TEOLOGIA DE LA PERFECCION CRISTIANA

POR EL RVDO. P.
FR. ANTONIO ROYO MARIN, O. P.
DOCTOR EN TEOLOGÍA Y PROFESOR DE LA PONTIFICIA FACULTAD DEL CONVENTO DE SAN ESTEBAN

PRÓLOGO DEL EXCMO. Y RVDMO. SR. DR.
FR. ALBINO G. MENENDEZ-REIGADA (†)
OBISPO DE CÓRDOBA

CUARTA EDICION

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS
MADRID · MCMLXII

BIBLIOTECA
DE
AUTORES CRISTIANOS

Declarada de interés nacional

ESTA COLECCIÓN SE PUBLICA BAJO LOS AUSPICIOS Y ALTA DIRECCIÓN DE LA PONTIFICIA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

LA COMISIÓN DE DICHA PONTIFICIA UNIVERSIDAD ENCARGADA DE LA INMEDIATA RELACIÓN CON LA B. A. C. ESTÁ INTEGRADA EN EL AÑO 1962 POR LOS SEÑORES SIGUIENTES:

PRESIDENTE:

Excmo. y Rvdmo. Sr. Dr. Fr. FRANCISCO BARBADO VIEJO, O. P., *Obispo de Salamanca y Gran Canciller de la Pontificia Universidad.*

VICEPRESIDENTE: Ilmo. Sr. Dr. LORENZO TURRADO, *Rector Magnífico.*

VOCALES: R. P. Dr. LUIS ARIAS, O. S. A., *Decano de la Facultad de Teología;* R. P. Dr. MARCELINO CABREROS, C. M. F., *Decano de la Facultad de Derecho;* R. P. Dr. PELAYO DE ZAMAYÓN, O. F. M. Cap., *Decano de la Facultad de Filosofía;* R. P. Dr. JULIO CAMPOS, Sch. P., *Decano adjunto de la Sección de Humanidades Clásicas;* R. P. Dr. ANTONIO GARMENDIA DE OTAOLA, S. I., *Decano adjunto de la Sección de Pedagogía;* R. P. Dr. MAXIMILIANO GARCÍA CORDERO, O. P., *Catedrático de Sagrada Escritura*; R. P. Dr. BERNARDINO LLORCA, S. I., *Catedrático de Historia Eclesiástica.*

SECRETARIO: M. I. Sr. Dr. LUIS SALA BALUST, *Profesor.*

LA EDITORIAL CATOLICA, S. A. APARTADO 466

MADRID • MCMLXII

Nihil obstat: Fr. Theophilus Urdánoz, O. P., S. Theol. Lector.
Fr. Armandus Bandera, O. P., S. Theol. Lector

Imprimi potest: Fr. Anicetus Fernández, O. P., Prior prov.

Imprimatur: † Fr. Franciscus, Episcopus Salmant.
Salmanticae, 7 martii 1962

A la Inmaculada Virgen
María con afecto filial

Núm. Registro 1517-1962
Depósito legal M 3900-1962

INDICE GENERAL

Páginas

Prólogo del Excmo. y Rvdmo. Sr. Obispo de Córdoba XI
Nota del autor XXXI
Carta del P. Garrigou-Lagrange al autor XXXV
Carta del P. Philipon al autor XXXVI
Juicio crítico de D. Baldomero Jiménez Duque XXXVIII
Resumen histórico-bibliográfico 1
Introducción general 27

PRIMERA PARTE

El fin

Capítulo 1.—El fin de la vida cristiana 45
Capítulo 2.—La configuración con Jesucristo 49
Artículo 1.—El misterio de Cristo 50
Artículo 2.—Cómo vivir el misterio de Cristo 63
Capítulo 3.—La Virgen María y nuestra santificación 69

SEGUNDA PARTE

Principios fundamentales

Capítulo 1.—Naturaleza y organismo de la vida sobrenatural ... 81
Artículo 1.—El principio formal de nuestra vida sobrenatural 83
Artículo 2.—Las potencias sobrenaturales 94
I.—Las virtudes infusas 95
II.—Los dones del Espíritu Santo 114
Artículo 3.—Las gracias actuales 160
Artículo 4.—La inhabitación de la Santísima Trinidad 163
Capítulo 2.—El desarrollo del organismo sobrenatural 173
Capítulo 3.—La perfección cristiana 187
Capítulo 4.—Naturaleza de la mística 223
Capítulo 5.—Relaciones entre la perfección y la mística 253

TERCERA PARTE

EL DESARROLLO NORMAL DE LA VIDA CRISTIANA

Páginas

INTRODUCCIÓN 280

LIBRO I.—**Aspecto negativo de la vida cristiana** 289

CAPÍTULO 1.—La lucha contra el pecado 289
Artículo 1.—El pecado mortal 289
Artículo 2.—El pecado venial 294
Artículo 3.—La imperfección 300

CAPÍTULO 2.—La lucha contra el mundo 305

CAPÍTULO 3.—La lucha contra el demonio 308
Artículo 1.—La tentación 308
Artículo 2.—La obsesión diabólica 315
Artículo 3.—La posesión diabólica 320

CAPÍTULO 4.—La lucha contra la propia carne 330
Artículo 1.—La sed insaciable de gozar 332
Artículo 2.—El horror al sufrimiento 338

CAPÍTULO 5.—La purificación activa de las potencias 346
Artículo 1.—Necesidad de esta purificación 346
Artículo 2.—La purificación activa de los sentidos 349
A) Externos 350
B) Internos 363
Artículo 3.—Purificación activa de las pasiones 369
Artículo 4.—Purificación activa de las potencias del alma 377

CAPÍTULO 6.—Las purificaciones pasivas 393
Artículo 1.—Necesidad de las purificaciones pasivas 393
Artículo 2.—La noche del sentido 400
Artículo 3.—La noche del espíritu 409

LIBRO II.—**Aspecto positivo de la vida cristiana** 414

I. *Medios principales de perfección* 415

CAPÍTULO 1.—Los sacramentos 415
Artículo 1.—El sacramento de la penitencia 416
Artículo 2.—La Eucaristía, fuente de santificación 423
Artículo 3.—La santa misa como medio de santificación 429

CAPÍTULO 2.—Las virtudes infusas y dones del Espíritu Santo 434
A) Las virtudes teologales 434
Artículo 1.—La virtud de la fe 434
El don de entendimiento 440
El don de ciencia 448

Páginas

Artículo 2.—La virtud de la esperanza 456
El don de temor 461
Artículo 3.—La virtud de la caridad 469
El don de sabiduría 487

B) Las virtudes morales 498
Artículo 4.—La virtud de la prudencia 499
El don de consejo 505
Artículo 5.—La virtud de la justicia 511
El don de piedad 526
Artículo 6.—La virtud de la fortaleza 544
El don de fortaleza 552
Artículo 7.—La virtud de la templanza 559
El don de temor y la virtud de la templanza 579

CAPÍTULO 3.—La vida de oración 580

Sección 1.—De la oración en general 581

Sección 2.—Los grados de oración 595
A) Etapa predominantemente ascética 598
B) Etapa predominantemente mística 626

II. *Medios secundarios de perfección* 696

CAPÍTULO 4.—Medios secundarios internos 696

I. Resortes psicológicos 696

A) Que afectan al entendimiento 697
Artículo 1.—La presencia de Dios 697
Artículo 2.—El examen de conciencia 700

B) Que afectan a la voluntad 703
Artículo 3.—La energía de carácter 704
Artículo 4.—El deseo de la perfección 709
Artículo 5.—La conformidad con la voluntad de Dios 712
Artículo 6.—La fidelidad a la gracia 720

II. Resorte fisiológico 728
Artículo 7.—Mejora del propio temperamento 728

CAPÍTULO 5.—Medios secundarios externos 734
Artículo 1.—El plan de vida 734
Artículo 2.—La lectura espiritual 737
Artículo 3.—Las amistades santas 739
Artículo 4.—El apostolado 740
Artículo 5.—La dirección espiritual 748

APÉNDICE: El discernimiento de los espíritus 774

CUARTA PARTE

Los fenómenos místicos extraordinarios

	Páginas
Introducción	784
Nociones previas	785
Capítulo 1.—Las causas de los fenómenos extraordinarios	790
Artículo 1.—Dios como autor de los fenómenos místicos	790
Artículo 2.—Las causas puramente naturales	802
Artículo 3.—Lo diabólico	810
Capítulo 2.—Los fenómenos en particular	813
I. Fenómenos de orden cognoscitivo	814
1. Visiones	814
2. Locuciones	819
3. Revelaciones	821
4. Discreción de espíritus	824
5. Hierognosis	827
6. Otros fenómenos de conocimiento	830
II. Fenómenos de orden afectivo	832
1. El éxtasis místico no es gracia gratis dada	832
2. Los incendios de amor	832
III. Fenómenos de orden corporal	835
1. Estigmatización	835
2. Lágrimas y sudor de sangre	842
3. Renovación o cambio de corazones	843
4. Inedia	845
5. Vigilia	846
6. Agilidad	848
7. Bilocación	849
8. Levitación	857
9. Sutileza	859
10. Luces o resplandores	860
11. Perfume sobrenatural	862
Conclusión	866
Indice analítico	866
Indice onomástico	884
Indice de materias	894

PROLOGO

I

Iba Jesús con sus apóstoles atravesando Samaria camino de Galilea, y, al llegar a las proximidades de Sicar, fatigado y sediento, se sentó en el brocal del pozo de Jacob, mientras sus discípulos se dirigían a la próxima ciudad en busca de alimentos. Era ya pasado el mediodía. Y en esto, llega una mujer samaritana a sacar agua del pozo. Y Jesús le dijo: «Dame de beber».

Extrañóse la mujer al oír esto y replicó: «¿Cómo tú, siendo judío, me pides de beber a mí, que soy samaritana? Samaritanos y judíos no nos tratamos». Y respondió Jesús: «Si conocieses *el don de Dios* y quién es el que te dice *dame de beber*, tú serías la que a mí me lo pidieses, y yo te daría a ti a beber *agua viva*... Quien bebe del agua de este pozo, vuelve a tener sed; mas quien bebe del agua que yo le diere, no volverá a tener sed jamás, porque se hará en su interior como una fuente que salta hasta la vida eterna». Díjole entonces la mujer: «Señor, dame de ese agua para que yo no vuelva a tener sed ni tenga que venir más al pozo a buscarla»...

¡Dichoso encuentro! Dos personas sedientas que por primera vez se ven, que pertenecen a dos categorías de gentes, que viven distanciadas y rehuyendo el tratarse, y que, sin embargo, mutuamente se necesitan y se completan. Los dos tienen *sed*... Y la sed del uno la puede satisfacer el otro y la sed de ese otro tan sólo la puede satisfacer el primero. El uno es Jesús; el que al morir en la cruz se quejaba de su *ardentísima* sed, olvidándose de todos sus demás horribles tormentos. El otro es... *la Samaritana*, sin otro nombre; la mujer del pueblo cismático y hereje que se separó del pueblo de Dios; la mujer ardientemente apasionada y con una sed inextinguible en las entrañas que nada puede saciar; la que cambia de postura siete veces, y cambiará setenta, sin encontrar jamás lo que ansía. ¡Dichoso encuentro, por el cual el Dios humanado suspira y un alma sedienta y vacía ve delante de sí su tesoro, su felicidad!

Acercábase Jesús a Jericó, rodeado por la turba inmensa que a todas partes le seguía. Y había en esta ciudad un hombre llamado Zaqueo, que deseaba ver a Jesús; pero no alcanzaba a verle por la turba, que le envolvía, siendo como él era pequeño de estatura. Subióse entonces a un árbol que había en el camino por donde Jesús había de pasar. Zaqueo se contentaba con verle, aunque fuera un poco de lejos.

Zaqueo era rico y vivía tranquilo disfrutando de sus riquezas. Era el tipo de hombre satisfecho. Y acaso su curiosidad por ver a Jesús era un poco frenada por un instintivo temor de que aquel taumaturgo, que tanto recomendaba la limonsa y el desprecio a la riqueza, condenando la *injusticia* de los ricos fariseos, pudiese dirigirle a él alguna palabra perturbadora de la tranquilidad de su dormida conciencia. Por eso, lo mejor era verle desde un árbol, un poco de lejos.

Mas Jesús al verle, envolviéndole en una mirada de infinito amor, le dijo: «Baja del árbol, Zaqueo, que hoy quiero hospedarme en tu casa». Y bajó Zaqueo corriendo. Y, acercándose a Jesús y sintiéndose por dentro transformado y lleno de gozo, exclamó: «La mitad de mis bienes, Señor, estoy dispuesto a dar a los pobres; y si a alguno he podido defraudar, le devolveré el cuádruplo».

Con sólo ponerse en la presencia del Señor y oír sus palabras, se sintió Zaqueo inundado por un torrente de luz y estremecido en oleadas de esa inefable felicidad que sólo trae consigo el verdadero amor. Y cambió súbitamente la escala de valores que en su alma tenía establecida y que informaba toda su conducta. Y comenzó a amar lo que no amaba—a Jesús y a cuanto Jesús representa...—y a despreciar lo que amaba—las riquezas, a las que dedicaba todos sus cuidados.

Zaqueo es sencillamente uno más de los que el Evangelio nos presenta que al conocer a Jesús y al contacto de Jesús se transforman... para su bien, para su felicidad, para su gloria. Y para bien y felicidad y gloria de la humanidad entera. Y el Evangelio es eterno. Lo que importa hoy como ayer es que los hombres conozcan a Jesús, que se pongan en relación con El, que es Fuente de salvación y de vida.

Por el camino de Damasco marcha Saulo presuroso en busca de cristianos que encarcelar y condenar. Un amor ardentísimo a su pueblo, a sus tradiciones y a sus ideales judaicos le empuja hasta el sacrificio. Conoce a Cristo de oídas, y le conoce mal. Y porque le conoce mal, y así, mal conocido, le encuentra en oposición con sus ideales, le odia y le persigue.

De pronto, una luz intensísima que del cielo bajaba le deslumbró, haciéndole perder el equilibrio y caer en tierra. Y oyó una voz que decía: «Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues?» Voz que a su vez oyeron, aunque sin ver la luz, los que le acompañaban. Y Saulo preguntó: «Señor, ¿quién eres?» Y otra vez la voz: «Yo soy Jesús, a quien tú persigues. Levántate y entra en la ciudad, y allí se te dirá lo que has de hacer».

Levantóse Saulo sin ver nada; y, llevado por los suyos, se dirigió a la ciudad, donde estuvo tres días ciego y sin comer ni beber, porque la luz interior le había cortado toda comunicación con el mundo de fuera. Y allí le vino a ver Ananías, el discípulo de Cristo, para darle a conocer debidamente el Evangelio y en nombre de Jesús decirle lo que tenía que hacer respondiendo a su pregunta «¿Qué quieres que yo haga?»

Y Saulo vió la Luz. Conoció a Cristo y le amó con ardentísimo amor y *se le entregó por entero* hasta llegar a decir: «Ya no soy yo quien vive, sino que es Cristo quien vive en mí». Para afirmar en seguida que *rebosaba de gozo en cuantas tribulaciones padecía por el amor de Jesús*. Y de perseguidor se convirtió en *vaso de elección* y *apóstol de las gentes* para llevar el nombre de Jesús hasta los confines de la tierra y dar por El todos los instantes de su vida, todos los latidos de su corazón y hasta la última gota de su sangre.

Saulos, Zaqueos y Samaritanas se encuentran a todas horas por los caminos de la vida. Esa *sociedad* nuestra de mitad del siglo XX en su mayor parte y en su parte más característica; eso que en lenguaje evangélico podríamos llamar *mundo;* esa sociedad que *muere de sed*, y que para saciar esa sed sale de sí y emprende cada día nuevos caminos; esa sociedad *muerta de miedo a la guerra, y que en plena guerra vive* dentro y fuera de sí, porque *ha perdido la clave para establecer un orden sobre el cual se asienta la paz;* esa sociedad *que adora ídolos y persigue vacíos ideales y se vuelve de espaldas a la luz,* esclava y prisionera de sus más bajos instintos; esa sociedad que hace más de dos siglos viene huyendo de Jesús, con el cual no quiere trato ninguno, y al que, siendo todo amor y todo dulzura, toma por un fantasma aterrador, siendo así que sólo en El puede encontrar lo que busca; esa sociedad de nuestros días está casi por completo compuesta de Saulos, Zaqueos y Samaritanas. Que esperan sin saberlo al Redentor. Que buscan, sin decírselo ni a sí mismos *por cobardía,* lo que El sólo les puede dar, *el agua viva* que satisfaga plenamente su sed y salte hasta la vida eterna; la *Luz bajada del cielo* que les haga perder de vista los fantasmas que ahora les ilusionan y *ver* las cosas todas en *su realidad verdadera,* temporal o trascendente.

Esta sociedad *no se trata* con Jesús o le persigue por falta de costumbre, por una educación al revés, porque apenas ha oído hablar de El y le conoce mal, porque se han interpuesto prejuicios y fantasmas que la atemorizan, porque no les dejan tiempo sus negocios, sus diversiones, sus placeres; porque..., porque es más fácil *dejarse ir,* arrastrados por la corriente formada por instintos y pasiones y temor al qué dirán, que luchar como hombres y marchar como personas libres hacia un fin previamente establecido.

Algunos, sin embargo, por especial providencia de Dios llegan a encontrarse con El. Y encontrándole y tratándole comienzan a conocerle. Y, en la medida en que le van conociendo, le van amando; que el corazón se les va espontáneamente hacia tanto Bien, hacia tanto Amor... Por eso abundan hoy tanto las conversiones, conversiones de primero, de segundo y de tercer grado: conversiones a la fe, conversiones a la gracia y conversiones a la vida de perfección y al estado religioso.

El libro que con estas líneas comienza podrá dar ocasión a mu-

chos para ese dichoso encuentro con Jesús. ¡Hacía tanta falta! Porque si esta sociedad moderna llegase a conocer y preguntar siquiera un poco *el don de Dios*...

II

El Evangelio comienza por ser una doctrina: «Id y enseñad». Era natural que así fuese, porque Cristo es la Verdad ante todo, Cristo es la Luz. Y es la verdad lo que predica: «Si os digo la verdad, ¿por qué no me creéis?» *Y para dar testimonio de la verdad ha venido al mundo.*

Mas como esa verdad es a la vez humana y divina y a la vez que ilumina los caminos de la vida temporal es ante todo sobrenatural, y, por lo mismo, trascendente al espíritu del hombre, por eso, tras su predicación, viene la fe. La fe, que nos abre las puertas del infinito; la fe, que con su luz misteriosa ilumina todos los grandes misterios de nuestra vida y de nuestra muerte; la fe, que sobre nosotros mismos nos levanta, poniéndonos en paz por dentro y por fuera y abriendo horizontes infinitos a nuestras esperanzas.

