

La naturaleza de la teología espiritual

En cierto sentido se puede decir que la teología espiritual es una realidad antigua y nueva: antigua, porque en la Sagrada Escritura y en la Tradición nunca han faltado enseñanzas espirituales teóricas y prácticas; pero también nueva, porque solamente en los últimos decenios se ha sentido la exigencia de presentar una doctrina orgánica que manifieste la vida espiritual vivida en la Iglesia.

A través de un examen bastante extenso de diversos manuales y diversos programas de los Institutos de Espiritualidad se observa una convicción confortante: existe una verdadera convergencia en la noción de teología espiritual. Considerada de hecho en la tradición católica, es reconocida por todos como fundada sobre los datos de la Revelación, y por tanto sobre la reflexión dogmática y moral, y al mismo tiempo teniendo en consideración los datos de la vida vivida, es decir, de la experiencia. Los diversos acentos puestos por los autores versan sobre la relación entre esas dos fuentes y sobre el contenido más o menos amplio reconocido por ellos a la experiencia cristiana y a sus componentes.

1. Marco general

1.1 Problemas de terminología

Una primera aclaración tiene en cuenta los términos que históricamente han sido adoptados para indicar el campo espiritual de la reflexión teológica.

* Traducido por Luis Ma. Gasparotti, osb (Abadía Santa María), del extracto del Vol. *Compendio di Teologia Spirituale. In honore di Jordan Aumann, op.* A cura di Emeterio G. de Cea, Roma, PUST. 1992, pp. 81-102.

El más antiguo es el de la "ascesis", cuyo significado común se refiere a diversas prácticas y ejercicios, y era aplicado a los esfuerzos mediante los cuales se buscaba progresar en la vida moral y religiosa. Teniendo en cuenta que el esfuerzo, con frecuencia metódico, es siempre necesario en la vida espiritual cristiana, no sorprende que algunas lenguas, como el italiano y el alemán hayan aplicado el término "ascética" a toda la vida espiritual.

Otro término —el de mística— cuyo éxito se debe a Dionisio el Areopagita que escribió una "Teología Mística" (s. V-VI), se aplicaba, en cambio, a la experiencia caracterizada por el sentido de Dios absolutamente trascendente e incomprensible, al cual se accede no por nuestros esfuerzos, ni siquiera intelectuales, sino gratuitamente, mediante una ayuda especial de Dios.

Bajo la influencia de los quietistas, quienes queriendo exaltar la vida mística despreciaban el esfuerzo tanto de la mortificación corporal cuanto de la aplicación de la mente a la meditación, se creó una contraposición entre los dos aspectos de la vida espiritual: la vía ascética era considerada común y ordinaria, mientras que la vía mística se consideraba extraordinaria. De esa contraposición es testigo, por ejemplo, Scaramelli (1687-1752) que enseñaba dirección espiritual, distinguiendo el Directorio ascético del Directorio místico. Muchos libros sobre la oración usan una distinción similar entre oración común y oración mística.

Después de las ásperas disputas que, al respecto, marcaron el 600 y el 700, se ha sentido la necesidad de usar una palabra que no estuviera sujeta a una oposición tan radical. Poco a poco se hizo camino el término francés "spiritualité", que traducido a las otras lenguas se ha impuesto a todos los otros, de tal modo que actualmente la palabra "espiritualidad" se usa para significar todo el campo de la vida espiritual y sus diversos aspectos. A ella corresponde la expresión "teología espiritual" que se aplica a la reflexión científica sobre la vida espiritual.

1.2 La vida espiritual

Para precisar mejor ahora los rasgos salientes de la teología espiritual, es necesario retornar a la noción de vida espiritual y considerar algunos aspectos, que se encuentran prácticamente en todos los tratados de espiritualidad.

En primer lugar es claro para todos que la vida espiritual es esencialmente dinámica. Ella, de hecho, no es mera toma de conciencia de una situación definida a través de una relación estática con la tradición cristiana, sino participación en un dinamismo vital radicado en la gracia de Cristo y que tiende hacia la plenitud alcanzable por el hombre. Tal plenitud no es otra cosa que la santidad, a la cual todos los hombres están llamados en Cristo.

Es enseñanza clara y apremiante del Concilio que todos los cristianos están llamados a la santidad¹, la cual se vive en todas las circunstancias de la vida concreta. Por tanto la santidad es integradora de toda la vida; de este hecho se sigue que la temporalidad esencial de la vida espiritual y por tanto la necesaria consideración de su desarrollo, lleva a la noción común de itinerario espiritual. Tal noción estrechamente ligada a la experiencia, es propia de la teología espiritual y la distingue tanto de la teología dogmática como de la teología moral.

Esto no significa que la espiritualidad sea compatible con cualquier tipo de experiencia, por el solo hecho de referirse a Cristo. En realidad, la vida espiritual cristiana nace del encuentro entre la comunicación que Dios hace de su propia vida a través de los sacramentos de la Iglesia, y la recepción activa de parte del hombre, el cual debe corresponder a la gracia de Dios, haciéndola fructificar. *Dios nos ha amado primero (1Jn 4,19)* y ha sembrado en nosotros la semilla de su Reino; es tarea nuestra acogerla con generosidad y cultivarla en la docilidad al Espíritu Santo.

1. Cf. LG 39.

Otro aspecto de esta vida espiritual, ligado al precedente pero un poco distinto, es el de la alianza; esta instaaura entre Dios y el hombre relaciones interpersonales recíprocas. Tales relaciones se entrelazan y desarrollan mediante la comunicación de la Palabra de Dios, contenida en la Sagrada Escritura y transmitida en la tradición eclesial. También desde este punto de vista, que implica la actividad de la oración, sea esta litúrgica o personal, la teología espiritual reivindica su propia especificidad: las relaciones interpersonales siguen también un desarrollo temporal que forma parte de la experiencia personal.

