristiano, exaltarán ambos conjuntamente, y, lo que es mejor aún, el uno por el otro. Propondrán, en efecto, una manera de considerar el matrimonio en que la unión de los cuerpos, sin estar rebajada del todo, se ve, sin embargo, superada por la unión de las almas y, en general, de toda la vida más profunda. Más exactamente, la unión de los cuerpos se ve consagrada como constituyendo la base y el medio de expresión y de realización de una unión total siendo ésta imagen anticipada de la unión de Cristo con la Iglesia. En estas condiciones es cuando la renuncia al matrimonio mismo podrá llegar a ser un sacrificio, al privarse uno de una fácil realización indirecta y limitada, para alcanzar la realización directa y total. La dignidad del matrimonio se revela plenamente en la posibilidad que ofrece de bosquejar algo de la propia realidad de la unión de Cristo con la Iglesia, y, en esta unión, de la unión de Dios con cada alma. El sacrificio que haga renunciar al matrimonio para consagrarse exclusivamente a esa unión superior que él mismo esboza, no hará, pues, renunciar a él más que de manera que implica para el matrimonio la consagración suprema.

Entendida así, la virginidad, mejor aún que la pobreza, conducirá más allá del desposeimiento de los propios bienes y del desposeimiento de su propio cuerpo, al desposeimiento de sí mismo entre las manos de Dios, por Cristo, en la Iglesia.

Con tales perspectivas, se ve bien cómo la renuncia personal al matrimonio no es, en modo alguno, una renuncia a lo que constituye todo el “misterio” del matrimonio según san Pablo (Ef 5), sino, por el contrario, una consagración más especial, más inmediata y más entera a la vez, a la unión de Cristo y de la Iglesia. Pero al mismo tiempo se ve no menos bien el matiz peculiar que distinguirá al celibato eclesiástico (y especialmente sacerdotal). En todos los casos, sucede ineludiblemente que la unión de Cristo y su Iglesia se realiza en la unión de cada alma con Dios por Cristo. Pero en el caso del monje, es esta última unión a la que se aspira directamente a través de la ascesis empleada. En el caso del sacerdote (o del clérigo) es, por el contrario, la unión de Cristo con la Iglesia la que debe dominarlo todo. Con mayor precisión aún, en el caso del sacerdote que tiene una cura de almas más o menos estable a su cargo, una tarea pastoral en la plenitud de su sentido, es la unión de Cristo con esta realización concreta más o menos estrechamente definida de la Iglesia la que constituye el grupo de almas que le está confiado: la parroquia en particular (la diócesis para el obispo, el mundo cristiano para el papa...).

El monje, al hacerse monje, no puede tener otro objetivo inmediato que su completa liberación de todos los lazos terrenos para pertenecer enteramente a Cristo. El sacerdote, por su parte, al aceptar el sacerdocio, y más especialmente la cura de almas, que es como el envés de la responsabilidad pastoral, se consagra igualmente a Cristo, pero, inmediatamente y por el hecho mismo, a Cristo en sus hermanos, y en especial a tales o cuales a quienes lo envían. Con miras a esto la Iglesia, como lo hace hoy en occidente, le exige el celibato. Su celibato, con todo lo que acarrea y lo que le prolonga, debe, pues, ser no sólo un celibato con miras a estar a solas con Dios, sino un celibato con

## Introducción a la Vida Espiritual

miras a ser, como dice el Apóstol, “todo de todos por Cristo”.

Sin duda, para el monje también, la consagración a Dios en Cristo implica una consagración a la Iglesia en su unión con Cristo. Pero la consagración del monje en sí misma le consagra únicamente a esta unión en tanto en cuanto debe ella realizarse primero en cada uno de nosotros. La consagración del sacerdote, del ministro sagrado, sea el que fuere, consagra a esta unión en tanto en cuanto debe ella realizarse también y al mismo tiempo en los otros.

Por eso, se puede decir sin vacilar que el celibato eclesiástico se acerca tanto (o quizás más) a la consagración del laico casado a su familia, que a la consagración del monje a su “soliloquio” con Dios.

Una vez más, no quiere esto decir que el sacerdote no tenga que entrar también, a su manera, en ese “soliloquio” con Dios. Todo cristiano, monje o no, debe entrar en él, y no sólo al término de su vida terrenal, sino ya en toda la parte de esa vida que debe, en cada uno, ser dada al retiro, en el sentido más amplio de la palabra. ¿Cómo no iba a ser esto cierto, sobre todo del sacerdote que debe, no sólo entrar él mismo en ese a solas, sino arrastrar también a los otros?

Sin embargo, pese a la distancia inicial que necesita tomar con respecto al mundo y a su propia carne, y que tendrá que seguir tomando sin cesar, el sacerdote no puede, ni en su preparación al sacerdocio, ni menos aún en el ejercicio de éste, romper pura y simplemente con el mundo, como puede y debe hacerlo el monje desde el momento en que éste responde al llamamiento divino de entrar en el desierto.

En otros términos, la llamada y la consagración al sacerdocio podemos decir que son llamada y consagración inmediata a la paternidad espiritual, bajo la forma particular de los cargos pastorales, con las funciones de predicación y de celebración sacramental que llevan anejas. Con miras a esta llamada precisa, a esta consagración definida, se pide al sacerdote que renuncie al matrimonio y a la paternidad de la tierra, y con la

intención pura y simple de seguir a Cristo crucificado llevando su cruz. Pertenece a la preparación y al ejercicio del sacerdocio hacerlo plenamente apto para aquello a que ha sido llamado, aquello para lo cual debe ser consagrado. Le pertenece, pues, no desinteresarse pura y simplemente del mundo por las cosas de Dios, sino desinteresarse de la vida familiar de los cristianos ordinarios, por esta otra vida familiar, sobrenatural en su principio, de la Iglesia de Dios sobre la tierra, y de esa porción más especial de la Iglesia que le será confiada.

El sacerdote deberá, pues, en sus estudios, seguir interesándose positivamente por una cantidad de cosas que no tienen ya que interesar al monje, simplemente porque son esenciales a la vida inseparablemente humana y sobrenatural de aquellos hacia quienes Dios y la Iglesia van a enviarle. Toda clase de problemas políticos, sociales, culturales y, más simplemente, de problemas morales, deben atraer su atención, lo cual no tendría por qué ser así si estuviera consagrado únicamente a esa “búsqueda de Dios” (tan inmediata en la consecución del fin, tan radical como es posible en el empleo de los medios) a que el monje se consagra.

Sin duda, la falta de vocación para alguna tarea simplemente humana (que es correlativa de su vocación a las tareas del ministerio sagrado), y sobre todo la renuncia a toda vida de familia personal, debe, como al monje, separarlo del mundo para ser más por entero de Dios. Pero la vocación a trabajar entre los hombres para los fines sagrados directamente perseguidos, y la vocación a entregarse en favor de un grupo concreto de hombres, deben introducir en su celibato mismo, y no sólo en el ejercicio de su ministerio, una preocupación de abnegación hacia los demás que no tiene cabida inmediata en el noviciado y en la consagración monásticos.

Esto no quiere decir (sería incluso particularmente peligroso creerlo) que el sacerdote pueda consagrarse a los hombres que le son confiados, como el laico casado se consagra a su mujer. No debe olvidar ni un instante que su situación no es, como

## Introducción a la Vida Espiritual

dice el Bautista, la de esposo, sino simplemente la de amigo del esposo. Su consagración a los otros, dicho en términos distintos, no puede nunca tener como contrapartida, tal como sucede en el matrimonio, una posesión de los otros. Debe más bien asemejarse a aquella cima de la experiencia paterna (o materna) que hemos dicho que se da en los padres cuando, en el momento de la adolescencia de los hijos, realizan la última consagración en el desapego consentido. Hacerse “todo de todos” y hacerse en especial, como padre espiritual, todo de aquellos que os están particularmente confiados, es renunciar, por tanto, a hacerlos suyos, tanto más cuanto que uno se hace de ellos, para que en ellos sea todo de Cristo y lo sean ellos mismos gracias a nosotros.

El desinterés, no sólo camal, evidentemente, sino también espiritual, del sacerdote, en su consagración a sus tareas de sacerdote y, más especialmente, a las almas que le están confiadas en el ejercicio de esas tareas, debe, pues, ser completo. Por eso, más que todo otro cristiano que viva en este mundo, necesita renovar perpetuamente el recurso a una ascesis de desapego y de desprendimiento que, en el fondo, vuelve a ser la misma ascesis monástica.

Pero a través de ese desinterés, tiene que interesarse positivamente, y no menos, no sólo por lo que hace, sino por aquellos para quienes lo hace. Es preciso que haga suyos, en este sentido, todas las preocupaciones legítimas de ellos, que comprenda sus alegrías y sus penas. No puede nunca dejarse absorber por éstas, pero no puede tampoco apartarse de ellas, o mirarlas tan sólo de lejos y desde lo alto.

Este “interés desinteresado” es sin duda la gran dificultad, pero es también la obligación más particular de la vida sacerdotal, en cuanto entraña una responsabilidad pastoral. No se llega a él más que mediante una práctica, sin cesar renovada y especialmente profundizada, de esos desapegos periódicos libremente consentidos que, como hemos dicho, son esenciales en la vida de todo laico para preparar y fecundar el desapego de

la acción en y por la acción misma, y que, como hemos visto también, la vida laical impone por sí sola. En esto es donde el esfuerzo, especialmente difícil sin duda alguna, a fin de mantener la virginidad del alma y del cuerpo en medio del mundo resulta particularmente saludable al sacerdote para ser padre de sus feligreses de manera verdaderamente espiritual. Y por eso la Iglesia, en occidente, ha acabado por imponerla a todos, mientras que en oriente, sin imponerla, se recomienda a todos.

En cambio, es muy cierto que el ejercicio de esta paternidad, cuanto más se profundiza, facilita la práctica de esta virginidad dándole un sentido, exactamente como la expansión última de la paternidad natural cuando acepta que los hijos, una vez han crecido y llegado ya a adultos, sean independientes, facilita esa superación de la sexualidad estrechamente entendida, a la cual todo ser humano<sup>1</sup> está llamado tarde o temprano...

Todo esto será objeto de unas precisiones suplementarias cuando lleguemos al estudio del desarrollo y de los ritmos de toda vida espiritual auténtica.

### *La vocación sacerdotal y el episcopado.*

Un problema particular que se ha planteado en época reciente es el de las formas bajo las cuales la vocación sacerdotal se manifiesta para el interesado. Por analogía con la vocación religiosa en general, desde el siglo XVII al menos, se había tenido tendencia a subrayar la atracción subjetiva experimentada por el sujeto, a falta de la cual todo alistamiento en el sacerdocio correría el riesgo, por una parte, de ser un fracaso personal en la vida cristiana, y, por otra, de desvalorizar el ejercicio de las funciones sacerdotales, rebajadas al rango de una carrera ordinaria. Por reacción contra una acentuación quizá unilateral de este punto de vista espiritual, ciertos autores más recientes han insistido acerca de los criterios objetivos de los que la jerarquía es, finalmente, el único juez.



## Introducción a la Vida Espiritual

Con esta perspectiva, la “vocación sacerdotal”, hablando con propiedad, sería y sólo sería el llamamiento positivo hecho por el obispo, después de un examen de las cualidades del candidato, para que se presente a la ordenación. Esta posición, a su vez, ha suscitado unas reacciones bastante vivas y, de hecho, no ha conseguido ser aceptada tal cual es por la autoridad, como lo demuestran claramente los documentos más diversos emanados de la santa sede, a este respecto, desde hace una treintena de años.

Lo que tiene de cierto esta posición es que la vocación sacerdotal, al contrario de la vocación monástica, al no afectar directamente (y menos aun únicamente) al bien espiritual del sujeto, sino al servicio de la Iglesia, no puede tener consistencia sino a partir del momento<sup>1</sup> en que ésta, por sus autoridades responsables, ha juzgado no sólo la atracción que pueda impulsar al sujeto, sino los medios que éste tiene para corresponder a ella. Sin embargo, no parece dudoso que esos medios mismos no podrían ser eficaces si no se les agrega una atracción interior (que puede, por otra parte, psicológicamente, tomar diversas formas). En este sentido es determinante el fallo objetivo de los responsables (el obispo o sus representantes), no porque excluya o disminuya la importancia del factor antedicho, sino porque les incumbe apreciar, en última instancia, su autenticidad.

Sin embargo, donde la teoría de la objetividad de la vocación sacerdotal readquiere todo su valor, según parece, es cuando se trata de la promoción a la plenitud del sacerdocio, en el episcopado. El obispo, en efecto, como tal, es responsable (no solamente por sí, sino también por todo su clero) de la enseñanza de la verdad revelada, del cumplimiento de los ritos sagrados y, en todo ello, de manera directa y absoluta, del cumplimiento de la tarea pastoral confiada por Cristo a su Iglesia. Los sacerdotes mismos no enseñan sino por delegación suya, presiden la celebración eucarística en su nombre y bajo su autoridad, no apacientan el rebaño que les está confiado

(incluso los párrocos, en principio inamovibles) más que bajo su dependencia. Nadie puede, por tanto, sin falta grave por su parte, tener la presunción de ejercer las funciones episcopales si no posee, junto con la plenitud de la sana doctrina, la santidad de vida y la superior sabiduría que son exigidas para las funciones de pontífice y de pastor supremo. Pero, ¿quién podría pretender que ha llegado a esa cima? Conviene, pues, sin duda alguna, que la promoción del sacerdocio subalterno a ese sacerdocio mayor, que constituye el episcopado, no pueda ser objeto de ninguna “candidatura”. Debe proceder únicamente de una apreciación por las autoridades competentes de la manera misma con que hayan sido ejercidas con anterioridad las tareas y las responsabilidades apostólicas en una posición esencialmente dependiente. Esto es lo que la Iglesia se esfuerza en realizar por medio de sus regulaciones canónicas.

### *La vocación diaconal y las órdenes inferiores.*

Un problema inverso lo constituye el hecho de que actualmente, en la Iglesia de occidente al menos, las órdenes inferiores al sacerdocio no son ya conferidas más que como etapas hacia éste. Esto tiene como consecuencia que todas, o parte de las funciones propias primitivamente de los diáconos y de las órdenes inferiores, o se encuentran a cargo de los sacerdotes, o son ejercidas de hecho por laicos, quienes no siempre cuentan para ello con la preparación adecuada, ya que no se benefician de una gracia sacramental directamente adaptada a las responsabilidades que asumen.

Queda entendido que no queremos examinar aquí esta cuestión en su conjunto, sino únicamente en el aspecto que se relaciona con la vida espiritual de los interesados. Para comenzar, recordemos que era intención formal del concilio de Trento el ver constituida de modo permanente en cada diócesis, y a ser posible en cada parroquia, la jerarquía completa de las órdenes menores y de las órdenes sagradas, desde la simple

## Introducción a la Vida Espiritual

clericatura, al presbiterado. El concilio promulgó decretos a este efecto, mas no tuvieron aplicación alguna en la práctica.

Hoy vemos el resultado. Una gran cantidad de sacerdotes se encuentran acaparados por tareas de administración o de caridad práctica que serían más bien (y así lo fueron en toda la antigüedad cristiana) de la incumbencia de los diáconos. Otro tanto puede decirse, en muchos puntos, de las tareas de enseñanza que el sacerdocio sin duda debe orientar en sentido de formación religiosa integral, pero que en gran parte, serían de la incumbencia de los diáconos, o incluso de simples lectores, hasta de laicos. De modo parecido, las funciones ejercidas por los sacerdotes-sacristanes o maestros de capilla en las grandes iglesias, corresponderían más normalmente a los subdiáconos.

En sentido inverso, se confían a empleados laicos tareas que son las de los ostiarios o los acólitos. Laicos de buena voluntad que enseñan el catecismo o participan activamente en las obras de caridad hacen en realidad la labor de lectores, de exorcistas y hasta de diáconos.

Sin duda alguna, por una parte hay en ello una dispersión de esfuerzos que dificulta y paraliza el ministerio sacerdotal, y por otra, se llega a una organización improvisada y fatalmente deficiente de ministerios que requerían unas personas especialmente preparadas y consagradas.

Esto lleva a sugerir dos posibles reformas. O bien no se introduciría ningún cambio en la legislación canónica actual, la cual, previendo el acceso normal, más tarde o más temprano, de todos los clérigos al presbiterado, no admite en realidad en el clericalato más que a los destinados a ese orden superior. Se conservarían, pues, las obligaciones actuales de los diáconos y ya las de los subdiáconos: rezo del oficio en su integridad y el celibato. Pero de hecho no se ordenaría a nadie de presbítero sino solamente después de un periodo de prueba más o menos prolongado en las órdenes inferiores, ejercidas efectivamente en las parroquias.

O bien se trasplantaría a occidente algo de la práctica oriental, al menos hasta el diaconado. Es decir, se admitiría de nuevo, como una posibilidad práctica, la idea de una vocación a unas órdenes inferiores, incluido el diaconado, que no entraña necesariamente la orientación (en todo caso la orientación inmediata) hacia el sacerdocio. En este caso, se prestaría a los sacerdotes la asistencia habitual (por lo menos para las funciones litúrgicas secundarias, para una enseñanza religiosa subordinada, para las tareas administrativas en la Iglesia y la responsabilidad de las obras caritativas), de diáconos que seguirían en principio en este oficio de modo permanente. Quizá podría dispensárseles de la obligación del celibato, y hasta, si su servicio en la parroquia no los ocupaba el día entero, se les dejaría la facultad de ejercer una profesión secundaria (como la de maestro), pero en consonancia con su profesión sagrada.

Parece que, desde el punto de vista espiritual, se podría encontrar en estas sugerencias una doble ventaja. En primer lugar, otorgarían estatuto jurídico a un hecho que parece comprobado. Existen en efecto, ya sea entre los laicos o entre religiosos no sacerdotes, vocaciones positivas de servicio a la Iglesia que no son, sin embargo, vocaciones al sacerdocio mismo. Actualmente esas vocaciones no encuentran estatuto que les corresponda. Y este simple hecho ¿contribuye quizá a explicar la crisis permanente de la Acción católica, que aparece como desencajada y dividida entre unas tareas directamente apostólicas, y como tales clericales, y otras tareas de simple testimonio cristiano en medio de unas ocupaciones habituales?

En segundo lugar, el corte que las ocupaciones de los sacerdotes, en principio exclusivamente sagradas, introducen entre ellos y el conjunto de los laicos y que el celibato viene a acusar más aún, podría ser conservado por las grandes ventajas que reporta a la Iglesia la presencia en ella de hombres que asumen responsabilidades pastorales con una total consagración a lo espiritual. Este corte sería incluso mucho más efectivo por el hecho de que los sacerdotes no tendrían ya que mezclarse

## Introducción a la Vida Espiritual

en gran cantidad de tareas que no tienen nada sacerdotal y que hoy desempeñan. En cambio, la restitución permanente de los escalones primitivos entre su vida y la vida del laico ordinario, con ese conjunto de colaboradores intermediarios de que se verían rodeados, compensaría sin duda los riesgos que representa para el clero una vida demasiado apartada de la masa. La misión de intermediario entre el sacerdote y el pueblo, que es la del diácono en las liturgias orientales, se encontraría así extendida ventajosamente a toda la vida de la Iglesia.

### *El problema de los sacerdotes que ejercen funciones no sacerdotales.*

En lo que acabamos de examinar podría encontrarse un elemento de solución, al menos, a un problema que la creación de los sacerdotes-obreros en realidad había intentado inútilmente resolver y cuya supresión deja sin solución. Este problema consiste en que la obra misional de la Iglesia, ya sea en los países de misión propiamente dichos, ya sea, quizás todavía más, en los países descristianizados, donde los prejuicios contra la Iglesia se han acumulado, parece llamar a unos apóstoles que tengan a su disposición muchos más recursos y responsabilidades espirituales que los laicos ordinarios tienen normalmente, pero que no estén, sin embargo, tan entera y exclusivamente consagrados a las funciones sacras como la tradición ha demostrado que era deseable que los sacerdotes lo estuviesen.

La experiencia de los sacerdotes-obreros parece, en efecto, haber establecido dos cosas. La primera, que el sacerdote-obrero, si quiere ser obrero seriamente, no puede ser sacerdote seriamente: no puede, dicho de otro modo, consagrarse, con la suficiente libertad, a sus tareas y a sus responsabilidades espirituales para aportar a los laicos precisamente los socorros doctrinales, sacramentales, pastorales que tienen derecho a esperar de él. La segunda, que los mejores laicos, en ciertos

medios modernos, no pueden aportar más que un testimonio insuficiente, ya sea porque no está lo bastante organizado para ser eficaz, ya sea porque no hace intervenir lo suficiente a la Iglesia como tal en una confraternización con esos medios extraños a ella. La existencia de obreros cristianos pertenecientes a la cleratura, incluso al diaconato, pero no al sacerdocio, sin cesar por eso de ser obreros, que rodearían a los sacerdotes viviendo como sacerdotes en su ambiente, respondería a una necesidad en modo alguno quimérica quizá mejor que la existencia de los sacerdotes-obreros fue capaz de lograrlo.

Hay en el sacerdote-obrero, en efecto, la misma contradicción, al menos latente, que hay en el sacerdote-patrón, el sacerdote-médico, el sacerdote-comerciante, el sacerdote-político, etc., y que indujo a la Iglesia, desde muy temprano, a negarse a esa partición para, finalmente, acentuar con la imposición del celibato el necesario deslinde del sacerdocio, de las tareas profanas, aunque estén consagradas por la profesión cristiana. Las tareas de la ciudad humana, en efecto, y el matrimonio, que es su acompañamiento normal (y ello tanto más cuanto que las unas y la otra están concebidas y realizadas cristianamente), acaparan todas las energías del que se entrega a ellas. Igual sucede con las tareas directamente sagradas y con la responsabilidad pastoral que está ligada a ellas.

No es necesario decir, sin embargo, que lo que se ha manifestado tan crudamente en el caso de los sacerdotes-obreros debe manifestarse también en el caso de unos sacerdotes-administradores, organizadores de obras que no tienen nada de sacerdotal, aun cuando la administración de que se trate o las obras planeadas afecten directamente a la vida de la Iglesia. Todo sacerdote que no consagre lo esencial de su tiempo y de sus esfuerzos a las funciones y a las preocupaciones sacerdotales tal como las hemos definido, se halla ciertamente en situación tan equívoca, tan peligrosa para él espiritualmente como para el sacerdocio en general.

Esto no impide que puede haber casos límite en los que la

## Introducción a la Vida Espiritual

autoridad es finalmente el único juez, pero por naturaleza son casos raros y, normalmente, provisionales.

Sin embargo, lo que acabamos de decir no se aplica tan directamente a los sacerdotes que asumen tareas de educador, aunque haya a veces la tendencia a creerlo por una generalización abusiva. Si la educación es realmente sintética auténticamente cristiana, la tarea del educador se convierte en una de las formas más importantes que puede adoptar la paternidad espiritual. Por lo cual, parece que debe ser particularmente apropiada al sacerdocio.

Así sucede, aunque el sacerdote consagre una parte más o menos importante de su tiempo a la enseñanza de materias que son profanas de por sí, mientras esa enseñanza se preste a una información cristiana de toda la vida. Pero es preciso también que dicha enseñanza sea concebida y realizada con esa finalidad precisa y que deje al sacerdote que se encarga de ella no sólo la posibilidad, sino, cuando menos, unas ocasiones positivas de ejercer sus funciones sagradas y sus responsabilidades pastorales. Un sacerdote que no anuncia nunca directamente el evangelio, que no administra jamás los sacramentos, que no tiene una verdadera cura de almas, no será más que un sacerdote abortado, y su sacerdocio un sacerdocio fallido. Si la tarea de un sacerdote docente llega a eso, aunque esa tarea se inscriba en el conjunto de una educación cristiana de indiscutible valor, no estará allí en su sitio. El que ocupa le incumbiría o bien a un laico o bien a un religioso no sacerdote.

### *Las diferentes formas de la vida “religiosa” activa.*

Nuestras últimas consideraciones nos llevan al problema de esas vocaciones a una vida “religiosa”, definida por los tres grandes votos de que ya hemos hablado a propósito de la vida monástica, cuando esos votos no se aplican, sin embargo, a esta vida misma, sino a una vida de consagración a Dios en una actividad más o menos directamente apostólica.

Hay que subrayarlo: la disociación progresiva, pero cada vez más completa, entre la vida de los “religiosos” definida por esos votos y la vida monástica, es un fenómeno exclusivo del occidente, así como esta multiplicación de las “órdenes religiosas” o de las “congregaciones”, que ha sido su consecuencia.

Esto no quiere decir que en oriente los religiosos, que no forman allí más que una sola y misma cosa con los monjes, no hayan podido ocuparse y no se hayan ocupado de hecho en todas las tareas que entre nosotros se han calificado de apostólicas. Con el sacerdocio, los monjes han recibido muy pronto el conjunto de las órdenes. El episcopado de las Iglesias orientales, desde el primer momento, ha llegado incluso (lo cual fue excepcional en occidente) a reclutarse por entero en los monasterios. Por otra parte, desde el final del siglo IV, en Capadocia, san Basilio, y en otros muchos lugares, los monasterios asumirán toda clase de tareas educativas, sociales, hospitalarias. Por último, los monjes de oriente, sacerdotes o no, se han encontrado, como los monjes de occidente, en primera fila de la expansión misionera de su país (como sucedía aún en pleno siglo XIX en la evangelización de Siberia por la Iglesia rusa).