Por eso, cuanto es más conocida esa verdad, de la cual nació la historia universal y el verdadero progreso humano, tanto más el hombre se eleva y se perfecciona. La verdad evangélica, la verdad de Dios, la verdad de la teología (ciencia de Dios), la verdad substancial, que es Cristo. «Veritas liberabit vos: La verdad os hará libres», con la verdadera libertad de hijos de Dios que han roto los hierros de las pasiones, en las que toda esclavitud se apoya.

Una mirada a la historia universal para ir señalando en ella como con el dedo los períodos de mayor santidad, de mayor perfección, de más acelerado y sólido progreso humano, nos convencerá de que ésos son precisamente aquellos en que es más intensamente sentida y propagada la fe, más venerada la verdad evangélica, más cultivada *y metida en la vida* la teología.

En los tres primeros siglos de luchas y de triunfos incesantes brillaba la verdad con deslumbrante resplandor en hogueras y cruces de martirio. *La verdad vivida* más que la verdad predicada o estudiada.

Después, esos cuatro siglos magníficos en que la Iglesia de Cristo realiza sus máximas empresas: *salvar* lo que del Imperio romano podía salvarse, sobre todo con la *ingente construcción de su derecho, y civilizar a los pueblos bárbaros,* convirtiéndolos en factores nuevos de progreso y de cultura. Y era todo entonces evangélica cultura y predicación. Era todo entonces teología, como se ve con sólo echar una mirada a esas inmensas bibliotecas de Santos Padres y escritores de todo género hasta pasado el período carolingio y apagarse los últimos rescoldos de nuestra cultura isidoriana.

Después, la decadencia. Parece como si el hombre-humanidad, como si el individuo humano se cansara de estar mucho tiempo de pie. Que estar de pie y de puntillas, mirando al cielo y pugnando por elevarse, significa mantenerse a la altura de la verdad y de la

virtud, *que de la altura vienen:* «El reino de los cielos padece violencia...» La invasión musulmana, por otra parte, había contribuído a obscurecer las tranquilas luces de la verdad con el incesante relampagueo de los puñales y las cimitarras.

Pero estas épocas de forzosa austeridad y de inevitable esfuerzo preparan de nuevo al hombre para ponerse de pie y levantar la frente hasta que las luces de la verdad vuelvan a inundarla y sostenerla en los caminos del espíritu. Y vuelve en el siglo XII la teología, que en el siglo XIII llega a su máximo esplendor, extendiendo sus fulgores por todos los horizontes del saber humano. Una mirada otra vez a las bibliotecas y una mirada al santoral. Y una mirada a las instituciones sociales y políticas que allí germinan. Y una mirada a sus programas y a sus más caros ideales, no de una Sociedad de Naciones sin ley ni autoridad que las coordine y unifique, sino de una verdadera *Sociedad Humana* que a todos los hombres alcance, porque todos son *hijos de Dios y hermanos en Jesucristo, y todos tienen el derecho y el deber de mutuamente ayudarse.* Una mirada a nuestros templos de aquella época, y a nuestros poemas y a nuestra historia, y a todo el conjunto de la cultura europea, que a aquel siglo glorioso de la teología tanto debe. Teología por todas partes, todo es teología: teología en piedras (catedrales y estatuas), teología en colores (pinturas y códices miniados), teología en versos (Berceo y *Cantigas* y *Divina comedia),* teología en representaciones escénicas (liturgia y danzas de la muerte...), teología en ensayos de historias particulares y de historia general o universal... Todo y por todas partes teología, por que todo giraba en torno de Dios y toda construcción tenía a Cristo por cimiento.

Y otra vez el cansancio y la decadencia al correr del siglo XIV y todo el XV. La teología cae y se extravía; la verdad se esconde; la moral deja el campo a la corrupción, que lo invade todo; y hasta las artes y la cultura pierden originalidad y brío, y todo es confusión y desorden. Guerras, intranquilidad por doquier, crímenes siempre impunes, si no es que imponga su castigo la personal venganza; total ausencia de autoridad y de justicia... Siempre lo mismo. «Porque te has vuelto de espaldas a la ciencia (a la ciencia divina, a la verdad trascendente), te rechazaré...», dijo Dios por un profeta.

Y otra vez el exceso del mal volvió a los hombres cuerdos. Y otra vez volvió la teología a iluminar con los más vivos resplandores el mundo. Y otra vez el mundo, como despertando, volvió a elevar el tono de su historia para dejar paso a ese glorioso siglo XVI y parte del XVII, que es uno de sus mejores períodos. Siglo de la teología, siglo de la luz (no de las luces). Siglo de caballeros y santos, en que la tierra conocida casi se duplica en extensión y la humanidad ve ante sus ojos atónitos abrírsele por delante horizontes infinitos nunca sospechados.

Y es el *alma mater* de todo esto la sagrada teología. Es la que crea el derecho internacional. Y vuelve a sentir a la humanidad como una sola familia. Y precisa las leyes por las que esa familia ha de regirse. Y empuja de nuevo la literatura y las bellas artes

hacia alturas aún hoy no superadas. Y afianza la personalidad del hombre, que nunca se siente tan grande y tan fuerte como cuando se apoya en Dios y pone a Cristo por ayudador y por modelo.

En el siglo XVI, la teología lo llena todo. Se llena España de universidades, y en ellas se enseña principalmente teología y todo gira en torno a la teología. En los púlpitos se predica teología. En los confesonarios se enseña y se aplica la teología. Se escriben libros de piedad (ascética y mística) que no son sino teología. Y sale a teatro, en mucha mayor proporción que en siglo XIII, la teología (autos sacramentales)... y se escriben poemas de teología (la *Cristiada*, la *Jerusalén libertada)*. Y está empapada en teología más de la mitad de la lírica. Y hasta en el *Quijote*, y en el Romancero, y... en la literatura picaresca se hacen constantes referencias a la teología. Y mucho más aún en los libros destinados al buen gobierno de los pueblos y a la educación de los príncipes y, en general, a la formación de niños y jóvenes. Y en los problemas que suscita la conquista del Nuevo Mundo. Y, en fin, en todo el ya entonces amplísimo contenido de la cultura humana. De tal manera, que bien se puede decir que ese siglo, el más alto y el más brillante de nuestra historia, está todo informado y empapado, más aún que el siglo XIII, en el claro resplandor de la sagrada teología. Teología *que en todas sus ramas florece (dogma, moral, derecho canónico,* Sagrada Escritura, patrística, mística, ascética...) y a todas las ciencias afines, en las que puede y debe influir (filosofía en todas sus ramas, derecho en las suyas, etc.), extiende su influjo. Siglo de esplendor teológico, siglo de intensa cultura y acelerado progreso humano.

III

Después, siglos XVIII y XIX; otra vez la decadencia de la teología y otra vez la decadencia de la humanidad. Quizás esa decadencia no se note hasta bastante más tarde; quizás hasta nuestros días, pues aún hoy estamos recogiendo los frutos que en los siglos XVIII y XIX se sembraron. Recogiendo sus frutos bien amargos cuando ya viene iniciada por las cumbres una contracorriente de sana reacción, que se va afirmando más cada día.

Poco importan, poco significan los progresos de las ciencias experimentales. La humanidad en su conjunto retrocedió. ¿Cuándo estuvo la humanidad más atemorizada desde el tiempo de los bárbaros? ¿Cuándo se abrieron entre pueblo y pueblo, entre partido y partido, entre clase social y clase social, odios más agrios y más profundos abismos? ¿Cuándo sintió la humanidad como en nuestros días un tan profundo y extenso malestar y tan insolubles problemas como el de la vivienda, por ejemplo? ¿Cuándo se sintió más cansada y *con más hastío de la vida, para la cual se siente impotente* con una especie de abulia atenazadora, que no parece pueda conducirla sino a un *suicidio colectivo por inacción*—estéril y egoísta—o a un *suicidio catastrófico*, en el que todas sus fuerzas, en dos bandos concentradas, mutuamente se destruyan?

Desde la mitad del siglo XVII hasta principios del XX no hubo apenas teología. Y la que hubo, bastante desconectada de la vida y con débiles y, en general, no muy acertadas reacciones de sentido apologético (ontologismo, tradicionalismo, concordismo bíblico...) frente a los problemas candentes que la vida misma en esa época tan agitada y revuelta le presentaba. Y, al no haber teología, la reina del saber..., no podía haber filosofía constructiva y seria, y todo el saber humano se encerró en el estudio de la materia como su objeto exclusivo.

No había teología. Y la poca que había, concentrada en conventos y seminarios, sin contacto con la realidad; sin querer salir a la calle a recoger los problemas vivos que en ella pululaban. Hasta de los púlpitos—y no sé si podríamos decir de los confesonarios—había huído la verdadera teología. Que si algo de ella a todos sitios llegaba, era tan desmenuzada y deshecha, tan falta de vida y sin visión total de conjunto, que, perdida la ligazón con los principios, apenas podía engendrar convicciones fuertes, ni apenas influir en la verdadera *vida de las almas* ni en la vida exterior de las humanas sociedades.

Desde el siglo XVII, la teología dogmática había perdido su *cohesión interior* y su *homogeneidad* con la doctrina relativa a *la fe eclesiástica*. Contra todo lo cual reacciona maravillosamente el P. Marín Sola en su obra trascendental *La evolución homogénea del dogma católico*. En la moral, con el *probabilismo* primero y con las *dos vías* para llegar a la santidad (la ascética y la mística) después, se produce asimismo el desconcierto y la desorientación; porque ya no hay un camino para alcanzar la perfección, sino dos o muchos, cuantos tenga a su favor alguna razón de valor probable. En la mística, con la contemplación adquirida y la autosuficiencia de la ascesis se llega a tales extravíos, que hasta en conventos de monjas de clausura (!) se llegan a prohibir por ciertos confesores las obras de San Juan de la Cruz y de Santa Teresa... ¡Santos benditos, quién os lo diría cuando las estabais escribiendo!...

Y, claro está, con una ausencia casi total de la teología en la vida o con una teología *así*... ¿cómo habremos de admirarnos de que la gran masa de nuestras sociedades haya llegado a hundirse en ese paganismo crudo en que en nuestros días se debate? ¡Las sociedades cristianas y que por tales se tienen se distinguen ya tan poco de las que no lo son! Todo ese empeño por encerrar en las sacristías a la Iglesia y a la Religión no hubiera sido tan temible ni tan perjudicial si nosotros, los católicos, no hubiéramos perdido tanto nuestra influencia en la vida.

IV

El estudio de la teología puede considerarse dividido en dos etapas: la primera, de *abstracción*, de *aquilatamiento de los conceptos* o ideas, de *método y de organización racional*, de *especulación rigurosa* en suma, para que brille *su unidad, su lógico encadenamiento, su totalidad*, abarcando todo el horizonte del saber divino, al que todo el saber humano se subordina; y la segunda, de *integración o incorporación a la vida*. Al análisis debe seguir de nuevo la síntesis; síntesis vital y articulada, pero menos abstracta y en lenguaje menos técnico y más sencillo. Las dos etapas son necesarias, y de ninguna de ellas podría impunemente prescindirse. La labor de la primera etapa está constituída principalmente por la escolástica; la segunda, por lo que hoy vuelve a hacerse y es absolutamente necesario hacer: labor de *integración y acercamiento a la vida*. Con lo cual se vuelve un poco al Evangelio, en el que apenas hay nada abstracto ni regido por las leyes de la lógica, sino una soltura y como un desorden vital, como el que la naturaleza—dentro de un orden superior admirable—por todas partes nos ofrece.

La producción patrística, tan cerca del Evangelio todavía, prepara y como esboza ya de algún modo la escolástica. Y de todas esas anteriores manifestaciones de la verdad divina tiene algo que tomar la integración de la *teología con la vida* que hoy necesitamos. El libro para el que sirven estas líneas de prólogo tiene ciertamente algo de esto.

Pero la época moderna de que veníamos hablando no puede clasificarse en ninguna de estas dos etapas. Viene a ser la debilitación y acabamiento de la escolástica, sin llegar a esa *integración vital* que ahora buscamos. Este debilitamiento y desintegración parte de la segunda mitad del siglo XVII. La moral se va separando cada vez más del dogma. Y, rota la comunicación con los principios de donde naturalmente fluye, sigue descendiendo hasta el casuísmo más extremista. Ya no es doctrina racional dentro de la fe, sino una especie de código penal o formulario de recetas para medir la moralidad de cada caso de los que se nos pueden ir presentando en la vida. De la parte positiva, es decir, de las virtudes, se va haciendo, cada vez más, caso omiso. Todo el problema consiste en evitar pecados. ¡Como si eso fuera posible sin ir a la vez llenando el alma de cosa más substanciosa! El Evangelio no es ley de prohibiciones y negaciones, sino de afirmaciones bien rotundas: *amarás...; sed perfectos...* Que si también se dice que es preciso *negarse* y *morir...*, no es sino para *nacer de nuevo en Cristo y por Cristo e, incorporados con El*, como miembros de su Cuerpo místico, *participar así de la vida misma de Dios; Ego sum vita...; Veni ut vitam habeant et abundantius habeant... Qui manducat meam carnem... habet vitam aeternam...* Y afirmaciones bien rotundas son también: *orad, dad limosma, perdonad, haced bien a vuestros enemigos, bienaventurados los pacíficos,*

vivid unidos y *sed uno* («con una sola alma y un solo corazón»), *como yo soy uno con el Padre y con el Espíritu Santo*, y tantas y tantas más.

La vida espiritual, la vida de las almas que buscan la perfección se descuartizó también. Se falseó la idea de la mística, y, una vez falseada, se la combatió sin tregua ni descanso. Se perdió la idea de la relación entre lo natural y lo sobrenatural y la misión de cada uno de estos órdenes. Se prescindió en el estudio de la mística de lo verdaderamente teológico, y los mismos autores católicos se dejaron a veces influir por autores racionalistas, que, viendo sólo en la mística ciertos epifenómenos o simplemente accesorios o por entero extraños a ella, la habían reducido a un capítulo de psicología experimental de histéricos o anormales.

La liturgia, por otra parte, había caído en un completo desuso por parte de los fieles, para los cuales era cosa totalmente incomprensible y aburrida. Quizás todavía lo es hoy a pesar de lo que se trabaja por hacerla comprensible al pueblo. Y es que la liturgia no es fácil de comprender, ni siquiera de explicar, si no es sobre principios muy claros (en lo que cabe) de dogma y de ciencia bíblica, de historia sagrada sobre todo, ya que una buena parte de la liturgia está tomada del Antiguo Testamento, en el que todo es como *anticipo simbólico y profético* de lo que después había de venir, de lo que a nosotros nos pasa y de lo que nosotros vivimos; pues, como nos dice San Pablo, *omnia in figura contingebant illis:* «Todo lo que entonces les ocurría era figura de lo que después había de venir».

En el ambiente profano—ciencias, literatura, bellas artes, derecho, política...—, no sólo no encontramos, como en los siglos XIII y XVI, ambiente y aromas cristianos, sino todo lo contrario. De cada adelanto de la ciencia en los siglos XVIII y XIX se hace un arma contra la religión. La política cuenta entre sus fines principales, y en formas más o menos declaradas, descristianizar a los pueblos.

El derecho y la moral, después de haber echado a Dios de su campo, buscan afanosos un clavo ardiendo a que agarrarse, algo que les pueda servir de cimiento, por deleznable que sea, para substituir «al que puesto está, que es Cristo Jesús». De este modo, ¿qué tiene de extraño que nada se tenga en pie, que todo se tambalee, que todo esté en crisis en los tiempos que corremos...? ¿No lo había anunciado ya, con mirada profética y lógica irrefragable, nuestro Donoso Cortés y el alemán Spengler, por no citar sino el primero y el último de la serie...?

Faltó la teología, faltó la fe, y faltó, consiguientemente, como el alma de la humanidad. La *razón autónoma* no pudo sostenerse. Se perdió el sentido *de la vida* y, naturalmente, el *de la muerte*. Y, al querer suprimir misterios, todo se convirtió en misterio; y el hombre no encuentra por todas partes, ni fuera ni dentro de sí, sino insolubles problemas. Y esa nuestra voluntad con ansias infinitas, ¿adónde se encaminará?... ¿Cerrar los ojos? ¿Dejar que la bestia impere...? Pero hay algo vivo siempre a nuestro interior que no se

sacia, que no se puede saciar con lo que se sacian las bestias. «Hicístenos, Señor, para ti, decía San Agustín, y nuestro corazón no descansa mientras no descanse en ti».

V

El libro que tienes en las manos, lector querido, es un libro de teología. Pero no de teología abstracta, sino viva e integral, que quiere llegar a ser el libro de tu vida. Te marca un *ideal*, el único *ideal* que puede y debe escribirse con mayúscula: *la posesión de Dios; Dios mismo, que se te quiere dar por herencia sempiterna.* Te marca un *ideal*, que es la *santidad*, que es la *perfección;* un *ideal*, que es la *felicidad*, la que tú buscas, la que tú ansías, y de la que tú tienes una sed tan ardiente, que con ninguna otra cosa puedes saciar. La felicidad, esa *única felicidad* para la que hemos sido creados, tan sólo puede ser lógicamente el resultado de la perfección. Porque sólo lo perfecto alcanza plenamente su fin. Y fin tiene que ser en nosotros la felicidad, a la que todo en la vida se ordena.

El libro es dogma y es moral... *Moral evangélica*, que es *moral de perfección;* no moral puramente sinaítica, que no era sino un primer estadio, en una lenta y larga evolución, que había de coronar Jesucristo. «Nihil ad perfectum adduxit Lex»... Y dentro de la moral es ascética y mística, que no pueden ni deben separarse, porque *no son dos vías*, sino *una sola*, vista bajo *dos aspectos distintos* que mutuamente se completan. Es sencillamente *vida cristiana*, que *sin mística, ni siquiera cristiana puede ser*, porque la *vida cristiana* toda se mueve en el misterio.