De todo lo que brevemente hemos observado, es fácil entender cómo necesariamente la espiritualidad se refiere a la doctrina común de la Iglesia para fundar sus propios principios de comprensión de la vida cristiana. Además todos los católicos concuerdan en el hecho de que la teología espiritual se subordine a la doctrina eclesial, sin estar por eso ligada a una teología particular, o sea, a una escuela teológica. Según la expresión ahora de uso común, lo indicativo de la doctrina revelada es norma para lo imperativo de la teología moral y fundamento de la experiencia espiritual.

1.3 La conciencia espiritual

Una vez establecidas sólidamente las bases objetivas de la vida espiritual, queda aún por examinar la persona concreta, sujeto de esa vida. Nos damos cuenta de que la persona espiritual, en su existencia concreta, está condicionada de muchas maneras. La suya es, ante todo, una conciencia encarnada en el cuerpo y dotada de afectividad. Numerosos son por tanto los aspectos que derivan de esta situación fundamental: conocimiento sensible y vida espiritual, integración del cuerpo, dualidad hombre-mujer. Por otra parte, la conciencia personal ha vivido una historia que la ha marcado en su carácter y en su desarrollo. Es necesario, finalmente, considerar que la persona se inserta en un ambiente social multiforme: familia, nación, Iglesia; de estos ambientes recibe una cultura particular que influye en su modo de percibir la vida cristiana y de expresarla por medio de un lenguaje situado culturalmente.

De ahí que difícilmente la teología espiritual pueda descuidar el estudio de las estructuras personales y sociológicas. Esto introduce la necesidad de estudios interdisciplinarios para precisar mejor los componentes de la experiencia espiritual tal como se la vive concretamente.

2. Surgimiento histórico de la teología espiritual

Delimitado ya el campo de la teología espiritual, es necesario ahora precisar el carácter científico, es decir, esforzarse para entender cómo se ha abierto camino la noción de una disciplina científica que trate específicamente de la comprensión de la vida cristiana, percibida como experiencia espiritual.

2.1 En la Sagrada Escritura

Para responder a esta pregunta, es necesario volver a la fuente perenne de todo discurso teológico, es decir a la Sagrada Escritura. Se comprende entonces que el mensaje de la Revelación, aun en su unidad, comprende un doble aspecto: uno doctrinal, que habla de Dios y del actuar de su designio universal de salvación, el otro, más práctico, definido por las prescripciones de la Ley y que incluye las exhortaciones parenéticas contenidas en el Antiguo y el Nuevo Testamento.

El "discurso" práctico, a su vez, presenta dos aspectos vinculados entre sí, pero distintos. Él, en efecto, contiene, ya sea las leyes, los mandamientos y las prescripciones de todo tipo que informan la conducta del miembro del Pueblo de Dios, ya sea otros textos que describen la vida de fe y exhortan a un compromiso personal: pensemos en los salmos en los cuales se expresa, en clave paradigmática, la plegaria del creyente, o bien en las figuras heroicas que aparecen como figuras ejemplares para los miembros del Pueblo de Dios.

Tampoco faltan libros cuyo género literario es muy cercano a la descripción de la vida de fe y a la experiencia personal. En primer lugar los libros sapienciales: estos no sólo exhortan a la búsqueda de la sabiduría, sino que describen las condiciones para alcanzarla; el creyente es exhortado a apropiarse, de manera siempre más profunda y personal, del contenido de la fe común. Y no olvidemos el libro de Job que nos presenta una larga y dramática meditación sobre el sufrimiento y sobre su relación con el pecado.

Si pasamos al Nuevo Testamento, es suficiente detenerse ante los escritos de San Pablo. Él no tiene temor de hablar de su experiencia personal y de presentar sus diversos aspectos: la lucha entre la carne y el espíritu, la unión mística con Cristo, el sentido de la Iglesia, la vida apostólica. Todo esto constituye un testimonio de vida garantizada por la luz de la Revelación y es paradigmática para cada uno de nosotros: *Sean imitadores míos (Flp 3,17)*. Además, en sus cartas, a una parte más doctrinal se enlaza estrechamente otra más parenética, al mismo tiempo moral y espiritual.

2.2 Los Padres de la Iglesia

Basándose sobre la Sagrada Escritura y teniendo en cuenta su carácter complejo, los Padres de la Iglesia han buscado responder a las variadas necesidades del Pueblo de Dios. Esas necesidades fueron de tipo dogmático cuando se trataba de enfrentar las herejías siempre renacientes, o de carácter moral frente a las variadas situaciones de la Iglesia, además de las de carácter espiritual, si se tiene en cuenta el deseo del creyente de progresar en el conocimiento de su propia fe y en la búsqueda de una vida siempre más abundante.

El método de los Padres consiste principalmente en seguir el texto de la Sagrada Escritura buscando iluminar los varios niveles de su comprensión viva. Así se perfila bastante rápido, bajo la unicidad del texto, una pluralidad de sentidos. Además del sentido literal e histórico, los Padres desarrollan un sentido

típico, gracias al cual resulta más clara la relación entre el Antiguo Testamento y la revelación de Cristo. El sentido moral entonces se impone fácilmente, en la medida en que la exigencia ética se refiere a todos los hombres y, en particular, a los cristianos constreñidos a vivir la ley del amor.

Más cercano a nuestra noción de vida espiritual se encuentra el sentido anagógico, esto es la consideración del fin último de la aventura humana en la vida eterna. Ese esfuerzo para elevar la mente hacia la vida eterna le permite al contemplativo anticiparla en alguna medida a través de la vida de fe, de esperanza y de caridad. Aquí aparece un sentido místico que se presta óptimamente a descripciones que hoy constituyen la materia de la teología espiritual, es decir, el progreso del alma y de la vida de oración hasta la contemplación de Dios.

Bajo este perfil, es necesario hacer referencia especial a dos grandes autores cuya influencia se hará sentir en la reflexión espiritual de todo el Medioevo: Orígenes y Gregorio Niseno. Sus homilías sobre diversos libros del Antiguo o del Nuevo Testamento, se proponen presentar el conjunto de la experiencia cristiana concebida como búsqueda de Dios en Cristo. Es lícito destacar en estas exposiciones el inicio de una teología espiritual no sistemática, pero rica y normativa para los siglos siguientes.