Pero en todos esos casos se trata de obras ejercidas ocasionalmente por monjes a quienes sus superiores juzgan aptos para ello, tanto por la madurez que alcanzó su vida monástica, como por sus disposiciones o su preparación especial. En ningún caso se encuentra en oriente una organización de religiosos constituida con miras a una tarea de ese género y consagrando a ella sus miembros por el solo hecho de su profesión.

En occidente se ha producido lo contrario, al principio como resultado de un esfuerzo sistemático, que se perfila desde final del siglo IV, para inducir al conjunto del clero a practicar cuando menos las tres grandes renunciaciones monásticas. De aquí la aparición de lo que debía llamarse más adelante el clero regular, que fue al principio simplemente un clero diocesano viviendo en comunidades donde se practicaban la pobreza, la



## Introducción a la Vida Espiritual

continencia y la obediencia al superior de la Iglesia local. Es lo que se llamará muy pronto la vida canónica. Ésta conocerá altibajos, en el sentido de que la mayoría de los cabildos de “canónigos” (a pesar de los cánones que debían regularizar su vida) volverán progresivamente a una vida en que la castidad sola les será impuesta (al menos en principio), pero no la pobreza, ni siquiera la obediencia, entendidas en sentido estricto.

En cambio, sobre todo a partir del siglo XII, se produce un renacimiento de la vida canónica regular (con san Víctor o los premonstratenses, entre otros muchos ensayos). Con los religiosos mendicantes, esta vida se separará de las iglesias catedrales o parroquiales. Los dominicos o los frailes menores formarán así las primeras “órdenes” al margen del clero diocesano, con miras a tareas misioneras o, como diríamos hoy, de recristianización.

El siglo XVI, a su vez, verá una nueva y más radical mutación en la vida religiosa. El jesuita aparecerá como un religioso sacerdote, consagrado a las tareas apostólicas, pero que, aparte de los votos, no conserva ya nada de las formas de la vida monástica antigua que los propios mendicantes conservaban aún, como la celebración coral del oficio.

A su lado, en una línea de evolución preparada por los conversos (laicos piadosos agregados por el Cister a la vida monástica cuyos votos adoptaban, aunque no el conjunto de las observancias), luego por los hermanos laicos de las órdenes mendicantes y, finalmente, por los coadjutores de los jesuitas mismos, aparecerá el religioso activo más o menos directamente apostólico en su esfuerzo, pero que no se destina ni al sacerdocio ni a la clericatura: curará a los enfermos, como el hermano de san Juan de Dios, o enseñará a los niños, como el hermano de las Escuelas cristianas.

Cualesquiera que sean las variedades infinitas que distinguen a esas “órdenes” o “congregaciones” cada vez más multiplicadas, para las mujeres tanto o más que para los hombres, tienen todos esto en común: que en ellas se hacen los tres votos

llamados de religión no con miras a la vida monástica, sino con miras a una actividad, directa o indirectamente apostólica, propia de la orden o de la congregación en su conjunto y que constituye su cualidad específica.

Sigue siendo cierto, sin embargo, que los votos mismos continúan siempre ordenados de modo inmediato a la perfección cristiana de los que se comprometen a guardarlos, como en el monacato. Pero, de hecho, esta perfección no es ya buscada en la vida simplemente liberada del mundo y separada de éste, que es la vida monástica, sino en una vida consagrada colectivamente al cumplimiento de una tarea particular de la Iglesia, sea esta tarea clerical o no. Dicho de otro modo, la consagración a un servicio del prójimo fio mismo que la “liturgia”, es decir, en el sentido etimológico, el “servicio público” de los ministros sagrados) parece aquí substituir, como vía de consagración a Dios, al conjunto tradicional de las observancias monásticas.

Esto es, al menos, lo que parece desprenderse de una sistematización un tanto simplista de esta evolución histórica. De hecho, un examen más profundo de las formas modernas de “vida religiosa” muestra que la realidad es mucho más compleja. Al lado de la tendencia (común a todas las “órdenes” y “congregaciones”, desde los canónigos regulares y los frailes mendicantes hasta los jesuitas) a buscar la santificación en el “servicio” y, por tanto, a alejarse del antiguo ideal monástico, hay que señalar otra tendencia exactamente contraria que lleva, por reacción frente a una institucionalización creciente de la vida monástica, a encontrar de nuevo su inspiración evangélica original. Por ello los mendicantes vuelven a una pobreza más verdadera, al mismo tiempo que a una organización social más sencilla y más flexible que la que se practicaba en su época en los grandes monasterios del Cister y de Cluny. Profundizando más, será muy interesante comprobar el lugar que ocupan en la formación jesuita más tradicional los escritos de los padres del desierto y de Casiano, su heredero, en una época en que casi ningún monje occidental, ni en la

línea del Cister ni en la de Cluny, los leía ya.

A sí pues, al lado de unas preocupaciones de servicio, hay que reconocer la importancia considerable que en las órdenes medievales se da a una especie de compendio de las prácticas monásticas tradicionales, en muchos aspectos renovadas tanto en su realidad como en su sentido primitivo. Los jesuitas y otras órdenes modernas sitúan la mortificación esencial de la voluntad, que toda la antigua literatura monástica proclamaba como la más fundamental de todas las prácticas ascéticas, en el centro del esfuerzo ascético definido por los votos. Por consiguiente, se puede sostener que esas diferentes órdenes representan tanto unas tentativas para aclimatar al mundo la espiritualidad del desierto como para santificarse en el servicio de los hombres.

### *El sentido espiritual de la “vida religiosa” activa o apostólica.*

En resumidas cuentas, el problema espiritual de la vocación a una “vida religiosa” entendida así es, en su esencia, el de la relación entre estos dos aspectos: el de la santificación personal por una existencia casi monástica y el de la santificación personal en la consagración a las tareas del apostolado o de la caridad cristiana.

A primera vista, una vida tal no puede ser más que una vida mixta, semimonástica y semilaical o clerical. Pero ya, en la persona de santo Tomás mismo, los religiosos mendicantes del siglo XIII rechazaron este ideal, porque lo juzgaban inferior al ideal monástico que ambicionaban renovar y hasta superar.

Santo Tomás, en efecto, después de haber identificado la vida monástica con la vida contemplativa, proclama su superioridad absoluta con respecto a toda clase de vida activa, incluso la movida por la caridad. Infiere igualmente su superioridad con respecto a una vida simplemente mixta, en que la contemplación estuviera muy presente aunque alternando con

la acción. Sin embargo, a todos estos géneros de vida declara él superior la vida apostólica tal como la define; es decir, una vida contemplativa en la que, de la contemplación misma, emana una acción que no es una acción cualquiera, sino aquella que consiste en comunicar a los otros lo que se ha contemplado. Así pues, “contemplar y transmitir a los otros lo que se ha contemplado”, tal será el ideal de los frailes predicadores, recogido o compartido con ciertos matices por los franciscanos, los carmelitas, etc. (*Suma Teológica* II, II, q. 188, a. 6).

Hay que subrayar con interés que esta sistematización tomista es eco fiel de la tradición monástica más primitiva, en la que la anacoresis más radical debe normalmente tener su fruto en una paternidad espiritual sin límites. Toda la diferencia está en que las órdenes modernas que adoptarán o aceptarán el ideal tomista, en general, considerarán que el paso por el desierto y hasta una parte más o menos grande de las prácticas monásticas tradicionales, pueden ser eludidos. Allí donde haya los tres votos y el mínimo de organización de la vida que les permita dar fruto en la vida de oración y de ascesis, esta contemplación, que se prolonga y se vierte en cierto modo en el apostolado, podrá ser conseguida.

No podremos discutir fructíferamente esto hasta que hayamos llegado a profundizar en esta noción de la contemplación, asignada como fin supremo a la vida monástica y como fuente al apostolado en la vida religiosa ideal. Conviene, sin embargo, reconocer desde ahora ciertos puntos que parecen imponerse.

El primero es que la sistematización tomista de la vida religiosa ideal no será aceptada sin grandes reservas, en particular en las órdenes más recientes. Esa primacía de la contemplación, que admite como postulado esencial, será vigorosamente discutida en beneficio de una primacía de la caridad sola. A esto se puede responder que, para el mismo santo Tomás, no hay contemplación cristiana que no vaya acompañada de una irradiación de la caridad, aunque siga siendo cierto que la beatitud de los santos consiste más bien en un acto de la

## Introducción a la Vida Espiritual

inteligencia que en un acto de la voluntad (la escuela franciscana defenderá lo contrario). Pero, sobre todo, si se toma “contemplación” en el sentido de la antigua tradición monástica, no cabe duda que la caridad está incluida, ya que el “conocimiento de Dios” que culmina en la contemplación monástica, aquel conocimiento a que se refiere la Biblia, es un conocimiento que es amor y unión.

El segundo punto es que los modernos discuten también el esquema progresivo: acción, contemplación, apostolado, para sostener que el apostolado mismo, por las exigencias que implica, es santificador, lo mismo que la contemplación, en cualquier sentido que se entienda esta e, incluso con independencia de ella.

Ya hemos tocado ese punto de pasada. Bástenos por el momento con decir que aquí también nos enfrentamos con un problema en el que las alternativas son facticias y en el que la hipótesis misma de una elección a efectuar queda descartada por un examen más atento del desarrollo normal de la vida espiritual y, sobre todo, de los ritmos que le son inherentes. Precisemos, sin embargo, desde ahora, que muchas almas, sin duda alguna, a las que un tipo de vida monástico más o menos radical les sería psicológicamente inasimilable, no por eso están menos llamadas a practicar grandes renunciaciones monásticas de esa manera estable a la que les obligan los votos. No hay duda de que, para esas almas, una vida de consagración más o menos directamente apostólica, e incluso indirectamente por completo, en el solo ejercicio de la caridad fraternal, es muy santificante. Pero, una vez más importa señalarlo, no puede serlo en la negligencia de la ascesis íntima que el monacato ha desarrollado, pero sí en la integración más o menos lograda, con arreglo a formas indefinidamente variables según los temperamentos individuales, en una vida de actividad proseguida dentro del mundo sin ser del mundo.

En este sentido, es legítimo hablar de espiritualidades múltiples correspondientes a la diversidad de las vocaciones huma-

nas. Sin embargo, hay que insistir siempre sobre el hecho de que esas espiritualidades se identifican todas, no sólo porque recurren a los elementos objetivos comunes que son el alma de toda espiritualidad auténticamente cristiana, sino también porque echan mano a las prácticas ascéticas fundamentales que la experiencia monástica inventarió por primera vez. En efecto, pueden variar en las modalidades de su aplicación concreta, pero en su substancia corresponden al fondo invariable del alma humana, a su condición de hecho, en que, abatida por el pecado, es llamada por Cristo a levantarse llevando la cruz tras Él y por su gracia.

*Nuevos ensayos contemporáneos de vida religiosa e institutos seculares.*

La tendencia a introducir cada vez más la vida “religiosa” en la vida, se ha continuado en la época contemporánea. Ha venido a parar, bien en la formación de congregaciones religiosas viviendo aún en comunidad, con votos (a veces con simples votos privados y, por tanto, susceptibles de dispensa, a veces, incluso, con votos simplemente temporales), pero sin nada de clausura ni de separación del mundo (en ellas ni siquiera se usa el hábito religioso), bien en la aparición de institutos seculares cuyos miembros, aunque pronuncien votos, viven aisladamente en el mundo, ejercen una profesión y parecen, pues, por su estilo de vida, hallarse en la condición de los laicos.

¿Qué pensar de esos esfuerzos y de esas tentativas nuevas, que ya habían sido preparados, desde la Edad Media, por las órdenes terceras y las asociaciones piadosas o hermandades de laicos que subsisten aún?

Hay en esto, sin duda alguna, nuevas iniciativas que pueden ciertamente resultar muy fructuosas para el apostolado en medios que no sólo han perdido el contacto con la Iglesia, sino que están alejados de ella por prejuicios acumulados contra sus instituciones tradicionales. Al mismo tiempo, en esos esfuerzos

## Introducción a la Vida Espiritual

puede radicar el origen de una renovación de dichas instituciones tradicionales devolviéndoles otra vez el espíritu de sus orígenes, aunque esto represente una ruptura con su desarrollo en el curso de los siglos (algo parecido a lo que ocurrió con la aparición de las órdenes mendicantes).

Desde el punto de vista espiritual que es el nuestro aquí, esos diferentes institutos pueden aportar satisfacción a numerosos cristianos que intentan consagrarse a Dios con una vida particularmente ferviente, sin encontrar en las órdenes tradicionales formas a las que puedan adaptarse. Sin embargo, las mismas observaciones que hemos formulado en general, a propósito de la vida de los laicos en el mundo y, precisado sobre ciertos puntos capitales, a propósito de la vida de los sacerdotes seculares, sirven aquí *a fortiori*. Interpretar la creación de esas formas nuevas de vida “religiosa” como un medio, al fin accesible, de realizar una espiritualidad de adhesión al mundo opuesta simplemente a la huida del mundo, o una espiritualidad de la creación opuesta a la espiritualidad de la cruz, sería adentrarse (con riesgo de comprometer las formas mismas de orden) en un callejón sin salida.

Generalizando más, no hay santificación por la acción sola, sino únicamente por la acción vivificada por la oración, y la acción no puede ser vivificada así, sin estar marcada por el signo de la cruz de Cristo. Lo que hemos dicho ya sobre este tema puede dispensarnos de volver sobre él.

Una última voz de alerta referente a esos nuevos ensayos de vida “religiosa” puede ser necesaria. Se percibe a veces en ellos la tentación de querer lo imposible, sea porque pretenden conseguir unos objetivos que no parecen poder ser alcanzados así, sea porque se desconocen los ritmos normales del desarrollo espiritual. Pretender, por ejemplo, realizar una vida contemplativa integral sin ninguna separación del mundo, parece, salvo en el caso de personalidades excepcionales, una quimera. Y, más aún, lanzar de golpe unos novicios “religiosos”, cualesquiera que sean las formas que su vida debe tomar más

adelante, a un testimonio, y con mucho mayor motivo a un apostolado, que los sumerge en un mundo descristianizado, con el pretexto de santificarlos por la acción, es recaer en uno de los errores mencionados anteriormente.

*Acción católica y espiritualidad.*

Mucho de lo dicho, a propósito de la espiritualidad sacerdotal o respecto de la espiritualidad de los religiosos activos, puede aplicarse, casi sin modificación alguna, a la espiritualidad de los militantes de Acción católica. En efecto, todo lo que afecta a la relación recíproca entre santificación personal y acción apostólica vale para ellos, y no tiene más que ser colocado de nuevo en el cuadro general de toda espiritualidad laical tal como hemos comenzado por describirla al principio de nuestro estudio de las diferentes vocaciones. Sin embargo, les queda un problema particular a los responsables laicos de los movimientos de ese género, que hemos rozado de paso, y que tenemos que abordar, al terminar, de una manera más directa. Es el de la adhesión del cristiano a cierta línea política, social o cultural que no depende necesariamente, o con toda evidencia, de la fe sola, sino también de elementos de apreciación concreta que sólo puede juzgar la razón aplicada a la experiencia, y en los que toda clase de factores personales o colectivos deben dejar libre juego a las opiniones. Hay que distinguir bien aquí las elecciones que el cristiano individual puede y debe hacer, y las que un movimiento de Acción católica, como tal, hará o no hará. Estos últimos, por la fuerza de las cosas interesarán, e incluso comprometerán a la Iglesia entera. No se ve cómo los responsables de un movimiento laical, pero de Iglesia, podrían, con el pretexto de que son laicos, pretender adherirse a ellos y adherir a los otros con independencia de la jerarquía.

Llegados aquí nos vemos obligados a formular la pregunta de saber si tales dirigentes pueden y deben aún considerarse, sin más, como laicos, o bien si deben reconocer que, de hecho, ya que no de derecho, sus propias responsabilidades los ligan



## Introducción a la Vida Espiritual

a la cléricatura. Esto plantea en un nuevo aspecto el problema de la oposición clérigo-laico y nos incita a subrayar una última vez lo falso que sería, por una parte, asimilarla simplemente a la oposición sagrado-profano, o, por otra, reduciendo en realidad la cléricatura al solo sacerdocio, querer aplicar a todo clérigo lo que no es quizá cierto más que en el sacerdote.

### APÉNDICE AL CAPÍTULO IX

Sobre la espiritualidad sacerdotal (y “apostólica” en general), véase nuestro volumen *El sentido de la vida sacerdotal*, Ed. Herder, Barcelona 1962, así como los *Etudes sur le sacrement de l'ordre*, volumen colectivo, Éditions du Cerf, París 1957, y JOSEPH LÉCUYER, *El sacerdocio en el misterio de Cristo*, Salamanca 1959.

Sobre la espiritualidad “religiosa”, véanse los volúmenes colectivos publicados por Éditions du Cerf sobre *La Pauvreté, la Chasteté, l'Obéissance*.

Los dos grandes textos clásicos sobre la espiritualidad sacerdotal son el tratado *Del Sacerdocio*, de SAN JUAN CRISÓSTOMO (ed. bilingüe de D. Ruiz Bueno, en *Tratados ascéticos*, BAC, Madrid 1958, p. 604-761), y la *Regla Pastoral*, de SAN GREGORIO MAGNO (ed. bilingüe *Obras*, BAC, Madrid 1958).

## **EL DESARROLLO DE LA VIDA ESPIRITUAL: LA PURIFICACIÓN**

Hemos visto hasta ahora, por una parte, todos los elementos cuya conjunción forma una vida espiritual y, por otra, las diferentes vocaciones que pueden modificar no la composición, sino el ajuste recíproco de esos elementos. Después de la estática de sus componentes, nos queda por ver lo que pudiéramos llamar la dinámica de esta vida, como hecha de esos elementos, va a integrarlos poco a poco, precisamente viviendo, o como, lo que viene a ser lo mismo, esta vida misma va a desarrollarse con ellos.

Que la vida espiritual, en efecto, como toda vida, sea un desarrollo, un desenvolvimiento, es lo que la Biblia entera y el Nuevo Testamento más expresamente nos afirman. San Pablo nos lo dice en términos particularmente notables, porque implican no sólo el hecho de un desarrollo, sino la necesidad en que se está de aplicarse a él deliberadamente: "...olvidando las cosas de atrás y atendiendo sólo y mirando a las de delante, ir corriendo hacia la meta para ganar el premio a que Dios llama desde lo alto por Jesucristo" (Flp 3, 13).

Este desarrollo del cristiano se inserta en un crecimiento de toda la Iglesia, cuyo término califica también san Pablo: "...hasta que nos encontremos todos en la unidad de una misma fe y de un mismo conocimiento del Hijo de Dios, al estado de un varón perfecto, a la medida de la edad perfecta, según la cual Cristo se ha de formar místicamente en nosotros" (Ef 4, 13).

En otra parte habla de los nuevos cristianos, como de niños que deben, "después de haberse alimentado de leche, llegar a ingerir un alimento más substancioso" (1 Cor 3, 1; Ef 4, 14).

### *Progresos y alternativas.*

Sin duda alguna, este crecimiento puede ser calificado de progreso. En realidad, los padres, san Gregorio de Nisa en particular, insistirán sobre el progreso incesante y perpetuo en que

## Introducción a la Vida Espiritual

debe consistir toda vida cristiana. San Agustín no vacilará en decir que quien no progresa en ella retrocede y hasta corre el riesgo de caer en pecado.

A partir del final del siglo IV, se preocuparán de definir los principales estadios de ese progreso. Después de algunos tanteos, se encontrará en Evagrio el Póntico una primera distinción clara en tres etapas que se transmitirán después la mayoría de los autores. Por lo general, no las aceptarán con la misma forma que tienen en Evagrio, sino más bien con la que revestirán poco después en el Pseudo-Dionisio. Recurriendo a un vocabulario ya familiar al neoplatonismo, se hablará de las tres vías sucesivas de purificación, de iluminación y de unión a Dios: vías purgativa, iluminativa y unitiva.

Unos bosquejos, cuando menos, de este esquema se encontraban ya en Orígenes, quien, a propósito de la lectura de los diferentes libros sapienciales, se preocupaba de adaptarlos a las tres edades sucesivas de la vida espiritual: infancia, juventud, madurez (a las que corresponderían respectivamente los Proverbios, el Eclesiastés y el Cantar de los Cantares).

Sin embargo, Orígenes, más que esta distribución regular, aceptó lo que podríamos llamar los ritmos de la vida espiritual. Siguiendo el ejemplo de Filón y de la *Haggadah* judía, sobre la historia del pueblo de Israel, ve en ella una alternancia de fases oscuras o luminosas, de modo que el progreso no aparece en absoluto como lineal, sino como el despliegue de una sinusoide que parece volver a pasar siempre por los mismos puntos, pero que, a través de esos retornos aparentes, no deja de progresar. Gregorio de Nisa profundizará esta manera de ver mostrando que la obscuridad, como la luz, son en ella relativas: lo que es luz cuando se llega a ella, se hace tenebroso cuando se permanece allí, y nos incita así a tender siempre hacia una luz mayor. Evagrio, en cierta medida, y el Pseudo-Dionisio, más formalmente aún, invertirán este juego de imágenes: según ellos, es la tiniebla, en que la fe se pierde más allá de la inteligencia a nuestra manera, la que se toma luz cuando la

gracia nos hace alcanzarla...

Más cercano a nosotros, en la sucesión de las noches, activas y pasivas, de los sentidos y del alma, san Juan de la Cruz combinará de manera particularmente afortunada el esquema de las tres fases de la vida espiritual con ese ritmo perpetuo de sombras y de claridades.

### *Las tres vías.*

Es muy importante subrayar, antes de toda profundización sobre estas consideraciones tradicionales acerca del progreso espiritual, que la distinción entre las tres vías no debe ser extremada abusivamente. Por una parte, todos los autores están de acuerdo sobre este punto: no hay cima tan elevada de la vida espiritual que no pueda uno caerse de ella. Y, a la inversa, Dios puede sin duda alguna, en ciertos casos más o menos excepcionales, levantar un alma, sin aparente transición, desde el pecado a una santidad muy elevada. Pero, sobre todo, el propio Evagrio, que ha sido el primero en sintetizar con precisión la diferencia entre los tres estadios de la vida espiritual, ha sido también el primero en mostrar a plena luz lo que tiene ella de relativo. Si la purificación precede en principio a la iluminación, él mismo ha subrayado que la purificación no se cumple más que en y por la iluminación. Como dice él, con una fórmula sobre la cual volveremos: la *apatheia* no es perfecta más que por la *gnosis*.

A decir verdad, la distinción de que se trata es más bien la de aspectos predominantes de la vida espiritual en una u otra de sus fases, que de formas rigurosamente sucesivas.

Teniendo en cuenta estas diversas reservas, he aquí, entre tanto, cómo se presenta el esquema tradicional de las tres vías o, si se prefiere, de las tres edades de la vida espiritual.

La primera fase, como su nombre de “vía purgativa” lo indica suficientemente, está dominada por la lucha contra los pecados habituales, los vicios que obstaculizan la vida del hombre caído.

## Introducción a la Vida Espiritual

Este conflicto contra las fuerzas del pecado se desarrolla desde el comienzo en un esfuerzo sostenido por la fe para desprenderse de la presión que el espíritu del mal ejerce sobre nuestra débil voluntad por mediación del mundo y de la carne.

Las virtudes se desarrollan, sin embargo, en la medida en que la victoria se dibuja, en que la liberación se manifiesta. Se puede decir que se pasa de la vía purgativa a la vía iluminativa a partir del momento en que las virtudes comienzan a triunfar en nosotros sobre los vicios, o, dicho de otro modo, en que la gracia de Cristo produce en nosotros frutos positivos. Se califica de “iluminación” esta nueva fase porque el dominio relativo de las impresiones sensibles que hasta entonces triunfaban, nos permite desarrollar un conocimiento de las verdades de fe, que se hace substancial en la medida en que llegamos a estar acordes con ella. De ajenas a toda nuestra experiencia y, por lo tanto, oscuras, se hacen ahora luminosas e iluminan toda nuestra existencia.

Desde este momento, el alma tiende a la unión con Dios en una forma superior de contemplación, en que la caridad derramada en nuestros corazones por el Espíritu Santo va a encontrar en ella su expansión. Entonces, dirán los autores, los “dones” del Espíritu, que impulsan el alma directa y sensiblemente, triunfan en ella sobre el ejercicio todavía laborioso de las virtudes. Es realmente la vida en el Espíritu Santo la que se inaugura: vida “carismática” en la que estamos a la vez por entero en la mano de Dios y hemos llegado a una liberación, a una espontaneidad superior.