La vida cristiana comienza en el bautismo. Y el bautismo imprime carácter. Y ese carácter es algo de origen sobrenatural que a nuestro ser natural se añade en forma indeleble. De suyo trae consigo la gracia—si no encuentra estorbo—, que es un nuevo elemento sobrenatural añadido a nuestro ser, al que da nuevas exigencias y nuevas capacidades. Y la gracia, que forma en nosotros algo así como una *segunda naturaleza de orden trascendente, de orden superior y divino*, viene a constituir en nosotros como un *nuevo principio de acción* que a la acción nuestra natural se suma. Y ya nuestra vida será así un resultado de esos dos principios mientras prácticamente el uno no llegue a anular al otro por completo. Por lo cual podemos decir que, en un sentido amplísimo, la mística comienza en el bautismo, por el elemento sobrenatural que en él se nos infunde, como el granito de mostaza sembrado en el jardín del alma.

Y si es el *elemento natural el que en absoluto predomina*, el hombre vuelve a ser el *hijo de Adán pecador*, el hijo de *Adán caído*, el *hombre animal* de que nos habla San Pablo. Si, en cambio, prevalece en nosotros el elemento sobrenatural, llegará un día en que, después de haberse *negado* el hombre plenamente a sí mismo, después de *haber muerto uno a sí mismo para resucitar en Cristo y por Cristo, como una nueva criatura* gobernada plenamente por el espíritu de

Dios, pueda decir: «Ya no soy yo quien vive, sino que Cristo vive en mí», y este fruto ahora maduro queda ya por el bautismo como sembrado en el alma.

En el hombre natural hay, como si dijéramos, una doble naturaleza, correspondiente a los dos elementos de que se compone su ser: *materia y espíritu* o *animalidad y alma*. La primera obra por medio de los *sentidos*, por sus instintos y pasiones; la segunda, por medio de la *razón* y la *voluntad*. Mas como la naturaleza humana está caída y desordenada por el pecado, la razón está debilitada en sus funciones. Conoce mal la verdad, entre vacilaciones y sombras. Con lo cual no logra imponerse a los sentidos y potencias inferiores, que de suyo tienden a sus propios objetos sin el control de una *razón libre* que debidamente las refrende y las dirija. El hombre natural está, pues, sometido a dos fuerzas: *la fuerza especificativa de la razón*, débil e impotente en la práctica para reducir al orden las actividades inferiores de su ser, y la *fuerza o peso resultante de su animalidad*, que tiende constantemente a desmandarse.

Pero para nosotros los cristianos el hombre es algo más que *animal racional;* y para completar su definición habría que añadir: *elevado al orden sobrenatural*. Esta elevación al orden sobrenatural no cambia su esencia—las esencias o substancias no pueden cambiar (como los números) sin dejar de ser lo que son—, pero perfecciona inmensamente su naturaleza. Como el fuego no cambia la substancia del hierro que en él se introduce, pero modifica sensiblemente su naturaleza, sus accidentes, sus maneras de obrar. Por esta elevación al orden sobrenatural, el hombre adquiere o puede adquirir *la gracia santificante*, por la que viene a ser *hijo de Dios* y *participante*, de algún modo, *de la naturaleza de Dios y del modo de obrar de Dios*.

Tenemos, pues, en el hombre tres principios de operación: *la animalidad, la razón* y *la gracia*. Y como cada una tiende a su propio objeto, de ahí la lucha interior en que el hombre vive, sin que pueda alcanzar *la verdadera paz*, la que se apoya en el *orden perfecto*, por el que lo inferior debe estar sometido a lo superior, hasta que, *muerto a sí mismo* (totalmente sometido), *lo animal se someta a la razón y la razón se entregue y se someta totalmente a Dios*. Y es de advertir que antes aún de que entre en el alma la gracia puede ya haber en ella algún elemento sobrenatural—sobre todo la fe—que ejerza también algún influjo en sus acciones y conducta.

Podemos, pues, representar al hombre en orden a su acción, a su conducta, a la dirección y rumbo de su vida por un sistema de fuerzas constituído en la siguiente forma: una fuerza de actuación constante, *la animalidad*, que se ejerce en sentido vertical, hacia abajo, hacia lo sensible, hacia la tierra; otra fuerza de carácter espiritual, intermitente, la *razón*, que se ejerce y tiende a llevarnos en sentido horizontal; y otra tercera fuerza, *lo sobrenatural, la fe, la gracia*, también intermitente, que nos atrae y empuja hacia arriba, hacia su centro, hacia Dios. Decimos que actúa en forma continua la primera por lo que tiene de instintivo y hasta de inconsciente,

anteponiéndose a nuestro querer y a nuestra decisión libre. Las dos segundas fuerzas son intermitentes, porque el ejercicio de la razón depende, al menos en muy gran parte, del ejercicio de nuestra libertad, intermitentes de suyo. Y la fe, lo sobrenatural, es a través de la razón y de la voluntad como en nosotros obra.

Ninguna de estas fuerzas actúa en el cristiano en forma absolutamente exclusiva, sino combinada en mayor o menor proporción con las dos restantes. Y aun en la práctica, y por lo que hace al conjunto de la vida, una conducta de pura razón no se da, sino que o se pone al servicio del sentido o al servicio de Dios, según que en ella influya más o menos lo animal o lo sobrenatural. Y según el predominio de cada una de estas fuerzas, así se especifica nuestra vida, nuestra conducta.

Quizás pudiéramos añadir aquí que a veces la razón no parece estar al servicio de ninguna de estas dos fuerzas externas, lo sensible y lo sobrenatural, como cuando se apega a sí misma por la soberbia, por ejemplo. Pero esto no dura, porque el hombre sabe perfectamente que no puede ser fin de sí mismo. Se siente vacío. No es fuente de bien ni de verdad. Es un ser creado y ordenado *ad alterum*, a otro, a algo fuera de sí, cuya posesión le llene y le beatifique. En rigor está creado para Dios, que es el Bien sumo; y cuando tiende a otra cosa es porque, *abstraído e ilusionado* por la fuerza de la pasión *(abstractus et illectus)*, toma en ese momento por *bien sumo* cualquier otra cosa que como bien parcial y momentáneo se le presenta.

VI

Según todo esto que venimos diciendo, pudiéramos representar gráficamente esta doctrina por una figura geométrica compuesta de tres círculos que se cortan, lo animal, lo racional, lo sobrenatural, representando la posición del cristiano en un momento cualquiera de su vida; de la cual figura parten tres líneas fundamentales: una *vertical* hacia abajo, que representaría la conducta del *hombre totalmente enviciado y bestializado;* otra *horizontal*, la de la *recta razón*, y otra tercera, en fin, *vertical hacia arriba*, la del *cristiano perfecto*, la *del místico*, la *del santo*. Y en los cuarteles intermedios, multitud de líneas que irradian siempre del mismo punto, representando la infinita variedad de direcciones o conductas resultantes de la combinación de estas tres fuerzas fundamentales según los distintos grados de intensidad de cada una, dependientes en gran parte de nuestra propia libertad.

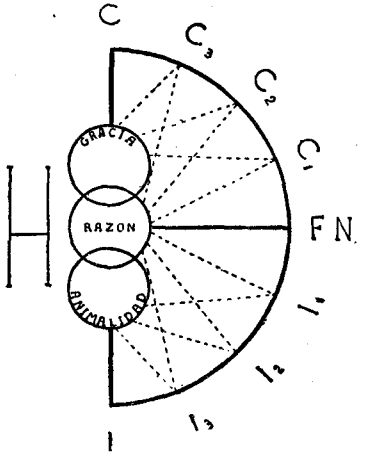
Cuando nuestra conducta viene a estar representada por alguna de las rayas que están debajo de la horizontal, el alma no va hacia Dios, sino hacia la tierra, hacia el infierno; y es que está en pecado mortal. Va llevada de la pasión con más o menos mezcla de una razón esclava y obscura.

Cuando, en cambio, empieza a remontarse por encima de la horizontal, va hacia Dios de una manera más o menos directa. Y entonces es que va guiada por la *razón* y por la *fe* y la *gracia*. Sus obras son humano-divinas; humanas, porque proceden de la razón; divinas, porque la razón las produce, apoyada en la fe y fortalecida por las virtudes infusas. Cuanto más prevalezca este elemento sobrenatural, tanto son más divinas y tanto se va notando más en nuestras acciones el *modo divino*, que es el que caracteriza a la mística [1].

Pero llega un momento en que el elemento sobrenatural prevalece del todo. Lo humano, en lo que tiene de desordenado, desaparece por completo. Y eso es *negarse, morir a sí mismo*, para *resucitar* o *nacer de nuevo*. Y lo que de nosotros no está desordenado *se somete totalmente a Dios por una total entrega amorosa*. Es decir, que ni nuestro entendimiento ni nuestra voluntad se mueven ya por sí, sino que el espíritu de Dios es únicamente quien los guía. Y entonces, sobre esa *negación propia*, sobre esa *total sumisión* de todo lo nuestro a Dios en Cristo y por Cristo, como miembros docilísimos de su Cuerpo místico, el Espíritu de Dios, el Espíritu de Cristo, el Espíritu Santo, que nos ha sido dado para que nos vivifique y nos gobierne, toma posesión de nosotros, y por medio de sus *dones* nos

---

1 He aquí la figura con su correspondiente explicación:



H: Es el *hombre* en sus tres esferas o zonas: el círculo inferior representa la animalidad, la naturaleza caída; el intermedio, el alma, la razón natural, y el superior, lo sobrenatural, la fe, la gracia.

C: Es el cielo, Dios. Los símbolos C_1, C_2, C_3... representan los distintos grados de gloria.

FN: Esto sería la felicidad natural del hombre no elevado al orden sobrenatural. Hoy, el limbo de los niños no bautizados.

I: Es el infierno, la carencia de Dios y de todo bien, con sus diferentes grados de pena.

dirige en efecto y nos gobierna. Con lo cual, al *morir a sí mismo nuestro yo*, lo que ha hecho ha sido *transformarse, renovarse, nacer de nuevo*, sin la carga ya, pudiéramos de algún modo decir, de las tristes consecuencias del pecado original; *perfeccionarse* con su *última y verdadera perfección*, que en la unión con Dios en el *ser y en el obrar consiste*.

Venimos hablando de la dirección del Espíritu Santo, de identificar nuestro pensar y nuestro querer con el de Dios; pero pudiera alguno preguntar: ¿Cómo conocemos en cada caso el pensar y el querer de Dios? ¿Cómo distinguimos el impulso del Espíritu Santo de otras mociones o impulsos a que podemos estar sometidos...? En general, podemos responder que también aquí hay dos etapas; en la primera, nos habla Dios *multifariam multisque modis*, «con muchas formas y de muchos modos», como habló primeramente a nuestros padres; nos habla por medio de la Sagrada Escritura, de los libros espirituales, de los buenos ejemplos..., y, sobre todo, por medio de los superiores de dentro y de fuera, sobre todo del director espiritual, al que tanto más nos vamos sometiendo (y por su medio a Dios) cuanto más nos vamos negando; y todo esto gobernado por la virtud infusa de la prudencia. En la segunda, sin que desaparezcan del todo estos medios de conocer la voluntad de Dios, se añade, en un orden superior y más íntimo—cuando ya nos hemos negado por completo—, el mismo Espíritu Santo, que ya sin estorbos, por medio de sus dones, nos gobierna. Tienen así los santos un instinto tan certero, que les libra de todo error en orden a la salvación. Y hasta en cosas que parecen superar sus alcances ven más y aciertan mejor que los letrados y teólogos. Y eso es que en nosotros se cumple la segunda parte de la frase anterior de San Pablo: «Novissime diebus istis locutus est nobis in Filio: En estos últimos tiempos nos quiso ya hablar por medio del Hijo»... El cual, a su vez, nos habla y *nos sugiere* cuanto necesitamos por medio de su Espíritu: «suggeret vobis omnia quaecumque dixero vobis: nos sugerirá—en forma personal, intimísima—cuanto Cristo en general nos ha enseñado». Para esto están sus dones de sabiduría, de entendimiento, de ciencia, de consejo, etc., pues bien sabido es que el ejercicio habitual de los dones del Espíritu Santo es una de las características más propias de la vida mística. Entonces es cuando recibimos y *vivimos* y *actuamos* (o dejamos que se actúe en nosotros) el *don de Dios* por excelencia de que hablaba el Señor a la Samaritana.

Por todo esto podemos ya formarnos un concepto bastante aproximado de lo que es la mística. Porque hay dos etapas, como hemos visto, en el desarrollo de la vida cristiana en nosotros: primera, aquella en la que Dios *nos ayuda con sus auxilios sobrenaturales* (fe, gracia, virtudes infusas...), y segunda, aquella en la cual *el hombre muerto a sí mismo, habiendo negado* todo lo que es suyo, hasta su *propio yo*, principio de todo pecado y de toda imperfección, *se somete totalmente* a Dios, se entrega totalmente a Dios en un acto de amor perfecto. Desde este momento, ya no es él el que vive, sino que Cristo vive en él. Es un miembro vivo y docilísimo del Cuerpo místico de Jesucristo, que es propiamente el que vive en él y en él obra por medio de su Espíritu.

De este modo, el hombre, a la vez que adquiere una *actividad intensísima* y perfecta muy superior a la que antes tenía, pasa a ser, sin embargo, como un *agente pasivo*, si cabe la expresión, *potius agitur quam agit*, porque es Dios quien obra en él; es Dios el que se sirve de él como de un instrumento perfectísimo; instrumento, claro está, de carácter racional y libre, cuyo esfuerzo es poner toda su capacidad, toda su actividad en el pensar y en el querer... a disposición de Dios y como adhiriéndose y sumándose plenamente al pensar y al querer de Dios.

Este es el *cambio de corazones* que tantas veces vemos realizado en la vida de los santos. Esta es la unión perfecta, en lo que cabe, de Dios con el alma y del alma con Dios. Esto es el *Cristo reina, Cristo impera* en el mundo interior del alma. Y cuando a este estado se llega, el alma suele tener conciencia de esta unión y *experimenta* a Dios dentro de sí amándola, dirigiéndola, iluminándola, santificándola y obrando en ella obras de santidad y de vida eterna. Esto es lo que suele llamarse estado de *contemplación* infusa o de divina contemplación.

Y ahora un ejemplito que ya hemos puesto otras veces y terminamos. Suponed que tenemos que hacer un viaje en automóvil. Nos encanta guiar, aunque no guiamos nada bien, y al volante nos sentamos. Pero va a nuestro lado un conductor óptimo, un verdadero maestro, que conoce el arte cual ninguno. Y para ayudarnos comienza por hacernos algunas indicaciones: «Toca la bocina, que llega una curva»; «No la tomes a contramano, que puede venir otro y chocar»; «Hasta no ver la salida, suelta el acelerador»; «Evita los cambios de velocidad demasiado bruscos», etc., etc. A veces, para sacarnos de algún apuro, él mismo echa la mano al volante y pone el coche en su sitio. Y como el tráfico de coches y camiones aumenta, y aumentan los peligros, y nosotros nos sentimos cada vez más *incapaces y más conscientes de esa nuestra incapacidad*, vamos dejando el volante cada vez más en sus manos y apartamos los pies para que él pise el acelerador y los frenos y haga los cambios de velocidad, etcétera; hasta que al fin le decimos: «Mire, mire, es mucho mejor que usted guíe; yo iré más seguro y más a gusto, porque tengo en usted plena confianza». Ese maestro a quien nos confiamos es Cristo, es el Espíritu Santo. Y entonces todo va bien, todo sale perfecto. *Nos hemos negado en cuanto a conducir*. Hemos muerto a nosotros mismos, aunque sean nuestras manos las que llevan el volante todavía y aunque nosotros seamos de algún modo instrumentos por medio de los cuales El comunica la dirección del coche.

VII

Podríamos todavía esquematizar un poco más esta marcha o ascensión del hombre hacia Dios, analizando las diversas actitudes del primero para con el segundo y del segundo para con el primero. Las cuales pueden reducirse a cinco, reflejadas en las siguientes proposiciones: 1.ª, *cuando el hombre busca, Dios se acerca;* 2.ª, *cuando el hombre pregunta, Dios responde;* 3.ª, *cuando el hombre escucha, Dios habla;* 4.ª, *cuando el hombre obedece, Dios gobierna;* y 5.ª, *cuando el hombre se entrega, Dios obra.* Estas proposiciones necesitan aclaración y vamos a dársela en seguida.

Ante todo no hemos de creer que cada una de ellas representa una etapa de nuestra vida totalmente separada y que excluya del todo a las demás, pues suelen entrelazarse más o menos las unas con las otras. Se trata simplemente de una caracterización general de cada una, según lo que de ley ordinaria ocurre. Los mismos términos de cada proposición no son del todo propios, y por eso necesitan explicación. Pero, una vez explicados, creemos que podrán dar alguna luz sobre lo que venimos diciendo. En esta clase de doctrina ni el lenguaje matemático ni la precisión lógica y exacta son generalmente posibles.

1.ª *Cuando el hombre busca, Dios se acerca.*—Cuando el hombre busca, ¿qué? Pues, naturalmente, cuando el hombre busca *a Dios.* Pero no siempre en forma concreta y definida. A veces se busca a Dios sin saberlo, sin nombrarlo ni pensarlo. Se busca la Verdad; se busca el Bien; se busca, en fin, la Belleza infinita... Pero, como todo eso tan sólo en Dios verdaderamente se encuentra..., *se busca a Dios.* Pero hay que buscarlo con sinceridad, cueste lo que cueste; es decir, con sacrificio. Con una especie de *comienzo a salir de sí,* a romper la concha esclavizadora del egoísmo.

Decía Newmann que para juzgar a un alma no importa tanto ver la distancia a que se encuentra de Dios como ver la dirección que lleva. ¿Va hacia El o se aleja?... Pues si va hacia El, si le busca con sinceridad, es que Dios comienza a atraerle; es que *Dios se le acerca.*

No otra cosa quiere decir aquella *sed* de que el mismo Cristo nos habla (Io. 7,37): «El que tenga sed—de cosas grandes y nobles, de Verdad, de Belleza, de Amor...—venga a mí y beba». Y bebiendo —conociéndole—creerá en mí. Y «el que cree en mí, ríos de agua viva correrán de su seno». Y esto decía, añade el evangelista, «refiriéndose al Espíritu que habrían de recibir los que creyeren en El».

2.ª *Cuando el hombre pregunta, Dios responde.*—Este preguntar del hombre puede ser en formas variadísimas. Una desgracia nos puede hacer preguntar por la causa de la misma. Y, si ahondamos lo bastante, nos encontraremos con Dios, que comienza a respondernos. Un fenómeno de la naturaleza, o el orden del Universo, la marcha de la Historia, o el origen de la autoridad—si ésta ha de ser verdadera—, o del Derecho o de la Moral... En todo esto, si

ahondamos, si preguntamos, Dios comienza a respondernos por medio de la razón.