Ese modo de leer la Sagrada Escritura, haciendo un discernimiento en el texto de los diversos sentidos, y en especial del sentido místico, puede ser legítimamente considerado un anticipo de las divisiones escolásticas de las varias ciencias teológicas en la unidad de la Doctrina sagrada. La teología monástica del alto Medioevo continuará esta tradición; se pondrá siempre arribar a una teología que sea conocimiento vivo de Dios. Aún en los siglos siguientes, cuando predomine el deseo de la cientificidad y de la distinción, el estudio teológico no será completo si no ha aceptado incluir los problemas de la contemplación, o sea, del conocimiento concreto de Dios.

2.3 La teología escolástica

Sin embargo, junto y contemporáneamente con la teología monástica, hacia finales del siglo XII y durante el XIII, el discurso teológico tiende a asumir una forma científica que lo aleja cada vez más de la teología concebida como comentario de la página sagrada e introducción al conocimiento concreto del misterio divino: a la asimilación personal del misterio de la fe se la sustituye por la teología como momento de comprensión crítica del contenido doctrinal de la fe. Esa comprensión crítica debe confrontarse necesariamente con las otras visiones del mundo, sean estas religiosas o filosóficas. En aquel momento ya se comienza a distinguir entre comentarios exegéticos y tratados de contemplación, por una parte, y cuestiones disputadas agrupadas en las sumas teológicas, por la otra.

Teniendo en cuenta la variedad de las opiniones presentes en la cultura de su tiempo, el teólogo especulativo se esfuerza por determinar el contenido objetivo de la tradición eclesial basada en la Sagrada Escritura y, a través de las varias preguntas que se le plantean, llegar a conclusiones objetivas y por ende científicas. Su método dialéctico procura eliminar completamente la dimensión afectiva y personal del testimonio. Lo que le importa al teólogo es la elaboración de una ciencia objetiva en relación con las otras ciencias y en primer lugar con la filosofía, también ella quiere ser comprensión crítica de la realidad accesible al saber humano.

La búsqueda de un científicismo siempre más riguroso lleva rápidamente a distinguir varios campos en la Teología. Aun cuando las sumas presentan el conjunto del discurso teológico. Las necesidades didácticas introducen la gran división entre las artes (la filosofía) y la teología; y, dentro de esta, las diversas subdivisiones según los tratados, los cuales después terminarán definiendo las distintas disciplinas teológicas.

Partícipe de la teología monástica y de la teología especulativa, S. Buenaventura nos presenta de una manera bastante clara los diversos modos de hacer teología, y se ve que para

él hacer teología permanece como una actividad personal del creyente. Dice, por ejemplo:

La ciencia teológica —es decir el conocimiento auténtico de Dios— es un "habitus" afectivo e intermedio entre lo especulativo y lo práctico, y tiene como finalidad tanto la contemplación como el progreso personal (*ut bonis fiamus*)... y este "habitus" se llama sabiduría, la cual dice al mismo tiempo conocimiento y amor².

Sea cual fuere la forma como la entendieron y la vivieron los grandes teólogos, es un hecho que la teología se ha ido presentando siempre más como ciencia objetiva y accesible a todos. La distinción de S. Buenaventura, que nacía de la actividad del teólogo en la búsqueda de Dios, se vuelve a encontrar prácticamente en las divisiones de nuestra teología científica: además de la exégesis, ella se subdivide en teología especulativa, o sea dogmática, teología práctica, o sea moral, y teología afectiva, o sea espiritual.

2.4 El campo de la mística

A esta última pertenecía un campo cuya originalidad era reconocida por todos: el de la contemplación mística. ¿Por qué? La respuesta más evidente es esta: la teología mística pertenece necesariamente al ámbito de la experiencia; ella trata de Dios no según el conocimiento positivo que aporta la especulación, sino prevalentemente bajo la forma negativa, más allá de todo conocimiento personal, sea éste sensible o intelectual; y a esto se llega a través de una experiencia de pasividad, percibida como un don gratuito de Dios y no como fruto de un esfuerzo especulativo personal.

Tal conocimiento negativo, que caracteriza la experiencia mística, tiene como función insustituible la de hacer tomar conciencia al teólogo del límite insalvable de su conocimiento conceptual y de la absoluta trascendencia del mundo divino.

Según la observación de P. G. Moretti:

2. *I Sent. Proemii*, 3.

Al reflexionar bien sobre esto, se constata que no se trata de una paradoja, sino que se enuncia un criterio importante para la teología; y que siendo ésta conocimiento válido pero intrínsecamente imperfecto, la conciencia del justo límite es una garantía de autenticidad y de probidad científica.

Esto que afirma la teología negativa y es vivido en la experiencia mística, resulta una regla dinámica del grado de validez de toda afirmación en el campo de la dogmática.

De tal modo, la teología espiritual puede legítimamente reivindicar un campo propio, el de la experiencia, o como decimos hoy: el de lo vivido. De esto es testimonio irrefragable la larga tradición mística que constituye la punta luminosa.

2.5 La relación entre doctrina y espiritualidad

Partiendo del breve panorama histórico apenas presentado, ya podemos delinear los rasgos que definen la relación entre doctrina y espiritualidad. El contenido común es susceptible de una doble aproximación: o la búsqueda de una comprensión crítica dirigida hacia una exposición científica comunicable a todos, o una aproximación personal de la fe propia de la vida cristiana personal.

La comprensión crítica del dato revelado es al mismo tiempo objeto de fe y de elaboración racional de su contenido. En cuanto es elaboración racional considera dos grandes campos: el especulativo y el práctico; y en tal caso hablamos de teología dogmática y de teología moral respectivamente, ambas enraizadas en una misma revelación y aptas para iluminar toda la condición del cristiano.

La aproximación personal, en cambio, define un nuevo campo original de investigación: en efecto, no se puede razonar de un modo universal sobre la base del dato objetivo; es necesario someterse a los datos de una experiencia extremadamente diversificada de personas que, aun participando de una única revelación y de una única comunicación de vida, viven en condiciones históricas, personales y ambientales que difieren

profundamente y son irreducibles a determinaciones abstractas y universales.