### *La purificación.*

El esquema precedente, no lo repetiremos nunca lo suficiente, no debe engañarnos y hacemos creer que las virtudes no se desarrollarían en nosotros más que una vez destruidos los vicios. Por el contrario, sólo un primer desarrollo de las virtudes puede dominar en nosotros los vicios, como los des-

truirá después hasta la raíz la floración de las virtudes y, finalmente, de los dones más elevados del espíritu.

En particular, como Evagrio subraya, es sobre la base de la fe que debe proseguirse, en el cristiano, todo el combate espiritual contra el pecado y contra lo que nos incita a él. Este combate, en efecto, no puede resultar victorioso más que si es ya la obra en nosotros de la gracia divina. El espíritu del mal no se expulsa, en el hombre, más que por la influencia del Espíritu de Dios.

El pecado, repetámoslo, es siempre en su principio rebeldía orgullosa. El hecho de una criatura que quiere tomarse a sí misma por ley y por fin, como si fuese el propio Creador. En el hombre, esa rebeldía se concreta ante todo en el deseo de un goce, de un placer sensual egoístamente buscado, con desprecio de lo que representa la justificación del placer en nuestra naturaleza tal como Dios la ha querido. En el hombre caído se crea así una inclinación a la desobediencia que nos convierte en juguete en manos del espíritu del mal, sirviéndose éste a la vez de los deseos que el pecado original ha desordenado en nuestra propia carne y de las múltiples incitaciones que un mundo pervertido de modo semejante les aporta como refuerzo.

Frente a esto, la sola potencia verdaderamente libertadora y radicalmente eficaz es la gracia divina. Ésta, en el sentido más profundo de la palabra en la lengua cristiana, es el fruto del Espíritu Santo presente en nosotros, expulsando el espíritu maligno de nuestro corazón y recreando en él no sólo las aspiraciones hacia una vida conforme a la ley de Dios, que se encontraban allí más o menos extintas, sino, como dice san Pablo, “el querer y el hacer”.

Esta acción de la gracia en nosotros no debe, sin embargo, ser entendida como pura y simple substitución de Dios en nosotros, de tal modo que Él obraría realmente en nosotros, pero como sustituto nuestro. Muy al contrario, el mismo san Pablo — que nos dice que “Dios obra en nosotros por su buena voluntad, no sólo el querer sino el ejecutar” — es quien nos

## Introducción a la Vida Espiritual

exhorta, precisamente por ese motivo, a “trabajar con temor y temblor en la obra de nuestra salvación” (Flp 2,12-13). O, dicho de otro modo, ese “querer” y ese “ejecutar” que Dios crea en nosotros no por eso dejan de ser menos nuestros. Dios, por su gracia, no sustituye, digámoslo una vez más, a nuestra propia naturaleza: la regenera. Esta presencia activa de Dios en nosotros sigue siendo profundamente misteriosa. Ella es el primer objeto de la fe. Es decir, somos llamados a obrar confiados en las fuerzas de otro y no en las nuestras, pero a obrar, sin embargo, nosotros mismos, que no vemos más que flaqueza en nosotros. De aquí ese carácter laborioso de la lucha saludable contra el pecado, que no es en modo alguno abolido por la gracia, muy al contrario; así es como somos salvados por la fe, y no por una confianza cualquiera que pudiésemos cifrar en nada de lo que vemos en nosotros y que pudiésemos considerar como nuestro.

La substitución en nosotros, en nuestro corazón, del espíritu del mal por el Espíritu de Dios se produce, en efecto, al principio sin ruido. Desde antes de la fe y del bautismo, los dos espíritus están en lucha: una lucha en la que nosotros somos no sólo el objeto, sino el terreno. Lo que el bautismo cambia es que, así como el espíritu del mal estaba hasta entonces instalado en nosotros como dueño y señor, pero un dueño cuya soberanía se veía disputada por el Espíritu de Dios, ahora la situación se ha invertido. Es el Espíritu divino el que se establece en el fondo del alma, mientras que el espíritu del mal, expulsado, no cesa de recurrir a todas las complicidades que conserva en nuestra carne, así como en el mundo que nos rodea, para cambiar las cosas, una vez más, en su provecho.

Éste es el origen del combate espiritual en el cristiano mismo. La cuestión es superar progresivamente esta división, esta *dipsykhia* como la llaman los autores antiguos, para llegar a una completa restauración de la “simplicidad del corazón”. Ésta se recobrará cuando el espíritu divino en nosotros haya subyugado por completo al espíritu maligno. Se puede, por tanto,

decir que la presencia del Espíritu en el alma, como dueño reconocido por la fe, es el principio del combate espiritual, en tanto que su dominio efectivo sobre todo nuestro ser representa su fin.

En estas condiciones, es posible ver exactamente el alcance de este término de “purificación” aplicado a la primera fase de la vida espiritual. Los padres han empleado con profusión las fórmulas neoplatónicas sobre el esfuerzo que debe desplegar en nosotros la imagen divina para librarse de todo aquello que la ha manchado. Pero sería completamente erróneo entenderlos como si sólo se tratase de sacar de nuevo a la luz una semejanza inalienable que hubiera quedado en nosotros simplemente oculta bajo el efecto del pecado, de modo que no tuviéramos más que encontrarla de nuevo con nuestros esfuerzos, ayudados, todo lo más, por la gracia. Recogiendo este tema de la imagen, los padres la explican siempre como la imagen en un espejo. Para que luzca de nuevo, no basta con que el espejo haya sido limpiado de sus manchas, requiere la presencia viva del modelo. Como dice también Evagrio, no es la espiritualidad de nuestra naturaleza la que, por sí sola, hace de nosotros imágenes de Dios; es necesario que esta naturaleza sea (o vuelva a ser) el templo de la santísima Trinidad.

Dicho de otro modo, la gracia que nos restaura, que nos purifica, no lo hace sino elevándonos a una participación de la vida divina que no puede concebirse fuera de la presencia viva, a la vez personal y operante, de Dios en nosotros, presencia que, por su sola y propia virtud, nos hace vivir en la unión con Él. Como dirá la escolástica latina, es sobre la base de la gracia habitual o santificante, al emanar de la presencia vivificante de Dios en nuestra alma, como sus gracias actuales, en todos nuestros actos regenerados, nos hacen obrar en cada ocasión de tal modo que lo que hacemos, aun siendo plenamente nuestro, sea todo de Dios y, por tanto, santificado.

A una visión tal de la obra de la gracia en nosotros debe corresponder, por nuestra parte, una actividad en el combate



## Introducción a la Vida Espiritual

espiritual, en la oración, que proceda toda de la fe. Para que la acción divina, para que la vida divina pase así a nosotros, es preciso, en efecto, que nos abramos a ella, y no podemos hacerlo más que reactualizando sin cesar nuestra fe en la palabra que nos lo asegura, por la oración que nos abre a ella. Y es necesario, además, que reconozcamos en la oración misma que nos lleva hacia Dios, que nos despoja de toda confianza en nosotros para entregarnos a una acción procedente de su gracia, la primera gracia divina y la fuente de todas las otras.

### *Los vicios.*

Único en su origen, el pecado se ramifica en sus manifestaciones o en sus aplicaciones. La lucha contra él debe, pues, comenzar por una toma de conciencia, a la luz de la palabra divina, de esas diferentes formas que reviste. En efecto, el pecado debe ser alcanzado bajo estos distintos aspectos, para que muera en nosotros el hombre viejo y pueda desarrollarse en su lugar el hombre nuevo, que no es otro que Cristo en nosotros.

San Pablo y la catequesis primitiva multiplican las descripciones de esas formas del pecado, pero es a la ascesis, poco a poco sistematizada, del monacato a la que se debe el haberlas clasificado con más o menos rigor. Aquí también el papel de Evagrio ha sido decisivo. Ha precisado cómo el pecado se amolda en nosotros, por decirlo así, según lo que él llama los “ocho malos pensamientos”, entendiendo por esto otras tantas miras prácticas del hombre sobre su vida, que la modelan en contra del designio de Dios. El relato del primer pecado, en el Génesis, se fija ante todo en la gula: atracción del fruto prohibido, codicia desordenada del placer sensible en sus formas elementales. De aquí nace a su vez la lujuria, que entrega a la sensualidad no ya sólo una zona superficial de nuestra sensibilidad, sino su nudo central. Gula y lujuria, para satisfacerse, arrastran al amor del dinero. Éste, sin embargo, por su inanidad, instaura en nosotros la tristeza, es decir, una insatisfacción incurable.

A su vez, la tristeza, intentando en vano obtener a todo precio lo que le falta y que ella no podría ni recuperar ni siquiera definir, va a engendrar las explosiones impotentes de la cólera. Éstas tendrán como reverso la acedia, es decir, la atonía espiritual a la cual lleva poco a poco el pecado: la sensualidad que no puede satisfacerse a sí misma se transforma en una insensibilidad creciente a las realidades espirituales. La vanagloria, entonces, nos hace buscar, en tomo nuestro, en un desfile desprovisto de substancia, la satisfacción que confusamente sentimos que no podemos ya encontrar en nosotros mismos. En todo esto está, sin embargo, lo que se revela, en resumidas cuentas, cuando todas las envolturas más o menos carnales con que se reviste en nosotros se han marchitado, el pecado radical del espíritu sublevado: el orgullo...

En lugar de esta revelación progresiva de la malicia del pecado, desarrollando y descubriendo a la vez poco a poco todas sus honduras, los espirituales medievales adoptarán una clasificación más teórica, pero que recubre en gran parte la precedente. Es la de los pecados capitales, es decir, fuente de todos los otros, que se unirán a la triple concupiscencia descrita por san Juan en su primera epístola, la concupiscencia de la carne, la concupiscencia de los ojos y la soberbia de la vida (1 Jn 2, 16). A la soberbia de la vida se unirá el orgullo en sentido estricto (tendencia a considerarse el centro de todo), el afán sin límite que ello acarrea y la cólera que proviene de ese afán frustrado. De la concupiscencia de la carne procederán lo mismo la gula y la lujuria, que la pereza que nos embota en el goce. En la concupiscencia de los ojos, en fin, se verá el motor de toda avaricia, apegada a las riquezas aparentes, a expensas de los verdaderos bienes.

Estas diferentes clasificaciones no tienen sin duda nada de exhaustivo ni nada de absoluto. No son sino tentativas para captar y abarcar la realidad concreta del pecado en todo el detalle de nuestra vida, llegando así a un conocimiento realista de nosotros mismos que es (los antiguos se habían dado cuenta

## Introducción a la Vida Espiritual

ya de ello con el precepto delfico: “conócete a ti mismo”) la condición primeara de todo progreso. A este respecto, nunca se subrayará demasiado la importancia, ya en el punto de partida del combate espiritual y a lo largo de todo él, de una exigencia de verdad hacia uno mismo que no admite ningún compromiso. El diablo es padre de pecado, al ser padre de la mentira. No se puede uno librar de él más que estando decidido desde el principio a eludir toda mentira y, por encima de todo, esa mentira fundamental que es lá mentira hacia uno mismo, con la que uno evita verse tal como es para no tener que reformarse.

Sin embargo, habiendo el pecado turbado nuestra carne, que quedó enviscada en este mundo pervertido por él, esta lucidez no nos sería posible sin la fe. Si tal lucidez nos llegase a ser posible sin la fe, resultaría desesperante. La fe, por el contrario, restaurando en principio, con la adhesión a la palabra divina, nuestra percepción de la verdadera realidad, tal como Dios la quiere y la ve, hace este conocimiento posible y saludable para nosotros. Nos vuelve a dar, en efecto, con el discernimiento de los verdaderos valores, el sentido de nuestra culpa. Y al hacemos medir nuestra bajeza, no sólo nos la explica, sino que nos descubre los medios que Dios ha puesto a nuestro alcance para salir de aquélla.

Solamente en este sentido se puede aceptar la enseñanza socrática, según la cual el pecado es un error del que no se saldrá más que recobrando una justa visión de las cosas no dominada por las apariencias sensibles en que estamos sumidos actualmente. Esto no es cierto, en efecto, más que si el conocimiento se refiere no sólo al mundo y al hombre, tal como son actualmente, sino tal como Dios los quiere, con los medios puestos por Él a nuestro alcance para pasar de uno a otro estado. Hay que agregar además que el error inicial, como el conocimiento recuperado, no son simplemente teóricos, sino prácticos, y que la perversión de la voluntad resulta inseparable del juicio falseado. En este sentido, el error del pecado es un error voluntario, de igual modo que el conocimiento saludable

supone, al menos, un germen de amor de Dios reanimado en nosotros por la gracia.

*La lucha contra los "pathe".*

Es también Evagrio quien ha dado la primera y más interesante sistematización de la lucha contra las impresiones sensibles, de la carne y del mundo a la vez, por medio de las cuales el demonio nos mantiene en la esclavitud del pecado. Todo se concentra, en efecto, para él, en el combate espiritual sobre esos *pathe*, que los antiguos autores tradujeron por "pasiones", pero que no deben entenderse en el sentido moderno de la palabra. No se trata de un complejo psicológico que cristaliza en nosotros la sensibilidad y el deseo sobre un objeto particular, sino más bien de las impresiones producidas sobre nuestra voluntad por una sensibilidad a la que la búsqueda exclusiva del placer egoísta parece haber enloquecido.

La fe, repitámoslo igualmente, es el principio de esta lucha, puesto que instaaura en nosotros la certeza, obscura aún, pero ya todopoderosa, de la realidad superior del Espíritu divino y de la vida a la cual nos llama. Por eso la fe, explicará Evagrio, engendra ese temor sagrado que el pecado había adormecido en nosotros y que nos hace respetar las prohibiciones de la palabra divina, hasta entonces obnubiladas para nosotros por la llamada de los sentidos.

Del temor procederá a su vez la *enkrateia*, que, como ya hemos dicho, es la continencia, pero una continencia que retiene no sólo el apetito sexual, sino todos los otros atractivos de los sentidos. Es aquí donde interviene la mortificación sensible por la cual negamos a nuestra sensualidad las satisfacciones que pide. El ayuno, la abstención ascética, al rechazar el placer, frena y contiene el deseo. Un paso más será, por la paciencia, no sólo el resistir en una visión de fe a la atracción hasta entonces triunfante del placer, sino el soportar todo lo que la vida presente tiene de penoso, y en especial la vida ascética que

## Introducción a la Vida Espiritual

haya podido abrazarse en una u otra forma.

Continencia y paciencia no se desarrollarán sin que renazca, por consiguiente, la esperanza, es decir, que, juntamente con el dominio de los deseos que mueve él solo atractivo del placer y con la aceptación de las asperezas que a él se oponen, se desarrollará de nuevo la atracción, hasta ese momento embotada, de los bienes espirituales: esas promesas de Dios hechas a la fe y que son la contrapartida de sus exigencias.

La cima de todo este desarrollo, que corresponde a la extinción progresiva de los vicios, es lo que Evagrio, después de Clemente de Alejandría, pero con una precisión mucho mayor en el pensamiento y sus fórmulas, llama la *apatheia*. Como ya hemos dicho, la *apatheia* no es la insensibilidad ni menos aún la impecabilidad. Es simplemente el dominio sobre las impresiones sensibles, que se hace habitual en el alma creyente que así ha “mortificado sus miembros que están sobre la tierra”, según la frase de san Pablo, para regenerar su atracción hacia las cosas de Dios. En lo sucesivo, no son ya sus deseos emancipados los que reinan, sujetos a las impresiones de la carne y del mundo, sino realmente el Espíritu de Dios. El acceso a la *apatheia* tiene, pues, como contrapartida inmediata, la difusión en nuestro corazón del amor de Dios, de esa *agape* celestial que el Espíritu Santo derrama allí con su venida.

Para describir ese estado al que llega la purgación del alma por la mortificación de los *pathe*, se inspirarán los padres en la enseñanza de los estoicos. Éstos, en efecto, con el nombre de *apatheia* designaban su sensato ideal de dominio de sí mismo, realizado por la sujeción voluntaria de la razón al dueño del universo, con desprecio de las impresiones sensibles. Sin embargo, la *apatheia* cristiana difiere de la estoica, primero, en que es no una aceptación simplemente de la ley impersonal que regula todo el universo, sino una aceptación de la voluntad de un Dios libre y amante, conocido por la fe. Y además Dios nos lleva a ella, no por la coacción de su omnipotencia a la cual no podemos más que resignarnos pasivamente, sino por la

condescendencia de su gracia. Nos adherimos a ésta no sólo libremente, sino en un acto de fe vivificada por el amor que es como la restauración misma de nuestra libertad, hasta entonces cautiva bajo el yugo del pecado, de la carne, del mundo, del diablo. Se puede incluso decir, siguiendo a san Pablo, que es ésta una victoria del amor sobre la misma ley de Dios, en el sentido de que la *apatheia* no nos limita a una ley impuesta desde fuera, como coacción de nuestra voluntad, sino que nos impulsa a adherimos, en el amor filial más libre a la generosidad, a la espontaneidad creadora del amor paternal.

En este sentido, es como san Gregorio de Nisa, por ejemplo, y un poco después san Juan Crisóstomo, repetirán y cambiarán la comparación estoica del sabio con un rey. Por la *apatheia*, en efecto, somos introducidos en ese reino de Dios en que figuramos no sólo como súbditos sino como herederos del Padre, coherederos de Cristo, porque nuestra alma, en lugar de estar allí esclavizada a la carne y por la carne al mundo, sometida a la realeza de Cristo, reina de nuevo sobre su propio cuerpo y con ello, por su fe, triunfa sobre el mundo.

### *Purificación y práctica de los consejos, en especial de la obediencia.*

Como ya hemos dicho, la purificación supone la mortificación. En otros términos, es preciso en ella ese ayuno, en el sentido más general de la palabra, del que hemos explicado cómo tenía necesariamente que ocupar un sitio en toda vida cristiana auténtica. Sin embargo, puesto que la purificación debe simplemente dejar un lugar en nuestro corazón al amor de Dios, el ayuno, hemos dicho, se acrece normalmente con la limosna, o, generalizando más, con una entrega de sí mismo a la voluntad de Dios, que tomará la forma de un servicio a los otros.

El ayuno, la limosna, que nos apartan de la carne para entregamos, en la caridad, al Espíritu, se completan en la vida

## Introducción a la Vida Espiritual

religiosa” y en particular en la vida monástica, por esa *xeniteia*, esa adopción efectiva de un estado de “peregrinos” y de “viajeros” que nos desarraiga del mundo. La pobreza y el celibato son su base, pero la obediencia es su nudo. Ahí es donde se logra ese necesario y radical desposeimiento de sí mismo sin el cual no se puede pertenecer totalmente a Dios. La obediencia desempeña un papel de especial importancia en los comienzos de la vida espiritual y toma en ella una forma especial, que ha sido bien definida por Guillermo de Saint-Thierry, el más grande teórico, sin duda, de la ascesis en la escuela del Cister.

En este momento, quien está todavía plenamente comprometido en el esfuerzo inicial de purificación no tiene, en las realidades espirituales, más que una fe desnuda: es la fe pura y simple de que habla Orígenes. Esta fe se adhiere pura y simplemente a la palabra divina porque la ha reconocido como tal; pero el contenido de esta palabra sigue siendo para él enteramente obscuro porque las realidades de que habla son todavía extrañas a la experiencia del creyente. En tal estado, en ese período, es cuando resulta rigurosamente cierto afirmar, como hace san Pablo, que la fe viene “de lo que se ha oído”, como de oídas.

De ello resulta que el novicio no puede progresar con seguridad en la vida espiritual sin un maestro que, al mismo tiempo, cuide con conocimiento de causa de esa fe tan poco implantada aún en el creyente y pueda sacar para él las consecuencias vitales. Este maestro, este padre espiritual, debe ser un creyente experimentado que haya hecho pasar su fe a su propia vida y que, en grado semejante, comienza al menos a conocer por experiencia los objetos de la fe. En la medida en que la obediencia se dobló a sus exigencias y realizó una primera prueba de sus promesas, crea en él como una connaturalidad con esos objetos, connaturalidad que el hombre pecador ya no poseía o no había llegado a poseer nunca.

Puesto que el principiante recibe su fe desde fuera, es preciso que la obediencia por la cual dará forma a toda su vida, le

sea impuesta también desde fuera, es decir, en ese período, ante todo por un maestro que conozca por experiencia el lazo entre la fe y la vida. Así y únicamente así el novicio a su vez, hará penetrar efectivamente su propia fe en su propia vida. La obediencia a otro, que es entonces esencialmente obediencia al maestro experimentado, será para él una necesidad o una casi necesidad. Será lo que Guillermo llama la *oboedientia necessitatis*.

Junto a esta dirección espiritual (que hace de la obediencia a otro, en los comienzos de la vida espiritual, algo necesario por su propia necesidad) está la práctica del examen de conciencia, y, más concretamente, del examen particular. Se entiende por éste un examen de sí mismo que considera uno por uno los vicios (o las virtudes que les son opuestas) para intentar determinar, detallando nuestros comportamientos más recientes, dónde estamos con relación a cada uno de ellos. Ésta es también una herencia de la práctica de los estoicos recogida por los antiguos monjes. Guiada sobre todo por un director espiritual prudente, esta práctica puede ser sumamente fructuosa para alcanzar un conocimiento auténtico de sí mismo y, por tanto, para progresar con seguridad. Es preciso, sin embargo, guardarse de un doble exceso. En primer lugar, la consideración de nosotros mismos no debe, aunque sea simplemente en los comienzos de la vida espiritual, superar la contemplación de Cristo y de su misterio. El examen particular no ha de resultar nunca una invasión de la oración. Es, por el contrario, la oración la que debe sacar en nosotros sus consecuencias prácticas por medio del examen particular. En segundo lugar, no debe tampoco entrar el examen particular en una minuciosidad tal, que destruya la espontaneidad de la vida interior. Es conveniente ser lúcido consigo mismo, pero no conviene nunca adoptar de modo permanente (aunque sea por los mejores motivos) una conciencia refleja de todos nuestros actos que nos lleve a vivir como si nos mirásemos perpetuamente en un espejo. Para prevenir tales deformaciones



## Introducción a la Vida Espiritual

o semejantes excesos es por lo que se hace tan necesaria la ayuda de un guía.

### *El principio y el término de la purificación.*

Es preciso, en conclusión, decir algo de los comienzos y del final, si es que los hay, de la purificación. Se entra en esta primera fase de la vida espiritual, en principio, por la penitencia o, más concretamente, por lo que el Nuevo Testamento llama la *metanoia* y que es exactamente un “cambio de espíritu”, una conversión. Resulta muy difícil analizar y, con mayor motivo, describir ese proceso. La gracia divina cuyas vías, como hemos visto ya a propósito de las diferentes vocaciones, son muy diversas en lo que se refiere a la conducción de las almas que se han entregado a ella, parece más variada todavía en los medios que utiliza para volver hacia ella a los que la ignoraban o la desconocían hasta entonces. De hecho, sean bruscas o lentas, las conversaciones constituyen un tipo de experiencias humanas en que la mayor multiplicidad de formas puede envolver lo que sigue siendo substancialmente idéntico: la sustitución por una fe viva de una fe muerta o de una total carencia de fe.

Sin embargo, hay que subrayar ante todo que las conversiones más rápidas, hasta el punto de que parecen a veces instantáneas, no lo son, por lo general, más que en apariencia. La experiencia de san Pablo en el camino de Damasco, sin que tuviese conciencia de ello, debió de ser preparada por la visión del martirio de Esteban y mucho antes de eso quizá, por lo mismo que provocaba con la mayor violencia su contradicción en los cristianos. Más importante aún es la observación del hecho de que los cambios más violentos, que parecen los más completos, no pueden ser, sin embargo, sino el comienzo de una progresiva asimilación de toda la personalidad a lo que ella capta en un relámpago. Si un solo acto de fe viva (es decir, cuando ésta hace renacer, por el amor de Dios, en la contrición

del pecado, la firme esperanza en la gracia) basta para la justificación del pecador, su santificación integral no puede ser nunca más que obra de toda una existencia: obra de Dios por excelencia, pero obra en la que somos nosotros mismos los recreados en la verdadera libertad, lo cual implica que no podíamos serlo sin nuestra cooperación, aunque esta cooperación siga siendo toda ella, en cierto sentido, el fruto supremo de la gracia.

Una cuestión particular que se plantea aquí es la del primer desarrollo personal de la vida espiritual en un cristiano que ha sido bautizado antes del despertar de su conciencia y que, por tanto, ha entrado en la fe, en principio, desde ese primer despertar. ¿Se puede en este caso hablar todavía de conversión? Se puede ciertamente, incluso si la infancia o la adolescencia no traen consigo graves caídas que requieran después un cambio radical.

En efecto, hay siempre un momento decisivo en una vida en que la personalidad ratifica libre y conscientemente lo que le ha sido comunicado antes de que goce de su propia autonomía, o bien, por el contrario, en que se aparta de ella. Sin embargo, aquí más aún que en las conversiones de adultos, la diversidad de los caminos seguidos por la gracia frustra todas las descripciones sistemáticas. En muchos casos, la captación del momento preciso en que se toma la decisión escapa al propio interesado. Evidentemente, la adolescencia es para la mayoría el período en que se efectúan esas determinaciones. Pero hay a este respecto personalidades cuya precocidad espiritual es sorprendente y otras, por el contrario, cuya indecisión se prolonga más allá de lo verosímil.