Otras veces el hombre pregunta: ¿Qué haré para ser feliz? ¿Dónde está la felicidad? ¿Dónde la verdad y el bien que ansío?... Otras, como San Pablo: ¿Quién me librará de este cuerpo de muerte?... O ¿quién podrá traer la paz a la tierra?... La paz del alma, la paz de las sociedades... Y Dios sigue respondiendo por medio de la razón, o por medio de un consejero, o por medio de un libro humano, o por medio de un libro divino, escrito por El mismo (Sagrada Escritura), o, en fin, por una iluminación interior, como muchas veces ocurre con los que se convierten. El caso es preguntar con ansias de saber. Preguntar sin tregua ni descanso. Preguntarse a sí mismo y preguntar a todas las criaturas. Con reconocimiento de nuestra radical incapacidad; con un sincero deseo de obtener respuesta y, una vez obtenida, aceptarla. Cuando así se pregunta, *Dios responde.*

3.ª *Cuando el hombre escucha, Dios habla.*—Difícil es al hombre escuchar a un semejante suyo. Lo más difícil de la conversación es precisamente saber escuchar. Pero escuchar a Dios es mucho más difícil todavía. Vivimos entre una serie de ruidos infinitos; ruidos, digámoslo así, por fuera y por dentro. Por fuera, las ininterrumpidas impresiones de las criaturas a través de nuestros sentidos externos. Por dentro, los ruidos almacenados en nuestros sentidos internos, que aprovechan cualquier momento de silencio y calma extarior para ensordecernos y aturdirnos. Y así no se puede oír la voz de Dios.

Porque la voz de Dios es dulce y suave. Dios «no clama ni deja oír su voz por defuera, ni se puede percibir esa voz en las plazas públicas ni entre el ruido del mundo» (Mt. 12,19). Por eso, cuando quiere Dios hablar a un alma, «la lleva a la soledad y le habla al corazón» (Os. 2,14). Y cuando de esa manera habla a un alma, como el esposo a la esposa, nadie más percibe lo que dice; y sólo al alma que por esposa se le da comienza a hablarle de ese modo.

Pero el alma que ha llegado a oír le *respuesta* (el llamamiento de Dios), *le busca* en la soledad y *quiere seguirle* oyendo, y *escucha;* y pone en este *escuchar suplicante* todos sus sentidos. Es decir: *el alma ora.* Y si supo aprovecharse de todo lo que Dios le dijo por mensajeros, a los que nos hemos referido antes («multifariam multisque modis olim Deus loquens patribus...»), ahora, cuando ya los mensajeros (criaturas) no le saben decir más, ahora es cuando muy en el fondo de sí misma siente a Dios, que le dice: «Aquí estoy». Y Dios comienza a hablarle. Y, al comenzar este diálogo, todavía el alma tiene cosas que preguntar; pero poco a poco las preguntas van cesando, porque ya no le queda al alma nada que decir. Y el alma se hace toda oídos. Y escucha, escucha. *Y Dios habla; sólo Dios habla.*

El proceso de la oración es así. Al principio parece que sólo habla el alma, porque ésta no entiende bien el lenguaje de los libros, etcétera, por los cuales le habla Dios. Y ni apenas se da cuenta de

que es El... Después se entabla el diálogo (vía iluminativa...). Hasta que al fin cesa de hablar el alma, para *escuchar tan sólo...*, para que *hable sólo Dios...*

4.ª *Cuando el hombre obedece, Dios gobierna.*—Cuando se sabe ya que Dios nos habla, con un pleno y perfecto convencimiento; que nos habla por medio de criaturas o que nos habla por sí directamente; cuando se sabe en *forma vital* que Dios es infinitamente sabio, infinitamente bueno, infinitamente amoroso, que infinitamente mejor que nosotros sabe el camino que tenemos que seguir para nuestro bien, entonces ¡qué fácil y qué grato es obedecer! Obedecerle a El cuando nos habla por las Sagradas Escrituras; obedecerle a El cuando nos manda por medio de sus representantes en la tierra; obedecerle a El cuando nos habla por medio de un buen libro, de un buen consejero, o aun cuando nos habla sin palabras desde lo más íntimo de nuestro ser. Y así, *cuando el hombre obedece, Dios gobierna.* Dios entonces nos gobierna por fuera y por dentro. Y el hombre es un fiel servidor que ejecuta en todo y con la mayor perfección posible sus sagradas órdenes. *Cuando el hombre obedece, Dios gobierna.*

Y 5.ª finalmente: *Cuando el hombre se entrega, Dios obra.* Lo cual es *la obra perfecta del puro amor.* Porque ese amor, que fué viviendo, que fué creciendo por los caminos del conocer..., cuando llega a ser sumo, total; cuando con *todo el corazón,* porque ya no le quedan capacidades amorosas para amar nada fuera de Dios, pues a sí mismo se niega y de todas las criaturas prescinde y para todas y para sí mismo queda *como muerto,* cuando esto ocurre, el hombre *se entrega...* Como muerto a la vida de imperfección que llevaba, dirigida por su razón, por su prudencia, por su egoísmo, más o menos disimulado. Como muerto a una vida que era incompatible con la vida sobrenatural, tan sólo sobrenatural; con la vida de Dios, que en él va a comenzar ahora plenamente.

Y entonces es cuando el hombre se convierte en *un miembro vivo y perfectamente sano del Cuerpo místico de Jesucristo,* docilísimo a la acción vital de la Cabeza, docilísimo a la dirección y al imperio y a la acción vital de su Santo Espíritu, que ya sin estorbos ni resistencias toma posesión del alma.

Nuestro yo queda allí, *pero totalmente entregado al yo divino, sumado al yo divino,* como si a Cristo le ofreciéramos *une humanité de surcroit,* como dice sor Isabel de la Trinidad; una humanidad sobreañadida, a la que en el seno purísimo de María se dignó tomar por nosotros y para redención nuestra. Le ofrecemos a Cristo nuestra pobre humanidad personal, ya purificada y sublimada por su gracia y por su amor, para que en ella pueda El seguir viviendo sobre la tierra y continuando su obra redentora. Y asi es como puede llegar el hombre a decir: «Ya no soy yo quien vive, sino que Cristo vive en mí».

El hombre se *vació por completo de sí mismo y de todo ser creado para llenarse de Dios;* el hombre murió a sí mismo como hijo de Adán, para resucitar o *nacer de nuevo,* «no de la carne ni de la sangre», sino del Espíritu de Dios; el hombre se negó a sí mismo, se enajenó a sí mismo, porque a sí mismo con todas sus energías y capacidades se entregó a Dios. El Verbo de Dios se unió primero a nuestra humanidad en Cristo con una *unión hipostática,* uniendo a la persona divina la humana naturaleza impersonal, es decir, sin más persona que la segunda de la Santísima Trinidad. Ahora quiere *unirse con nuestra humanidad personal con unión mística,* es decir, misteriosa también, no sólo sin detrimento de nuestra propia persona, sino sublimándola, divinizándola *(Ego dixi dii estis), dándosele El mismo en posesión, a la vez que el alma queda por El totalmente poseída.*

Ese es el término de la vida cristiana. En eso consiste la perfección; en eso consiste la santidad: en esa *unión mística,* inefable, con Dios, en la que ya sin estorbos *sólo Dios vive y obra en nosotros.* No viven en nosotros las criaturas, que han perdido sobre nosotros todo influjo, toda atracción. No vive *nuestro yo en cuanto nuestro,* porque se *enajenó* a sí mismo, entregándose a Dios totalmente. Y *cuando el hombre así se entrega, el que obra en nosotros es sólo Dios.*

VIII

Al llegar aquí ya podemos preguntarnos qué es la mística, y creemos que es muy fácil de entender la respuesta. Vida mística es esa que lleva el hombre cuando, en *unión de amor y entregado totalmente a Dios, es gobernado por el Espíritu Santo por medio de sus dones.* Es ese *estado pasivo* (y activísimo), en que ya no es él quien vive, sino que *Cristo vive en él.* Es esa *experiencia de Dios* que tiene el alma por su *estado habitual* de *divina contemplación gozosísima,* y que *la hace dichosa* y, aun en medio de los mayores martirios, *bienaventurada.* Es, en fin, *la vida cristiana en todo su desarrollo;* la vida *sobrenatural*—que comenzó en el bautismo—*plenamente vivida.*

Y ¿cómo se conoce al hombre que ha llegado a este *estado místico?* Pues *por su estilo;* por el *modo o estilo* de conducirse; *por su conducta;* por sus obras, repetimos; pues siempre queda verdad aquello de «ex fructibus eorum cognoscetis eos: por sus frutos los conoceréis». El *estilo de Dios* se distingue siempre del estilo del hombre; y ya hemos visto que después de la *entrega total* y la *necesaria purificación* es *Dios el que obra en el hombre—tomándole a éste por instrumento*—más bien que el hombre mismo.

Los místicos, los santos, no obran casi nunca al *estilo* de los demás hombres, porque no se inspiran en los mismos principios de acción ni juzgan las cosas con el mismo criterio ordinario del común de los cristianos. Todo su obrar es abnegación, olvido de sí, gozo en las derrotas, en los desprecios, amor a la cruz...; en el fondo, amor de Dios, amor de Cristo crucificado con todo su corazón, con todas sus fuerzas, con toda su alma, sin que ningún estorbo se interponga: *ni el qué dirán, ni el mundo, ni el propio yo,* que por ninguna parte aparece.

El modo humano de obrar desapareció por completo. Sólo queda el *modo divino*, el *estilo divino, de Cristo*, que en el Evangelio encontramos y que viene a ser resumido por estas palabras suyas: «Quae placita sunt ei facio semper»: «yo hago siempre lo que agrada al Padre celestial» y del modo que le agrada. Ese *modo* o *estilo de Cristo* por el que los discípulos de Emaús le conocieron en *la fracción del pan*, como lo hubieran conocido, si no estuvieran «obcecados», cuando les hablaba, haciendo arder sus corazones. Como lo conoció San Juan, el de pupila interior más pura, cuando le vió venir de noche sobre el mar o al amanecer sobre las arenas de la playa. Como le conoció la Magdalena con sólo oírle entre las sombras llamarla por su propio nombre. Como le conocen todas las almas *limpias, purificadas...*, cuando, al encontrar una persona mística, exclaman: «Digitus Dei est hic: aquí está la mano de Dios», aquí está el *modo* (sobrenatural) *de obrar, que es el modo de Cristo, que es el estilo de Cristo y de sus perfectos seguidores, que en unión con El vienen a ser otros Cristos.* El estilo o modo humano y el estilo o modo divino se distinguen como lo imperfecto (todo lo humano) de lo absolutamente perfecto.

Pero ya estamos entreteniendo al lector demasiado. Coja el libro con calma; no sólo para leer, sino para meditar y sacar las consecuencias; y a lo ancho, y a lo largo, y a lo profundo hallará en él explicado cuanto aquí, en mirada rapidísima, se resume y cuanto pueda interesarle en orden a resolver el problema fundamental —único—de su vida, que es llenar el destino para lo cual fué creado por Dios, y así alcanzar la eterna bienaventuranza.

* * *

Del autor de este libro nada tenemos que decir. Lleva ya varios años predicando con mucho fruto—especialmente *el don de Dios*—por bastantes provincias de España. Y en nuestra Facultad de Teología de Salamanca tiene la clase de Mística. Los que siguen de cerca estos estudios de ascética y mística le conocen ya también por sus escritos, publicados en distintas revistas, y por su intervención en una polémica de cierta resonancia. Y bien podemos decir que está dedicado casi por completo a estos estudios sobre la *vida y perfección cristiana*, que por razón de método suelen separarse en tratados de *ascética y mística*, y que el ideal que persigue no es otro que el de *enseñar* y poner el *máximo posible de claridad* en estas cuestiones de suyo difíciles, que tan grandemente influyen en el desarrollo general de la vida de los seguidores de Cristo, para que florezca cada día más en el mundo ese ideal evangélico de santidad al que todos somos llamados.

† Fr. Albino,
Obispo de Córdoba.

NOTA DEL AUTOR

A LA PRIMERA EDICION

Creemos oportuno explicarle brevemente al lector la naturaleza y orientación del libro que tiene entre sus manos.

Nuestra primera intención fué escribir un breve manual de ascética y mística que pudiera servir de texto en los Seminarios y estudios generales de las Ordenes religiosas. Pero voces amigas, con cariñosa insistencia, nos urgían a presentar un trabajo más amplio que abarcase en su conjunto el panorama completo de la vida cristiana en forma tal, que pudiese ser utilizado no sólo como libro de texto durante el período escolar de los aspirantes al sacerdocio, sino también como libro de formación ascético-mística para los mismos seglares cultos, ansiosos de doctrina espiritual sólida y verdaderamente teológica.

Hubimos de ceder a sus reiteradas súplicas y embarcarnos por rutas distintas de las que nos habíamos trazado. Con ello el panorama se ampliaba considerablemente, y por exigencias inevitables de espacio era forzoso reducir la extensión de algunas cuestiones fundamentales en las que en nuestro plan primitivo hubiéramos insistido un poco más. Ya no se trataba de una obra rigurosamente escolástica para examinar las cuestiones teóricas que se agitan en las escuelas de espiritualidad en torno a la perfección cristiana, sino que era preciso recoger otras muchas cuestiones teórico-prácticas de la vida espiritual con el fin de ofrecer una visión de conjunto lo más completa posible dentro de las características generales de una obra dirigida al público culto en general. Con esto queda dicho que no es la nuestra una obra monográfica y de investigación, sino panorámica y de alta divulgación. Es una *síntesis informativa* de las grandes cuestiones de la vida cristiana, que pide ulteriores y más amplios desarrollos en algunos puntos fundamentales.

Sin embargo, tal como hoy la presentamos, nos parece que nuestra obra puede resultar positivamente útil en orden a la doble finalidad intentada: como libro de texto en los Seminarios y como libro de formación espiritual para seglares cultos. Veamos en qué forma:

a) Como libro de texto en los Seminarios.—Nos hacemos cargo de que su extensión es excesiva para ser utilizada en una clase de ascética y mística como texto ordinario de una asignatura a la que suelen dedicarse tan sólo una o dos clases semanales en el

último curso de teología; no habría tiempo material de recorrerla íntegramente. Pero téngase en cuenta que no es preciso que el profesor explique íntegra la asignatura, ni siquiera que el alumno tenga que dar razón de toda ella en los exámenes de fin de curso. Como libro de texto, puede el profesor limitarse a explicar la segunda parte de la obra, que trata de los grandes principios teológicos de la vida cristiana y de casi todas las cuestiones fundamentales que se agitan en las escuelas de espiritualidad. Las otras tres partes no es menester que sean explicadas en clase ni exigidas en el examen final, pudiendo los alumnos reservarlas para su lectura reposada y atenta como libro de autoformación y de lectura espiritual. Con ello, nuestra obra no se reducirá al simple libro de texto que se arrincona para siempre después de terminada la carrera, como tácita venganza contra los sudores escolares que nos arrancó su aprendizaje, sino que se convierte en el libro de lectura espiritual sobre el que se vuelve una y otra vez con cariño y gratitud a todo lo largo de la vida.

b) Como libro de formación espiritual para seglares cultos.—La experiencia diaria en el trato con las almas nos ha hecho comprobar muchas veces que no solamente las personas consagradas a Dios, sino también los seglares cultos, se lamentan con frecuencia de no encontrar libros de sólida espiritualidad entre la inmensa producción ascético-mística de nuestros días. Tienen hambre y sed de teología, de manjares sólidamente nutritivos de su espíritu; y con frecuencia, bajo titulares prometedores, se les sirven tan sólo simples aperitivos, que no hacen sino aumentar su hambre e inquietud espiritual. Estamos plenamente convencidos de que buen número de intelectuales católicos—catedráticos, abogados, médicos, ingenieros, políticos, etc.—se encuentran ansiosos de doctrinas sólidas y substanciales y están, por otra parte, suficientemente preparados para entender y asimilar las doctrinas teológicas más altas si se les presentan en forma clara y transparente, despojadas del tecnicismo y terminología de las escuelas. Y de hecho, cuando cae en sus manos un libro sólido que haya acertado a exponer esas verdades teológicas en forma clara y accesible, suelen experimentar una satisfacción íntima y profunda como el que ha encontrado al fin un manantial de agua limpia y cristalina donde apagar la sed de Dios que atormentaba su espíritu.

Pensando en estas almas, hemos escrito esta obra. La claridad y transparencia del pensamiento ha constituído para nosotros una verdadera obsesión a todo lo largo de su desarrollo. Nos hacíamos cargo de que no escribíamos únicamente para técnicos, sino también para los que, sin serlo en estas materias, tienen, sin embargo, derecho a la limosna caliente de la verdad. Y por eso, aun sacrificando con frecuencia la terminología y concisión escolásticas, hemos descendido a detalles y precisiones innecesarios para técnicos, pero que resultarán—lo esperamos firmemente—de positiva utilidad para los no iniciados. Todo lo hemos sacrificado a la transparencia y claridad de pensamiento, y nos parece que no hay en toda nuestra

obra una sola página que no pueda ser perfectamente asimilada por los seglares cultos. Ojalá que con la bendición divina, que imploramos por intercesión de la dulce Mediadora de todas las gracias, la Santísima Virgen María, puedan llevar estas modestas páginas un rayo de luz a sus inteligencias sedientas de verdad y un poco de calor a sus corazones enamorados de Dios.

Sólo nos resta manifestar públicamente nuestra gratitud al Excmo. Sr. Obispo de Córdoba por el espléndido prólogo que va al frente del volumen y a todos cuantos nos han ayudado o alentado a escribir estas páginas, y advertir a nuestros lectores que agradeceremos cordialmente cuantas sugerencias y críticas constructivas quieran hacernos para mejorar nuestro modesto trabajo en sucesivas ediciones.

A LA CUARTA EDICION

La cuarta edición sale casi enteramente idéntica a la tercera. Hemos introducido únicamente algún ligero retoque en la redacción literaria y hemos perfeccionado algún punto doctrinal para ponerlo más claro y al alcance de todos. Tal ocurre, principalmente, en la exposición de la naturaleza de los dones del Espíritu Santo y de su funcionamiento al producir la experiencia mística.

Reiteramos nuestro propósito de acoger con mucho gusto cuantas sugerencias tengan a bien hacernos nuestros lectores para mejorar nuestro humilde trabajo en sucesivas ediciones.