Tengamos en cuenta, sin embargo, que en la medida en que, como ha sucedido en los últimos decenios, una teología particular se propone poner de relieve los aspectos antropológicos y experienciales, se acerca necesariamente a la forma espiritual de la teología. El esfuerzo por alcanzar el sentido existencial y experiencial de la vida cristiana hace que la distancia entre las diversas formas de teología disminuya. A pesar de eso, mientras estemos propensos a considerar que la espiritualidad depende en gran medida de la teología dogmática o de la teología moral entendidas en sentido experiencial, parece más justo reconocer que la teología moderna se acerca a la espiritualidad y se inspira en ella. De todos modos no puede haber separación rígida entre los diversos campos que definen el objeto de la doctrina cristiana, sino distinciones y compenetraciones.

Por otra parte, el estudio de la espiritualidad, aun teniendo muy en cuenta lo concreto de la experiencia, debe buscar asumir un carácter científico. Resultará entonces: teología espiritual, historia de la espiritualidad, teología de los estados de vida... Se mantiene, sin embargo, el hecho de que la materia misma de la espiritualidad implica que todo estudio científico sea considerado una disciplina específica, cuyo método al tener en consideración la vida vivida, se rehace continuamente.

3. Definiciones de teología espiritual

A partir de nuestra investigación sobre la noción de vida espiritual y sobre el surgimiento histórico de la teología espiritual como disciplina teológica, podemos intentar ofrecer una definición.

Como hemos observado, se verifica en nuestros días una verdadera convergencia sobre la noción misma de espiritualidad y por lo tanto sobre la de teología espiritual. Adoptamos la

definición del P. Aumann; buscaremos luego explicar los diversos aspectos de un modo más personal:

La teología espiritual es aquella parte de la teología que, partiendo de la verdad de la revelación divina y de la experiencia religiosa de las personas, define la naturaleza de la vida sobrenatural, propone directrices para su crecimiento y su desarrollo, y explica las distintas etapas por las cuales las almas progresan desde el inicio de la vida espiritual hasta su plena perfección.

3.1 Principios teológicos y experiencia.

Si decimos que la teología espiritual parte tanto de los datos de la fe como de los de la experiencia, planteamos el problema de la articulación entre estas dos fuentes.

Una corriente, representada en particular por la tradición tomista, tiende a subordinar la teología espiritual a la teología dogmática. En este caso, el método es esencialmente deductivo: de la noción de perfección, por ejemplo, o de la doctrina sobre el sacerdocio, se deducen los principios de la teología espiritual o los de la espiritualidad sacerdotal. Es necesario, sin embargo, tener en cuenta que algunos tomistas, como Arintero o Marín Solá, conceden mucho espacio a la consideración de la experiencia en sí misma, en particular a aquella que se ejercita bajo el influjo de los dones del Espíritu Santo.

En tal prospectiva la subordinación no es más tan inmediata, sino que le es reconocida a la vida mística su autonomía y, como afirmaba Marín Solá ya en el año 1924, la vía afectiva, es decir espiritual y mística, constituye una fuente de conocimiento y de progreso homogéneo del dogma católico.

Consideramos entonces que, cuando se trata del inicio de la vida espiritual y de la vida ascética, algunos rasgos de la teología espiritual pueden ser deducidos: necesidad de la mortificación, meditación de la Sagrada Escritura, ejercicios espirituales, etc.; cuando, en cambio, se trata de la madurez espiritual y sobre todo de la vida mística, donde la acción de Dios es casi imprevisible, es necesario estudiar cuidadosamente la

experiencia misma, antes de intentar una elaboración sistemática.

De hecho, será a menudo útil recurrir a un método de tipo fenomenológico, es decir, aquel que considera a un mismo tiempo la relación al objeto y las condiciones subjetivas de la experiencia misma. Así por ejemplo, existen dos modos de definir una noción espiritual: se puede describir el elemento formal, o bien, la experiencia espiritual en su complejidad. ¿Qué decir de la pobreza espiritual? ¿Qué es la negación de todo sentimiento de propiedad? Sería así poco más que una tautología. O más bien se indaga sobre el desarrollo de la experiencia misma de la pobreza espiritual: ella implica todo un proceso de renuncia, no sólo a los bienes materiales, sino también a los bienes espirituales, los cuales no son conocidos al inicio de la vida espiritual, sino que presuponen también ellos un cierto camino para ser percibidos. Esa pobreza espiritual es acompañada por la confianza absoluta en la divina Providencia, por la humildad, por la familiaridad con el Evangelio, etc. De la experiencia espiritual no se pueden separar los distintos aspectos que la componen: una fe viva y personalizada, las disposiciones morales necesarias para el progreso espiritual, la influencia de la cultura y del ambiente, la inserción en un itinerario espiritual personal.

En suma, todos los métodos propios de la ciencia del hombre pueden y deben, *mutatis mutandí*, ser aplicados en teología espiritual. Esta llega así a resultar el lugar obligado de estudios interdisciplinarios que integran los datos de la Revelación y de la teología, no menos que los datos de las ciencias del hombre, psicología, sociología, filosofía, lingüística.

3.2 Estructura de la experiencia cristiana

Si bien es cierto que en algunas de sus vertientes, la experiencia espiritual cristiana se configura con la experiencia religiosa en general, debemos insistir sin embargo sobre su singularidad, que deriva precisamente de la singularidad de la fe

cristiana fundada sobre el acontecimiento histórico de la Nueva Alianza en Cristo, punto de llegada de la Antigua Alianza.

Los Apóstoles han percibido ante todo la trayectoria de la vida de Jesús que culmina en el misterio pascual. Volviendo al origen, han descrito el camino recorrido por Él: su condición divina junto al Padre, su venida entre los hombres, la vida obediencia en el cumplimiento de la misión encomendada, la cruz, la exaltación (cf. *Fip* 2,6-11). A esta visión de conjunto se pueden unir dos constantes de la experiencia de la Alianza: la primera es que la reflexión parte siempre de una historia concreta, la que Cristo ha vivido; la segunda, es el conocimiento que en la historia de Jesús hay un momento central; el misterio pascual, el cual incide sobre las modalidades concretas e históricas de la Redención.