Lo que es preciso subrayar, a propósito de los comienzos de la vida espiritual en los niños y en los adolescentes educados cristianamente, es, ante todo, la necesidad de una formación en que la formación religiosa vaya a la par con la formación para la vida en general. Esto debe entenderse tanto en lo tocante a la comunicación de las verdades de la fe (lo que se

## Introducción a la Vida Espiritual

llama instrucción religiosa), como en lo tocante a la aplicación de la fe a la vida. Pero después, no bien la personalidad se despierta, importa evitar en este terreno, más que en ningún otro, toda clase de coacción, ya que la coacción puramente moral puede, además, resultar peor que todas las otras. El alma llamada a adoptar las decisiones personales que comprometen toda una vida ha de recibir para ello de sus educadores todas las luces, e incluso todos los alientos posibles, aunque deben éstos resistir a la tentación de creer que podrían tomar esas decisiones en lugar de ella.

Esto que es cierto en cuanto a la conversión personal, es cierto *a fortiori* en la vocación, ya se trate de una vocación sacerdotal o religiosa, ya de esa vocación a las tareas y a las responsabilidades humanas (matrimonio, familia), que reciben un sentido cristiano, cuya importancia hemos señalado. Aquí también se debe iluminar la elección y se puede, cuando se esboza, alentar prudentemente, pero no se podría prevenir ni menos aún forzar sin exponerse a las decepciones más graves.

El término de la purificación, como ya hemos dicho, es todavía menos delimitable en una vida que el momento exacto de la conversión. Así como las cimas de la unión a Dios comienzan indudablemente por atraernos al iniciarse la conversión, e incluso son objeto de algún presentimiento indefinible, aun antes de que ésta se efectúe, la purificación se prosigue hasta el término.

Sin embargo, se pueden enumerar ciertos signos que indican que lo más decisivo, quizá, está hecho. Aunque, como hemos dicho, no hacen en modo alguno imposibles las recaídas puras y simples y, menos aún, nuevos y más graves desfallecimientos, como los del orgullo espiritual que amenazan tanto más cuanto más se eleva uno hacia Dios. Teniendo en cuenta estas restricciones, que no deben olvidarse nunca, he aquí algunos de los signos más notorios de una purificación efectiva del alma. Evagrio, una vez más, ha sido el primero en agruparlos, en su descripción de la *apatheia* que tiende hacia

su propia perfección. El primero que indica es la posibilidad de rezar sin distracciones. En efecto, el alma purificada no es ya esclava de las impresiones sensibles. Es su fe, al contrario, la que triunfa en ella sobre todo lo demás. La oración a que puede entregarse, toma posesión de ella sin resistencia ya.

Generalizando más, el alma purificada no está ya sometida a las impresiones que hacen sobre ella los objetos de este mundo ni a aquellas que provienen de éstos, pero que pueden prolongarse aunque no estén ya allí. Dicho de otro modo, domina no sólo la atracción inmediata de las cosas o de los seres y de las sensaciones que producen sobre ella, sino también esa atracción mucho más sutil de la memoria y de la imaginación. El pensamiento de las cosas o de los seres de este mundo no la turba ya más, en lo sucesivo, de lo que pueda hacerlo su presencia.

Más profundamente aún, como Casiano subraya con mayor insistencia todavía que el mismo Evagrio, la purificación, si es plenamente auténtica, debe rebasar el campo limitado de nuestra conciencia. Debe extenderse a nuestro inconsciente mismo. La moderna psicología profunda comprueba por completo la afirmación de esos autores antiguos de que una purificación que no afectase más que a lo consciente, como tal, correría el riesgo de ser muy equívoca. Podría no ser más que el término artificial de un proceso de repulsión que, lejos de sanear la personalidad, correría el riesgo de acusar en su último fondo la tensión de las fuerzas de ruptura.

Aquí es donde aparece, siguiendo siempre la antigua tradición monástica, la importancia de asociar un conocimiento de sí mismo, que vaya más allá de las apariencias, con una entrada en el desierto de la completa soledad. Es así solamente como estallan todos los revestimientos superficiales de nuestro yo y como los demonios que llevamos todos dentro de nosotros, aparecen por fin al descubierto y pueden, por tanto, ser afrontados seriamente. Y aquí es donde, para decirlo en una palabra, parece realmente que sólo la vida monástica más

## Introducción a la Vida Espiritual

rigurosa se revela capaz de conducir un alma hasta un punto al que las formas, más generosas incluso, de vida “religiosa” que no entrañan esa entrada en el desierto, no podrían, por sí mismas, encaminar. Quede bien entendido que muchos monjes, incluso muy serios, pueden a este respecto quedarse por debajo de las posibilidades que su vocación les brinda. Y, a la inversa, muchos otros religiosos (hasta, como la antigua literatura monástica no se cansa de repetirlo, muchos laicos que viven en el mundo) pueden revelarse como monjes según el espíritu. Sea lo que fuere, sólo la prueba de la soledad ante Dios puede hacernos encontrar y vencer en sus últimos reductos en nosotros al “hombre viejo”, al que el “hombre nuevo”, en Cristo, debe substituir. Por eso la exhortación evangélica a entrar en el lugar secreto se dirige a todos.

Esto explica que Evagrio, o Casiano después de él (persuadidos como los psicólogos más modernos, de que la purificación del alma no está acabada en tanto que un apaciguamiento, que pasa de la vida despierta a la vida inconsciente, no se haya manifestado hasta en nuestros propios sueños) coloquen finalmente la cima de la purificación en una capacidad de juicio perfectamente objetivo con respecto a uno mismo. La pureza perfecta del alma, para decirlo de otro modo, es todo lo contrario de una falsa inocencia. No existe, en realidad, más que en el momento en que puede uno, sin desfallecer, verse todo entero tal como es. Verse como Dios nos ve y juzgarse como Él nos juzga.

Cuando se ha advertido esto, es cuando la afirmación de Evagrio resulta evidente; si en un sentido la purificación precede a todo esfuerzo de iluminación y de unión, no puede, sin embargo, consumarse más que en las cimas de la iluminación (y quizá, añadiríamos nosotros, de la unión). “La *praktike* —dirá— (es este uno de sus términos más habituales para designar la primera etapa de la vida espiritual) es un método espiritual que purifica la parte sensible del alma. Pero las energías de los mandamientos no bastan para curar perfec-

tamente las potencias del alma, si por su lado las contemplaciones no se apoderan después del *nous* (inteligencia espiritual).”

San Juan de la Cruz mostrará, mejor que nadie antes que él, cómo el proceso de purificación en una vida espiritual debe producirse no una vez, sino varias veces. Dominado primero en apariencia, por nuestros esfuerzos voluntarios, se hace progresivamente obra de Dios, esencialmente misteriosa y cuya dirección está fuera de nuestro alcance. Aplicado primero a los sentidos, debe continuarse en lo más interior, en lo más espiritual del alma, y no se consumará hasta que el alma esté sumida toda ella en Dios, e incluso su cuerpo mismo, en la resurrección. Tales son las noches, activas y luego pasivas, de los sentidos y del alma, de las que hablaremos cuando, habiendo terminado nuestra descripción general del progreso espiritual, volvamos a los ritmos y a las alternativas esenciales de toda espiritualidad.

## **EL DESARROLLO Y LOS RITMOS DE LA VIDA ESPIRITUAL: ILUMINACIÓN Y UNIÓN**

El reverso de la purificación por la que debe pasar toda alma al entrar en la vida espiritual es lo que se ha llamado la “iluminación”. No se puede decir pura y simplemente que la iluminación suceda a la purificación, como si se tratase aquí de dos operaciones extrañas una a otra. En realidad, como Evagrio subrayaba ya, siendo el principio de toda purificación cristiana la fe, no hay purificación verdadera sino sobre la base de una primera y fundamental iluminación. Y, a la inversa, el mismo Evagrio nos lo recordaba, la purificación no puede consumarse sino por la gnosis, entendiendo esta palabra en el sentido que toma en los padres más ortodoxos, es decir, ese conocimiento de Dios cuyo desarrollo en nosotros es lo que caracteriza la vía iluminativa. Se puede decir, sin embargo, que el aspecto positivo de iluminación predomina en la vida espiritual en la medida en que, habiendo hecho su obra en ella la purificación, el alma no está ya preocupada y como entorpecida por una visión completamente sensual de las cosas. Entonces la fe no es ya en ella lo que Orígenes llama la “fe pura y simple”: aceptación de las verdades divinas por la sola autoridad de la palabra divina, aunque sigan siendo totalmente oscuras para nosotros, sino que se convierte en lo que él llama una “fe científica”, entendiendo con esto no una fe sabia, razonadora y erudita, sino una fe que comienza a tener cierta experiencia o un gusto anticipado de esas verdades; la fe, en efecto, de alguien cuya vida se ha puesto de acuerdo con ellas y que, por tanto, se torna apta para asimilarlas.

### *La vía iluminativa y el desarrollo de las virtudes.*

Esto quiere decir que la iluminación de que se trata no atañe solamente a la inteligencia. Todo nuestro ser está comprometido en ella. Como dice san Pablo, “no se trata tan sólo de mirar a cara descubierta como en un espejo la gloria del Señor, sino

de ser transformados de gloria en gloria en su misma semejanza (cf. 2 Cor 3, 18). Por eso el desarrollo de las virtudes más positivas está ligado a la vía iluminativa, como la extinción de los vicios lo estaba a la vía purgativa.

Siempre con arreglo a las fórmulas de Evagrio, recordamos que la vía purgativa tiende a la *apatheia*, es decir, al dominio (obtenido por la fe en Cristo y la esperanza en Él que toman posesión de todo nuestro ser) de esos *pathe*, de esos impulsos irresistibles, según parecía, de la carne y del mundo que dominaban nuestro ser pecador. Por eso la *apatheia*. lejos de hacernos “insensibles”, en el sentido habitual de esta palabra, nos entrega sin más reservas ni obstáculos a la caridad, a la *agape*: al propio amor con que Dios ama, derramado en nuestros corazones por el Espíritu que nos ha concedido. A la vía iluminativa corresponde, pues, una floración en nosotros de la caridad que ilumina todo nuestro ser, de tal modo que la fe en Dios, que es Él mismo caridad, ilumina finalmente una inteligencia hecha apta para conocerle.

Es la caridad, en efecto, la que nos asimila a Dios, la que nos hace aptos para conocer lo que Él nos ha revelado con un conocimiento que no esté ya todo rodeado de obscuridad como lo estaba en nuestra alma la fe en sus comienzos, sino que supone una verdadera simpatía hacia su objeto, basada sobre una verdadera connaturalidad con él.

Este desarrollo de la caridad en nosotros se ramifica, en cierto modo, en toda una serie de virtudes. Su aparición, o su reaparición, corresponde en nosotros a la restauración de nuestra naturaleza humana en la integridad querida originalmente por el Creador. Esta restauración en nosotros de una naturaleza hecha a la imagen de Dios debe, en efecto, acompañar su elevación de una participación en la propia vida de su modelo eterno.

En este sentido los autores medievales, en particular santo Tomás, desarrollan su teoría de las virtudes sobrenaturales infusas juntamente con la caridad. Estas virtudes



## Introducción a la Vida Espiritual

corresponden a las virtudes naturales que los más grandes moralistas de la antigüedad habían descrito como partes integrantes de la vida armoniosa de una naturaleza fiel a su ideal. Se corresponden con ellas, pero son a la vez muy diferentes, tanto por su origen como por aquello que les comunica un sentido y una perfección desconocidos hasta entonces.

Los antiguos, en especial Aristóteles, habían distinguido, en efecto, cuatro virtudes principales, llamadas “cardinales” (de *cardo*, que significa “gozne”) porque sobre ellas gira la vida moral. Estas virtudes son la fortaleza (o el valor), la prudencia, la justicia y la templanza.

La fortaleza, entiéndase el valor moral, es como el nervio de toda la vida del alma. Sin ella, en efecto, ésta no tiene vida en absoluto, nada de vida propia en todo caso. Le es necesaria esa energía primera para poder salir de la inercia y vencer después los obstáculos que la virtud encuentra inevitablemente en su camino. La importancia primordial de la virtud de fortaleza significa que no existe una virtud simplemente negativa. La virtud no podría reducirse a una ausencia de pecado; es el pecado el que es negación de la virtud.

Pero es preciso que esta fortaleza se aplique bien. De aquí la importancia de la prudencia, que es una disposición habitual a un juicio práctico sanamente equilibrado. La lucidez crítica en la apreciación de los actos humanos, comenzando por los nuestros (lo cual supone que se haya renunciado no sólo a engañar a los otros, sino a ilusionarse uno mismo, evitando al propio tiempo también el pesimismo exagerado), debe desarrollarse en una cordura que impregne todas nuestras decisiones antes de formar nuestros actos.

En este momento la justicia, que consiste en dar a cada uno lo suyo y, generalizando más, en poner su vida entera de acuerdo con la percepción exacta de los verdaderos valores, podrá dominar nuestra existencia y caracterizar toda nuestra personalidad.

Además, será necesario para eso que la templanza se haya asentado firmemente en nosotros, es decir, la medida impuesta a todos nuestros impulsos instintivos, sin la cual todas las otras virtudes seguirían siendo impotentes, pero también la medida adquirida en la práctica de esas mismas virtudes, que las preserva de todo exceso, de toda deformidad procedente ya sea de una exageración, ya sea de una pusilanimidad que no será menos opuesta a la verdadera grandeza de alma.

Todas esas virtudes, con las virtudes anejas que prolongan y diversifican su aplicación a los diferentes aspectos de la existencia humana, se logran en el orden natural de las cosas por medio del ejercicio y la repetición que las hacen poco a poco *habitus* o disposiciones habituales del alma. Por el contrario, en el caso del cristiano, su principio es infundido sobrenaturalmente por el Espíritu Santo, junto con la caridad, de la que ellas son su acompañamiento necesario y como su basamento. Porque no son otra cosa sino una rectitud del alma, implicada forzosamente en toda asociación de ésta a la vida propia de su modelo divino.

Este carácter infuso de las virtudes no significa que su ejercicio no cueste ningún esfuerzo, sino que este esfuerzo debe basarse no en la confianza en nosotros mismos, en las capacidades innatas de nuestra alma, sino, por el contrario, en la fe en la gracia, que cura nuestra naturaleza por el mismo impulso con que la eleva a Dios. Movidas, por otra parte, por la caridad — es decir, por ese amor confiado que es en nosotros entrega total al amor divino, don generoso por excelencia —, la fortaleza, la prudencia y la templanza, adquieren una profundidad, una plenitud de sentido y de realidad que los antiguos no habían sospechado en absoluto. En lugar de colocarnos simplemente en nuestro lugar en un universo estático, nos arrastran en el impulso creador y salvador del amor de Cristo, y, sobre todo, nos abren, por esto mismo, a la contemplación asimiladora de ese amor que es la vida propia de Dios en lo que tiene de más personal, de más trascendente para

## Introducción a la Vida Espiritual

la humanidad puramente natural, incluso íntegra.

### *El conocimiento de Dios.*

En los últimos cincuenta años, se ha convertido realmente en una moda, primero para los protestantes y luego, por infiltración de las ideas protestantes contemporáneas, para muchos católicos, el considerar todo lo que hay de contemplativo en la tradición cristiana, incluso todo conocimiento de Dios que tiende a ocupar en ella un lugar central, como contaminación helénica. Tendremos que volver sobre esta cuestión más a fondo cuando hablemos de la mística, pero es preciso desde ahora subrayar que hay en eso un simple prejuicio, nacido de un estudio de las palabras separadas de su significado en los textos, tal como resulta del contexto en que se las encuentra.

Es cierto que el helenismo, habiendo desarrollado profusamente su reflexión sobre el conocimiento mismo, había elaborado un vocabulario muy rico del que se han servido naturalmente los cristianos de cultura griega para expresar su fe. Pero, por una parte, el cristianismo no había esperado en modo alguno encontrar el helenismo para dar al conocimiento, en especial al conocimiento de Dios, un lugar central. Y este “conocimiento de Dios” era tan específicamente cristiano (y, desde luego, bíblico y judío), que, una vez efectuado el encuentro, el cristianismo ha remodelado a su modo las nociones griegas que utilizaba, lejos de fundirse, como puede parecer a una mirada rápida y superficial, en unos moldes griegos invariables.

El conocimiento de Dios” de los profetas es ese conocimiento que sólo la palabra de Dios puede producir en el que la escucha con fe. Es decir, como lo hemos expresado ya, es un conocimiento eminentemente personal en que la persona del creyente se despierta por el reconocimiento adorante de la personalidad divina, creadora, que la despierta al interpellarla. Con este título, como se ha subrayado, entendemos un conoci-

miento que es a la vez unión y conformación.

Es muy típico de la visión hebraica de las cosas que la palabra “conocer” se emplee corrientemente para designar la relación sexual entre el hombre y la mujer. Y, lejos de significar esto una desvalorización del conocimiento, es muy notable que, a la inversa, el conocimiento de Dios por su pueblo, al cual se ha revelado en su palabra, será asimilado a la unión del hombre y de la mujer en el matrimonio. Es lo que vemos en particular en unos profetas como Oseas y Ezequiel.

Pero el aspecto de conformación no es menos esencial al conocimiento de Dios que el aspecto de unión. Porque el pueblo de Dios es el pueblo que lo conoce, debe llegar a ser su semejante. Por esto, a la revelación del nombre divino a Moisés para el pueblo, sigue, en la misma montaña, la revelación de la ley divina. Todo el sentido de la ley es, en efecto, para Israel, el marcar el pueblo con el sello divino: “Sed santos como yo lo soy”, dirá sin cesar el Levítico. Jesús, llevando esta línea hasta el final, al término del sermón de la montaña, cuyo objeto es enseñarnos a amar con ese amor generoso que es propio de Dios, dirá: “Sed perfectos como es perfecto vuestro Padre celestial”.

Al llegar aquí, conviene disipar una de las más torpes confusiones sobre las que descansa esa idea caprichosa según la cual la importancia dada al conocimiento de Dios en el cristianismo antiguo proviene del helenismo. Nos repiten sin cesar, en muchas obras comparatistas, que la idea de una contemplación transformante que asimila el contemplativo a lo que contempla, es típicamente griega y, más concretamente, de origen platónico. Por consiguiente, en cuanto se encuentra en los antiguos textos cristianos (o incluso judíos) una idea de ese género, se quiere ver en ella una copia. Pero es no darse cuenta de que no hacen más que embrollar dos esquemas espirituales en los que las analogías innegables envuelven, sin embargo, una oposición radical.

El platonismo, en efecto, no habla para nada de contempla-

## Introducción a la Vida Espiritual

ción asimiladora, cuya noción no aparece sino muy tardíamente en el helenismo, con más precisión, en los escritos llamados herméticos, bajo unas influencias al menos judías y acaso incluso cristianas. Platón, por su parte, desarrolla la idea de que lo semejante no puede ser conocido más que por lo semejante. De aquí la consecuencia de que, para conocer a Dios, hay que afanarse en hacerse semejante a Él. Dicho de otro modo, conocimiento y similitud están aquí muy ligados. Pero de la similitud proviene el conocimiento, y no a la inversa. Esto quiere decir que no es el conocimiento asimilador el que proviene del helenismo, de su fondo propio, sino lo contrario: una asimilación que provoca o favorece el conocimiento. Y, al contrario, es realmente el judaísmo el que está en el origen de la idea del conocimiento que asimila. En efecto, es una consecuencia directa del hecho de la revelación del Dios que se da a conocer por su palabra y que, con un solo y mismo acto, impone de nuevo su imagen a las criaturas desfiguradas que habían perdido su semejanza original con Él, cerrándose a su palabra inicial.

En este sentido, el conocimiento asimilador no es, por nuestra parte, más que consecuencia del conocimiento anterior que Dios tiene de nosotros, el cual no es, por su parte, simple comprobación, juicio frío, sino elección y predilección. Y esto es lo que a Él le impulsa no sólo a darse a conocer, sino a comunicarse, a entregarse a nosotros en la revelación de su palabra. Hacia lo que debemos tender, por consiguiente, como dice san Pablo, es a “conocerlo con una visión clara, a la manera que soy yo conocido” (1 Cor 13, 12). Esto significa no sólo que nuestro conocimiento de Dios derivará siempre del conocimiento primero que tiene Dios de nosotros, sino que deberá ser, como es el suyo, comunicación, donación de sí, y a su vez abertura, abandono amante, obediente y confiado.

Esta conformación al Dios que nos ha hecho a su imagen, resultante del “conocimiento” vivo que habremos adquirido de Él, nos explica cómo la obediencia está ligada a la fe. Es, con

mayor precisión, la obediencia de la fe, como dice el Apóstol (Rom 1, 15), es decir, una obediencia que es la continuación normal de la fe: que se produce en nosotros creada por esa palabra a la cual la fe se adhiere y se entrega y que, ella misma, “obra en nosotros no sólo el querer, sino el ejecutar”, de modo que “trabajemos con temor y temblor en nuestra salvación” (Flp 2, 13).

Pero también es cierto que esta obediencia, conformándonos a la palabra recibida en la fe, nos hace tanto más capaces de realizar nuestra fe en la conciencia que de ella tenemos. Repitámoslo: al hacer interior aquello de lo que la palabra nos habla y al derramarse el amor de Dios en nuestros propios corazones, nos hacemos aptos para conocer y reconocer lo que es en él mismo este amor de Dios que constituye el gran objeto de la fe. Esto es lo que justifica el uso que los padres hacen de las fórmulas platónicas, insistiendo a su vez en la necesidad en que estamos de trabajar para restituir en nosotros la imagen de Dios desfigurada por el pecado y poder conocerlo de nuevo. Colocadas en su nuevo contexto, esas fórmulas se entienden ahora en el sentido de la dialéctica interna del desarrollo de la fe en nosotros. Es la fe, repitámoslo, el punto de partida de la única purificación eficaz, es decir, como explican los propios padres, por ejemplo, Gregorio de Nisa, que recogen del neoplatonismo ese vocabulario de purificación: la conformación restablecida entre nuestra voluntad y la voluntad de Dios. Pero, en el alma así purificada por la obediencia, el conocimiento de fe, sin cambiar en sí mismo, para nosotros se ilumina. Habiéndonos asimilado a aquel en quien creíamos, asimilamos lo que creemos de Él.

### *El desarrollo de la “gnosis”.*

Esto es lo que la antigüedad cristiana en su conjunto llama el paso de la simple fe a la *gnosis*. Aquí también, pese a toda clase de prejuicios que llenan los manuales y que, en el caso

## Introducción a la Vida Espiritual

presente, provienen de la ciencia del siglo XIX, en lo que tiene de más superado por los descubrimientos de estos últimos tiempos, ese vocabulario no debe en modo alguno asustarnos. En efecto, es absolutamente falso que la palabra *gnosis* (en el sentido griego etimológico de “conocimiento”) haya sido tomada por los padres (Clemente de Alejandría y Orígenes) del vocabulario de los heréticos que los sabios del siglo XIX suelen llamar los “gnósticos”, como si el término les perteneciese en propiedad. En realidad, los padres, muy al contrario, los llaman pseudognósticos (Ireneo, en particular), reservando sólo a la Iglesia católica la verdadera *gnosis*. Y no es menos falso volver a caer en el error sempiterno de los comparatistas apresurados suponiendo que la palabra *gnosis* en su acepción primera, proviene de la filosofía griega.

En primer lugar, el término *gnosis* (que en griego clásico significa conocimiento raí el sentido más general de la palabra) no ha tenido nunca una acepción más definida en la filosofía griega. El conocimiento propiamente filosófico es designado siempre con la palabra *episteme*, jamás con el término *gnosis*. Es en la traducción griega de la Biblia, la de los Setenta, donde la palabra *gnosis* toma el sentido particular de conocimiento de Dios, tan característico de los profetas y que acabamos de describir. Y es más adelante, en Filón de Alejandría, pero siempre con sujeción a unos textos bíblicos que él cita en griego, donde *gnosis* se emplea habitualmente para designar un conocimiento específicamente religioso y, como tal, saludable. En Alejandría, el hermetismo, bien en su inmediata subordinación, bien con una dependencia más general al judaísmo de expresión helénica, va a emplearlo a su vez con ese mismo matiz. Y, por último, con la misma dependencia respecto al judaísmo y a la Biblia, los heréticos, llamados más adelante “gnósticos”, lo emplearán también ellos. Los autores cristianos que los combaten recurriendo a la filosofía griega, como Clemente y Orígenes, no toman de ellos en modo alguno ese vocablo *gnosis*. Ni lo deben tampoco a la filosofía. Está presente

también en los que combaten la “pseudognosis” ignorando la filosofía, como Ireneo. Y era ya usual en los primeros escritores cristianos, como san Pablo, simplemente por ser ellos judíos que vivían de la Biblia.

En el judaísmo palestinese, lo mismo que en el judaísmo griego, por herencia de los profetas recibida a través de los “sabios” del judaísmo, la sola palabra conocimiento (*dahat* en hebreo, *gnosis* en griego) había llegado a cubrir una realidad religiosa muy rica, muy compleja y, sin embargo, muy una. Es esta realidad la que el cristianismo primitivo recogerá allí, para que alcance su plena floración.