CARTA DEL R. P. GARRIGOU-LAGRANGE AL AUTOR

Mi muy reverendo y querido Padre: Mucho os agradezco haberme enviado vuestro hermoso tratado TEOLOGÍA DE LA PERFECCIÓN CRISTIANA. El título es excelente, y la división de la obra corresponde perfectamente a este título: 1.º El fin de la vida cristiana. 2.º Los principios fundamentales. 3.º El desenvolvimiento normal de la vida cristiana, por la lucha contra el pecado, los sacramentos, el desenvolvimiento normal de las virtudes infusas y de los dones. La vida de oración. Los medios secundarios de perfección. 4.º Los fenómenos místicos extraordinarios.—Esta división os ha permitido tratar todas las cuestiones importantes relativas a la perfección. Os ha permitido también mostrar *la unidad de la vida cristiana* y hacer ver cómo la ascética dispone normalmente para una vida de intimidad con Dios, que no encuentra su pleno desenvolvimiento sino en la unión mística. Esta última constituye el expansionamiento normal de «la gracia de las virtudes y los dones» y la disposición normal para la vida de la eternidad, ya sea acá en la tierra o en el purgatorio.

Os doy de todo corazón, mi querido Padre, todas mis felicitaciones y os expreso el deseo de que este libro, cuya primera edición se ha agotado tan rápidamente, se difunda mucho para bien de las almas, para mostrar cómo sólo la verdadera mística realiza lo que tantas falsas místicas naturalistas prometen vanamente, extraviando las almas fuera de los caminos de la salvación.

Me complace mucho también ver al frente de vuestro libro un excelente resumen histórico-bibliográfico, en el que caracterizáis justamente las principales escuelas de espiritualidad y la doctrina de los más grandes maestros. De vez en cuando añadís, en torno a los autores conocidos, muy exactas observaciones, como la relativa a Gersón y a su nominalismo (p. 10). Afortunadamente olvidó en sus obras místicas el error que había formulado en su moral fundamental: «Nullus est actus intrinsece malus ex obiecto».

Os felicito, en fin, por la serenidad con que exponéis las opiniones que no os es posible admitir, y que concurren, a su modo, a la manifestación de la verdad que desconocen.

Con toda mi gratitud, os ruego aceptéis, mi muy reverendo y querido Padre, la expresión de mi religiosa devoción en Nuestro Señor y Santo Domingo.

FR. REGINALDO GARRIGOU-LAGRANGE, O.P.

Roma, Angelicum.

CARTA DEL R. P. PHILIPON AL AUTOR

Reverendo y amadísimo Padre:

Me siento confundido por haber tardado tanto tiempo en darle las gracias por su magnífica obra TEOLOGÍA DE LA PERFECCIÓN CRISTIANA, pero he querido tomarme el tiempo suficiente para leerla una y otra vez.

A mi juicio, es el mejor manual de teología espiritual aparecido hasta la fecha, el más ordenado y completo, verdadera suma de espiritualidad, de un extraordinario valor informativo y de una notable seguridad doctrinal. Verdaderamente todo se encuentra en él: el sentido primordial de la gloria de Dios y de nuestra propia santificación, ordenada a esta glorificación, fin supremo del universo; la realización concreta de nuestra santidad mediante nuestra configuración con Cristo; la misión maternal de María, Mediadora de todas las gracias; los principios básicos de una auténtica espiritualidad; la transformación de nuestra naturaleza humana mediante la gracia, que viene a divinizarnos y a revestirnos de todo un organismo sobrenatural de virtudes y dones, que nos facultan, bajo la influencia cada vez más constante y dominadora del Espíritu Santo, para vivir en la intimidad de la Trinidad a imagen del Hijo.

He encontrado en su hermoso libro todos los problemas de la mística contemporánea, pero resueltos en su propio lugar, dentro de un conjunto más amplio, con la ventaja de beneficiarse así de todas las luces convergentes de una síntesis orgánica que sabe reducirlo todo a la unidad: *sapientis est ordinare*.

Ha sido un acierto el señalar en primer lugar el aspecto negativo en el camino hacia la santidad: la lucha enérgica contra el pecado y una ascesis despiadada que llegue hasta la raíz misma del mal y de las perversas tendencias que todos tenemos y cuya influencia se deja sentir en las faltas y debilidades, de las que no se ven libres jamás de un modo completo ni los más grandes santos, si exceptuamos a la Inmaculada y, yo de buena gana así lo creería, también a San José, los dos únicos seres humanos que, junto con Cristo, han respondido plenamente y con una fidelidad absoluta a la llamada de la predestinación. Así es como ha sabido usted integrar en su exposición la obra purificadora, activa y pasiva, cuya insuperable descripción ha dejado a la Iglesia el genio de San Juan de la Cruz.

Sin embargo, con razón ha insistido sobre todo en el aspecto positivo de la santidad: la unión con Cristo a través de los sacramentos, principalmente de la Eucaristía, y la práctica de las virtudes teologales y cardinales, eje de toda santidad, que, bajo la inspiración del Espíritu Santo y la moción especial de sus dones, llevan al alma cristiana hasta las más altas cumbres del heroísmo. Siempre me ha

llamado la atención esta vigorosa línea unificadora de la economía de la «gracia de las virtudes y los dones», que constituye como la espina dorsal de la moral y de la mística y cuya práctica concreta llega a ser, según el juicio de la Iglesia en los procesos de canonización, el criterio decisivo de la santidad. La teología espiritual de nuestro maestro Santo Tomás, totalmente orientada hacia el desarrollo de esta «gracia de las virtudes y los dones», encuentra así en la práctica de la Iglesia su más espléndida confirmación y como una garantía infalible de su verdad.

Pero no terminaría, amado Padre, si me pusiera a decirle con qué profunda alegría he ido recorriendo sus hermosos capítulos sobre los problemas de la mística contemporánea y las diversas formas de la vida de oración, distintas e infinitamente variadas, como exige la libertad de las almas, desde la simple meditación discursiva y la «lectio divina» hasta la oración de unión de las almas contemplativas consumadas en santidad. Todo tiene su lugar en su hermosa síntesis, sin excluir los estados místicos extraordinarios y carismáticos.

Muchas gracias, pues, amado Padre, por su libro, tan rico en doctrina y, al mismo tiempo, tan sencillo, tan accesible a todos, aun a los seglares, tan deseosos hoy de doctrina espiritual elevada, pero dentro de la atmósfera de la Iglesia. Jamás quizá la espiritualidad católica ha sentido tan fuertemente el deseo de volver a las verdaderas fuentes de la vida cristiana y al Evangelio.

Mi deseo es que su hermoso libro llegue a ser una obra clásica, no solamente en España, sino también entre nosotros y en otros muchos países donde almas escogidas están sedientas de Dios y de doctrina espiritual para mejor servir a la Iglesia de Cristo.

Reciba, reverendo y amadísimo Padre, mis sentimientos de gratitud y de fraternal amistad en Santo Domingo.

FR. MARÍA MIGUEL PHILIPON, O.P.

Roma, Angelicum, 2 de febrero de 1955.

JUICIO CRITICO DE D. BALDOMERO JIMENEZ DUQUE

He aquí un libro que llamará poderosamente la atención. Y que hacía falta en nuestras bibliotecas sacerdotales. Cada día interesan y preocupan más los problemas prácticos de la perfección de las almas. Pero todos, sacerdotes y seglares, directores y dirigidos, exigen la justificación doctrinal, teológica, de aquel arte trascendental y difícil. Este libro viene a llenar esa necesidad sentida, a responder a esos deseos. Otros le habían precedido. Pero digámoslo sin ambages, de todos los que conocemos en todas las lenguas—y son muchos—, éste nos parece en conjunto el mejor.

Ya el título mismo es un verdadero acierto. Se trata en él de hacer «teología» de la perfección. Nada más y nada menos. Por eso el método es principalmente deductivo, como tiene que serlo siempre el de toda verdadera teología. Claro que el P. Royo recurre abundosamente para confirmar sus tesis a los testimonios de los místicos mejores. Nadie podrá acusarle de una menor estima de los mismos. Al contrario. Pero es en los grandes principios de la teología, que ofrecen las fuentes de la revelación beneficiada por la luz de la fe y de la razón, donde fundamenta y de donde deduce sus afirmaciones y conclusiones. Así ha podido ofrecernos una síntesis verdaderamente científica de esta parte de la teología; un tratado que, repito, hoy por hoy, en ninguna literatura, que yo conozca, encuentra otro igual.

El libro se abre con un prólogo espléndido del señor obispo de Córdoba. Es un pórtico digno del edificio a que introduce. Después la obra se divide en cuatro partes. La primera habla del fin de la vida cristiana. Con el gran acierto de exponer en seguida que ese fin no se consigue sino por Jesucristo, y así presentarnos el misterio de Cristo como algo primario y fundamental para la tractación de nuestra perfección sobrenatural, que de hecho no puede ser más que cristiana.

La segunda parte aborda el estudio de los principios fundamentales: naturaleza y organismo de la vida sobrenatural y su desarrollo, terminando con el problema de la naturaleza de la mística y sus relaciones con la perfección.

Particularmente interesante es en esta parte el artículo dedicado a los dones del Espíritu Santo, exhaustivo y completo, en que se recoge cuanto de bueno se ha elaborado hasta ahora acerca de su teología. Los capítulos dedicados a la mística revisten, como no podía ser por menos, un carácter polémico, pero lleno de serenidad y dignidad, y la tesis sustentada: la de ver en la mística el término normal de la perfección cristiana, está en sustancia tan poderosamente demostrada, que difícilmente se podrá nadie sustraer a su influencia, con tal de que entienda por mística lo que el P. Royo precisamente entiende aquí.

La tercera parte trata del desarrollo normal de la vida cristiana, tanto en su aspecto negativo como positivo, estudiando en éste los principales medios para conseguir la perfección. En el aspecto negativo son preciosas las páginas dedicadas a las noches pasivas del alma, así como en el positivo las dedicadas a la oración y contemplación. También los capítulos que hablan de los sacramentos y de las virtudes teologales y morales son deliciosos, y de lo más práctico y de utilización inmediata que ofrece el libro.

La cuarta parte versa sobre los fenómenos místicos extraordinarios, que, a pesar de la curiosidad que en el vulgo suelen despertar, es lo menos importante de nuestro tema. Termina el volumen con los índices correspondientes para facilitar el manejo, así como empieza presentando una selección de literatura espiritual de todos los tiempos.

Una obra en su género y en conjunto perfecta. La mejor hasta ahora de las conocidas. Evidentemente, dado el número, amplitud y densidad de los temas, varios matices y detalles y hasta algunas afirmaciones de menor cuantía pudieran discutirse. En este dominio de la teología queda aún materia que estudiar y elaborar para el futuro. Pero el libro como tal está logradísimo. El estilo es de una precisión y claridad verdaderamente admirables. El autor quiere que su obra sirva no sólo para los estudios de los seminaristas y sacerdotes, sino también para seglares cultos. Puede estar satisfecho de haber acertado plenamente en su labor.

Quizá a algunos modernos parezca demasiado «escolástico» en cuanto a divisiones y procedimientos. Pero confesamos que la claridad y precisión nada pierden con ello, sino al revés. Y en cuanto al tomismo que rezuma por doquier—Santo Tomás es el autor que dirige incesantemente la mente y la mano del autor—creo que es un mérito más, y de los principales, de este tratado, por eso mismo tan poderoso y tan armónico. La parte cuarta nos parece un poco demasiado tímida y conservadora, y como necesitada de una información histórica y psicológica más al día.

Junto a nuestra felicitación más fervorosa reciba el autor nuestros votos por las prontas nuevas ediciones y traducciones que de su libro en seguida, para bien de las almas, se multiplicarán [1].

BALDOMERO JIMÉNEZ DUQUE,
Rector del Seminario de Avila.

[1] Cf. *Revista Española de Teología* XIV (1954) p.654-656.

RESUMEN HISTORICO-BIBLIOGRAFICO

De entre la inmensa producción ascético-mística que nos han legado los siglos, entresacamos este breve índice, que recoge únicamente las obras más importantes o que han influído más hondamente en la espiritualidad cristiana.

I. Historia general de la espiritualidad

P. POURRAT, *La spiritualité chrétienne:* I, «Desde los orígenes hasta la Edad Media» (París 1918); II, «La Edad Media» (1921); III-IV, «Los tiempos modernos» (1925-28).
F. CAYRÉ, *Patrologie et histoire de la Théologie* (3 vols., París 1927-44), donde se da amplia cabida a la doctrina espiritual de los Padres y autores posteriores.
M. VILLER, *La spiritualité des premiers siècles chrétiens* (París 1930).
F. VERNET, *La spiritualité médiévale* (París 1929).
J. LEBRETON, *La vie chrétienne au 1.er siècle* (París 1927).
G. BARDY, *La vie spirituelle d'après les écrivains des trois premiers siècles* (París 1935).
A. J. FESTUGIÈRE, *L'idéal religieux des Grecs et L'Evangile* (París 1933).
F. CABROL, *La prière des premiers chrétiens* (París 1929).
J. ROSANAS, *Historia de la ascética y mística cristianas* (Buenos Aires 1948); resumen de la obra de Pourrat.
P. CRISÓGONO, *Compendio de ascética y mística* p.4.ª, resumen histórico (Avila 1933).

II. Colecciones

MIGNE, *Patrología* (latina, 221 vols.; griega, 161 vols.).
M. VILLER, *Dictionnaire de spiritualité* (París 1937...).
VACANT-MANGENOT-AMANN, *Dictionnaire de Théologie catholique* (París 1889-1939).
MIGNE, *Dictionnaire de Mystique* (1858).
ROUET DE JOURNEL, *Enchiridion asceticum* (Herder 1936).
DENZINGER, *Enchiridion symbolorum* (23 ed., Friburgi 1937).
CAVALLERA, *Thesaurus doctrinae catholicae* (París 1936).
DE GUIBERT, *Documenta ecclesiastica christianae perfectionis studium spectantia* (Roma 1931).

III. Notas bibliográficas sobre espiritualidad

TANQUEREY, *Teología ascética y mística* p.XXVII-XLVIII.
DE GUIBERT, *Theologia spiritualis* n.458-540.
GARRIGOU-LAGRANGE, *Las tres edades de la vida interior* (Buenos Aires 1944) p.XVII-XXVIII.
POULAIN, *Des grâces d'oraison* p.639-57 (11 ed., París 1931).
FIOCCHI, *Praelectiones theol. asceticae* I (1935) p.79-160.
SCHEUER: RAM julio 1923 y enero 1924; y aparte (París 1924).
MARÉCHAL, *Etudes sur la psichol. des mystiques* I, 2.ª ed. (París 1938) p.247-98.
A. DENDERWINDEKE, *Compendium theol. ascet.* (1921) t.2 p.531-834.
ZIMMERMANN, *Aszetik* 2.ª ed. (1932); en cada capítulo.

Notas bibliográficas sobre obras modernas y artículos de revista se encuentran en:

TRUHLAR, *De experientia mystica* (Roma 1951) p.221-43.
OLAZARÁN: «Manresa» (1950-1953).

IV. Revistas principales

«La Vida Sobrenatural» (Salamanca, desde 1921).
«Manresa» (Barcelona-Madrid, desde 1925).
«Revista de Espiritualidad» (Madrid, desde 1941).
«Revue d'Ascétique et de Mystique» (Tolosa, desde 1920).
«La vie spirituelle» (París, desde 1920).
«Etudes Carmelitaines» (desde 1911; segunda serie, 1931).
«Vita cristiana» (Fiésole 1929).
«Cros and Crown» (River Forest, Illinois [U. S. A.], desde 1949).
«Zeitschrift für Ascese und Mystik» (Innsbruck, desde 1934).

V. Autores de espiritualidad

1) EPOCA PATRÍSTICA

En los Santos Padres se encuentran materiales riquísimos de la más sólida espiritualidad cristiana, pero apenas se encuentran sistemáticamente trazadas las líneas fundamentales de un tratado completo de la vida espiritual tal como lo entendemos hoy. Sin embargo, se encuentran ya dos síntesis muy apreciables: la de Casiano, en Occidente, y la de San Juan Clímaco, en Oriente.

A) Patrología griega

SAN CLEMENTE ROMANO, *Epistola ad Corinthios* (hacia el 95), sobre la concordia, humildad y obediencia (PG 1).
HERMAS, *Pastor* (140-155) (PG 2,891-1012), donde se habla extensamente de la vuelta a Dios por la penitencia.
SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA († hacia el 110), *Epistulae* (PG 5,625ss).
SAN POLICARPO († 146), *Epistulae* (PG 5,1005ss).

SAN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Paedagogus* (después del 195), en el que se muestra cómo por la ascesis se llega a la contemplación (PG 9,247-794).
SAN ATANASIO (297-373), *Vita S.Antonii*, donde se habla de la espiritualidad del patriarca de los monjes y cenobitas (PG 28,838-976).
SAN CIRILO DE JERUSALÉN (315-386), *Catechesis*, donde expone admirablemente lo que debe ser un cristiano (PG 33).
SAN BASILIO (330-379), *De Spiritu Sancto*, donde se habla de su influencia en el alma regenerada (PG 32); *Regulae*, sobre la disciplina monástica en Oriente (PG 31).
SAN GREGORIO NISENO (333-395), *Comment. in Cantica canticorum* y *De vita Moysis*, en donde trata de la contemplación y subida del alma a la perfección (PG 44,756-1120; 297-430).
SAN GREGORIO NACIANCENO (330-390), *Sermones*, particularmente la oración en alabanza de San Basilio (PG 35-36).
EVAGRIO PÓNTICO (346-99), discípulo de Orígenes y de los monjes griegos, influyó mucho en Oriente, principalmente con sus *Epistulae* (PG 40), *De oratione* y *De diversis malignis cogitationibus*, atribuídas antiguamente a Nilo de Ancira (PG 79).
SAN JUAN CRISÓSTOMO (344-407), con sus magníficas *Homilías*, que constituyen un tesoro de moral y ascética (PG 48-64), y su precioso tratadito *De Sacerdotio* (PG 48).
SAN CIRILO DE ALEJANDRÍA († 444), *Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate*, en donde se habla de las relaciones del alma con la Trinidad Beatísima (PG 75).
El PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA († hacia el 500), que en sus libros *De divinis nominibus, De ecclesiastica hierarchia* y *De mystica Theologia* ha ejercido inmensa influencia en toda la mística posterior (PG 3).
SAN JUAN CLÍMACO († 649), cuya *Scala Paradisi* es un compendio de ascética y mística para los monjes orientales, parecido a las *Collationes* de Casiano para los occidentales (PG 88,632-1164).
DIADOCO, obispo de Fotica (a mediados del s.V), *De perfectione spirituali capita C.* (PG 65,1167-1212).
SAN MÁXIMO EL CONFESOR (580-662) expone la doctrina de Dionisio sobre la contemplación refiriéndola al Verbo encarnado, que vino a deificarnos, en sus *Scholia* sobre Dionisio (PG 4), en su *Librum asceticum* (PG 90, 912-956) y en su *Mistagogia* (PG 91,657-717).
SAN JUAN DAMASCENO (675-749), en sus tres libros de *Sacra parallela*, colección riquísima de sentencias y textos edificantes sobre la vida cristiana, sacados de la Sagrada Escritura y de los Santos Padres, y otros de menor importancia (PG 94-96).