El segundo misterio estructurante es la Encarnación del Hijo de Dios, en cuanto significa el acceso definitivo de la humanidad a la esfera divina. Dado que en Cristo Jesús la historia del hombre entra definitivamente en el mundo divino, cae también el muro de separación (*Ef* 2,14) que señalaba el límite insalvable entre lo divino y lo humano: Cristo, nuestra paz y nuestro sacerdote, abre el tiempo de la esperanza. En consecuencia, no hay más lugar para la tentación gnóstica fundada sobre el concepto de un mundo material que no puede salvarse: todo el hombre es salvado y con él todo el universo será transfigurado. La aspiración a la vida eterna no puede significar olvido de nuestro deber de actuar en la historia de los hombres para prolongar los efectos de la Encarnación del Hijo.

El tercer componente de la fe cristiana y el más fundamental para la vida espiritual, es la revelación del misterio trinitario.

Este misterio trinitario transforma radicalmente la posición espiritual del hombre, en cuanto revela que Dios es el Viviente. La realidad divina se explica a través de las relaciones entre las Personas: del Padre al Hijo, como misterio de comunicación de vida, del Padre y del Hijo al Espíritu Santo, como misterio de amor.

De ahora en más, mediante comunicaciones interpersonales, la unidad y bondad esenciales, devienen punto de apoyo y criterio de toda actividad contemplativa o teologal: la realidad trinitaria es igualmente criterio y modelo del comportamiento de los hijos invitados a imitar la perfección del Padre, mediante la configuración con el Hijo encarnado, bajo la acción del Espíritu Santo que es el Espíritu del Padre y del Hijo.

La relación entre el Padre y el Hijo significa la "fontalidad" del Padre, origen y dador de todo don perfecto: Él ha dado al Hijo el tener la vida en sí mismo y poder comunicarla a los miembros de su Cuerpo místico. Recíprocamente, la relación del Hijo al Padre, significa la acogida radical del don totalmente bueno que es la vida del Padre, realidad divina que en la vida terrena del Hijo encarnado se expresa a través de la obediencia perfecta del Siervo de Yavé y su aceptación de la voluntad del Padre. De tal modo, la vida espiritual del cristiano, en cuanto es participación de la vida del Hijo único, consiste en insertarse en la comunicación de vida intra-trinitaria.

Concretamente, tal comunicación se actúa en la Iglesia a través de los sacramentos, la vida litúrgica y la meditación de la Palabra de Dios, gracias a los cuales se efectúa una personalización de la fe eclesial en cada uno de los cristianos.

El Espíritu Santo, que es el Amor-Persona del Padre y del Hijo, nos conduce mediante el don de la caridad, al Hijo único, el cual a su vez nos reconduce al Padre, fuente única de toda bondad en la Divinidad y en la creatura.

Esta participación en la vida intra-trinitaria constituye la singularidad de la fe y de la experiencia cristiana, insuperable plenitud de vida ontológica e interpersonal.

3.4 La dinámica de la experiencia espiritual

Después de haber precisado la estructura propia de la experiencia cristiana, es necesario apuntar a su aspecto dinámico, es decir, la tensión hacia la plenitud que puede alcanzar el hombre: la santidad. En otras palabras, la esperanza se

inserta en una vocación a la santidad: Dios nos llama a ser santos, y de este llamado, el cristiano que se dedica a la vida espiritual, debe ser consciente. Por otra parte, la plenitud no conoce límites de extensión y requiere la integración de toda la vida en el propósito de santificación.

Aunque no se hace casi nunca la distinción entre "perfección" y "santidad", podemos advertir que el primer concepto es de tipo antropológico: el hombre consigue la perfección de su humanidad, mientras que el segundo, pertenece a la esfera religiosa como tal; Dios es el único Santo y nosotros nos acercamos a la santidad en la medida en que nos asemejamos a Él a través de una transformación moral y espiritual.

La santidad, en efecto, es siempre participación en la santidad de Dios, el Santo por excelencia (*Is* 6,3). Él quiere que participemos de su vida santa: antes de la creación del mundo, *nos eligió en Cristo para ser santos e inmaculados en su presencia, en el amor (Ef* 1,4). Tal llamado universal a la santidad ha sido remarcado con fuerza por el Concilio Vaticano II:

La Iglesia, cuyo ministerio está exponiendo el sagrado Concilio, creemos que es indefectiblemente santa. Pues Cristo, el Hijo de Dios, quien con el Padre y el Espíritu Santo es proclamado "el único Santo", amó a la Iglesia como a su esposa, entregándose a Sí mismo por ella para santificarla (cf. *Ef* 5,25-26), la unió a Sí como su propio cuerpo y la enriqueció con el don del Espíritu Santo para gloria de Dios. Por ello, en la Iglesia, todos, lo mismo quienes pertenecen a la Jerarquía como los apacentados por ella, están llamados a la santidad, según aquello del Apóstol: *Porque ésta es la voluntad de Dios, vuestra santificación (1Ts* 4,3)³.

Está claro que la santidad no puede referirse solamente a una parte de nuestra existencia, sino que debe integrar toda la vida humana: *Así también ustedes sean santos en toda su conducta, como dice la Escritura: "Serán santos, porque santo soy yo" (1P* 1,15b-16).

3. Cf. LG 41.

En efecto, si consideramos la vida cristiana bajo todos sus aspectos, descubrimos en ella la presencia de varias tensiones; surge entonces la pregunta acerca de si la vida espiritual pertenece preferentemente a uno u otro aspecto: vida de oración o actividad natural, amor a Dios o amor al prójimo, vida teologal o compromiso temporal, etc.

La respuesta debe ser clara:

Una misma es la santidad que cultivan, en los múltiples géneros de vida y ocupaciones, todos los que son guiados por el Espíritu de Dios, y obedientes a la voz del Padre, adorándole en espíritu y verdad, siguen a Cristo pobre, humilde y cargado con la cruz, a fin de merecer ser hechos partícipes de su gloria. Pero cada uno debe caminar sin vacilación por el camino de la fe viva, que engendra la esperanza y obra por la caridad, según los dones y funciones que le son propios⁴.