En efecto, la “gnosis” del judaísmo contemporáneo de los orígenes cristianos es siempre básicamente el “conocimiento de Dios” de los profetas. Pero es también el “conocimiento” que los sabios han penetrado y profundizado por su reflexión: el de las vías de Dios según las cuales debe el hombre regular sus propias vías. Es, por tanto, el discernimiento práctico el que debe guiar durante toda la vida al israelita reflexivo para quien “el temor de Dios es principio de la sabiduría” (Prov 1,7). Sin embargo, como se ha revelado finalmente (cf. Dan 2) que Dios es el único sabio verdadero, el único que puede comunicar la sabiduría a quien quiere, este conocimiento práctico, lo mismo que el “conocimiento de Dios” del que procede, va a desembocar en el “conocimiento de las Escrituras”. En la tradición de los rabinos, doctores de la ley, será propiamente el objeto de la *halakah*, es decir, de la casuística a base del comentario escriturístico tradicional que irá a buscar en la Biblia la solución de todos los problemas que plantea la existencia concreta del judío piadoso.

Pero la *halakah* rabínica no se separa de la *haggadah*, es decir, del comentario que Filón, por primera vez, llamará “místico” y que busca en las Escrituras una aplicación a la historia presente y a la de cada uno de nosotros de la historia pasada, de las hazañas de Dios en favor de los patriarcas del pueblo. A la *haggadah* está unida toda la literatura llamada



## Introducción a la Vida Espiritual

“apocalíptica”, la cual escruta las Escrituras para extraer de ellas una “revelación” de los designios supremos de Dios, de las vías por las que va Él finalmente, a despecho de todo lo que se opone actualmente a su voluntad en este mundo, a afirmar en él su reino y a proporcionar, por consiguiente, la liberación a los suyos.

Así pues, la *haggadah* apocalíptica se convierte en visión anticipada de los designios de Dios en sus últimas realizaciones “escatológicas”, como se dice hoy. Y es así como el conocimiento, la *gnosis*, en los textos judíos de Qumrán, llegará a ser particularmente “gnosis de los misterios”, es decir, de los últimos secretos de la historia, del reino mesiánico pronto a iniciarse.

Pero para el creyente, para el fiel que lo ha sacrificado todo a esa espera del reino, la fe viva que lo anima en cierto modo lo anticipa. Inspirado por el Espíritu profético, no sólo ve, sino que realiza por adelantado, en cierta medida, lo que Dios tiene en reserva para los que ha elegido...

Así la *gnosis*, “conocimiento de Dios” en el sentido bíblico, se convierte en “conocimiento de las Escrituras”, que es, a la vez, discernimiento espiritual de la vía de salvación que debe seguir el fiel, discernimiento anticipado de las vías por las cuales Dios mismo viene al encuentro de los suyos y, finalmente, contemplación casi extática del futuro radiante que viene con Él a nuestro encuentro, aunque sea en medio de las peores pruebas que esperan todavía a los elegidos.

En las palabras de Cristo, tales como nos las han transmitido los evangelios sinópticos, la *gnosis* de los misterios del reino se da, bajo el velo de unas parábolas, a aquellos que creen en ese reino inaugurado en la persona misma del rey, Jesús. El famoso texto de san Mateo y de san Lucas concentra ya esta *gnosis* sobre la persona del Hijo, conocido por nosotros (por revelación) con “conocimiento” que es participación de aquel que el Padre mismo tiene de él y que, recíprocamente, nos abre el conocimiento del Padre mismo: “Pero nadie conoce al Hijo

sino el Padre, ni conoce ninguno al Padre sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo habrá querido revelarlo” (Mt 11, 27; cf. Lc 10, 22).

Para san Pablo, la *gnosis* conserva todas sus connotaciones judías. Pero insiste en el hecho de que es don del Espíritu, don escatológico por excelencia, en tanto se consume en “*gnosis* del misterio”, del misterio único, el cual es Cristo, y en particular su cruz, pero “Cristo en nosotros, esperanza de la gloria” (Col 1, 27), es decir, Cristo como iluminando definitivamente el sentido de las Escrituras al cumplirlas.

Ya en la segunda epístola a los Corintios, para san Pablo, el “conocimiento de las Escrituras”, que forma evidentemente un todo con la *gnosis*, la cual tiende a conocer a Dios como hemos sido conocidos nosotros “en Cristo” (1 Cor 13), se define por “reflejar a cara descubierta como en un espejo la gloria del Señor, siendo transformados en la misma imagen de Jesucristo, avanzando de claridad en claridad como por el Espíritu del Señor” (2 Cor 3, 18).

Las epístolas del cautiverio ahondarán sin enriquecerla esta noción, mostrando cómo la “*gnosis* del misterio” (Col 2; Ef 1, 9) nos hace descubrir en Cristo todos los tesoros de la sabiduría de Dios, que son tesoros de su amor inexpresable, como no sea en la cruz.

San Juan, por último (que no emplea jamás el sustantivo *gnosis* y sí, en cambio, con frecuencia el infinitivo *gnonai*), hará de ese “conocer” a Cristo aquello en lo que la fe viva encuentra su realización; es decir, una asociación a ese conocimiento recíproco por el cual Cristo y su Padre viven el uno en el otro, son una misma cosa el uno con el otro, asociación que nos incluye a todos en su unidad, en su comunidad de vida en el amor (Jn 17, especialmente el comienzo y el final).

La Iglesia antigua entonces, como antes ya el judaísmo, en su eucaristía, dará gracias conjuntamente por el don de la vida y del “conocimiento” que nos ha sido dado en Cristo y, particularmente, en su cruz.

## Introducción a la Vida Espiritual

Antes de que aparezca la tradición propiamente intelectual y relativamente helenizante de los padres apologistas y luego de los alejandrinos, la Iglesia hará de la *gnosis*, con Ireneo en particular, una percepción viva de la “hipótesis de la fe”, es decir, de la visión de fe tradicional que ilumina en Cristo todo el sentido de las Escrituras. Se ofrece ésta a todo cristiano ávido de la perfección del Espíritu, la cual no está reservada a una minoría selecta de intelectualismo aristocrático, sino a todos los creyentes consecuentes con su fe. Con esta perspectiva, el “gnóstico” por excelencia será el mártir.

Clemente de Alejandría (esto se ha subrayado muy poco) considera de nuevo todos los temas “gnósticos” de Ireneo. Para él también el martirio es la cima de la *gnosis*, y la *gnosis* es siempre el descubrimiento de la “sinfonía de las Escrituras” en Cristo. Y no es accesible más que para aquellos a quienes esta tradición misteriosa que él exalta (pero que forma un todo con la aceptación del “canon eclesiástico”, es decir, de la regla de fe de la Iglesia) ha descubierto su verdadero sentido.

Desde luego, Clemente insistirá por su lado sobre todo lo que una amplia cultura puede aportar como apoyo al desarrollo de esta *gnosis*, especialmente ayudando a la crítica de las interpretaciones falaces, totalmente verbales, de la Escritura. Pero esta apariencia de intelectualismo que la *gnosis* ortodoxa alejandrina adopta será disipada por Orígenes, el cual, mejor que nadie, reafirmará y desarrollará en toda su meditación de las Escrituras, que no hay *gnosis* cristiana que no sea “*gnosis* del misterio”, es decir, “*gnosis* de Cristo” y, en especial, de su cruz, pero de su cruz vista desde todas las perspectivas de la resurrección y del cuerpo místico.

Finalmente, en la literatura monástica, de nuevo con Evagrio, la *gnosis* conocerá todo su desarrollo espiritual. Para Evagrio, discípulo, pero discípulo muy personal, a la vez de Clemente y de Orígenes y de los viejos monjes de Egipto, completamente evangélicos de espíritu, como Macario de Scete, la *gnosis* comienza sobre la base de la *apatheia*, si no perfecta,

al menos lo suficientemente real ya para que se desarrolle la *agape*, la caridad. Juntamente con el desenvolvimiento de ésta en el alma, se desarrolla ella misma. Nutrida con las palabras del Señor, con los *logoi*, restaura en nosotros la verdadera “razón”, que no es sino adhesión del espíritu humano a la “razón” arquetipo, al *logos* personal de Dios, Cristo. Así pasa el alma en su desarrollo, por cinco fases que Evagrio enumera en diferentes ocasiones y que define como la *gnosis* de las realidades corporales, de los seres incorporeales, de la providencia divina, de los juicios divinos y, como cima suprema de las precedentes, la “*gnosis* de la santísima Trinidad”.

La *gnosis* de las realidades corporales es una visión de este mundo procedente de la que Dios mismo tiene de ellas y que su palabra comunica a la fe, que substituye a la visión estrechamente sensual del hombre caído, esclavo de los *pathe*, tal como los hemos descrito y explicado en el capítulo anterior. Se trata, en suma, de ver el mundo, este mismo mundo físico en que nos sumimos por nuestro cuerpo, no ya como simple excitante de nuestros apetitos, como una satisfacción ofrecida a nuestra tendencia al placer egoísta, sino como primera revelación de Dios, producto de su palabra en la que ella misma está como materializada, e instrumento ya preparado de la glorificación que deberíamos tributar al Creador.

Esta *gnosis* elemental, alimentada en nosotros por la enseñanza de la Escritura, en especial del Salterio, nos conduce por sí sola hacia la etapa superior en que reconocemos que la profunda realidad del universo creado es espiritual. En el hombre, el cuerpo no sólo es expresión del espíritu, sino que, de todo el universo sensible, la realidad no es más que una manifestación misteriosa de un universo inteligible, espiritual, donde el ser personal es el ser verdadero y donde se traduce lo mismo su grandeza original, imagen de la propia grandeza de su Creador, que su caída. Es el mundo angélico, mundo totalmente espiritual en su principio, pero cuya desobediencia ha obscurecido el “mundo” sensible mismo y ha hecho de él esa

## Introducción a la Vida Espiritual

trampa que atrae el hombre al pecado, cuando hubiera debido incitarle tan sólo a la alabanza.

De esta segunda etapa de la *gnosis*, que nos hace descubrir que el mundo no es más que el escenario de un drama espiritual, se pasa entonces a la “*gnosis* de la providencia”. Ésta nos hace descubrir cómo Dios lo ha dispuesto todo, en su soberana sabiduría y su amor sin límites, de tal modo que “todas las cosas concurren al bien de los que lo aman”, como dice san Pablo (Rom 8, 28). O, dicho de otro modo, este mundo en que estamos, marcado trágicamente por la caída, se revela en ese estadio como ofreciendo, en las mismas consecuencias de la caída, la ocasión de su redención: en el sufrimiento y la muerte, consecuencia del pecado, la ocasión del sacrificio, de la ascesis purificadora que reparará el pecado, vencerá la muerte y nos devolverá la vida en plenitud de la resurrección.

De ello nace la “*gnosis* de los juicios de Dios”, que nos hace comprender cómo la historia humana, que para una “visión” simplemente sensual no es más que historia del pecado y de sus consecuencias, se descubre a la “fe” que da el Espíritu como la historia del juicio, de la condenación del poder del pecado, y de la justificación, de la liberación de los creyentes, que siguen bajo la cruz a Cristo crucificado.

Al llegar a este punto, es cuando se halla uno presto a elevarse a la *gnosis* suprema: la “de la santísima Trinidad”, que nos arrebatara más allá de lo que Evagrio llama la “*gnosis* de los seres”, e incluso de esa “*gnosis* de los eones”, es decir, de las dispensaciones sucesivas de los juicios de Dios que se realizan en la historia sagrada de la encarnación. La “*gnosis* de la Trinidad”, en las cumbres de la “oración pura”, nos saca de este mundo, nos transporta hasta el “lugar de Dios”. No pertenece ya a lo que el Pseudo-Dionisio mismo describe como vía iluminativa, sino a la vía unitiva que nos hace penetrar en la tiniebla divina, emigrar fuera de este mundo y hasta de nosotros mismos, para ser llevados hasta esa luz inaccesible en que Dios mora y que no se revela más que en la extinción de

todas las claridades inferiores.

*El “conocimiento” propio de la vía iluminativa.*

De todo cuanto antecede deben desprenderse los rasgos que caracterizan el “conocimiento” cuya floración constituye en nosotros la vía iluminativa.

Este “conocimiento” es fruto directo de la meditación de la palabra divina, que toma una orientación cada vez más contemplativa, en el sentido que hemos definido al hablar de la oración. Supone, como ya hemos insistido en ello, que escuchamos la palabra divina en la escuela de la Iglesia. Es decir, que entramos en el misterio de fe que forma la unidad viva de esta palabra aceptando, pasiva y activamente a la vez, la tradición que nos la entrega, principalmente por la participación en la liturgia. En ella, la palabra conserva su perpetua actualidad; en los sacramentos, la eucaristía en especial, es donde la realidad que constituye su objeto nos es comunicada; en ella todo expresa esa respuesta viva por la cual el pueblo de Dios hace suya la palabra a Él dirigida entregándose a ella, en la potencia del Espíritu.

Sin embargo, la realidad misma de esta entrega de nuestro ser a la palabra que es Espíritu y vida supone que nos entreguemos, por la ascesis, a la obediencia de la fe, que es también necesariamente obediencia de la cruz. Así es como el pecado y sus consecuencias (negación, rechazo de la fe acabando en incapacidad de creer) se ven superados por la caridad, que se expande en nosotros con todas las virtudes positivas de un alma restaurada en la imagen y semejanza de Dios.

Es en esta restauración de la imagen en nosotros y por ella, fruto ella misma de una fe viva ejerciéndose por la caridad, por la que los padres, especialmente san Gregorio de Nisa y Evagrio el Póntico, ven el alma pasar de la “simple fe” a la *gnosis*, es decir, a una aprehensión real, y no ya sólo nocional, de las verdades de la fe. En esta etapa, se unifican para nosotros en

## Introducción a la Vida Espiritual

visión cada vez más sencilla y profunda del misterio supremo y único de la palabra evangélica: “Cristo en nosotros, esperanza de la gloria”, según frase de san Pablo.

En esta *gnosis* (que llama *scientia*) Guillermo de Saint-Thierry, siguiendo a san Gregorio de Nisa, verá también que el alma recobra su propia realeza sobre el cuerpo, entrando ya en el reino divino.

Al llegar aquí, hechos ya semejantes a Dios por la fe viva que nos hizo asimilar, en el amor, el misterio de Cristo, comenzamos a conocer a Dios como hemos sido conocidos por Él, es decir, con un conocimiento que es pertenencia, unión, connaturalidad consciente.

En esta etapa, añade Guillermo de Saint-Thierry, la obediencia en la cual la fe había comenzado a ejercerse por la caridad, según frase de san Pablo, se transforma. Recordémoslo: había empezado por ser “obediencia de necesidad” al “padre espiritual”, aquel que poseía ya esa experiencia de las realidades espirituales que hasta entonces nos faltaba a nosotros. Ahora se convierte en “obediencia de caridad”, movida por el amor, amor que obedece tanto mejor cuanto que comprende, al fin, el sentido de lo que le es impuesto. Esta obediencia a las órdenes de los superiores, al mismo tiempo que se hace más perfecta porque se interioriza, se anticipa a ellas y las desborda en cierto modo. A imitación de la obediencia de Cristo a su Padre que lo ha puesto, por amor, al servicio de sus hermanos, nos entrega a los deseos, a las necesidades de todos nuestros hermanos en Cristo, nos los expresen ellos o no.

Por lo tanto, el conocimiento que hemos adquirido del corazón de Dios nos hace penetrar en el corazón de los hombres y nos entrega a su más abnegado amor entregándonos al amor infinitamente generoso del Padre, que comienza ya a hacer de nosotros sus hijos, no ya simplemente de palabra, sino de hecho.

Se puede decir que este “conocimiento” es como una nueva conciencia que se despierta progresivamente en nosotros a lo

largo de la vía iluminativa. Está ligada tan íntimamente a la restauración en nosotros de la imagen divina porque es la conciencia filial que nos hace entrar en los designios de Dios como en unos designios que ya no nos son extraños. Entregándonos a ella, en reciprocidad, consuma en nosotros la semejanza, la filiación participada. Así se establece como un vaivén entre el conocimiento que amolda a aquel que conocemos y esta conformidad más perfecta que nos lo hace conocer más íntimamente.

A lo largo de este progreso, es normal que la oración tienda a simplificarse. La parte que al principio podría reservarse a los razonamientos y a los afectos conscientemente provocados se reduce cada vez más. El alma, cuando fija su pensamiento en una palabra de la Escritura, en un misterio particular, por ejemplo, en el misterio de Cristo en su plenitud y en su unidad, que la atraen cada vez más, se absorbe en ellos simplemente. No necesita ya pensamientos ni sentimientos, ni siquiera decisiones particulares, no porque se torne ociosa, sino porque en ella la percepción de las cosas de Dios y la adhesión de toda el alma han adquirido una profundidad tal, que su actividad supera la conciencia superficial en la que todo esto se agitaba anteriormente. En este momento, la aprehensión de Dios sobre el alma, su pertenencia a Cristo, la moción del Espíritu se le hacen casi directamente sensibles. Estamos en el límite impreciso que, desde la oración de recogimiento y simplicidad nos transporta a la oración de quietud según la fórmula feliz de santa Teresa, en la que la actividad de Dios en nosotros parece absorber la nuestra. Es decir, llegamos a la contemplación, en el sentido más propio del término en el lenguaje cristiano. Con ello se prepara el paso de la vía simplemente iluminativa a la vía unitiva.

### *El paso a la vía unitiva.*

La vía unitiva caracteriza las más altas cimas de la vida



## Introducción a la Vida Espiritual

espiritual accesibles en este mundo. Es la vía perfecta, aquella en que por lo general la contemplación se despliega. La presencia, la acción en nosotros del Espíritu, se convierten en ella en objeto de experiencia directa, aunque se trate evidentemente de una experiencia por completo *sui generis*, de la que no somos dueños en modo alguno, puesto que significa que ahora es Dios el único dueño en nosotros.

Si la vía purgativa se caracterizaba por la extinción de los vicios y la vía iluminativa por el desarrollo de las virtudes (principalmente la caridad), la vía unitiva puede definirse por el predominio de los dones del Espíritu. Los mismos autores escolásticos que han formulado la teoría de las virtudes infusas, distinguen en ella los dones del Espíritu (tradicionalmente enumerados según el comienzo del capítulo 11 de Isaías), como instintos completamente nuevos y sobrenaturales del alma. Cuando la actividad de estos dones predomina, la hacen moverse con una espontaneidad santa que es la del Espíritu en ella. Se los describe según el septenario de las fórmulas de Isaías, como los dones de sabiduría, de inteligencia, de ciencia, de consejo, de piedad, de fortaleza y de temor del Señor. Pero se está de acuerdo sobre el hecho de que no representan más que aspectos diversos y complementarios de una vida nueva del alma que es propiamente la vida de Dios en ella, vivida como tal. Es lo que el Pseudo-Dionisio describe, coronando toda la tradición espiritual de los padres griegos, como unión a Dios, sobre la base de la fe, que alcanza una verdadera divinización. Entendamos con esto que nuestra filiación en el Hijo se hace tan real, que ya no es simplemente un reflejo de la vida del Padre lo que el Espíritu proyecta sobre nosotros, sino que es esta vida misma la que nos invade.

Semejante experiencia es tan prodigiosa, que no sorprende hallar en la tradición fórmulas contradictorias en apariencia para describirla. Evagrio el Póntico, pese a que insiste en el extrañamiento (*ekdemia*) que sufre el alma arrancada a sus modos de pensar y vivir puramente humanos, dirá que dicha

experiencia es a la vez y de modo inseparable, un conocimiento supremo que el alma adquiere de ella misma, en su naturaleza restaurada de imagen de Dios, y un conocimiento de Dios tal como es en Él mismo: “la *gnosis* de la santísima Trinidad”. Añade que es esa visión del lugar de Dios, que los antiguos vieron con Moisés en la montaña, un lugar que Dios esculpe en nuestra alma con su propia presencia, de modo que nos reconocemos como imagen divina no ya simplemente viéndonos en la pureza totalmente espiritual de nuestra naturaleza original, purificada de sus culpas, sino descubriéndonos como siendo de nuevo los templos vivos de la Trinidad.

Por su parte, el Pseudo-Dionisio prefiere insistir sobre la trascendencia radical del conocimiento de Dios experimentado en la unión divinizante. Dirá que se produce no en el lugar de Dios en nosotros, sino más allá de todo lugar; no en la imagen que estamos llamados a volver a ser, sino más allá de toda imagen, de toda noción y de la unidad misma que supera toda multiplicidad; y también más allá de todas esas negaciones mismas; en esa sola luz inaccesible donde mora Dios y que para nosotros es tiniebla hasta que seamos introducidos en ella por su pura gracia.

También Evagrio, señalémoslo, hablaba realmente de tinieblas, de superación de todas las formas, de conocimiento en lo que es no conocimiento. Pero era sólo en relación con nuestros conocimientos ordinarios, derivados de nuestros sentidos o de nuestra razón razonante. Para el Pseudo-Dionisio, la tiniebla divina es mucho más profunda, pues nos atrae más allá de todo conocimiento (por purificado y simplificado que sea) de lo que no es Dios en su absoluta trascendencia. Allí no conocemos a Dios realmente más que superando todo conocimiento (por depurado y perfeccionado que sea) del mundo o de nosotros mismos.

Este alcance directo de lo increado, le parecerá a san Máximo el Confesor una gracia tan inconcebible, tan por encima de lo que somos y de lo que es todo ser creado o creable, que no

## Introducción a la Vida Espiritual

vacilará en decir que es, no sólo un conocimiento en la tiniebla, sino una verdadera muerte para el que a ella llega. Sin embargo, como esa tiniebla no es más que la faz exterior de la luz inaccesible donde mora Dios y donde nos eleva, esa muerte es el advenimiento a la plenitud de vida en la caridad divina: la vida misma de Cristo resucitado, la vida del Espíritu en nosotros.

Guillermo de Saint-Thierry, a su vez describirá esa experiencia como la *unitas spiritus*, la unidad (y ya no solamente la unión) que hace que seamos un solo Espíritu con el Espíritu de Dios mismo. En esta fase suprema, dirá, siguiendo a Gregorio de Nisa, la restauración de la imagen divina en nosotros es tal, que el alma no se halla ya simplemente presente toda ella en el cuerpo, como Dios en el mundo (ni se limita ya a reproducir, en su dominio perfecto del cuerpo, el reino divino sobre el mundo), sino que, en la perfecta liberación que le es propia, es la trascendencia de Dios sobre el mundo la que reproduce a su manera. Esta libertad, por lo demás, al no formar más que un todo con la moción directa del Espíritu, es el desarrollo final de la obediencia. Consumando la interiorización de ésta más allá de la obediencia a la autoridad del Padre espiritual, más allá de la obediencia de caridad que nos pone al servicio de todos nuestros hermanos en Cristo, ella nos hace “todo de todos” y nos entrega, como Cristo, a todos los oprobios e incomprendiones de los hombres en una proyección invencible de amor crucificado, pero vencedor de toda enemistad.

O, dicho de otro modo, la vía unitiva es como una anticipación de la resurrección. Es el cielo sobre la tierra. Es el término supremo al que tendían la fe y la ascesis y en el que éstas se realizan comenzando, hasta donde es posible en la tierra, por superarse. Sin duda la fe no está suplantada aún en esta vía por la luz de la gloria celestial. Sin embargo, sus tinieblas se vuelven ya más luminosas que ninguna luz terrena. La cruz en que el cristiano debe tenderse no está absorbida por la resurrección. Pero un primer rayo, ya muy real, de la

resurrección ilumina la cruz misma.

La vía unitiva, como tal, no es susceptible de encontrar su propia perfección de otro modo que haciéndonos pasar más allá de la muerte, a la vida eterna. Aquí en la tierra no es nunca más que el término hacia el cual tiende la vía iluminativa y que apenas alcanza.

Pero cerca de ese término se produce como un apaciguamiento supremo, un equilibrio superior de la vida espiritual, el cual no tiene, por lo demás, nada de una instalación, ni siquiera de una estabilización. Es más bien la paz, la serenidad final de un abandono sin más reservas al rapto del Espíritu que nos arrastra, con un movimiento que se acelera sin cesar y como de por sí, hacia el Padre.

Es en este momento cuando la huida del mundo se revela como la mejor vía para amarlo como Dios mismo lo ha amarlo hasta el extremo de dar por él a su Hijo único. Porque el asceta consumado en ese más allá de toda ascesis, en esa sujeción al Espíritu, en esta unión a Él convertida en unidad con Él, llega a ser capaz de volverse hacia el mundo sin correr ya el riesgo de ser dominado por éste, sino con el propio poder de Dios para subyugarlo, de salvarlo, salvándolo de sí mismo.