B) Patrología latina

SAN CIPRIANO (200-258), principalmente en *De habitu virginum, De dominica oratione, De bono patientiae, De zelo et livore, De lapsis*, etc. (PL 4).
SAN AMBROSIO (333-397), *De officiis ministrorum, De virginibus, De viduis, De virginitate*, etc. (PL 16,25-302).
SAN JERÓNIMO (347-420), *Epistulae* principalmente (PL 22).
SAN AGUSTÍN (354-430), *Confessiones, Soliloquia, De doctrina christiana, De civitate Dei, Epistulae*, etc. (PL 32-47). En casi todas las obras de esta figura colosal se encuentran preciosos materiales ascético-místicos, que han utilizado todos los místicos posteriores.
CASIANO (360-435), *Instituta coenobiorum* y *Collationes* (PL 49-50). Sus conferencias o «colaciones» han ejercido enorme influencia en toda la ascética posterior.

SAN LEÓN (papa 440-461), *Sermones* (PL 54), llenos de sublimes pensamientos y profunda piedad.

SAN BENITO (480-543), *Regula* (PL 66), llena de suavidad y discreción, que fué hasta el siglo XIII la de casi todos los monjes de Occidente.

SAN GREGORIO MAGNO (540-604), *Expositio in Librum Iob, sive Moralium libri XXXV, Liber regulae pastoralis, Homiliae XL in Evangelia, Homiliae XXII in Ezechielem, Dialogorum Libri quatuor*, etc. (PL 75-77).

SAN ISIDORO DE SEVILLA († 636), *Regula monachorum, Libri Sententiarum II-III* (PL 83).

2) EDAD MEDIA

I. Siglos VIII al XI

Es una época muy pobre, que apenas aportó nada de interés a la historia de la espiritualidad. Recogemos aquí algo de lo mejor que se produjo en esta época decadente:

SAN BEDA EL VENERABLE († 735), *Homiliae* (PL 94).

AMBROSIO AUTPERTO († 778), *Liber de confictu vitiorum et virtutum*, atribuído antiguamente a San Ambrosio o a San Agustín (PL 40,1091).

SAN TEODORO ESTUDITA (759-826), *Catechesis minor et maior* y *Sermones de sanctis monachis* (PG 99).

JUAN AURELIANENSE († 843); tres libros *De institutione laicali*, manual de piedad para seglares (PL 106).

SMARAGDO († c.830), *Commentarium in Regulam S.Benedicti, Diadema monachorum* (PL 102).

ODÓN DE CLUNY († 942), *Collationes* (PL 133).

SAN PEDRO DAMIANO († 1072), *Epistulae* et *Sermones* (PL 145).

SIMEÓN EL TEÓLOGO (949-1022), *Sermones, Hymni mystici*, etc. (PG 120).

II. Siglos XII al XV

Comienzan a perfilarse las distintas *escuelas de espiritualidad* en torno a las grandes órdenes religiosas. Se organizan y sistematizan las enseñanzas de los Santos Padres con las nuevas aportaciones de los teólogos y místicos experimentales.

A) Escuela benedictina

Se inspira principalmente en la liturgia y en las observancias monásticas a través de la Regla de su santo Fundador. He aquí los principales representantes:

SAN ANSELMO (1033-1109), principalmente en sus devotísimas *Meditationes et orationes* (PL 158, con algunas interpolaciones de otros autores) y *Cur Deus homo*, donde se habla de la gravedad del pecado y de la satisfacción infinita de Cristo (PL 158).

SAN BERNARDO (1090-1153), el *Doctor Melifluo*, cuya entrañable devoción y ternura ha tenido honda repercusión en toda la espiritualidad posterior. Cf. principalmente: *De consideratione* (al papa Eugenio III), *De diligendo Deo, De gradibus humilitatis, De conversione ad clericos..., Sermones, In Cantica canticorum, Epistulae*, etc. (PL 182-84). Un buen estudio sobre San Bernardo es el de ESTEBAN GILSON, *La Théologie mystique de S.Bernard* (1934).

SANTA HILDEGARDA (1098-1179) en sus *Scivias* (sci vias Domini), *Liber operum Domini, Epistulae*, etc. (PL 197).

SANTA GERTRUDIS LA GRANDE (1256-1301) y

SANTA MATILDE DE HACKERBORN (c.1242-1299) tienen unas notabilísimas *Revelationes*, en las que se manifiesta—entre otras cosas muy interesantes—una tierna devoción al Sagrado Corazón de Jesús.

SANTA BRÍGIDA (1302-1373), viuda, monja en el monasterio cisterciense de Alvastra (Suecia); tiene unas famosas *Revelationes* que describen particularmente la pasión del Señor.

JUAN DE CASTEL († c.1410), probable autor del precioso *De adhaerendo Deo*, atribuído hasta hace poco a San Alberto Magno; otros escritos suyos: *De lumine increato, Formulae vitae religiosae*, etc., permanecen todavía inéditos.

LUIS BARBO (1380-1443) escribió su *Formula orationis et meditationis*, en donde se inicia la corriente de la oración metódica, que perfeccionará San Ignacio.

B) Escuela de San Víctor

Heredera del espíritu de San Agustín y de las doctrinas del Pseudo-Dionisio, la escuela de San Víctor—fundada por Guillermo de Champeaux—tiene tendencias platónicas y alegoristas. Representa un término medio entre la escuela benedictina, de orientación predominantemente afectiva, y la dominicana, que nacerá en seguida con tendencia más intelectualista. Sus principales representantes son:

HUGO DE SAN VÍCTOR (1096-1141) en sus *Comment. in Hierarchiam caelest. Ps.-Dionysii* (PL 175), *De vanitate mundi, Expositio in Regulam S.Augustini, De Institutione novitiorum, De arrha animae, De laude caritatis, De modo orandi, De meditando* (PL 176).

RICARDO DE SAN VÍCTOR († 1173), *De praeparatione ad contemplationem (Beniamin minor), De gratia contemplationis (Beniamin maior), De statu interioris hominis, De eruditione interioris hominis, De gradibus caritatis, De IV gradibus violentae caritatis, Expositio in Cantica canticorum*, etc. (PL 196).

ADAM († 1177) es el poeta de la escuela con sus *Sequentiae* (PL 196).

C) Escuela cartujana

Siguiendo el espíritu de su orden, la escuela cartujana insiste en la vida solitaria y contemplativa. Sus principales representantes hasta el siglo XVIII son:

GUIDO I († 1137) fué el quinto prior y verdadero legislador de la Cartuja: *Consuetudines carthusienses* (PL 153), *Meditationes* (ed. París 1936).

GUIDO II († c.1193), también prior: *Scala Claustralium* (lección, meditación, oración y contemplación) (PL 184-475).

HUGO DE BALMA (s.XIII) es, según parece, el verdadero autor de la famosa *Theologia mystica*, o mejor, *De triplici via ad sapientiam*, atribuída durante varios siglos a San Buenaventura.

LUDOLFO DE SAJONIA († 1377), que primero fué dominico y pasó después a la Cartuja, es el autor de la famosa *Vida de Cristo* (conocido por *el Cartujano)*, que tanto influyó en la espiritualidad posterior e hizo mucho bien a Santa Teresa (1.ª ed. 1477).

DIONISIO EL CARTUJANO (1402-1471) fué llamado el *Doctor Extático;* escribió muchos libros (44 vols. en 4.º de la nueva edición comenzada en 1896 por los cartujos de Montreuil), entre otros los *Comentarios a Casiano*, a *San Juan Clímaco*, al *Pseudo-Dionisio*, *Del estrecho camino de la salvación y desprecio del mundo*, *De la conversión del pecador*, *De los remedios contra las tentaciones*, *Espejo de los amadores del mundo*, *De la oración*, *De la fuente de la luz*, *De la contemplación*, *Del discernimiento de los espíritus*, *De los dones del Espíritu Santo*, etc., etc. (ed. Monstrolii 1896-1923).

JUAN LANSPERGIO († 1539), célebre por su devoción al Sagrado Corazón de Jesús y por su obra principal *Alloquium Christi ad animam fidelem*, que se parece mucho a la *Imitación* o *Kempis* (ed. Monstrolii 1888-90).

LORENZO SURIO († 1578) publicó seis volúmenes *De probatis Sanctorum historiis*, perfeccionando la obra de A. Lippomani, y tradujo al latín los sermones de Taulero.

ANTONIO DE MOLINA († 1619), *Instrucción de los sacerdotes* (1608), libro precioso, del que se han hecho numerosas ediciones y traducciones; *Ejercicios espirituales*, *De las excelencias, provecho y necesidad de la oración mental* (Burgos 1615).

INOCENCIO LE MASSON († 1703), *Introduction à la vie religieuse et parfaite* (1677), *Disciplina Ordinis Carthusiensis* (1703), *Psalmodie intérieure* (4 vols., 1696-97).

AGUSTÍN NAGORE (1620-1705), de la cartuja de Zaragoza (Aula Dei), publicó su famosa *Lucerna mystica* (Valencia 1690) con el pseudónimo de JOSÉ LÓPEZ EZQUERRA, Pbro. En ella se opone a los errores de Molinos, lo mismo que en su *Lydius theologicus*.

D) Escuela dominicana

Sobre una sólida base doctrinal junta la oración litúrgica y la contemplación con la acción apostólica. Santo Domingo fué una encarnación viviente del lema de la orden: *contemplata aliis tradere*.

SANTO DOMINGO DE GUZMÁN (1170-1221), fundador de la Orden de Predicadores, compuso sus *Constituciones (Liber consuetudinum)*—inspirándose en las de los Premonstratenses—, que resultan aptísimas para armonizar la vida contemplativa con la activa, que es el ideal de su Orden.

JORDÁN DE SAJONIA († 1237), primer sucesor de Santo Domingo, escribió unas notables *Epistulas spirituales* (ed. Altaner, Leipzig 1925).

HUMBERTO DE ROMANIS († 1277), quinto maestro general, comentó la Regla y las Constituciones con mucha doctrina, piedad y unción: *Expositio super Regulam Sancti Augustini et Constitutiones Fr. Praedicatorum*.

HUGO DE SAN CARO († 1263), con sus magníficos comentarios a la Sagrada Escritura, se ha podido formar un excelente libro, *De vita spirituali* (P. Dionisio Mésard, O. P.; Pustet 1910), dividido en cuatro partes: vías purgativa, iluminativa, unitiva y vida espiritual de los sacerdotes.

SAN ALBERTO MAGNO († 1280), el gran maestro de Santo Tomás, escribió una cantidad asombrosa de libros sobre las materias más diversas (38 volúmenes en 4.º de la ed. Vivès, 1890-99), de los que interesa destacar aquí los *Comentarios a Dionisio Areopagita*, *A San Juan*, su precioso *Mariale*, *Del santo sacrificio de la misa*, *Suma de Teología*, *Comentarios a las Sentencias*, etc.

SANTO TOMÁS DE AQUINO (1225-1274), el *Doctor Angélico*, es indiscutiblemente la primera autoridad en Teología ascética y mística (Pío XI) y el maestro de todos los teólogos posteriores. Su obra ecuménica y su doctrina objetiva rebasan los moldes de una determinada escuela para convertirle en el *Doctor Común y Universal*, como le llama la Iglesia. En sus obras se encuentran esparcidos los grandes principios de la Teología espiritual y todas las cuestiones fundamentales de la ascética y mística cristianas. Véase principalmente su maravillosa *Suma Teológica*, los *Comentarios a San Pablo*, a los *Evangelios*, al *Pseudo-Dionisio;* su opúsculo *De perfectione vitae spiritualis* y el *Oficio del Santísimo Sacramento*, rebosante de doctrina y de piedad. La Teología especulativa y la mística experimental se dieron en el Doctor Angélico un abrazo estrechísimo, que ha dado a sus obras su solidez inconmovible y su perenne vitalidad.

EL MAESTRO ECKART (*c.*1260-1327) escribió muchas obras ascético-místicas, pero apenas han llegado a nosotros unos pocos fragmentos, pues a raíz de la condenación de algunas de sus proposiciones por Juan XXII—después de la muerte de Eckart—fueron destruídas todas sus obras (cf. Denz. 501-529). Ejerció una gran influencia en sus discípulos Taulero y Susón

JUAN TAULERO († 1361) es uno de los mayores místicos del mundo, que ejerció una gran influencia en los místicos posteriores, sobre todo en San Juan de la Cruz (cf. P. CRISÓGONO, *San Juan de la Cruz; su obra científica*, intr., p.45). Expuso su doctrina en sus *Sermones*, que tuvieron una gran difusión a través de la traducción de Surio. Las famosas *Instituciones divinas* no fueron escritas por él, pero contienen un resumen de su doctrina (ed. P. Getino, Madrid 1922).

BEATO ENRIQUE SUSÓN (*c.*1295-1366): *Libro de la eterna Sabiduría*, *Libro de la Verdad*, *Sermones*, etc. Sus obras fueron publicadas en alemán por el P. Denifle, *Die Schriften des heiligen H. Suso*, y en francés por el P. Thiriot, *Oeuvres mystiques de H. Suso* (Gabalda, París 1899). Hay ediciones españolas.

SANTA CATALINA DE SENA (1347-1380): su famosa obra *El diálogo* y sus preciosas *Cartas* constituyen un riquísimo arsenal de doctrinas ascético-místicas de primera calidad (ediciones españolas).

SAN VICENTE FERRER (1346-1419) tiene varios opúsculos ascéticos, sobre todo su famoso *Tratado de la vida espiritual*, que corrió de mano en mano durante varios siglos (últ. ed. Valencia 1950).

SAN ANTONINO DE FLORENCIA († 1459), en su opúsculo *Regola di vita christiana*, da excelentes normas de santificación (ed. Florencia 1923).

JERÓNIMO SAVONAROLA († 1498) escribió sus libros *Tratado de la humildad*, *del orden*, *del amor a Jesús*, la *Simplicidad de la vida cristiana*, sus preciosos comentarios al *Padre nuestro* y al *Miserere*, etc., aparte de sus notabilísimos *Sermones*.

DOMINGO CAVALCA († 1342), *Specchio della croce*, *Disciplina delli spirituali*, etc.

JACOBO PASSAVANTI († 1357), *Specchio di vera penitenza* (ed. Florencia 1924).

JUAN DOMINICI († 1419), *Libro d'amore di carità*, *Regola del governo di cura familiari* (ed. Salvi, 1860).

JUAN DE TORQUEMADA († 1468). *Meditaciones sobre la vida de Cristo* (1467), *Cuestiones espirituales sobre los Evangelios* (1478), *De nuptiis spiritualibus* (inédito).

BEATA OSANA DE MANTUA († 1505), *Libro de su vida y de los dones espirituales recibidos de Dios*.

E) Escuela franciscana

Insiste sobre todo en la doctrina del amor y en la necesidad de la propia abnegación y de la perfecta pobreza para imitar a Cristo.

SAN FRANCISCO DE ASÍS (1181-1226), *Opúsculos* (ed. crítica, Quaracchi 1904), *Obras completas* (BAC n.4).

SAN ANTONIO DE PADUA († 1231) habla muchas cosas de mística en sus *Sermones dominicales et in solemnitatibus* (ed. Locatelli, Padua 1895-1903).

DAVID DE AUGSBURGO († 1271) fué muy leído en su *De exterioris et interioris hominis reformatione* (ed. Quaracchi 1899) y en *Los siete grados de oración* (in RAM [1933] p.148-70).

SAN BUENAVENTURA (1221-1274): además de sus obras teológicas, tiene muchos tratados ascético-místicos, entre los que destacan el famoso *Itinerario de la mente a Dios*, el *Breviloquium*, el *Incendio de amor* (llamado también *De triplici via)*, el *Lignum vitae*, *Vitis mystica*, *De sex alis Seraphim*, etcétera, etc. Ha ejercido gran influencia en toda la mística posterior, sobre todo en su escuela. Véase *Obras*, ed. BAC, Madrid.

BEATO RAIMUNDO LULIO († 1315) es un místico exaltado en su *Libro del Amigo y del Amado*, que forma parte de su *Blanquerna* (ed. crítica, Palma de Mallorca 1914). Véanse *Obras literarias*, ed. BAC n.31.

SAN BERNARDINO DE SENA (1380-1444), *Sermones*, *Scripta ascetica* (ed. Roma 1903).

ENRIQUE HARP († 1477): su *Theologia mystica* fué puesta al principio en el *Indice*; pero, corregida por el dominico P. Philip (Roma 1586), ejerció gran influencia en los siglos XVI y XVII.

BEATA ANGELA DE FOLIGNO († 1309): el famoso *Libro de las visiones y avisos* consta de un *Memorial*, recogido por su confesor, y de otros documentos. Describe principalmente la trascendencia soberana de Dios y los tormentos de Jesucristo.

SANTA CATALINA DE BOLONIA (1413-1463) da en sus *Revelaciones*, con el título *De septem armis spiritualibus*, excelentes medios prácticos para vencer las tentaciones.

F) Autores independientes

Agrupamos aquí algunos de los más destacados escritores místicos que han ejercido influencia en la espiritualidad cristiana, pero sin que se les pueda encuadrar en una determinada escuela. Los principales son:

JUAN RUYSBROECK (1293-1381), llamado *el Admirable*, es el fundador de la llamada escuela mística flamenca, que le tiene a él por principal y casi único representante. Su exaltado misticismo ejerció enorme influencia en los siglos posteriores, pero es obscuro y difícil en muchos de sus pasajes. Sus principales obras son el *Espejo de salvación eterna*, *Libro de los siete sellos*, *Las galas de las bodas espirituales*, *El reino de los amantes*, *La pequeña piedra*, *Las siete clausuras*, *Los siete grados de amor*, etc. (Texto original, ed. crítica Ruysbroeck Genoetschap Mechelen, 4 vols [1932-34]; traducción latina de SURIO [1552]; varias traducciones castellanas.)