Esta integración se realiza a través de dos actitudes que de por sí tienen referencia a toda la existencia:

• Una actitud religiosa: en todas sus acciones, además de aquellas que, como la oración, son actos de religión, el cristiano puede y debe buscar rendir culto a Dios o sea, procurarle mayor gloria: *Ya sea que coman, ya sea que beban, háganlo todo para gloria de Dios (1Co 10,31)*.

• La caridad: amor a Dios y al prójimo; la caridad es considerada la virtud que hace que todas las otras actividades del hombre estén ordenadas a Dios y lleven al cristiano a la realización de la santidad. Esta no es otra cosa que la plenitud de la vida divina en nosotros, y la vida divina se manifiesta en la caridad, así como la vida de caridad lleva a un mayor grado de vida divina.

La vida cristiana no puede aceptar un divorcio entre la vida religiosa y la vida concreta, la cual debe estar marcada siempre por la caridad.

3.5 Normas del crecimiento espiritual

4. *Ibíd.*, 41

La experiencia espiritual común, así como la de los santos, confirma plenamente la noción de crecimiento espiritual: es análogo al crecimiento natural que hace pasar de la infancia a la edad adulta. Pero mientras el crecimiento natural es bastante lineal, el crecimiento espiritual, desarrollándose en el tiempo, no lo es tanto: los pecados pueden perturbar el proceso, y por otra parte son múltiples las modalidades según la diversidad de las personas; sin embargo, ella se muestra bastante constante, especialmente en aquellos que se dedican sinceramente a la vida espiritual personal.

La descripción del desarrollo espiritual persigue un doble propósito: uno teórico, lograr una cierta inteligencia de la vida espiritual, el otro práctico, ayudar a los padres espirituales a dirigir las almas en camino hacia la plenitud de la vida cristiana.

Basados en distintos puntos de vista, se han propuesto muchos tipos de itinerarios espirituales: grados de caridad, grados de humildad, estados de oración, etc. No pudiendo describirlos a todos, nos detendremos solamente sobre el más simple y por todos conocido, aquel que presenta el camino espiritual como pasaje de los principiantes a los perfectos a través de la fase intermedia de los proficientes; se recalca así la distinción antigua de las tres fases de la vida contemplativa: purificación, iluminación, unión. La consideración de este itinerario es recomendable, sobre todo, por su valor práctico.

El primer paso sobre el camino espiritual es una conversión interior: el principiante tiende al conocimiento de Dios mediante el recogimiento del alma y la práctica de la oración, la cual ordinariamente reviste la forma de oración discursiva o sea, de la meditación. El propósito principal perseguido en tal estado es la purificación del alma, mediante una vida moral prioritariamente centrada sobre las virtudes evangélicas.

Después de un cierto tiempo (que varía según la intensidad del fervor y la profundidad de la purificación necesaria), el alma accede a un estado espiritual más pacificado donde la iluminación se hace más intensa, y nada o casi nada se concede al

pecado, ni aun al venial. Es de notar aquí la importancia del fervor del espíritu para que el progreso se haga continuo. Como observa Teresa de Jesús, hay almas que no superan la tercera mansión porque "no comprenden bien la doctrina evangélica de la abnegación de sí y no se preocupan por adquirir tal abnegación".

Este estado presupone la verdadera vida interior, es decir, una presencia de Cristo que informe los juicios, los afectos y las acciones de manera habitual. Cristo se hace el objeto de un amor personal, que implica la custodia del corazón y el recogimiento del espíritu; el proficiente se muestra generalmente dueño de sí, amante del silencio y profundamente religioso.

El propósito de este segundo momento es el de iluminar la mente y de asimilarse a la persona de Cristo, interiormente y en las acciones, esto corresponde a la vía iluminativa.

El tercer grado, el de los perfectos, no indica un estado sin posibilidad de progreso ulterior, sino más bien un estado en el cual las condiciones para un progreso continuo se poseen de un modo permanente y estable.

Leamos la clara distinción del P. de Guibert:

Entre los perfectos se suelen distinguir dos grados: a) la plena consumación de la caridad o caridad heroica, la que la Iglesia suele exigir para la beatificación de los siervos de Dios, y que Benedicto XIV, después de haber confrontado varias definiciones de los teólogos, define así: "La virtud cristiana, para ser heroica, debe hacer que aquel que la posee obre fácilmente, rápidamente y con gusto, de modo superior al ordinario; por un fin sobrenatural, con abnegación y sumisión de las mociones de la afectividad"⁵. Se puede agregar a esta descripción: la heroicidad que debe resplandecer de tal manera que el siervo de Dios pueda ser propuesto como ejemplo a los otros cristianos que viven en las mismas condiciones. b) Una perfección de la caridad menos plena y deslumbrante, pero verdadera y suficiente para que el alma no deba ser ya contada entre los simples proficientes, es la que ha conseguido un tal grado de abnegación y de recogerhien-

5. *De servorum Dei beatificatione* III, c.22, n.1.

6. *Theologia spiritualis*, n. 357.

to, que habitualmente es dócil a las inspiraciones del Espíritu Santo y la caridad domina toda su vida, excepto algunas infidelidades debidas a su fragilidad⁶.

3.6 Acción de Dios y actividad del hombre

El problema de la relación entre la acción de Dios en nuestra vida espiritual y nuestra actividad, parte del hecho de que por una parte el hombre es receptivo en relación a la gracia de las virtudes y de los dones con los cuales Dios lo enriquece y por otra parte, él mismo debe poner en acción tales dones en vista a una participación más plena en la vida divina.

Para circunscribir el problema dentro del campo de la experiencia espiritual, señalamos que, en este nivel existencial, se impone a todos un momento activo, el del obrar ético y teologal. Es claro, en efecto, que el mandamiento del amor debe inscribirse en la vida concreta, que siempre necesita ejercitar las virtudes de la fe, de la esperanza y de la caridad. Todos los autores, sin embargo, están concordes en pensar que en la vida espiritual cristiana se debe considerar un momento pasivo, el cual es comúnmente designado como el momento místico; en él se reúnen la doctrina de los dones del Espíritu Santo y las descripciones de los estados pasivos en la oración.