Es la paternidad espiritual, fruto último de ese matrimonio espiritual, la que es floración de la vía unitiva, según la fórmula de santa Teresa que recoge un tema introducido por Orígenes en su *Comentario sobre el Cántico*, y tratado de modo especial por san Bernardo en el suyo. La *gnosis* consumada se corona por esta paternidad espiritual, decían ya los alejandrinos. Es ella la que hace posible en su pureza y su plenitud, este ideal de la “vida apostólica”, tal como santo Tomás la comprende: “contemplar y transmitir a los otros lo que se ha contemplado”.

Estos diversos rasgos complementarios de la vía unitiva, en torno a la experiencia del Espíritu en nosotros que constituye su corazón, adquirirán toda la precisión de que son susceptibles cuando hayamos analizado como conclusión lo que debe entenderse, según la tradición, por vida mística. Ésta es

## Introducción a la Vida Espiritual

como la cima accesible aquí, en la tierra, a la que tiende de por sí la vida cristiana, y en la que alcanza ya la vida eterna, en la medida en que es posible más acá de la muerte. Pero antes de llegar a eso, debemos, después de haber bosquejado el desarrollo de la vida cristiana a través de las tres vías o de las tres edades de la vida espiritual, volver sobre los ritmos recurrentes a todo lo largo de ese desarrollo.

### *Progreso y ritmos espirituales.*

Ya lo había señalado Orígenes comentando las diversas vicisitudes de Israel, en marcha hacia la tierra de promisión, a través del desierto: la vida espiritual no progresa normalmente en forma de expansión continua y regular. Por el contrario, su progreso está marcado por una alternancia de fases de despojamiento y de enriquecimiento, de sequedades y de dilataciones interiores. Las sequedades pueden ser, evidentemente, consecuencia de infidelidades y ser el resultado de un retroceso, pero pueden ser también enviadas por Dios para determinar por una purificación más íntima, una más estrecha unión con Él.

Mucho más tarde, Aelred de Rievaulx subrayará la paradoja aparente que a veces se da al comparar personas que viven en el mundo y que están muy apegadas a él y que se hallan muy lejos de haber renunciado al pecado, pero que sienten, sin embargo, en ciertos momentos impresiones religiosas de una fuerza y de una dulzura asombrosas, con santos religiosos, quizá heroicamente mortificados, plenamente dedicados al encuentro de Dios, pero que permanecen en profunda obscuridad, en aparente atonía espiritual. Explica este contraste nuestro autor por el hecho de que Dios nos toma tal como somos y, en un momento en que estamos aún absorbidos en lo sensible, se nos hace sensible para atraernos hacia sí. Sin embargo, cuando nos hemos puesto seriamente en camino para reunimos con Él, ya no nos dispensa de la prueba necesaria a

nuestro egoísmo entregado al goce para que podamos amarle verdaderamente con un corazón puro, es decir, purificado, ante todo, del apego a sí mismo.

En ese mismo sentido, nos mostrará san Bernardo cómo Cristo, Dios hecho hombre, nos atrae a Él por lo que el santo llama un “amor carnal”, es decir, un amor en que la fe misma está muy presente, pero envuelta aún en una sensibilidad muy mezclada. Lo que este amor tiene, sin embargo, de auténtico lo impulsa espontáneamente a salir de sí mismo, a transfigurarse en un “amor espiritual”, en el que ya no es la simple sensibilidad humana impresionada por la humanidad del Salvador la que mueve, o en todo caso facilita, nuestro impulso hacia Él. En la fase suprema, en el mismo Cristo, la fe y el amor irán directamente a la divinidad a través de la humanidad de Jesús. Pero, para llegar a eso, será preciso que aquéllos se hayan depurado de todo lo que en los comienzos tenían de humano, de demasiado humano. De aquí el sentido de las pruebas espirituales.

Será, sin embargo, a san Juan de la Cruz, en su *Subida al Monte Carmelo* y más aún en su *Noche obscura*, a quien corresponderá dar su verdadero lugar a esas purificaciones, describir sus formas psicológicas habituales y definir exactamente su alcance espiritual. Lo esencial de su doctrina está contenido en dos ideas capitales.

La primera es que el alma no puede estar preparada a la perfección de la unión a Dios por sus solos esfuerzos conscientes, aunque apoyados todos por la gracia. Es necesaria, además, una intervención de Dios que nos trasciende por completo; y esto constituye una purificación “pasiva”. No lo entendamos en el sentido de que seamos en ella inactivos. Lejos de eso, aquí como en la contemplación, el alma, en sus profundidades, es más activa que nunca. Sin embargo, su actividad, lejos de aparecer por más tiempo como autónoma, se encuentra tan sumida en la actividad de la gracia en ella, que parece no poder ya diferenciarse de ésta. La frase de san Pablo:

## Introducción a la Vida Espiritual

“No soy yo ya el que vive, es Cristo el que vive en mí”, encuentra entonces en cada uno su eco más personal.

Señalemos que en esas purificaciones llamadas “pasivas”, por regla general, la acción de Dios, puramente interior, va a la par con una disposición providencial que nos hace pasar por pruebas exteriores. Éstas son con frecuencia muy penosas, tanto más cuanto que las acompaña la oscuridad interior, pero en realidad, armonizadas con ésta, por la mano todopoderosa, se revelan muy eficaces para conducirnos hasta Él.

La segunda idea capital del doctor carmelitano es que esas purificaciones, en las que se deja ver el dedo de Dios en nuestra alma y en toda nuestra vida, deben impresionar sucesivamente lo que él llama los “sentidos” y el “espíritu”. De aquí la “noche de los sentidos”, que normalmente inaugura la vía iluminativa, y la “noche oscura del alma” o “noche del espíritu”, que prepara inmediatamente la entrada en la vía unitiva.

La “noche de los sentidos” va a la par con el dominio progresivo que nuestro trabajo purificador, basado sobre la fe en la acción de la gracia, debe obrar sobre nuestra sensibilidad hasta entonces “carnal”, dominada por los *pathé*, las pasiones instintivas de una naturaleza desequilibrada por el pecado. Dios mismo, en nuestras relaciones con Él, nos purifica de ese apego a las experiencias sensibles, a esos sentimientos, incluso los mejores, que arrastrándonos hacia Él, prevalecían victoriosamente sobre unos sentimientos más humanos en sus objetos inmediatos, pero análogos en su contextura psicológica. Por eso, en tal etapa, Dios hace que las meditaciones imaginativas, coloreadas por una afectividad más o menos fácil de conmover, no nos digan ya nada. En su lugar, es a una visión de fe, mucho más profunda y al mismo tiempo más purificada, a la que nos conducirá a través de las sequedades que la preparan y que pueden incluso acompañarla largo tiempo. De modo parecido, la profundización de esa visión de fe en una oración ya contemplativa, desembocará sobre la “noche pasiva del espíritu”.

Es decir, Dios nos conducirá a superar lo que hay todavía de demasiado humano en nuestros pensamientos sobre las cosas de Dios, todo lo que no es sino razonamiento, maneras de ver del hombre respecto a la fe que Dios ha puesto en él, pero que lo trasciende. Llegado a esta cima, santo Tomás renunciará a terminar una obra como su *Suma*, y declarará que no ve en ella más que paja. Puede ocurrir entonces, como vemos en particular en santa Teresa del Niño Jesús, que surjan tentaciones terribles contra la fe. Pero, en realidad, Dios nos lleva a apartarnos de nuestra fe en tanto que nuestra, en tanto que coloreada de opinión humana y asimilada a nuestro propio modo de pensar. Nos hace así entrar en la obscuridad misteriosa de la fe desnuda, que no se entretiene ya en los aledaños de las representaciones de su objeto, sino que va directamente a éste, abandonando para este tránsito todo lo que no es Él solo...

San Juan de la Cruz también da a entender claramente, en más de una ocasión, que las “noches” de que él habla no se oponen a las claridades diurnas que las siguen, sino que son el envés de ellas. En esta superación de lo sensible y luego de lo inteligible, según nuestro modo habitual, por una fe que la gracia misma hace cada vez más pura, una fe que está llamada a un ejercicio nuevo, toca ya, aunque sea obscuramente, lo que se le revelará después con profusión de nuevas luces.

Newman, con total independencia, ha hecho de esto un análisis quizá más profundo aún, en su sermón sobre *Cristo manifestado en el recuerdo*. Es a propósito de los discípulos de Emaús, que van caminando con Cristo resucitado y hablando con Él sin reconocerlo y que no lo reconocen hasta el momento en que los abandona, pero que se dicen entonces el uno al otro: “¿No es verdad que sentíamos arder nuestro corazón mientras nos hablaba por el camino y nos explicaba las Escrituras?” (Lc 24, 32). O, dicho de otro modo, los momentos que, cuando se vivían, parecieron más áridos, se revelan más tarde impregnados de luz. Porque la luz, en la tierra, no nos es dada



## Introducción a la Vida Espiritual

nunca para satisfacernos e inmovilizamos, sino siempre para hacernos avanzar más, progresando en la fe, es decir, en el puro abandono a la mano del guía que nos conduce desde las obscuridades a la luz, desde las sombras y las imágenes a la verdad...

Detrás de todas estas consideraciones se perfila una observación fundamental de san Gregorio de Nisa que hemos citado ya y cuyo sentido hay que ahondar. En la vida espiritual, son las mismas experiencias las que, sucesivamente, parecen oscuras y luminosas. El pecado nos encierra en las tinieblas. La gracia nos saca de ellas con las primeras claridades de la fe. Pero lo que nos parecía tan claro mientras nos atraía, una vez alcanzado, nos parece de nuevo oscuro comparado con claridades más altas que nos atraen. A su vez, cuando las alcancemos, parecerán apagarse, pero para lanzarnos hacia otras luces que sólo entonces se descubrirán; y así sucederá hasta la eternidad.

A esto hay que añadir una última precisión. A lo largo de todas esas etapas, que son como otras tantas nuevas partidas por un camino cada vez más ascendente, en el mismo misterio el que se vela y se revela constantemente.

De aquí resulta que se debe sin cesar perder y encontrar de nuevo la misma cosa. Pero, entre tanto, ha cambiado uno mismo, de modo que no la encuentra ya igual. Así la vida espiritual está formada por una alternancia de empobrecimientos que hay que consentir y de enriquecimientos que deberán ser abandonados a su vez, pero para ser encontrados de nuevo en un estadio superior y ser otra vez superados...

El mundo es el primer *médium* donde descubrimos la belleza y la bondad de Dios. Mas la palabra divina nos enseña que es preciso abandonar el mundo para encontrar a Dios. Pero, una vez lo abandonamos con ese fin, nos lo devuelve, si bien ya no es el mundo, simple objeto de nuestros deseos, el que nos devuelve; es el mundo instrumento de alabanza, que a su vez se quiebra en nuestras manos, para que entremos en esa

alabanza superior que es el silencio henchido de Dios. Sin embargo, aquí en la tierra no podremos nunca encerrarnos en ese silencio. Saldremos nuevamente de él portadores de una palabra que formará un todo con nuestro propio ser. Pero será preciso que ese ser a su vez se quiebre para que la vida divina lo invada sin más resistencia. Esta muerte, en fin, será la que precederá a la resurrección, donde todo nos será devuelto para siempre, hasta el cuerpo de nuestra carne y el mismo mundo, del que otro distinto de Dios era el príncipe hasta entonces, pero de manera que ahora ese Dios sea en él “todo en todos”.

Tal es el último sentido de esta alternancia de la vocación de Abraham, de su instalación en Egipto, de la llamada de Israel al éxodo fuera de Egipto, de la instalación en la tierra de promisión, del nuevo destierro a Babilonia, del regreso del destierro, preparando solamente el nuevo éxodo, en que Israel, con el Bautista, va al desierto para esperar allí a Cristo, el cual, según la frase de san Lucas, “dará cumplimiento a su éxodo en Jerusalén” (9, 31), hasta su entrada definitiva y la nuestra “en esa Jerusalén de lo alto, la cual es madre de todos nosotros” (Gál 4, 26).

Así pues, en la vida espiritual, todo tiene que ser de nuevo recibido de las manos de Dios como nueva gracia, y todo debe ser renunciado, como el fruto en nosotros de esa gracia misma que nos lo había dado y que no nos lo pide de nuevo más que para devolvérselo transfigurado. Es la única y constante experiencia de la vida cristiana y, si ésta es fiel, es una experiencia que debe ser reanudada sin cesar. Así es como la vida presente acaba por ser ella misma el purgatorio que nos preparará, con la muerte, para consumir nuestro sacrificio con miras a la restauración definitiva en Dios de nosotros mismos y del mundo por la resurrección del Cristo total, Él en nosotros y nosotros en Él.

#### APÉNDICE A LOS CAPÍTULOS X Y XI

La mejor visión moderna sobre las tres “vías” de la vida

## Introducción a la Vida Espiritual

espiritual se encuentra esquematizada en el cuadro del padre GARRIGOU-LAGRANGE, del tomo I, p. VIII, de su gran obra *Perfection chrétienne et contemplation*, 2 vol., París 1933. Sobre la historia de esas “vías” en la espiritualidad cristiana, véanse los capítulos consagrados a Evagrio y al Pseudo-Dionisio en el tomo i de nuestra *Histoire de la spiritualité chrétienne*, París 1960. Para una síntesis muy tradicional y poderosamente personal a la vez, por uno de los grandes espirituales medievales, véase GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Lettre d'Or*, trad. Déchanet, París 1956, con el capítulo que hemos dedicado a su autor, en nuestra obra *La Spiritualité de Citeux*, París 1955.

En CASIANO, *V Conferencia*, se verá una espléndida exposición sobre los ocho vicios principales enumerados por Evagrio. Sobre las virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo, véase GARRIGOU-LAGRANGE, O. C. y los textos de santo Tomás de Aquino a los que se refiere. Los dones del Espíritu Santo, son objeto de un tratado de JUAN DE SANTO TOMÁS, versión del padre Menéndez-Raigada. C. S. I. C., Madrid 1948.

En el tomo n de la *Iniciación teológica*, publicada por la Editorial Herder, Barcelona 1959, se hallarán unas claras exposiciones de las doctrinas escolásticas sobre este tema.

Sobre la *gnosis*, en el sentido que los padres dan a esta palabra, véanse los capítulos que les hemos consagrado en nuestra *Histoire de la Spiritualité chrétienne*, tomo i: *La Spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, París 1960. CASIANO, en su *XIV Conferencia*, sobre la ciencia espiritual, condensa uno de los mejores resúmenes de la tradición monástica respecto a este tema capital.

## **LA VIDA MÍSTICA**

Desde el momento en que hemos empezado a hablar de contemplación, y cada vez más a medida que hemos ido siguiendo ese desarrollo que conduce de la vía iluminativa a la vía unitiva, nuestra exposición ha tenido que conceder un lugar cada vez más importante a una acción de Dios en nosotros cuya percepción constituye la experiencia suprema de la vida cristiana. Esta experiencia *sui generis* de la gracia, de la gracia que llega a apoderarse de todo nuestro ser, es la que recibe en el lenguaje cristiano tradicional el epíteto de “mística”. Una introducción a la vida espiritual cristiana y católica debe, pues, concluir necesariamente por un estudio de la vida mística, o, si se prefiere, del aspecto místico inherente a toda vida cristiana, pero que, al parecer, debe tender normalmente a predominar en ella cada vez más a medida que progresa.

La ascesis cristiana tiene su contrapartida necesaria en la mística cristiana, así como la cruz no puede ser comprendida separada de la resurrección. La ascesis nos hace tomar y llevar nuestra cruz. La mística inaugura en esta vida la vida que nos viene por la cruz.

Esto es lo que hace de los mártires cristianos los modelos por excelencia, tanto del místico como del asceta cristiano. Como ya hemos dicho, es una característica constante de los documentos más antiguos y más seguros relativos al martirio que quien lo sufre aparece, en su consumación, como identificado con Cristo resucitado. Más concretamente, el mártir, cuando llega a la muerte, parece conocer una experiencia radiante de la presencia en él del Salvador. San Policarpo, en el momento en que la llama lo envuelve, aparece transfigurado: Los mismos espectadores creen verlo como transubstanciado en el mismo Cristo viviente. De forma más simple, tan familiar era el tema a los primeros cristianos, cuando Felicidad, en su prisión, gemía dando a luz a su hijo, y su carcelero le dijo: “¿Qué harás tú en el circo?”, respondió sin vacilar: “Entonces otro sufrirá en mí.”

## Introducción a la Vida Espiritual

No lo repetiremos nunca demasiado: la ascesis cristiana, sin la fe, perdería todo su sentido y sólo es posible sobre la base de la gracia, que suscita la fe y su expansión en toda la vida. La mística cristiana no es otra cosa que la vida de la gracia que se convierte en experiencia indudable, a partir de la fe y en la misma fe.

### *Posibilidad y sentido de la experiencia mística.*

La palabra “experiencia” debe entenderse aquí bien. No se trata de una experiencia entendida conforme a la concepción moderna, que implica algo que puede uno reproducir más o menos a su antojo, y sobre todo algo que puede ser observado desde fuera por el propio experimentador. La experiencia mística, concebida como “experiencia religiosa” por excelencia, no puede caer bajo nuestro dominio, ni obtenerse sin que estemos completamente entregados a ella. La fe católica, en efecto, no puede admitir como auténtica una experiencia espiritual que no dependa enteramente de la soberana libertad de la gracia de Dios, comprometiéndonos al mismo tiempo sin reserva en la sumisión a ésta.

Estos dos correctivos deben ser retenidos constantemente si se quiere poder aceptar la noción de “experiencia religiosa”, en el sentido de William James, para ver en la mística esta experiencia en el estado más puro que darse pueda. Ninguna mística, ninguna mística cristiana en todo caso, es digna de este nombre si pretende ser el producto de cualquier procedimiento del que pudiera adueñarse el hombre con una técnica apropiada. Menos aún puede confundírsela, por poco que sea, con cualquier clase de experiencia que pudiéramos observar en nosotros mismos a distancia. No se puede experimentar nada si no se ha entregado uno por entero a ella.

Esto no significa que no se pueda o no se deba ser rigurosamente crítico con respecto a sus propias experiencias religiosas, y particularmente con las más místicas en apariencia.

Pero debe ser una crítica que se ejerza ante todo sobre nosotros mismos en concreto, sobre el desposeimiento de nuestro yo inferior, sobre la verdad de la donación que debe consentir nuestro yo superior para nacer y desarrollarse a la llamada de la gracia.

Sin embargo, si en la época en que William James escribía su obra sobre las *Varietades de la experiencia religiosa*, era importante estar en guardia contra una noción demasiado simplista que el protestantismo corría el riesgo de imponernos a ese respecto, no menos tenemos que defendernos hoy contra una reacción totalmente negativa que nos viene de esos mismos medios cristianos que, no hace mucho, se inclinaban más bien hacia el confusionismo. Los protestantes contemporáneos no han renunciado todos, ni mucho menos, a los atractivos de una “experiencia religiosa” equívoca que podría ser provocada infaliblemente en nosotros por unas técnicas psicológicas apropiadas y producirla incluso al margen de una entrega irrevocable de nuestra personalidad más profunda. Pero hay otros que, frente a esta tendencia del protestantismo liberal reciente, llegan a rechazar toda idea de experiencia religiosa y, más especialmente, la experiencia calificada de “mística”, como una contaminación del cristianismo auténtico por influencias extrañas, y que la fidelidad al evangelio obligaría a desterrar implacablemente.

El protestantismo contemporáneo, en efecto, siguiendo al alemán Friedrich Heiler en su libro sobre la *Oración*, y sobre todo al sueco Anders Nygren en su famosa trilogía, *Eros y Agape*, sobre la doctrina del amor en los autores del Nuevo Testamento, los padres y los teólogos posteriores, ha llegado a adoptar, si no en su conjunto, al menos en la mayoría de sus teólogos más representativos, una actitud resueltamente antimística. El catolicismo, según esos autores, pondría en evidencia precisamente su origen múltiple, el carácter mezclado, impuro, de su cristianismo, por el lugar que su tradición espiritual reserva a la mística.

## Introducción a la Vida Espiritual

Es curioso ver cuántos católicos se dejan impresionar por esas afirmaciones. El activismo de nuestros contemporáneos, en efecto, los persuade fácilmente de que toda religión, que no se limitara a una caridad activa, no podría ser, en verdad, más que un cristianismo adulterado. Buscar a Dios por Él mismo, encontrar su última finalidad en la unión con Él, exaltar la experiencia de esta unión hasta donde puede realizarse en la tierra, sería, nos dicen, un ideal no cristiano, sino pagano. No sería eso, en la tradición, más que una huella, particularmente notable, a la vez que lamentable, de la helenización sufrida por el cristianismo en la época de los padres de la Iglesia.

¿Qué es, en efecto, la mística, nos dicen? La respuesta sería: el producto, la forma última de ese ideal esencialmente griego descrito por Aristóteles con el nombre de “vida contemplativa”. En cambio, nos explican, el cristiano vive por la fe. Y la fe se opone a la visión. No sólo renuncia ella a “ver” de cualquier manera que sea a Dios y a las cosas divinas, sino que no tiene el menor deseo de ello. Es en la caridad donde la fe se desarrolla y fructifica. Pero la caridad del Nuevo Testamento, siguen diciéndonos, no tiene nada que ver con el “amor de Dios” de que hablan los místicos. La caridad cristiana, en efecto, no es el “amor de Dios” en el sentido del amor con que Dios es amado, sino realmente del amor con que Dios ama. Es, por tanto, en nosotros mismos como en Él, un amor para los hombres, para el mundo a salvar, amor que debe traducirse por el servicio en una abnegación generosa.

En oposición a esto, el “amor de Dios” de los místicos no sería sino un egoísmo sutil y refinado: una huida del mundo, una evasión fuera de la actividad caritativa hacia unas experiencias que no aprovechan más que a quien las realiza. La caridad auténtica no tiene nada que ver con tales experiencias; incluso las rechazaría como diversión peligrosa, como complacencia equívoca en una religiosidad simplemente estética.

La caridad, en efecto, siendo el amor que Dios nos ha manifestado en Cristo, en su cruz, debería ser, en nosotros como

en Él, un amor activo, creador. Es un amor que no busca su bien en los otros para apoderarse de él y gozarlo, sino que, por el contrario, sale de sí mismo y va hacia los más indignos, no para buscar en ellos un bien que allí no se encuentra, sino para ponerlo en ellos, y esto con el más completo desinterés.

El amor místico es, por el contrario, un producto típico, no de la *agape* del Dios creador y salvador, sino del *eros* natural en el hombre caído. No es, en efecto, la sobreabundancia de una generosidad creadora, sino el simple producto de una necesidad, de una falta a colmar. Este amor está hecho tan sólo de deseo. Y lo que Platón califica de “amor celestial”, de *eros ouranios*, no se diferencia a este respecto del “amor terreno”, del *eros* sensual, más que por el objeto del deseo. Es el deseo de unas realidades superiores, que podrán calificarse de “espirituales” por oposición a las “materiales”, pero que es siempre un deseo centrado sobre uno mismo, sobre su propia satisfacción. Por eso un amor tal es característico del hombre, y del hombre caído, por místico que sea o que se haga. Por el contrario, la *agape* que se olvida de sí misma, que no busca su propio bien, sino solamente dar, darse, es la característica por excelencia de Dios, del Dios cristiano que el evangelio nos revela. En tanto que el hombre sigue siendo el sujeto del *eros*, es Dios solo quien es propiamente el sujeto de *agape*: que ama de esta manera. En efecto, Dios no tiene nada que desear. ¿Cómo entonces podría amar con un amor hecho todo de deseo? Pero Él, y Él solo, que no es sino generosidad pura, ama con este amor que es llamado *agape*, y ama así a todos los seres y a los más indignos de su amor, porque es sólo este amor el que, por sí mismo, es en ellos la fuente de todo bien y de su propio ser.

Por el contrario, el hombre, el hombre caído, está hecho sólo de deseo. Y el colmo de su deseo insaciable, es desear el bien soberano, es pretender amar a Dios mismo, pero en el sentido del *eros*, con una codicia que no conoce ya límites. La mística no es más que la satisfacción, buscada o soñada, de ese loco



## Introducción a la Vida Espiritual

deseo; del deseo de poseer a Dios, de hacer suya toda esta riqueza suprema que Él constituye, y, por consiguiente, de igualarse a Él, de identificarse con Él por una unión en cierto modo física.

Cuando se ha comprendido esto, resulta evidente que la mística no puede tener nada de común con el cristianismo evangélico. Un cristiano que se incline a la mística, nos dicen, o no sabe realmente lo que desea o, al desearlo así, demuestra que no conoce a Dios, al verdadero Dios, al Dios de los profetas y de Jesús. Si lo conociese, rechazaría como una suprema blasfemia toda idea de amor a Dios, en el sentido de *eros*.

En cambio, acogiendo por la fe el amor creador y salvador con que Dios le ama, la *agape*, abriéndole su corazón, acoge en él, según la frase de san Pablo, “esta *agape* de Dios derramada en nuestros corazones por el Espíritu Santo” y que se traducirá en él, como en Cristo, por un servicio a los demás hombres. El “amor de Dios” entendido de otro modo, es decir, el amor que tiene para él, el amor con que Dios lo ama y lo ama todo con él en sí mismo, se traducirá, pues, por una consagración sin reserva a la gran obra de la salvación del mundo, en vez de desinteresarlo del mundo, de atraerlo a un estéril soliloquio con Dios...