GERARDO GROOT (1340-1384) es autor de diversos opúsculos ascéticos.

GERLAC PETERS (1378-1411): *Soliloquio encendido*, de doctrina parecida a la de la *Imitación* (ed. Rotterdam 1936).

TOMÁS DE KEMPIS (1379-1471), a quien se atribuye con fundamento la maravillosa *Imitación de Cristo*, el libro espiritual más leído del mundo. Escribió también *Oraciones y meditaciones de la vida de Cristo*, *Soliloquio del alma*, *Los tres tabernáculos*, *La verdadera compunción*, *Disciplina de los claustros*, etc. (ed. crítica, 7 vols., Friburgo 1902-22).

JUAN MAUBURNO O MONBAER († 1503) resumió las principales cuestiones de espiritualidad en su *Rosetum exercitiorum spiritualium* (1491).

PEDRO D'AILLY (1350-1420), *Sermones* y *Tratados (De los cuatro grados de la escuela espiritual*, *Espejo de la consideración*, *Compendio de la contemplación*, etc.), *De falsis prophetis* (entre las obras de Gersón, t.1).

SAN LORENZO JUSTINIANO (1318-1455), reformador de las congregaciones italianas y del clero secular, escribió muchas obras ascético-místicas, entre las que destacan: *De spirituali et casto connubio Verbi et animae*, *De perfectionis gradibus*, *De compunctione*, *De humilitate*, *De obedientia*, *De vita solitaria*, *De contemptu mundi*, *De incendio divini amoris*, etc. *(Opera omnia*, Venecia 1751).

WALTER HILTON († 1396) escribió su famosa *Escala de perfección (The Scale of Perfection)*, que le ha valido su título de jefe de la escuela inglesa.

JUAN GERSÓN (1363-1429): erró profundamente en algunas tesis nominalistas («nullus est actus intrinsece malus ex obiecto»), pero escribió excelentes obras espirituales: *El libro de la vida espiritual del alma*, *El monte de la contemplación*, *Teología mística especulativa y práctica*, *Probación de los espíritus*, *La oración*, *Las pasiones del alma*, *Las tentaciones*, *La perfección del corazón*, etc. Suyos son también el precioso tratadito *De parvulis ad Christum trahendis* y unas devotas *Consideraciones sobre San José*, que le colocan entre los primeros y más decididos promovedores de la devoción josefina *(Opera*, ed. Dupin, 1706).

JULIANA DE NORWICH (1342-† 1413?), *Revelaciones del divino amor (Revelations of divine Love)*, nueva ed., Londres 1907.

SANTA CATALINA DE GÉNOVA (1447-1510): *Dialogus de divino amore* (del que sólo es auténtica la p.1.ª) y el precioso *Tratado del purgatorio*.

3) EDAD MODERNA Y CONTEMPORÁNEA

Siglos XVI al XX

Las antiguas escuelas—benedictina, dominicana y franciscana—continúan difundiendo y concretando sus doctrinas. Surgen nuevas escuelas, como la carmelitana, la agustiniana, la ignaciana y la francesa del siglo XVII. Se codifica y sistematiza la mística, haciéndola más orgánica y científica. Empiezan las discusiones de escuela. Se combaten las herejías místicas.

A) Escuela benedictina

GARCÍA DE CISNEROS (1455-1510), abad de Montserrat, escribió su *Ejercitatorio de la vida espiritual*, que acaso inspiró a San Ignacio la primera idea de sus *Ejercicios espirituales* (ed. Barcelona 1912).

LUDOVICO BLOSIO (1506-1566) destaca sobre todo por su preciosa *Institutio vitae spiritualis*, en la que recoge todas sus doctrinas. Escribió también su *Consolatio pusillanimium*, *Conclave animae fidelis*, etc., y una defensa de Taulero explicándole en estilo más accesible *(Opera omnia*, 1632).

JUAN DE CASTAÑIZA († 1598) continuó en España la reforma de García de Cisneros, y escribió *La perfección de la vida cristiana* y los cinco libros *Institutionum divinae pietatis.*

AGUSTÍN BAKER (1575-1641) escribió varios opúsculos sobre la contemplación, coleccionados después bajo el título *Sancta Sophia* por D. CRESSY (1657).

ARMANDO DE RANCÉ († 1700), reformador del Cister (Trapenses), escribió *De la sainteté et des devoirs de la vie monastique* (1683) y su *Réponse au traité des études monastiques* (1692), contra Mabillon, que concedía demasiada importancia a los estudios literarios en la vida monástica. Mabillon contestó con sus *Réflexions sur la réponse...* (1692).

JUAN CARDENAL BONA (1609-1674) es famoso, sobre todo, por su excelente tratado *De discretione spirituum.* Escribió también *De divina psalmodia, Via compendii ad Deum, Manuductio ad caelum, Horologium asceticum,* etc.

DOMINGO SCHRAM (1658-1720), *Institutiones theologiae mysticae;* es un excelente tratado de ascética y mística, didáctico y piadoso a la vez (nueva edición, París 1868).

DOM PRÓSPERO GUERANGER (1805-1875), restaurador de la orden benedictina en Francia, escribió los nueve primeros volúmenes de su monumental *Año litúrgico,* que tanto bien ha hecho a las almas. Hay un resumen, *Catecismo litúrgico,* por Dom Leduc y Dom Baudot (Mame 1921). Escribió también sus *Conférences sur la vie chrétienne* (1880).

CECILIA BRUYÈRE († 1909), abadesa de Santa Cecilia, escribió *La vie spirituelle et l'oraison d'après la Sainte Ecriture et la tradition monastique* (nueva ed. 1922).

DOM VITAL LEHODEY, abad cisterciense de Nuestra Señora de Gracia, destaca por sus preciosas obras *Los caminos de la oración mental* (1908) y *El santo abandono* (1919). Hay ediciones españolas.

DOM CUTHBERTO BUTLER (1858-1934) ha escrito *Benedictine monachism* (1919), *Western Mysticism* (1922), *Ways of christian life* (Londres 1932).

DOM SAVINIANO LOUISMET (1858-1926) tiene varias obras místicas: *Essai sur la connaissance mystique, La vie mystique, Miracle et mystique, La contemplation chrétienne,* etc.

DOM COLUMBA MARMION (1858-1923), insigne abad de Maredsous, es, acaso, el autor místico contemporáneo más famoso del mundo. Su influencia ha sido enorme a través de sus preciosas obras: *Jesucristo, vida del alma* (1918), *Jesucristo en sus misterios* (1919), *Jesucristo, ideal del monje* (1922), *Sponsa Verbi* (1923) y *La unión con Dios* (extractos de cartas, 1934). Su vida fué escrita por Dom Thibaut (París 1929).

DOM JUAN B. CHAUTARD († 1936) es el autor de la preciosa obrita *El alma de todo apostolado,* conocidísima en todo el mundo.

DOM ANDRÉS MALET ha escrito en forma compendiosa una notable obra, *La vie surnaturelle: ses éléments, son exercice* (París 1934).

DOM ANSELMO STOLZ († 1942), *Teología de la mística* (ed. española, Madrid 1951), es una original y notable aportación a los estudios místicos.

DOM GERMÁN MORIN, *El ideal monástico y la vida cristiana de los primeros siglos* (ed. española, Montserrat 1931).

B) Escuela dominicana

BAUTISTA DE CREMA († 1534): *Via di aperta verità, Specchio interiore, Della cognitione e vittoria di se esteso* (1531), que adaptó al español Melchor Cano, etc. La crítica le ha restituído últimamente el tratado *Detti notabili,* atribuído a S. Antonio María Zacarías.

SANTA CATALINA DE RICCI (1522-1590), *Lettere* (ed. Firenze 1890).

PABLO DE LEÓN († 1528), *Guía del cielo* (Alcalá 1553).

MELCHOR CANO († 1560), *La victoria de sí mismo* (Valladolid 1550), adaptación de la obra de Crema.

JUAN DE LA CRUZ († c.1565), *Diálogo sobre la necesidad de la oración* (Salamanca 1555).

FELIPE DE MENESES († 1572), *Luz del alma* (Valladolid 1554).

AGUSTÍN DE ESBARROYA († 1554), *Purificador de la conciencia* (Sevilla 1550).

DOMINGO BALTANAS († 1564), *Apología de la oración mental* (Sevilla 1556), *Apología de la frecuentación de la sacrosanta Eucaristía y Comunión* (Sevilla 1558), *Doctrina cristiana* (Sevilla 1555).

ALONSO CABRERA (1548-1598), *Los escrúpulos y sus remedios* (Valencia 1599; reed. P. GETINO, Madrid 1918).

FRAY LUIS DE GRANADA (1505-1588) es el autor español que mayor número de ediciones ha alcanzado en el mundo entero, como ha demostrado el P. Llaneza *(Bibliografía del P. Granada,* 4 vols., Salamanca 1926-28). Sus preciosas obras *Guía de pecadores, De la oración y meditación, Memorial de la vida cristiana, Exposición del símbolo de la fe,* etc., no han perdido todavía su frescura y actualidad, siendo para las almas manantial inexhausto de la más pura y acendrada devoción *(Obras,* ed. crítica del P. Cuervo en 14 vols., Madrid 1906ss).

BARTOLOMÉ DE LOS MÁRTIRES (1514-1590), arzobispo de Braga, *Compendium spiritualis doctrinae* (1582), *Stimulus pastorum* (1564).

JUAN GAVASTON († 1623), *El tratado de la Vida espiritual de San Vicente Ferrer declarado y comentado* (Valencia 1626).

JUAN DE SANTO TOMÁS (1589-1644) es el mejor comentarista del Doctor Angélico en la cuestión relativa a *los dones del Espíritu Santo (In I-II* 68).

LUIS CHARDON (1595-1651) escribió sus magníficas obras *La Croix de Jésus* (1647; reed. París 1937), *Raccourci de l'art de méditer* (1649), *Méditations sur la Passion* (1650).

TOMÁS DE VALLGORNERA († 1665) coleccionó innumerables textos de Santo Tomás en su *Mystica Theologia Divi Thomae* (ed. Turín 1911), inspirándose mucho en las obras del carmelita Felipe de la Santísima Trinidad.

JUAN TOMÁS DE ROCABERTI († 1699), *Ejercicio de meditaciones* (Barcelona 1668), *Teología mística* (ibid., 1669).

VICENTE CONTENSON (1641-1674) es el autor de la famosa *Theologia mentis et cordis,* en 9 vols.; al final de cada cuestión se sacan las consecuencias prácticas o ascéticas.

BEATO FRANCISCO DE POSADAS († 1713), *Triunfos de la castidad,* contra los errores quietistas de Molinos.

ANTONIO MASSOULIÉ (1632-1706), *Traité de la véritable oraison* (1699), *Traité de l'amour de Dieu* (1703), contra el quietismo; *Méditations de Saint Thomas sur les trois voies* (ed. París 1934).

DOMINGO RICCI, *Homo interior* (3 vols., 1709), contra los errores de Molinos.

ALEJANDRO PINY (1640-1709), *La vía más perfecta* (el santo abandono), *La oración del corazón, La llave del puro amor, El estado del puro amor, La presencia de Dios,* etc. Hay nueva edición española de la primera con el título *El cielo en la tierra* (Madrid 1947).

J. B. ROUSSEAU, *Avis sur les divers états d'oraison* (1710).

ENRIQUE LACORDAIRE (1802-1861), *Vida de Santo Domingo* (1840), *Cartas,* edición española: *Obras completas,* trad. P. Castaño (22 vols., Madrid 1926ss).

ANDRÉS MARÍA MEYNARD (1824-1904), *Traité de la vie intérieure* (1884), nueva edición adaptada por el P. Gerest (1923-25). Edición española del P. Castaño: *La vida espiritual* (Barcelona 1908).

B. FROGET, *De l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes* (1900).

M. J. ROUSSET, *Directorium asceticum, La vie spirituelle d'après la tradition et la doctrine des Saints* (1902).

JACINTO M.ª CORMIER (1832-1916), *Instruction des novices* (1905), *Retraites, Lettres, Vie du P. Jandel, Entretiens sur la liturgie dominicaine*, etc.

ENRIQUE DENIFLE († 1908), *La vida espiritual* (colección de textos de los místicos alemanes del siglo XIV). Edición Bilbao 1929.

AMBROSIO GARDEIL (1859-1931), *La structure de l'âme et l'expérience mistique* (magnífica obra en 2 vols., París 1927), *La vraie vie chrétienne* (incompleta, París 1935), *Los dones del Espíritu Santo en los santos dominicos* (traducción española del P. Urbano, Vergara 1907).

ALBERTO M.ª WEIS († 1925), *Apología del cristianismo*, en la que se hacen frecuentes incursiones al campo de la ascética y mística (Barcelona 1905-6).

BARTHIER, *De la perfection chrétienne et religieuse d'après S. Thomas et S. François de Sales* (2 vols., 1902).

M. A. JANVIER (1860-1939), *Exposition de la Morale Catholique*, conferencias en Nuestra Señora de París (desde 1903 a 1923), principalmente las conferencias sobre *la charité et la perfection chrétienne*.

JUAN GONZÁLEZ ARINTERO (1860-1928) es el restaurador de los estudios místicos en España. Sus obras *Evolución mística, Cuestiones místicas, Exposición del Cantar de los Cantares, La verdadera mística tradicional, Grados de oración, Las escalas de amor*, etc., se reeditan sin descanso. En 1921 fundó en Salamanca «La vida sobrenatural».

VICENTE BERNADOT (1883-1941), *De la Eucaristía a la Trinidad* (Barcelona 1946), *La Virgen María en mi vida* (Barcelona 1941). Fundó en Francia, en 1919, «La Vie Spirituelle».

G. GEREST (1866-1941), *Memento de vie spirituelle* (1923).

A. LEMONNYER († 1932), *Notre vie divine* (París 1936).

F. JORET (1884-1937), *La contemplation mystique* (París 1923), *L'enfance spirituelle* (París 1931).

H. PETITOT († 1934), *Introduction à la sainteté* (París 1935), *Santa Teresita de Lisieux* (ed. española, Barcelona 1948).

T. RICHARD, *Théologie et piété d'après S. Thomas* (París 1935).

H. D. NOBLE, *La amistad divina* (ed. española, Buenos Aires 1944).

R. BERNARD, *Le mystère de Marie* (París 1933).

REGINALDO GARRIGOU-LAGRANGE es una de las figuras más relevantes de la mística contemporánea: *Perfection chrétienne et contemplation* (2 vols., 1923), *L'amour de Dieu et la Croix de Jésus* (2 vols., 1929), *La providencia y la confianza en Dios* (ed. española, Buenos Aires 1942), *Las tres edades de la vida interior* (Buenos Aires 1944), *Las tres conversiones y las tres vías* (Juvisy 1933), *La unión mística en Santa Catalina de Sena* (1938), *El Salvador y su amor por nosotros, La Madre del Salvador y nuestra vida interior* (Buenos Aires 1947).

BENITO LAVAUD, *L'oeuvre mystique de Henri Suso*, 5 vols. (LUF, Friburgo).

PEDRO-TOMÁS DEHAU, *La compassion de la Sainte Vierge* (Lyón 1942), *Le contemplatif et la croix* (ibid., 1942), *Le bon pasteur* (ibid., 1942), *En priére avec Marie* (ibid., 1943), *Des fleuves d'eau vive* (ibid., 1941).

PÍO REGAMEY, *La croix du Christ et celle du chrétien* (Lyón 1944).

M. M. PHILIPON, *La doctrina espiritual de sor Isabel de la Trinidad* (1937), obra verdaderamente egregia, de lo mejor que se ha escrito en estos tiempos; *Santa Teresa de Lisieux* (Barcelona 1952), *Los sacramentos en la vida cristiana* (Buenos Aires 1950) y *La doctrine spirituelle de Dom Marmion* (París 1954), preciosa síntesis de la espiritualidad del insigne abad benedictino.

IGNACIO G. MENÉNDEZ-REIGADA († 1951), *Unidad específica de la contemplación cristiana* (Madrid 1926), *De dirección espiritual* (Salamanca 1934), *Necesidad de los dones del Espíritu Santo* (Salamanca 1939), *Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana* (Madrid 1948).

VICENTE BELTRÁN DE HEREDIA, *Corrientes de espiritualidad* (Salamanca 1941).

SABINO LOZANO, *Vida santa y ciencia sagrada* (2.ª ed. Salamanca 1942).

VICTORINO OSENDE, *El tesoro escondido* (1942), *Album de un alma* (Salamanca 1926), *Contemplata* (2.ª ed. Pamplona 1947), *Las grandes etapas de la vida espiritual* (Salamanca 1953).

EMILIO SAURAS, *El Cuerpo místico de Cristo* (BAC, Madrid 1952).

PABLO PHILIPPE, *Doctrina mystica S. Thomae* (Roma 1952).

C) Escuela franciscana

ALONSO DE MADRID († 1521) escribió su precioso *Arte para servir a Dios*, verdadera joya de nuestra literatura ascético-mística, y el *Espejo de ilustres personas* (ed. BAC, n.38).

FRANCISCO DE OSUNA († c.1540), *Primero, segundo y tercer Abecedario espiritual* (1525-1530). El tercero lo usó Santa Teresa, a quien hizo mucho bien (ed. moderna, t.16 NBAE, Madrid); *Ley de amor santo* (BAC, n.38), que constituye su cuarto abecedario, resumen de los anteriores.

BERNARDINO DE LAREDO (1482-1540), religioso lego, escribió su celebrada *Subida del monte Sión*, llena de luz, dulzura y colorido (BAC, n.44).

ANTONIO DE GUEVARA (1480-1545), *Monte Calvario* y *Oratorio de religiosos y ejercicios virtuosos* (BAC, n.44), dirigido a religiosos y seglares que quieren vivir santamente.

GABRIEL DE TORO, *Teología mística* (1548).

SAN PEDRO DE ALCÁNTARA (1499-1562), *Tratado de la oración*, breve resumen del libro de la *Oración y meditación*, de Fr. Luis de Granada (nueva edición, Salamanca 1926).

JUAN DE BONILLA, *Tratado de la paz del alma* (Alcalá 1580).

MIGUEL DE MEDINA (1489-1578), *Infancia espiritual* (BAC, n.44).

BEATO NICOLÁS FACTOR (1520-1583), *Las tres vías*, breve tratadito de exaltado misticismo, lleno de alegorías (BAC, n.44).