A tal propósito presentamos algunas reflexiones que sin pretender aportar una solución exhaustiva, nos permiten fijar algunos puntos más importantes.

Cualesquiera sean sus precisiones ulteriores, todos los maestros espirituales concuerdan en considerar que los inicios de la vida cristiana implican una cooperación atenta y constante del sujeto. Es así como, en línea general, se admite que los dones sobrenaturales presuponen una naturaleza concreta en la cual se insertan y cuyas estructuras innatas o adquiridas permanecen operantes. Por otra parte, en cada momento de la vida espiritual, nuestra libertad puede aceptar o rechazar las mociones del Espíritu Santo.

Otro punto en el cual el hombre espiritual debe aportar un esfuerzo constante de dedicación es el de la plegaria contemplativa. Por evidente que pueda parecer este punto, lo corroboramos con el testimonio de S. Juan de la Cruz que aconseja: "Esfuérzate por permanecer siempre en la presencia de Dios, imaginaria o unitiva, según lo permita la actividad; y agrega: "No faltar jamás a la oración y cuando encuentres aridez o dificultad, persevera en ella, porque a menudo Dios quiere conocer qué hay en el alma y esto no se manifiesta con la facilidad y el gusto". Aun cuando Dios puede anticipar nuestra iniciativa, no hay ejemplo de vida profunda sin aplicación constante a la búsqueda de Dios en la oración.

Serían múltiples las descripciones del estado pasivo en la vida espiritual. S. Juan de la Cruz lo ha descrito de manera particularizada en lo que se refiere al aspecto de la purificación: él describe no sólo la purificación pasiva de los sentidos a través de la aridez y los sufrimientos que no dependen de nosotros, sino también la del espíritu, cuyo propósito es llevarnos a una vida siempre más teologal: a una fe más pura, a una confianza más constante y a una caridad más intensa. Pero bastará para nuestro propósito reproducir la descripción que Sta. Teresa de Ávila hace de la oración pasiva:

No pienses que, como en la morada precedente, esta oración sea sueño de la facultad; digo sueño porque parece que el alma está como dormida, no parece dormir completamente, ni se siente despierta. Aquí, estando en un sueño pleno y profundo en relación a la realidad del mundo y a nosotros mismos (porque verdaderamente el alma permanece como sin entendimiento durante el breve tiempo que dura esta oración y no se puede discurrir ni siquiera si se lo quisiera), aquí entonces no es necesario suspender artificialmente el discurso⁸.

Siguiendo este ejemplo, es claro que la idea de pasividad se encuentra introducida en función del modo ordinario de la actividad de la conciencia. Mientras el proceso ordinario en el

⁷ 7. *Grados de perfección*, nn. 2 y 9.

⁸ 8. *Moradas V*, 1,3.

orden de la oración parte de la percepción exterior y del ejercicio, bajo ella, de las funciones de la memoria y de la inteligencia discursiva, —y de este proceso de elaboración activa nace la elección o la adhesión de la voluntad—, cuando se instaura el modo pasivo de la contemplación, el primer proceso es suspendido y la voluntad es movida directamente a la gracia divina, y esta moción se acompaña de un conocimiento general y amoroso de Dios, como precisa S. Juan de la Cruz.

Partiendo del ejemplo de la oración, diremos entonces, que la noción de pasividad no significa la ausencia de toda operación de la conciencia espiritual, sino el abandono de una actividad discursiva bien determinada y estructurada, que deja el lugar a una operación más tranquila de simple mirada hacia Dios y de adhesión del corazón.

Por lo tanto en vez de considerar los dos momentos de actividad y de pasividad como excluyéndose el uno del otro, conviene considerarlos como dos momentos de una relación dialéctica, cuya importancia relativa varía según el desarrollo de la vida espiritual.

La dialéctica fundamental se establece desde el principio: la gracia como nuevo don de Dios se inserta en una naturaleza en la cual respeta su estructura operativa, pero la oración, en cuanto implica una receptividad radical delante de Dios, es la que instaura un primer momento de apertura a la pasividad.

Además se verifica otra dialéctica en el orden del conocimiento, entre la actividad discursiva y la simplicidad del enfoque contemplativo.

Sobre esto viene a injertarse una dialéctica que regula las relaciones entre conocimiento y amor: el aspecto afectivo de la vida espiritual llega a ser preponderante, y condición para la percepción contemplativa.

Finalmente, por cuanto concierne a la libertad, el movimiento de adhesión reemplaza siempre más asiduamente a la libertad de elección, sin que por eso se llegue a la total anulación de ésta.

Nota bibliográfica¹

Ascesis, Mística cristiana, en *Nuevo Diccionario de Espiritualidad* (=NDS), Madrid, 1985, pp. 92-106 y 931-943 respectivamente (con bibliografía) [trad. del italiano, Roma 1979].

Ascétique, en *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique* (=DSp), Paris, 1933 ss., vol. I, cols. 1010-1017 (con bibliografía).

Mystique, en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris 1903-1970, vol. XX, cols. 2599-2674.

Mysticus, en *Thesaurus Linguae Latinae*, Leipzig, 1900 ss.; J. DE GUIBERT, *Leçon de théologie spirituelle, Apostolat de la prière*, Toulouse, 1943, pp. 9-27; J. DE GUIBERT, *Etudes de théologie mystique, Apostolat de la prière*, Toulouse, 1930, pp. 1-23; M. DE CERTEAU, *Mystique au IV^e siècle. Le problème du langage "mystique"*, en AA. VV., *L'homme devant Dieu*, Paris, 1964, vol. II, pp. 267-282. CH. A. BERNARD, *Le projet spirituel*, Roma, 1970, pp. 50-58; CH. A. BERNARD, *La conscience mystique*, en *Studia Missionalia* 26 (1977), pp. 87-115. AA. VV., *Spiritualität*, en *Moral*, Wien, 1975; E. ANCILLI, *La mistica; alla ricerca di una definizione*, en *La mistica*, a cargo de E. ANCILLI Roma, 1984, vol. I, pp. 17-40; G. SFAMENI GASPARRO, *Dai misteri alla mistica: semantica di una parola*, en *ibíd.*, vol. I, pp. 73-113.