En este sentido, Heiler, ya antes de los análisis de Nygren sobre el *eros* y la *agape*, había opuesto a la oración mística que se desinteresa del mundo, que huye del mundo para absorberse en Dios, la oración profética, que se interesa apasionadamente por el mundo, que no se vuelve hacia Dios más que para salvar al mundo, y que, por consiguiente, no se aparta nunca de una acción caritativa al servicio de Dios que, finalmente, forma un todo con el servicio del mundo.

¿Qué pensar de estas interpretaciones? Hay que reconocer que lo verdadero (y se trata de verdades desconocidas demasiado a menudo) se mezcla en ellas inextricablemente con lo falso, con errores o equivocaciones que acabarían en una desnaturalización de todo el evangelio. Esta mezcla explica la

seducción turbadora que pueden ejercer incluso sobre los católicos y hace tanto más urgente un esfuerzo para aclararlas y puntualizarlas.

Es, desde luego, exacto que el “amor de Dios” que la humanidad sin Cristo pudo conocer, en la antigua Grecia principalmente, por alto que se eleve, sigue siendo un amor hecho de deseo y, por tanto, un amor del hombre a Dios, y no de Dios a sus criaturas. Y, sobre todo, nada más cierto que el hecho de que el “amor de Dios” de que habla el Nuevo Testamento es, por el contrario, el amor con que Dios ama, con que ama Él a todos los seres, a todas sus criaturas, y hasta a los pecadores más indignos: amor hecho no de deseo, sino de generosidad, amor creador y salvador, amor que da su vida hasta morir en la cruz. Mientras Nygren se limita a poner a plena luz esta comparación y esta oposición esencial, no hace más que realzar, como pocos han sabido hacerlo, la originalidad más radical del evangelio. No sucede ya lo mismo cuando pretende deducir una lógica de la oposición así descrita. Entonces, no sólo introduce una lógica unilineal, muy humana y muy exigua, en unas realidades que, como él mismo ha mostrado, trascienden al hombre, sino que con estas miras estrechas se separa de la Escritura, hasta llegar, por último, a las contradicciones más flagrantes con ella.

### *La mística del Nuevo Testamento.*

En primer lugar, hemos establecido de modo suficiente en nuestro capítulo anterior, para no tener ahora que volver sobre ello, el hecho indiscutible de que hay un “conocimiento de Dios” esencialmente bíblico, un conocimiento que es unión y asimilación del hombre a Dios. Podemos incluso decir más y subrayar que el ideal de una “visión de Dios” en Cristo, que nos transfigura a su imagen, es puramente evangélico y no debe absolutamente nada a ninguna influencia extraña, griega u otra cualquiera. La insistencia del cuarto evangelio sobre temas como “ver al Hijo”, “conocer a Dios”, etc., es demasiado

## Introducción a la Vida Espiritual

conocida para que haya necesidad de establecerla de nuevo. Baste, pues, con mencionar la fórmula tan impresionante del prólogo al evangelio de san Juan: “A Dios nadie lo ha visto jamás: al Hijo unigénito, existente en el seno del Padre, Él mismo en persona es quien lo ha hecho conocer a los hombres” (Jn 1, 18). Y si el alcance místico de esta fórmula inicial pareciese todavía dudoso, ¿qué decir de la frase de la primera epístola, que es como la última palabra de la espiritualidad de san Juan? “Mas lo que seremos algún día no aparece aún. Sabemos, sí, que cuando se manifestare claramente Jesucristo seremos semejantes a Él en la gloria, porque lo veremos tal como es” (1 Jn 3, 2).

Tan cierto es esto que Nygren es demasiado honrado para no confesar que los escritos de san Juan le incomodan. Viene a decir de ellos que deben ser los primeros testigos de esa deplorable influencia del helenismo que acabaría desfigurando el mensaje judío y cristiano en lo que tenía de más irreductiblemente original.

No discutamos siquiera esta idea de que la helenización del evangelio comienza con san Juan. Admitida corrientemente a fines del siglo pasado por los exegetas, ahora ya no tiene más que algunos defensores rezagados, quienes espontáneamente van replegándose de sus propias posiciones. ¿Cómo podía ser de otro modo, cuando el descubrimiento de los textos de Qumrán, esos textos judíos por excelencia, nos muestra que todos los temas más específicamente de san Juan tienen su origen en el judaísmo palestino contemporáneo de Cristo?

Limitémonos, sin embargo, a formular la pregunta: ¿qué pensar de san Pablo, aun suponiendo que fuese verdad que san Juan nos propone un cristianismo ya helenizado y, por ello, orientado hacia la mística? Hay que reconocer que, de aquello que en san Juan aparece como lo más místico y que se ha pretendido denunciar como primera infiltración extranjera, san Pablo da por anticipado la fórmula más explícita y más completa. Y lo hace en el texto de la segunda epístola a los

Corintios que hemos citado ya más de una vez: “Y así es que todos nosotros, reflejando a cara descubierta como en un espejo la gloria del Señor, somos transformados en la misma imagen de Jesucristo, avanzando de claridad en claridad, como por el Espíritu del Señor” (2 Cor 3, 18).

¿Va a denunciarse a su vez esta fórmula como perversión griega del cristianismo original? Pero, según los términos que utiliza san Pablo, y según el contexto, resulta con una claridad cegadora que su pensamiento se mueve allí en una atmósfera puramente bíblica y judía. Haciendo una comparación entre Moisés y Cristo sobre la base de las especulaciones judías más tradicionales en relación con lo que la Biblia nos dice del primero, no intenta sino sacar de ellas la explicación de los efectos que la resurrección del segundo debe producir sobre nosotros. Todo esto se deriva en línea recta de las especulaciones rabínicas acerca de lo que había podido ser la experiencia de Moisés en el monte Sinaí, tal como la Biblia nos la describe.

El conocimiento de la tradición judía, en efecto, muestra claramente que Moisés (lo mismo que Elías) había ya llegado a ser para los judíos la figura de lo que bien puede llamarse un ideal místico, aunque siga siendo puramente judío. Ahí está la verdadera explicación del relato de la transfiguración. En este relato, que pertenece también a la tradición común a los evangelios sinópticos, Jesús aparece como convertido en el hogar de esa nube luminosa que había acompañado el éxodo de los judíos fuera de Egipto, según el Pentateuco, y había cubierto después el tabernáculo y más adelante invadido el templo de Jerusalén. En esa nube veían los rabinos la morada de la *shekinah*, es decir, de la presencia de Dios entre los suyos, semirrevelada, semivelada. Por eso, en ese relato de la transfiguración aparecen Moisés y Elías. No es tanto porque en ellos la ley y los profetas, como se dirá más adelante, aportan su testimonio en favor de Cristo; es más bien y simplemente porque, según la Biblia misma y en toda la tradición judía, son los grandes videntes de esa presencia, todavía misteriosa pero

## Introducción a la Vida Espiritual

ya gloriosa,

que debía ser plenamente revelada en la faz de Cristo glorificado.

Después de examinar todo esto, estamos en mejores condiciones para apreciar en qué medida la mística es o no un producto propio del cristianismo, en la línea o no de la tradición bíblica. Y ante todo resulta posible dilucidar un tanto la relación de la fe cristiana con la visión de Dios, y una visión que, según afirman los místicos, nos transforma en imagen de aquel que ella nos hace contemplar.

### *Fe y visión, amor y visión.*

Quede entendido que la fe se opone a la visión inmediata. Por eso en la eternidad, según lo que insinúa claramente el mismo san Pablo en la conclusión del capítulo 13 de su primera epístola a los Corintios, la fe “desaparecerá” cuando conozcamos a Dios como hemos sido conocidos por Él. Pero esto no significa que “creer”, en el sentido bíblico y cristiano de la palabra, se oponga a toda idea de “conocer” a Dios, o incluso de “verle”. Muy al contrario, la fe de hoy es la que hará posible la visión más adelante.

Y ya en esta vida, en la medida en que la fe tiende hacia la caridad, preparándonos a la expansión del propio amor de Dios en nuestros corazones por el Espíritu Santo, nos conduce hacia cierta visión en el claroscuro. Constituye como las primicias y la prenda de ese conocimiento, “como hemos sido conocidos” de que habla san Pablo. Amando con ese mismo amor con que Dios nos ama conseguimos, en efecto, una especie de “connaturalidad” con Él que crea en nosotros su gracia y que es la base de ese conocimiento, de esa visión crepuscular que ya la vida actual puede y debe experimentar normalmente. Es como la flor en el evangelio de ese “conocimiento de Dios” que los profetas habían descrito. Ciertamente, no es un conocimiento abstracto, ni es tampoco un conocimiento

“intelectual”, si con ello se entiende un conocimiento separado de su objeto. Pero es realmente un conocimiento que puede, que debe llegar a ser para nosotros tan real o más que el conocimiento de las realidades sensibles. Y realmente es, en cierto modo, una visión, aunque se trate, según toda la tradición, de una visión oscura, la visión de una luz que es al mismo tiempo tiniebla: esa luz inaccesible donde mora Dios (cf. 1 Tim 6, 16), pero donde Él mismo puede hacernos entrar, ya aquí «i la tierra, si nos adherimos a Él por la fe, en el corazón de la obscuridad presente. Es, en efecto, una visión, porque es un conocimiento sin intermediario, en el que conocemos a Dios por su propia presencia y su propia actividad en nosotros.

Dicho esto, no tenemos ninguna dificultad en reconocer con el propio Nygren, que la *agape* cristiana, la caridad, es cosa muy distinta de cualquier deseo egoísta, interesado, centrado sobre uno mismo. Es más bien, realmente, nuestro abandono total a este amor divino que es, a su vez, el don total.

Pero ¿por qué ha de sacarse la conclusión de que la *agape*, derramada en nuestros propios corazones por el mismo Espíritu de Dios, no debe tener otro objeto propio que el prójimo, amado con el amor mismo con que Dios lo ama amándonos? Pensar así es, sin ningún género de duda, apartarse en gran manera del Nuevo Testamento, y no sólo de los escritos de san Juan, sino también de los otros tres evangelios. Sin duda nuestro amor activo y abnegado por el prójimo debe ser la piedra de toque para probar la realidad de nuestro amor a Dios. Nadie lo afirma con mayor claridad que san Juan en su primera epístola: "... Pues el que no ama a su hermano, a quien ve, a Dios, a quien no ve, ¿cómo podrá amarlo?" (1 Jn 4, 20). Pero hacer del amor al prójimo la piedra de toque del amor a Dios no es lo mismo que reducir éste a aquél. Y es cosa muy diferente de lo que la Biblia nos enseña y en particular el evangelio, donde el amor al prójimo está presentado como consecuencia de un amor primero y fundamental a *Dios mismo*. según el testimonio unánime de los sinópticos (cf. Mt 12 37- Mc 12, 30;

## Introducción a la Vida Espiritual

Lc 10, 2).

En realidad, si admitimos que nuestra participación en el amor, a la *agape*, de Dios se reduce al amor activo al prójimo, no sólo volveríamos a un nivel natural, hasta pagano (como sus opugnadores acusan al misticismo cristiano, muy a la ligera, de hacerlo), sino que fuerza es confesar que en la religión natural del hombre caído descenderíamos mucho más abajo del punto a que la contemplación griega había llegado, al menos en el neoplatonismo. En efecto, nos demos cuenta o no de ello, una religión, por puramente evangélica que quiera ser, por recelosa que sea con respecto a toda infiltración extraña que acarrearía el riesgo de adulterarla, pero que no se interesara por Dios más que por el bien del hombre, caería de nuevo en la magia.

En efecto, si nuestra religión, si nuestra vida de oración no tiene otra finalidad que la transformación del mundo, que el mejoramiento de la vida humana conseguido atrayendo sobre ésta (por medio de lo que se llama “oración profética”, oponiéndola indebidamente a la “oración mística”) los beneficios divinos, entonces, se quiera o no, se sepa o no, se convierte en aquella religión de los *Baalim* cananeos contra la cual no cesaron de levantarse los profetas. Porque, en este caso, en la práctica, y sean las que fueren nuestras piadosas protestas verbales, reducimos a Dios de nuevo a una simple fuente de energía a explotar en pro de los intereses del hombre.

En realidad, lejos de aparecer simple o principalmente como fuente superabundante de actividad creadora de la cual la oración del hombre podría acudir para solucionar todas las necesidades de la humanidad, el Dios bíblico, en su propia palabra, se revela a nosotros como persona. Y esta revelación de sí mismo llega propiamente a su colmo, alcanza su plenitud en Cristo, y en Cristo solo. Dios no es *algo*: una riqueza que esparcir y que utilizar; es *Alguien*: alguien que, como nos ama, porque nos ama, pide ser amado a su vez, y ser amado por sí mismo.

Nygren, pese al unilateralismo de su argumentación, ha

visto bien esto. LO expresa incluso admirablemente diciendo que la *agape* divina, si es todo lo contrario de una necesidad” o de un “deseo”, en el sentido habitual de estas palabras, no por eso puede dejar de ser definida como “necesidad” o como “deseo” *de comunión*. En Cristo, en su cruz, Dios nos revela su insaciable necesidad de comunicamos su propia vida, su deseo incansable de hacemos vivir en una sociedad de amor con Él. ¿Qué otra respuesta puede dar el hombre a esta apertura, sino la de abrirse también al mismo deseo, a la misma necesidad? Es lo que Newman expresa tan maravillosamente en el diálogo del alma con el ángel, en *El sueño de Geroncio*:

No quiero más que hablar contigo,  
Sólo para hablar. Deseo  
mantener contigo Una  
comunión consciente.

En otros términos, en el cristianismo, conocer a Dios y amarlo no necesita justificación. Es un fin en sí, es incluso el fin por excelencia. Porque Dios es una persona, es alguien, el más amante y, por serlo, por ser el más amable de los seres, el desarrollo de una relación personal con Él es el fin más elevado de la vida humana.

A este respecto hay que decir que lo que había ya de místico, o, más exactamente, como veremos en seguida, de premístico en el neoplatonismo, no sólo supera las groseras religiones naturalistas, total y cabalmente interesadas en su relación con Dios, sino que supera, sin duda alguna, al cristianismo mutilado que sería el cristianismo antimístico. Porque Plotino y sus émulos (y en esto, muy probablemente, revelan, por el ambiente sincretista de Alejandría, una influencia judía y quizá incluso cristiana) por lo menos sabían que la búsqueda de Dios es un fin en sí, y el más alto que hay.

Ni que decir tiene, sin embargo, que no podríamos amar a Dios sinceramente sin amar todo cuanto Él ama. Por consiguiente, es indiscutible que un amor de Dios que no origine en



## Introducción a la Vida Espiritual

nosotros aquel amor al prójimo del que la cruz nos proporciona el ejemplo único, carece de valor. En cambio, ¿cuál puede ser el fin que da todo su sentido al amor al prójimo, sino el hacer que reconozca el amor de Dios hacia Él, de tal modo que acabe a su vez por conocerlo y amarlo?

En efecto, si no amamos así al prójimo, no lo amaríamos como Dios lo ama, no lo amaríamos con ese amor creador y salvador que no se satisface más que cuando ha comunicado su bien supremo.

En consecuencia, una caridad práctica que no conduzca a eso no conduce a nada. A decir verdad, no se trataría en absoluto de una caridad, sino de un activismo sin finalidad. Ayudar a los pobres, asistir a los enfermos, socorrer a todos los que sufren, es sin duda, el primer impulso del amor. Pero ¿qué valor tendría el amor que se limitase a calmar los sufrimientos con alguna anestesia, a devolver a los enfermos una salud que no tendría otra utilidad que la material, a substituir los pobres por los hartos? No se puede negar, por tanto, que el fin de todo, en el cristianismo, y del amor activo al prójimo, es que todos juntos conozcamos y amemos a Dios, simplemente por conocerlo y amarlo, y por nada más.

Pero sería también un error enorme imaginarse que esta ocupación mística de conocer y amar a Dios podría ser considerada simplemente como nuestra ocupación en la eternidad futura. Ninguna forma de amor al prójimo podrá conducirlo y conducimos a ese fin futuro si ya, en la tierra y desde ahora, no comenzamos por amar a Dios así. No podemos aceptar a Cristo hoy como “el camino” sin aceptarlo ya como “la verdad” y “la vida”. Lo que dará, pues, su autenticidad a nuestra caridad activa será lo que ésta encierre ya de realidad mística. En cambio, es muy cierto que la caridad activa será la propedéutica por excelencia de la verdadera vida mística, si es una verdadera caridad, sobrenatural en su principio como en su objetivo, aceptados ambos por la fe, aceptados de la gracia divina, y no si se trata de un mero impulso natural dirigido a una agitación

exterior cualquiera.

*Naturaleza de la experiencia mística.*

Lo que antecede puede ayudarnos a comprender mejor cómo la mística cristiana es algo muy distinto de una experiencia psicológica extraordinaria. Ni las visiones, ni los éxtasis, ni los arrobamientos, ni nada de ese género constituye una parte integrante de esta mística. Ni siquiera debe pensarse que sean acompañamientos necesarios de ella. Gran parte de los prejuicios contra la mística proviene de la confusión que se ha creado entre ella y los fenómenos de este orden. Verdad es que pueden aparecer en el curso del desarrollo de una vida mística cristiana. Pero, en este caso, no hay que ver en ello nada distinto ni nada más que una repercusión de una experiencia que nos trasciende; serán reacciones más o menos desacordes de la humana flaqueza, bajo la presión de una gracia a la cual no está aun plenamente adaptada. Sin rechazar en absoluto la posibilidad de que las visiones o palabras interiores desempeñen un papel providencial en el progreso de ciertas almas, de tal modo que Dios puede servirse de ellas para manifestarles su voluntad e iluminarlas sobre sus designios, los más grandes autores místicos, como santa Teresa y san Juan de la Cruz, se muestran unánimes en afirmar que tales experiencias corresponden a una etapa embrionaria de la vida mística. No sólo no debe uno aficionarse a ellas, no sólo debe adoptarse una actitud sumamente crítica con respecto a lo que tales experiencias pueden tener de sobrenatural en su origen, sino que, aun cuando se tuvieran las razones más seguras para pensar que no ha sido uno en ellas juguete ni del demonio ni de su propia imaginación, es preciso querer positivamente rebasarlas. En realidad, por regla general, nos dicen los maestros de la mística, nada parecido se produce ya en el “desposorio espiritual”, en las cimas terrenas de la unión con Dios. O más simplemente, el humor con que los padres del desierto tratan estas cosas nos

## Introducción a la Vida Espiritual

revela la importancia verdadera que hay que darles. Recuérdese la historia de aquel solitario al que se le aparece Satán disfrazado de ángel de luz, diciéndose enviado del cielo para darle la seguridad de sus progresos decisivos en la vida interior, y a quien el buen hombre se contenta con responder, imperturbable: “Debéis de haberos equivocado: ¡es a otro seguramente al que os han enviado!”...

Hay que añadir que no sólo los místicos canonizados por la Iglesia superaron todos ese género de experiencias cuando menos, sino que muchos, y de los más grandes, no conocieron nunca nada semejante. Finalmente, la sustancia de la mística cristiana más elevada se encuentra toda en el conocimiento y el amor de Dios cuando alcanza aquí, en la tierra, una pureza, una transparencia supereminente respecto a la gracia.

Si penetramos más profundamente en el problema, tendremos que decir que ninguna experiencia psicológica puede, como tal, definir adecuadamente la mística. Volvemos a encontrar aquí el mismo error, que hemos señalado ya al comienzo de este libro y que es el punto de partida de todos los sincretismos místicos o pseudomísticos. Mientras concentremos toda nuestra atención en el aspecto psicológico de la mística, estaremos tentados de llegar a la conclusión de que la mística cristiana no contiene nada específicamente cristiano, ya sea para felicitarnos por ello o para rechazarla. Parece entonces que las místicas hindú, budista, islámica son indiscernibles de la mística cristiana, la cual no diferiría esencialmente de lo que Plotino u otros autores espirituales paganos del mundo antiguo habían podido experimentar ya. Algunos, siguiendo esa vía, llegarán incluso a proclamar que ciertas experiencias poéticas, como las descritas o evocadas por Wordsworth, no tienen un substrato psicológico diferente.

Todas las impresiones de este género, y la tendencia que de ellas resulta (o que es, más bien, su germen), es decir, la tendencia a eliminar como carentes de importancia las diferencias dogmáticas, provienen de un error básico. Lo que au-

tores como Aldous Huxley, en su *Filosofía eterna*, toman por el fondo común de todas las formas de misticismo, es precisamente lo que, para un místico verdadero, carece de interés en su propia experiencia. Como han dicho de muchas maneras los místicos más diferentes, “el hombre que sabe que reza no ha empezado aún a rezar de verdad”. ¡Con mayor motivo se puede afirmar del hombre que concentra toda su atención sobre la forma psicológica particular que toma su oración! Lo que interesa al místico en su experiencia no es la experiencia en sí misma, sino el objeto en que se centra. Y cabe afirmar que cuanto más auténtica es la experiencia, más trascendental aparecerá ese objeto al místico mismo. De aquí esas fórmulas paradójicas utilizadas por los místicos para decir que lo que conocen entonces, es que no conocen, y ese uso tan desconcertante que hacen de las imágenes tenebrosas asociadas a las imágenes de luz.

Esto es tan cierto que incluso un protestante liberal, más o menos agnóstico, como Rudolf Otto, repitámoslo, simplemente porque era un observador penetrante y un pensador de rigurosa honradez, al estudiar a un místico hindú como Shankara y a un místico cristiano como el maestro Eckhart, cuyas expresiones, a primera vista, parecen extrañamente semejantes, tuvo que reconocer la irreductible divergencia de ambos. Shankara, cualesquiera que sean las expresiones personalistas que emplea, no tiende a nada más, en resumidas cuentas, que a una absorción o una reabsorción de sí mismo en un gran todo que no es nadie... El maestro Eckhart, pese a todas las imágenes de fusión, de pérdida de sí, de extinción del yo, que utiliza también, tiende hacia una realidad que no cesa de captar como la de alguien y en cuya unión su propia personalidad no se encuentra abolida, sino dilatada. Las expresiones más desconcertantes que emplea, y que muchos otros repetirán, en particular Angelus Silesius, según las cuales le parece que Dios no existe ya más que en él mismo y para él mismo, de manera que si, por un imposible, Dios cesase de ser en sí no podría, sin

## Introducción a la Vida Espiritual

embargo, cesar de ser en aquel a quien ama, no tienen otro sentido. No son, a decir verdad, más que una afirmación exaltada del Dios de amor tan típicamente cristiano, que confiere, por lo absoluto de su don de amor, un valor, una existencia trascendente a la personalidad creada.

En una palabra, no se puede confundir las llamadas místicas no cristianas con la mística del cristianismo, a no ser que uno, pese al buen sentido, se obstine en rechazar de la experiencia lo que y, sobre todo, aquel que en ella se experimenta.

Los modernos, en suma, creyendo encontrar en todas partes analogías con la mística cristiana, hasta llegar a explicarla por fuentes extrañas a la tradición evangélica y bíblica, han desconocido el hecho de que la mística propiamente dicha es una experiencia puramente cristiana. Decir esto no es negar que fuera de la Iglesia y de Israel existan intentos extrañamente convergentes con ella y, sin embargo, deficientes todos ellos en el punto esencial, cuando no han recibido el toque de la palabra divina. Ello supone, por el contrario, reconocer el hecho (que algunos se obstinan en desconocer, aunque sea patente) de que la noción misma de mística no aparece más que dentro del cristianismo, y que en cierto modo se ha condensado en él con lo más esencial de la tradición espiritual cristiana. Es lo que demuestra la historia misma de la palabra mística.

En efecto, la mística, como experiencia espiritual particular, no se ha definido más que en relación con el “misterio”, y no con cualquier misterio, sino con el misterio de Cristo y de su cruz que san Pablo describe como el gran secreto de la palabra de Dios que ésta ha proclamado finalmente al mundo. El uso del adjetivo “místico” (del griego *mystikos*, que significa simplemente escondido) para designar una experiencia religiosa especial, es un hecho puramente cristiano. Este uso es, a su vez, producto de una lenta y continua evolución en el seno de la Iglesia, evolución sumamente reveladora.

Aparece después de otros dos usos cristianos del mismo adjetivo, y procede directamente de ellos. La palabra griega

*mystikos*, fuera del cristianismo, no tuvo nunca otro sentido que el genérico de escondido, secreto. En las religiones no cristianas, en particular en las religiones llamadas “místicas”, no designó nunca, como la misma palabra “misterio”, más que unos ritos que no debían ser conocidos por los no iniciados. En el lenguaje cristiano (preparado en cierta medida por Filón) designó primero la significación más profunda de las Escrituras, significación accesible sólo a la fe. Es “místico”, para Clemente u Orígenes, aquel sentido pleno en el cual convergen todas las líneas de la revelación, es decir, lo que san Pablo llama “el misterio”: “Jesucristo, y Jesucristo crucificado”, pero más especialmente la cruz de Cristo vista en todas sus consecuencias, eso que san Pablo llama también: “Cristo en nosotros, esperanza de la gloria.”