Para una presentación científica del concepto de **vida** en la Sagrada Escritura, véase G. KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, la voz *zao*; en particular se puede estudiar el concepto de vida en el Nuevo Testamento (vol. II, cols. 862 ss.); trad. italiana: *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia, voz *zao*, vol. III, cols. 1365-1473. Mucho más simplemente se puede ver la voz *Vita* en el *Nuovo dizionario di*

¹ Se reproduce la bibliografía que el Autor presenta al final de su contribución, con algunas pequeñas variantes destinadas a hacerla más útil para el lector de nuestra lengua (N. del T.).

teología bíblica de P. ROSSANO, G. RAVASI, A. GIRLANDA, Roma, 1988; además, en el *Diccionario de teología bíblica* de X. LÉON-DUFOUR, Barcelona 1973 (trad. del francés).

En la teología clásica y en los manuales de teología espiritual que derivan de aquella, el concepto de vida raramente es estudiado en sí mismo; se encuentra bajo la voz: *Vida de gracia* o *Vida teologal*.

Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Theologie und Spiritualität*, en *Gregorianum* 50 (1969), pp. 571-589; CH. A. BERNARD, *Le projet spirituel*, Roma, 1970; CH. A. BERNARD, *Teologia spirituale*, en *Nuovo Dizionario di Teologia, Supplemento 1* (1982), pp. 2101-2114. En NDS, pp. 1349-1358, bajo la voz *Teología espiritual* (con bibliografía), G. MOROLI ha estudiado el aspecto didáctico, tal como resulta de las directivas oficiales, y la ubicación de esa teología en el conjunto de la formación teológica.

Sobre la **evolución de la teología**: H. DE LUBAC, *Exégèse Médiévale*, Paris 1959-1964 (hay trad. italiana, Paoline, 1971); M.-D. CHENU, *La théologie au XII^e siècle*, Paris, 1957.

Sobre el problema de las **devociones**: *Dévotions*, en DSp, vol. III, cols. 747-778.

CH. A. BERNARD, *Vie morale et croissance dans le Christ*, Roma, 1973, pp. 11-77; R. EGENTER, *Über das Verhältnis von Moraltheologie und asketik. Theologie in Geschichte und Gegenwart*, München, 1957, pp. 21-42; J. FUCHS, *Moraltheologie und Dogmatik*, en *Gregorianum* 50 (1969), pp. 689-717.

Cf. *Experiencia cristiana; Experiencia espiritual en la Biblia*, en NDS, respectivamente, pp. 491-498 y 498-542 (con bibliografía).

Bibliografía sumaria: *Expérience spirituelle*, en DSp, vol. IV/2, cols. 2004-2026; J. MOURoux, *Expérience chrétienne*, Paris, 1954; CH. A. BERNARD, *Structures et passivité dans l'expérience religieuse*, en *Nouvelle Revue Théologique* 100 (1979), pp. 643-678, trad. italiana: *È possibile un'esperienza di Dio?*, a cargo de A. MARCHESI, Parma 1982. Ver además: L. BOUYER, *La Biblia y el Evangelio*, Barcelona 1965 (trad. del francés, Paris 1951); C.

CHARLIER, *La lettura cristiana della Bibbia*: Paoline, 1975; J. CORBON, *L'expérience chrétienne dans la Bible*, DDB, Paris 1963; G. HELEWA, *L'esperienza di Dio nell'Antico Testamento*, en E. ANCILLI, *La mistica*, vol. I, Roma 1984, pp. 117-180.

Puesto que la esencia de la santidad, la cual es participación en la vida divina, se manifiesta bajo múltiples aspectos, los teólogos espirituales, poniendo como principio de la teología espiritual el fin buscado en la vida cristiana, la conciben de diversas maneras.

A. BENIGAR, *Compendium Theologiae Spiritualis*, Secretaria Missionum O.F.M., Roma 1959, empieza con la noción de participación en la vida trinitaria.

K. FECKES, *Die Lehre vom christlichen Vollkommenheitsstreben*, Freiburg 1949, construye la teología espiritual sobre el esquema bautismal.

F. JUBERIAS, *La divinización del hombre*, Madrid 1972. Puesto el concepto de divinización como meta de la vida espiritual, el libro recalca los temas habituales de tipo tomístico.

El tema de la divinización se enlaza bien con la espiritualidad oriental, que insiste sobre las nociones de imagen y semejanza. Sobre este punto véase: J. KIRCHMEYER, *Grecque (Église)*, en DSp, vol. VI, cols. 808-872, especialmente el tema de la imagen y de la semejanza; E. ANCILLI (en colaboración), *La santità cristiana*, Roma 1980, colección "Rivista di vita spirituale", con bibliografía, pp. 423-427.

La bibliografía sistemática de G. MOIOLI presenta el conjunto de los problemas actuales sobre la mística: *Mística* en NDS, p. 943.

Las siguientes voces del DSp contienen bibliografías muy extensas: *Contemplation*, vol. II, cols. 1643-2193; *Dieu (connaissance mystique de)*, vol. III, cols. 893-929; *Mystique*, vol. X, cols. 1889-1984.

A. POULAIN, *Des Grâces d'oraison*, Paris 1914. En este libro, además de un gran número de textos, se hallará una larga

bibliografía de P. SCHEUR, que sigue el orden cronológico de los grandes autores místicos.

A. RAVIER (en colaboración), *La mystique et les mystiques*, DDB, Paris 1965. Cada artículo sobre las diversas místicas incluye una bibliografía.

CH. A. BERNARD, *La conoscenza spirituale della Trinità e Conoscenza e amore nella vita mistica*, en E. ANCILLI, M. PAPAROZZI, *La mistica*, Roma 1984, vol. II, pp. 295-321 y 253-293. Esta obra, en dos volúmenes, constituye el conjunto más completo sobre los problemas de la mística; cada artículo tiene, al final, una bibliografía.