Después de esto y conjuntamente con ese primer uso cristiano de dicho término que no se perderá nunca, la palabra “místico”, en una segunda acepción, estrechamente ligada a la primera, llegará a designar la realidad profunda de los sacramentos, lo que está velado, al mismo tiempo que manifestado por sus símbolos visibles. Esta realidad, en efecto, según la fe cristiana, no es otra cosa que el misterio de Cristo, de su cruz, que en cierto modo se hace asimilable por nosotros.

De la segunda acepción se pasó finalmente a nuestro uso propiamente espiritual del vocablo, después de haber sistematizado los escritos del Pseudo-Dionisio una tercera acepción que apuntaba ya en san Gregorio de Nisa. El Pseudo-Dionisio, en efecto, llamará mística, en el contexto de los dos usos precedentes, la plena y personal aprehensión por el cristiano de aquello que está anunciado por la palabra divina y dado en los sacramentos: la plenitud de la vida nueva, de la vida divina comunicada en Cristo al morir y resucitar.

### *Lugar de la mística en la vida cristiana.*

Tal es el sentido que la mística debe conservar para nos-

## Introducción a la Vida Espiritual

otros. No es otra cosa que la más profunda aprehensión a la que podemos ser conducidos por la gracia, aquí en la tierra, de las verdades del evangelio, de las realidades de la vida sacramental que el cristiano acepta por la fe y que hace suyas por la caridad. Se puede decir, por consiguiente, que el primer acto de caridad que brota de la fe en la palabra divina, fe nutrida por los sacramentos, contiene en germen toda la mística. Esta semilla se desarrollará más o menos en cada uno de nosotros, según el desarrollo de nuestra fe y de nuestra caridad. Es muy cierto que la mística no se despliega más que en una profunda conciencia de lo que la gracia tiene de más gratuito y de más trascendente a nuestros propios esfuerzos. Pero, como el padre Garrigou-Lagrange tuvo el mérito de sostener, el primero entre los modernos, y de asentar sobre unas bases teológicas irrefutables en su libro capital, *Perfection chrétienne et contemplation*, la mística, lejos de ser por eso una vía singular, equívoca, extraordinaria en el sentido menos favorable de la palabra, debe ser considerada como la expansión normal de la perfección cristiana. Es decir, la mística, está en la lógica vital de una vida de fe, plenamente consecuente consigo misma.

Algunos discípulos del padre Garrigou-Lagrange, como Jacques y Raissa Maritata, señalan, por otra parte, y con razón, que ese desarrollo místico de toda vida cristiana desplegada hasta la santidad será más o menos formalmente consciente según la tendencia innata y las capacidades del sujeto para tener una conciencia refleja de lo que sucede en él. Santos que no parecen a primera vista místicos viven, en la realidad, una vida mística sin hablar de ella y, en cierto modo, sin darse cuenta. Porque no hay otra santidad que esta “unidad de espíritu” con el Espíritu Santo viviendo en nosotros y que Guillermo de Saint-Thierry, recordémoslo, describía como la cima de la vida espiritual cristiana, lo cual es, asimismo, la mejor descripción de la mística consumada.

Decir esto es afirmar también que la ascensión mística, en definitiva, depende toda ella de la inescrutable espontaneidad

y libertad del Espíritu de Dios, que concede sus gracias a cada uno según su beneplácito y sin que nuestras más exactas observaciones puedan encerrarla en una regla cualquiera, ya que sus designios permanecen, para cada uno de nosotros, inescrutables. Sin embargo, aunque no haya automatismo posible en el desarrollo místico, ni haya tampoco en él técnica infalible y eficaz por sí misma, se puede y se debe decir que nunca ninguna vida mística será otra cosa que el desarrollo plenamente consciente, pero plenamente normal, de nuestra aprehensión personal de lo que la palabra de Dios nos revela en la Iglesia de Cristo, de aquello que en ella se nos da por los sacramentos: don de la gracia revelada a la fe, ejerciéndose en la caridad.

### *Las cimas de la unión mística.*

Hay que aludir a una última dificultad que ha desconcertado a los místicos mismos y se puede decir que los ha dividido incluso, cuando se les ha ocurrido reflexionar sobre su experiencia y discutirla.

Ya Evagrio plantea la cuestión con todo su abrupto rigor cuando afirma que lo que él mismo llama “la *gnosis* de la santísima Trinidad” trasciende y excluye formalmente todo pensamiento claro y distinto; en esa etapa de la “oración pura”, puntualiza Evagrio, no puede ya detenerse uno ni siquiera en la consideración de la humanidad del Salvador. No es dudoso que afirmaciones de este género serán lo que, en su obra, sorprenderá más a la antigüedad cristiana. La Edad Media bizantina, aun estando muy influida por este autor, no dejará, sin embargo, de reaccionar, aunque sea implícitamente, contra esas fórmulas y contra lo que parecen implicar haciendo de la “oración de Jesús”, tal como la hemos descrito, el lugar por excelencia de la experiencia mística.

Más adelante, al final de la Edad Media latina, Eckhart parecerá insistir de nuevo en las expresiones de Evagrio, llegando hasta hablar de una unión con la “deidad”, en su abismo



## Introducción a la Vida Espiritual

insondable, que trasciende la consideración de las tres personas divinas mismas. Sin llegar a tanto, san Juan de la Cruz, por su lado, reiterará la afirmación de que la cima de la experiencia mística trasciende toda consideración clara y distinta de la humanidad de Jesús, lo cual suscitará la oposición apasionada de santa Teresa.

Ni que decir tiene que las expresiones de ese género han sido un botín selecto para todos los sincretistas deseosos de apoyar su tesis sobre el carácter de la experiencia mística que, según ellos, sería totalmente indiferente a las fórmulas dogmáticas particulares. ¿Qué pensaremos de esta tesis? Parece que en la interpretación de tales fórmulas se desliza generalmente algún error, sea que despierten indignación, sea que conquisten una aprobación excesivamente entusiasta. Ni Evagrio, ni Eckhart, ni menos aún san Juan de la Cruz, con tales expresiones pretenden rebajar la importancia de las fórmulas dogmáticas en general, como tampoco en particular, quieren hacer que sea secundaria para la mística, la encarnación ni mucho menos todavía la Trinidad. Lo que quieren decir, al parecer, es que el conocimiento y la unión místicas, al hacemos conocer y amar a Dios, en Cristo, como Él mismo se conoce y se ama, en cuanto esto es posible al hombre, esa experiencia nos lleva a trascender en la misma medida todos los modos puramente humanos de conocimiento. La vida mística no es sino el desarrollo de la vida en Jesucristo, Hijo de Dios, hecho hombre, muerto y resucitado. Como consecuencia, en ella se deja de considerar a Cristo como desde fuera, de alcanzar su divinidad sólo más allá de su humanidad y como detrás de ella. El que puede decir personalmente: “Yo no soy ya quien vive, es Cristo el que vive en mí”, no por eso deja de saber que Cristo es Dios hecho hombre. Por el contrario, entra en ese misterio mejor que nadie en la medida en que comienza a participar de la visión que Cristo tiene de sí mismo. Pero precisamente esta visión no considera ya su humanidad aparte de su divinidad, ni siquiera como unida a su divinidad, sino como subsistente en su

divinidad misma.

Profundizando más, podemos afirmar que para el que llega a este nivel, el dogma de la Trinidad no deja de ser cierto, y ni siquiera puede pensar en penetrar en Dios más allá de la Trinidad. Sin embargo, lo cierto es que la Trinidad, en ese momento, no es ya tanto objeto de una reflexión conceptual como de una intuición íntima de la vida trinitaria, de esa corriente de vida cuya unidad supera toda multiplicidad, en la comunicación al Hijo de la vida surgida de ese “abismo de la deidad” que se abre en la paternidad divina y en el cual todo se hunde de nuevo, sin perderse por ello, en la procesión del Espíritu.

Llegados a estas cimas, en donde vacilamos y balbucimos ante el misterio, podemos, sin embargo, volvemos, con una inteligencia renovada quizá, hacia los comienzos de la vida cristiana. Podemos decir que la conciencia del cristiano quedaba entonces dominada por sus experiencias naturales, apoyadas en los sentidos, desgajadas laboriosamente de éstos por la inteligencia y la voluntad. Sin embargo, entonces, el cristiano ya creía, pero los objetos de su fe se quedaban más allá de su experiencia, aunque empezasen ya a despertar en él el presentimiento de ese más allá. En la cima suprema de su vida cristiana, las cosas habrán cambiado en el sentido de que toda su vida y su conocimiento se habrán reorganizado en virtud del nuevo centro proporcionado por la fe. Hacia ese centro, en efecto, y durante todo su desarrollo interior, su caridad no habrá cesado de aumentar, ordenando en él poco a poco todas las cosas en función del impulso que le imprime. Entonces ese hombre no estará ya centrado en sí mismo, sino en Dios. Mientras permanezca a ese lado del velo de la muerte, su aprehensión de las realidades cristianas seguirá siendo oscura. Pero incluso en esa relativa obscuridad, esas realidades se le aparecerán con mayor claridad que la que hubieran podido tener las realidades de este mundo, a pesar de pertenecer éstas al ámbito de los sentidos. La vida mística no es más que la emergencia progresiva de este último estado fuera

## Introducción a la Vida Espiritual

del estado original donde la fe y el bautismo nos introducen.

### APÉNDICE AL CAPÍTULO XII

Sobre los aspectos psicológicos del problema místico, véase J. MARÉCHAL, S.I., *Éludes sur la psychologie des mystiques*, 2 vol., París 1924 y 1937.

Sobre los aspectos teológicos, véase dom ANSELMO STOLZ, *Teología de la mística*, Patmos, Madrid 1951.

En una línea de pensamiento tomista, nutrida de la tradición espiritual carmelitana y, sobre todo, de san Juan de la Cruz, el padre GARRIGOU-LA-GRANGE, en su tratado clásico *Perfection chrétienne et contemplación*, 2 vol., París 1923, ha expuesto una síntesis que no ha sido aún superada. Recoge y desarrolla sus conclusiones en *Las tres edades de la vida interior*, Buenos Aires 1944. JACQUES y RAÏSSA MARITAIN han publicado recientemente una nueva exposición de la interpretación personal de su doctrina en *Liturgie et contemplation*, París 1960.

Sobre el verdadero sentido de la mística del maestro Eckhart, véase el libro de JEANNE ANCELET-HUSTACHE, *Maitre Eckhart et la mystique rhénane*, París 1959.

Las obras que discutimos en este capítulo son: F. HEILER, *La prière*, trad. francesa, París 1931, y A. NYGREN, *Erôs et Agape*, 3 vol., en trad. francesa, París 1944 y 1952. A pesar de lo que sus tesis, demasiado sistemáticas, tienen de inadmisibles, estas obras son de las más sugestivas para el estudio a fondo del problema de la mística y de la caridad (en particular, el primer volumen de Nygren sobre el pensamiento religioso griego antiguo y el Nuevo Testamento). En varios puntos de nuestra discusión nos hemos inspirado en la obra del obispo anglicano KENNETH KIRK, *The vision of God*, Londres 1931.

## CONCLUSIÓN: SUBSIDIOS DE VIDA ESPIRITUAL

La vida espiritual no se desarrolla individualmente, aunque sea obra personal por excelencia. Hemos insistido ya en ello desde las primeras páginas de este libro. Para ser auténticamente cristiana, debe ser plenamente católica, es decir, vivida en la Iglesia. Esto es lo que realiza nuestra práctica sacramental, inserta en una participación, lo más amplia y profunda posible, en la vida litúrgica, en la oración pública de la Iglesia.

Así es como el progreso espiritual de cada alma no se separa de la comunión de los santos en las cosas santas, es decir de esa unanimidad de los cristianos en la fe y el amor que es como la interioridad colectiva, o más bien interpersonal, de la Iglesia. Es en esta *communio sanctorum*, en el doble sentido de la expresión (comunión de los *sancti* en los *sancta*), en la que se reúnen todos los subsidios de la vida espiritual.

El primer subsidio es la peregrinación a los santos lugares, ya se trate de Jerusalén o de las tumbas de los mártires y de los otros santos. La práctica del vía-crucis, por la cual vuelve uno a pasar por las catorce estaciones tradicionales de la vía dolorosa seguida por Cristo para llegar al Gólgota, está vinculada a él. Esta peregrinación, cualesquiera que sean las formas que adopte, debe nutrir nuestra meditación con el ejemplo de Cristo y de los que, antes de nosotros, lo siguieron en su “éxodo” hacia el Padre.

Se puede relacionar con este subsidio la veneración de las reliquias, la de las imágenes santas, que expresan para nosotros la presencia invisiblemente perpetuada de los misterios del Salvador y, a la vez, de todos aquellos que son ya perfectos por su participación raí éstos.

La atención a sus ejemplos, la invocación de su intercesión ante el Salvador y la confianza en nuestra asociación a sus méritos, es decir, a todo lo que ellos mismos han realizado por la gracia de Dios en la vía de la unión a Dios en Cristo, y que no puede haberlos acercado a Él sin ayudamos misteriosamente a acercamos nosotros también, todo este conjunto

## Introducción a la Vida Espiritual

constituye lo que se llama “el culto a los santos”. Hemos de tener cuidado de no colocarlo en el mismo plano que la adoración única que debemos a Dios solo, en y por Cristo. Pero, tal como acaba de ser definido, no puede negarse que nos arrastra y nos sostiene poderosamente en esta vida del Espíritu en nosotros que hace una sola cosa con su vida en ellos.

Esto es cierto de modo supereminente en el culto a la Virgen, la cual, madre de Dios en Cristo, es al mismo tiempo como la madre de su gracia en todos nosotros. Imagen escatológica de la perfección a la cual debe tender la Iglesia entera, tanto en su inmaculada concepción, que presagia la pureza perfecta a la cual estamos prometidos, como en su ascensión, que anuncia la victoria final sobre la muerte que nos espera, y en su unión sin par con Cristo, que es el germen de nuestra propia unión con Él. Por ello, en su conjunción única con el Salvador, su intercesión maternal es salvaguardia y como impulso primero de toda nuestra vida filial en Cristo, con respecto al Padre.

Los santos ángeles, después de la Virgen, nos asocian a la alabanza sin fin de su contemplación ininterrumpida, a la que nos lleva la celebración eucarística, a pesar del pecado. San Juan Bautista, especialmente, nos hace vivir en la espera del advenimiento definitivo del Salvador, atrayéndonos hacia su encuentro en el desierto de la vida ascética. San José nos descubre la unión de la virginidad consagrada a Cristo y de la paternidad espiritual.

Los santos apóstoles y mártires expresan para nosotros de qué modo el anuncio de la fe en el misterio de Cristo crucificado queda sellado con la crucifixión de los suyos en pos de Él.

Todos los santos confesores nos revelan cómo el martirio incruento de la ascesis iluminada por la fe puede, a este respecto, igualar el martirio sangriento, sea en las vírgenes, sea en los penitentes, hombres o mujeres.

Con el culto a los santos está estrechamente relacionada la comunión continuada con todos nuestros muertos en Cristo, a

los que nuestra intercesión acompaña al término de su purificación, de igual modo que la suya nos precede ante el Padre.

En ese contexto deben comprenderse las oraciones y las otras prácticas piadosas a las que la Iglesia concede indulgencias, como actos santos en sí mismos, que adquieren para nosotros un valor muy especial por la asociación particular en que nos hacen entrar con la oración y los méritos de los santos por excelencia, y de toda la Iglesia, militante en la tierra, sufriente aún en las pruebas que siguen la muerte en Cristo o triunfante ya en la unión perfecta con Cristo resucitado.

La paternidad espiritual de los maestros experimentados que podemos conocer aquí en el mundo, y más generalmente de todos los que tienen una autoridad cualquiera sobre el rebaño de Cristo, es otra manifestación, particularmente importante para nuestro progreso espiritual, de esta “comunidad de los santos” en la que debe proseguirse dicho progreso. Se puede comparar con ella la amistad espiritual, así como la fraternidad espiritual o parroquial, o simplemente familiar, y hasta las diversas agrupaciones religiosas a las que podemos pertenecer. Aelred de Rievaulx la ha descrito y alabado en uno de los más bellos tratados de la Edad Media (editado y traducido al francés por J. Dubois, Brujas-París 1948). La define como perfecta reciprocidad en la caridad que consigue en la tierra una primera realización, bosquejo por excelencia del gozo del cielo.

Así es como la epístola a los Hebreos nos invita: “rodeados de tan grande nube de testigos, a descargarnos de todo peso y de los vínculos del pecado que nos tiene ligados para correr con paciencia la carrera que nos es propuesta, puestos los ojos en el autor y consumidor de la fe, Jesús” (12, 1).

### ***Los grandes clásicos de la vida espiritual***

Remitimos, para una bibliografía completa, a las historias de la espiritualidad, como la que hemos publicado en Éditions Aubier, de París. Aquí sólo queremos mencionar los clásicos de la espiritualidad cristiana que todo cristiano deseoso de adquirir una verdadera cultura espiritual debe conocer.

1. Entre los padres, las *Cartas* de san IGNACIO DE ANTIOQUÍA y el *Martirio* de Policarpo; en *Padres Apostólicos*, ed. bilingüe de D. Ruiz Bueno, BAC, Madrid 1950. También diversas obras espirituales particularmente importantes de san GREGORIO DE NISA, de MÁXIMO EL CONFESOR (trad. francesa en “Sources chrétiennes”, París) y de san JUAN CRISÓSTOMO, ed. bilingüe de D. Ruiz Bueno, BAC, Madrid 1958. Igualmente, las *Conferencias* de JUAN CASIANO. De CLEMENTE DE ALEJANDRÍA y de ORÍGENES, G. Bardy ha traducido al francés numerosos textos espirituales en dos volúmenes de la colección “Les Moralistes chrétiens” (Gabalda, París 1926 y 1931), así como los tratados de ORÍGENES sobre el *Martirio* y sobre la *Oración* (el mismo editor). Éditions du Cerf, en 1959, inició la traducción francesa del gran florilegio de ORÍGENES, compuesto por HANS URS VON BALTHASAR con el título *Esprit et Feu*. La obra del PSEUDO-DIONISIO está presentada en una reciente traducción francesa de M. de Gandillac en Éditions Aubier, París 1943. La obra capital de EVAGRIO, *Tratado sobre la oración*, atribuida durante mucho tiempo a san Nilo, ha sido traducida y comentada por el padre Irenée Hauser en “Revue d’Ascétique et de Mystique”, tomo LXV, Toulouse 1934. La BAC, Madrid 1946-64, ha publicado en 19 tomos, bajo la dirección del padre Félix García, algunas de las obras más importantes de san AGUSTÍN en edición bilingüe. El conjunto de la enseñanza de los primeros monjes se encuentra en J. BREMOND, *Los Padres del yermo*, Aguilar, Madrid 1928. Otra selección de los mismos textos está en RENÉ DRAGUET, *Les Pères du désert*, Piñon, París 1949. *La vida de san Antonio* por san ATANASIO, está traducida al francés por el padre Benoit Lavaud (L’Abeille, Lyon 1943). Todos estos

textos y otros se encuentran en ARNAUD D'ANDILLY, *Vies des saints pères des déserts*, París 1688, 3 vol.; *La escala espiritual* de san JUAN CLÍMACO figura en el volumen 3.º y puede relacionarse con Casiano como síntesis de la antigua espiritualidad monástica.

Para la espiritualidad bizantina, véase J. GOUILLART, *Petite philocalie de la prière du coeur*, París 1953.

2. Para la Edad Media, están las obras de san BERNARDO, *Obras Completas*, BAC, Madrid 1953-1955, 2 vol. Son varias las traducciones castetellanas de la *Imitación de Cristo*. Los *Sermones* de TAULERO han sido traducidos al francés por el padre Noel, O.P., Éd. Tralin, París, en 8 volúmenes. Las obras espirituales de Suso y de RUYSBROECK han sido traducidas al francés por J. Ancelet-Hustache y J. A. Bizet, respectivamente, con introducciones especialmente luminosas, en Éd. Aubier. Recordemos también el excelente ensayo de J. ANCELET-HUSTACHE, *Maitre Eckhart et la mystique rhénane*, Seuil, París 1959. El Padre DEBONGNIES, C.S.R., ha publicado en francés, con una valiosa introducción, la vida y las obras espirituales de santa Catalina de Génova (Desclée de Brouwer, París 1960). Los místicos ingleses de la edad media son asequibles en las traducciones francesas de dom Meunier y sus colaboradores, Éd. Mame, de Tours.

3. En el siglo XVI, señalemos a santa TERESA DE JESÚS, *Obras completas* en uno (1963) y en tres volúmenes, BAC, Madrid 1951 s., a san JUAN DE LA CRUZ, *Obras completas*, BAC, Madrid 1955, y los *Ejercicios* de san IGNACIO DE LOYOLA, *Obras Completas*, BAC, Madrid 1952. Son también numerosas las ediciones de la *Introducción a la vida devota* y el *Tratado del amor de Dios*, de san FRANCISCO DE SALES; véanse en *Obras selectas*, BAC, Madrid 1953-1954. Una de las obras ascéticas más importantes de la Contra- Reforma es el *Combate Espiritual*, de LORENZO SCUPOLI, Librería Religiosa, Barcelona 1948.

4. Entre los espirituales de los siglos XVII y XVIII, señalemos



## Introducción a la Vida Espiritual

*Grandeurs de Jesús y Opuscles de Piété* del cardenal DE BÉRULLE (una reproducción de la antigua edición Bourgoing acaba de ser publicada por la Maison d'Institution de l'Oratoire, Montsault 1960); las diferentes obras de monsieur OLIER han sido reeditadas muchas veces; la *Doctrine spirituelle* del padre LALLEMANT, S.I., fue reimpressa recientemente (Desclée de Brouwer, París 1959) y constituye la más grande síntesis de la espiritualidad jesuita francesa en esa época. El padre Varillon, S.I., ofrece una selección excelente, muy bien prologada, de las obras espirituales de FÉNELON, Éd. Aubier, París 1954.

5. Para el siglo XIX, nos limitaremos a mencionar *Meditaciones y Devociones* del cardenal NEWMAN, Luis Gilí, Barcelona 1911-1912, 3 vol.

Finalmente, entre los contemporáneos, señalemos la obra muy popular, pero práctica y substancial de dota CHAUTARD, *El alma de todo apostolado*, Dinor, San Sebastián "1955; *Historia de un alma*, de santa TERESA DEL NIÑO JESÚS, que tiene muchas ediciones en castellano; *Escritos Espirituales*, de sor ISABEL DE LA TRINIDAD, Editorial de Espiritualidad, Madrid 1958; los escritos espirituales del cardenal MERCIER, sobre todo *La vida interior* y *Llamamiento a las almas sacerdotales*, Ed. Poliglota, Barcelona "1940; las obras de dom COLUMBA MARMION, sobre todo *Jesucristo, vida del alma* y los *Écrits spirituels* del padre LÉONCE DE GRANDMAISON, S.I., Éd. Beauchesne, París I <sup>25</sup>1953, II <sup>26</sup>1954, III <sup>21</sup>1953).

6. Señalemos, por último, entre los manuales contemporáneos de espiritualidad, al compendio de G. THILS, *Santidad cristiana*, Ed. Sígueme, Salamanca 1960, donde se encontrará una bibliografía abundante.

Añadamos algunos volúmenes de oraciones: la recopilación muy valiosa del padre HAMMAN, O.F.M., *Prières des premiers chrétiens*, Fayard, París, así como el volumen *Prières eucharistiques des premiers siècles*, Desclée de Brouwer, París 1957, extracto de la obra anterior, y, sobre todo, el *Livre de prières* recopilado por C. A. Bouman, Desclée, Tournai-París

1960, que por su selección muy amplia de oraciones litúrgicas occidentales y orientales, así como' de oraciones de los autores espirituales más diversos, relacionadas entre sí por análisis muy lúcidos, constituye un verdadero manual de aplicación a la oración personal de las inspiraciones de la oración litúrgica.

Nos hemos limitado en esta reseña a las ediciones más asequibles. En los manuales de Patrología o de Historia de la Espiritualidad se encontrarán las indicaciones bibliográficas para las ediciones de los textos originales, griegos o latinos, o en lengua extranjera. Añadimos, sin embargo, para terminar, dos obras latinas particularmente importantes de la época del renacimiento: las obras espirituales del cardenal BONA (general de los fulienses o cistercienses reformados, 1609-1674), Amberes 1677 y Venecia 1752-1764, en las que hay que destacar sobre todo las admirables series de jaculatorias de la *Via compendii ad Deum*, así como el pequeño tratado del santo cardenal ROBERTO BELARMINO, S.I., *De ascensione mentis in Deum per sedas creaturarum*, publicado juntamente con otros opúsculos (Colonia 1626).



***El Progresaurio Editorial***  
*tiene como única finalidad*  
*facilitar la difusión de*  
*obras para provecho*  
*de los hijos de Dios,*  
*quedando excluida*  
*toda finalidad*  
*lucrativa.*

FXLP