DIEGO DE ESTELLA (1524-1578) escribió el famoso tratado de la *Vanidad del mundo* y sus *Meditaciones devotísimas del amor de Dios* (BAC, n.46).

JUAN DE PINEDA († 1593?), *Declaración del Pater noster* (BAC, n.46).

FR. JUAN DE LOS ANGELES (1536-1609) es uno de los mayores místicos franciscanos en sus *Triunfos del amor de Dios* (NBAE, 20), *Diálogos de la conquista del reino de Dios* (ibid.), *Consideraciones sobre los Cantares* (ibid.), *Manual de la vida perfecta* (BAC, n.46), *Esclavitud mariana* (ibid.), etc.

DIEGO MURILLO (1555-1616), *Instrucción para los principiantes* y *Escala espiritual* (ed. Salamanca 1907).

BENITO DE CANFELD († 1610), O.M.Cap., *Règle de perfection* (1609).

MATÍAS BELLINTANI DE SALO († 1611), *Pratica dell'orazione mentale* (Asís 1932-34).

CONSTANTINO DE BARBANSON, *Sécrets sentiers de l'amour divin* (1622; reedición París 1932).

JOSÉ DE TREMBLAY († 1638), *Introduction à la vie spirituelle par une méthode facile d'oraison* (1626 y 1897).
IVO DE PARÍS, *Progrès del l'amour divin* (1642), *Les misericordes de Dieu* (1645).
VENERABLE MARÍA DE AGREDA (1602-1665), *Mística ciudad de Dios, Escala para subir a la perfección, Leyes de la esposa* (nueva ed. Barcelona 1911-1920, 7 vols.).
PEDRO PICTAVIENSE, *Le jour mystique* (3 vols., París 1671).
LUIS DE ARGENTAN (1680), *Conférences sur les grandeurs de Dieu;* id., *de Jésus-Christ;* id., *de la Ste. Vierge, Exercices du chrétien intérieur.*
CARDENAL BRANCATI DE LAUREA († 1693), *De oratione christiana* (1685), muy citado por Benedicto XIV.
DIEGO DE LA MADRE DE DIOS (1712), *Arte mística* (Salamanca 1713).
SANTA VERÓNICA DE JULIANI (1660-1727), *Diario* (9 vols., Prato 1895-1928).
BERNARDO DE CASTELVETERE, *Direttorio mistico* (1750).
AMBROSIO DE LOMBEZ († 1778), *Traité de la paix intérieure,* muy eficaz contra los escrúpulos (numerosas ediciones); *Lettres spirituelles (Oeuvres complètes)* (3 vols., París 1881-1882).
ANTONIO ARBIOL, *Mística fundamental* (Madrid 1761), *Desengaños místicos* (Madrid 1772). Cita mucho a San Juan de la Cruz, pero con frecuencia le interpreta mal.
LUIS DE BESE, *La science de la prière* (Roma 1903), *Eclaircissements sur les oeuvres de S. Jean de la Croix* (1889); autor muy sólido y recomendable.
CARDENAL VIVES Y TUTÓ, *Compendium theologiae ascetico-mysticae* (1908).
ADOLFO DE DENDERWINDEKE, *Compendium theologiae asceticae* (1921), 2 vols. con amplia bibliografía.
J. HEERINCKX, *Introductio in theologiam spiritualem* (Roma 1931).
MIGUEL DE ESPLUGAS, *Conferencias espirituales* (1904).
IVO DE MOHON, *Le don de Sagesse* (París 1928).

D) Escuela agustiniana

Se inspira con preferencia en las obras de San Agustín. La escuela cuenta como representantes suyos a algunos autores de la Edad Media (Ruysbroeck, Kempis, etc.), pero no aparece bien perfilada hasta la Edad Moderna. He aquí algunos de sus autores más notables:

SANTO TOMÁS DE VILLANUEVA (1488-1555), además de sus magníficos *Sermones,* escribió varios opúsculos ascéticos *(Obras,* BAC, n.96).
BEATO ALONSO DE OROZCO (1500-1591) tiene más importancia que el anterior en la historia de la mística; *Vergel de oración y monte de contemplación, Desposorio espiritual, Libro de la suavidad de Dios* y *Regla de vida cristiana* son sus principales obras (Madrid 1736, 4 vols.).
VENERABLE TOMÉ DE JESÚS (1533-1582) escribió, entre otras, su bellísima obra *Los trabajos de Jesús,* difícilmente superable (varias ediciones).
FRAY LUIS DE LEÓN († 1591), *De los nombres de Cristo, La perfecta casada, Exposición del Cantar de los Cantares, Del libro de Job,* etc. *(Obras,* BAC, n.3).
PEDRO MALÓN DE CHAIDE (1530-1589), *La conversión de la Magdalena,* de exuberante colorido y maravilloso estilo, pero de mística un tanto artificiosa (varias ediciones).
AGUSTÍN ANTOLÍNEZ (1554-1626) comentó con mucha piedad las poesías místicas de San Juan de la Cruz en su famosa *Exposición.*

AGUSTÍN DE SAN ILDEFONSO (1585-1662), *Theologia mystica, scientia y sabiduría de Dios mysteriosa, oscura y levantada para muchos* (Alcalá 1654).
ENRIQUE FLÓREZ (1702-1773), el inmortal autor de la *España Sagrada,* escribió también algunas obras de mística, tales como el *Libro de los libros y ciencia de los santos, Modo práctico de tener oración mental* y su preciosa traducción de *Los trabajos de Jesús,* del Venerable Tomé.
TOMÁS RODRÍGUEZ se muestra notable teresianista en sus *Analogías entre San Agustín y Santa Teresa* (Valladolid 1883).
GRACIANO MARTÍNEZ († 1925), *Libro de Santa Teresa,* obra póstuma, que recoge sus artículos y estudios místicos.
CÉSAR VACA, *Guías de almas* (3.ª ed.); *Haz meditación* (2.ª ed.); *La vida religiosa en San Agustín* (2 vols.).
Para más abundante bibliografía agustiniana, véase P. MONASTERIO, *Místicos agustinos españoles* (El Escorial 1929, 2 vols.).

E) La escuela carmelitana

Aunque tenga algunos antecedentes históricos, propiamente no aparece la escuela hasta el siglo XVI con Santa Teresa y San Juan de la Cruz. Es una espiritualidad altamente contemplativa, en la que todo se ordena a la unión íntima con Dios mediante el desprendimiento de todo lo creado, el recogimiento y la vida de continua oración.

SANTA TERESA DE JESÚS (1515-1582) es, sin disputa, la figura cumbre de la mística cristiana experimental. En sus obras se encuentra la más alta psicología mística que nos han legado los siglos. Sus admirables descripciones, su maravillosa clasificación de los grados de oración y de otros cien fenómenos místicos no han sido superadas por nadie. Sus obras inmortales, traducidas a los principales idiomas del mundo, se reeditan sin descanso y son alimento sólido y exquisito para las almas sedientas de Dios *(Obras,* ed. crítica del P. Silverio [9 vols., Burgos 1915-1926], y numerosísimas ediciones).
SAN JUAN DE LA CRUZ (1542-1591) señala, con Santa Teresa, el momento culminante de la mística cristiana experimental, con la ventaja sobre la Santa de que el Doctor Místico no se limita a exponer los fenómenos, sino que da la razón de los mismos, iluminándolos con los grandes principios de la filosofía y teología católicas *(Obras,* ed. crítica P. Silverio [5 vols., Burgos 1929-1931]; ed. manual BAC, n.15).
JUAN DE JESÚS MARÍA ARAVALLES (1539-1609), *Instrucción de novicios* (reed., Toledo 1925) y *Tratado de la oración* (Toledo 1926).
ANTONIO DE LA CRUZ, *Libro de la contemplación* (hacia 1595).
JERÓNIMO GRACIÁN DE LA MADRE DE DIOS (1545-1614), gran amigo y discípulo de Santa Teresa, escribió su *Dilucidario del verdadero espíritu* (1604), *Mística teología* (1601), *Vida del alma* (1609), *De la oración mental,* etc. *(Obras,* ed. P. Silverio, 3 vols., Burgos 1932-1933).
SANTA MARÍA MAGDALENA DE PAZZIS (1566-1607), carmelita de la Antigua Observancia: *Estasi e lettere scelte* (ed. crítica, Firenze 1924).
JUAN DE JESÚS MARÍA (1564-1615), tercer general de la orden, escribió su *Instructio novitiorum* (1605), *Instructio magistri novitiorum* (1608), *Schola orationis et contemplationis* (1611), *Theologia mystica (Opera omnia,* Florencia 1771).
TOMÁS DE JESÚS (1564-1627), *Tratado de la oración mental* (1610), *De contemplatione divina* (1620), *De contemplatione acquisita* (Milán 1922). Fué

el que introdujo en su escuela la fórmula «contemplación adquirida», que tanta desorientación causó en los estudios místicos.

VENERABLE ANA DE SAN BARTOLOMÉ († 1626), *Vie* (autobiografía) *et instructions* (París 1646; reed. 1895).

JOSÉ DE JESÚS MARÍA QUIROGA († 1629), *Subida del alma a Dios* (1656), *Don que tuvo San Juan de la Cruz para guiar las almas a Dios* (en *Obras* del Santo, ed. P. Gerardo, Toledo 1914, t.3).

JUAN DE SAN SANSÓN (1571-1636), converso de la Antigua Observancia, tiene unas notabilísimas *Obras espirituales* (2 vols., Rennes 1658); cf. «La Vie Spirituelle» (1925-1926).

CECILIA DEL NACIMIENTO († 1646), *De la transformación del alma en Dios, De la unión del alma con Dios* (en *Obras de San Juan de la Cruz*, ed. Toledo 1914, vol.3).

TERESA DE JESÚS MARÍA († 1648), *Obras* (ed. Madrid 1921).

NICOLÁS DE JESÚS MARÍA († c.1670?), *Elucidatio Theologica* (Alcalá 1631), en defensa de la doctrina de San Juan de la Cruz.

FELIPE DE LA SANTÍSIMA TRINIDAD († 1671), *Summa theologiae mysticae* en 3 vols. (1656; reed. París 1875), en la que se inspiró mucho el dominico Vallgornera.

ANTONIO DEL ESPÍRITU SANTO (1674), su celebrado *Directorium Mysticum* (1677; reed. 1904) no es sino un compendio de la obra del P. Felipe de la Santísima Trinidad.

BALTASAR DE SANTA CATALINA DE SENA (1673), sus *Splendori riflessi di sapienza celeste* (Bolonia 1671) son un comentario a las *Moradas*, de Santa Teresa.

JOSÉ DEL ESPÍRITU SANTO († 1674), portugués, escribió su *Cadena mística carmelitana* (Madrid 1678) y *Enucleatio Theologiae mysticae*, comentando al Areopagita (reed. Roma 1927).

MAURO DEL NIÑO JESÚS (1618-1696), de la Antigua Observancia: *L'entrée à la divine Sagesse* (4 vols., Soignies 1921).

ANTONIO DE LA ANUNCIACIÓN († 1714), *Disceptatio mystica de oratione et contemplatione* (Alcalá 1683); especie de texto de ascética y mística.

HONORATO DE SANTA MARÍA (1651-1729), *Tradition des Pères et des auteurs ecclésiastiques sur la contemplation* (2 vols., 1709), contra el quietismo; *Motifs et pratique de l'amour divin* (1713).

FRANCISCO DE SANTO TOMÁS († 1707), *Medula mystica* (Madrid 1695).

JOSÉ DEL ESPÍRITU SANTO († 1730), andaluz, escribió su monumental *Cursus theologiae mystico-scholasticae*, en 6 vols. (nueva ed. Brujas, t.I-IV, 1924s).

SANTA TERESA DEL NIÑO JESÚS (1873-1897), con su *Historia de un alma, Cartas, Poesías*, etc., ha hecho famosísimo en todo el mundo su «caminito» de la infancia espiritual *(Obras completas*, Burgos [3.ª ed. 1950] y numerosas ediciones).

SOR ISABEL DE LA TRINIDAD (1880-1906), en su *Recuerdos y Retiros*, se muestra una de las almas más sublimes que han desfilado por los claustros carmelitanos (véase el magnífico estudio del P. Philipon, O.P., *La doctrina espiritual de sor Isabel de la Trinidad)*.

ALFONSO DE LA DOLOROSA, *Pratique de l'oraison mentale et de la perfection d'après Ste. Thérèse et S. Jean de la Croix* (8 vols., Brujas 1909-1914).

WENCESLAO DEL SANTÍSIMO SACRAMENTO, *Fisonomía de un doctor* (2 vols., Salamanca 1913).

AURELIANO DEL SANTÍSIMO SACRAMENTO, *Manuale Cursus ascetici* (3 vols., 1917).

TEODORO DE SAN JOSÉ, *Essai sur l'oraison* (Brujas 1923), *L'oraison d'après l'Ecole Carmelitaine* (2.ª ed., Brujas 1929).

LUCAS DE SAN JOSÉ (1872-1936), *La santidad en el claustro, La santa imagen del crucifijo, Confidencias a un joven, Desde mi celda*, etc.

CRISÓGONO DE JESÚS SACRAMENTADO (1904-1945), *San Juan de la Cruz: su obra científica y literaria* (2 vols., Avila 1929), *La escuela mística carmelitana* (Avila 1930), *Vida de San Juan de la Cruz* (BAC, n.15), *Compendio de ascética y mística* (Avila 1933).

GABRIEL DE SANTA MARÍA MAGDALENA (1893-1953), *La mística teresiana* (Florencia 1934), *Santa Teresa, maestra di vita spirituale* (1935), *San Giovanni della Croce, Dottore dell'amore divino* (1937), *La contemplazione acquisita* (1938), etc.

EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, *San Juan de la Cruz y el misterio de la Santísima Trinidad en la vida espiritual* (Zaragoza 1947).

EUGENIO DEL NIÑO JESÚS, *Quiero ver a Dios* (2 vols., ed. española, Vitoria 1951-1952).

F) Escuela ignaciana

Espiritualidad activa, enérgica, práctica, disciplinada, metodizada. Todo está previsto con exactitud matemática. A través de su recia contextura, se transparenta sin esfuerzo el espíritu del férreo vascongado que la fundó. Tiende a formar la voluntad para la santificación personal y el apostolado.

SAN IGNACIO DE LOYOLA (c.1491-1495, † 1556), fundador de la Compañía de Jesús y de la escuela de su nombre a través de sus famosísimos *Ejercicios Espirituales*, que han ejercido gran influencia en la espiritualidad posterior. Para conocer su espíritu hay que leer también su *Autobiografía*, su *Diario espiritual*, las *Constituciones* de la Compañía de Jesús y sus magníficas *Cartas (Obras completas*, ed. BAC, n.86).

SAN FRANCISCO JAVIER († 1552) tiene unas bellísimas *Cartas* y otros escritos espirituales (BAC, n.101).

SAN FRANCISCO DE BORJA (1510-1572), *Meditaciones* (ed. 1912) y *Diario espiritual* (ed. Mon. Hist. 1911).

ALONSO RODRÍGUEZ († 1616), *Ejercicios de perfección y virtudes cristianas* (3 vols.; numerosas ediciones); obra excelente, pero exclusivamente ascética.

SAN ALFONSO RODRÍGUEZ (1531-1617), hermano coadjutor de la Compañía, que se remontó a altísima contemplación, escribió su *Autobiografía* y varios opúsculos de sublime elevación mística *(Obras espirituales*, 3 volúmenes, Barcelona 1885).

FRANCISCO SUÁREZ († 1617), *De virtute et statu religionis* (I-II, 1608-1609; III-IV, 1623-1625),.

JACOBO ALVAREZ DE PAZ († 1620), *De vita spirituali eiusque perfectione* (1608), *De inquisitione pacis* (1617; reed. 1875). Fué uno de los primeros en usar el término «oración afectiva», que hizo fortuna en las escuelas.

SAN ROBERTO BELARMINO (1542-1621), *De ascensione mentis ad Deum* (1614), *De gemitu columbarum sive de bono lacrymarum* (1617), *De arte bene moriendi* (1620).

ANTONIO LE GAUDIER († 1622), *De natura et statibus perfectionis* (1643; reed. Turín 1903).

LUIS DE LA PUENTE († 1624), *Meditaciones* (1605), *Guía espiritual* (1609), acaso la mejor obra propiamente mística de la escuela; *De la perfección del cristiano en todos sus estados* (1612), *Vida del P. Baltasar Alvarez* (1615; reed. Madrid 1920), *Expositio moralis et mystica in Canticum* (1622).

LUIS LALLEMANT († 1635), *Doctrine spirituelle*, recogida por su discípulo Rigoleuc (reed. 1924 y 1936); libro precioso, de lo mejor que ha producido la escuela.

LUIS DE LA PALMA († 1641), *Camino espiritual* (1626; reed. Barcelona 1887), *Historia de la pasión del Señor* (varias ediciones).

MIGUEL GODÍNEZ († 1644), *Práctica de la teología mística* (ed. 1681; traducida al latín por el P. Reguera; nueva ed. París 1920).

EUSEBIO NIEREMBERG († 1658), *Diferencia entre lo temporal y eterno, Aprecio y estima de la divina gracia* (numerosas ediciones).

JUAN SURÍN († 1665), *Fondements de la vie spirituelle* (1674; reed. París 1930), *Questions sur l'amour de Dieu* (ed. París 1930), *Lettres spirituelles* (ed. Toulouse 1926). Las obras de este autor son magníficas, pero su *Catéchisme spirituelle* (1657-165) fué puesto en el *Indice* en 1695, ocho años después de la condenación de los errores de Molinos (quietismo) y cuatro antes de los de Fénelon (semiquietismo). Las circunstancias históricas explican la inclusión del *Catecismo* en el catálogo de libros prohibidos por ciertas expresiones que en aquella época podían saber a quietismo, aunque todavía hoy continúa en el *Indice*.

JACOBO NOUET († 1680), *L'homme d'oraison* (1674).

BEATO CLAUDIO DE LA COLOMBIÈRE († 1682), *Journal des retraites* (1684).

PABLO SEGNERI (1624-1694), *Concordia tra la fatica e la quiete nell'orazione* (1680), contra los errores de Molinos.

JUAN PINAMONTI († 1703), *Opere spirituali* (1706).

PEDRO CAUSADE († 1751), *Instructions spirituelles sur les divers états d'oraison* (1741), *El abandono a la Providencia* (varias ediciones).

JUAN BAUTISTA SCARAMELLI (1687-1752), *Discernimiento de los espíritus* (1753), *Directorio ascético* (1754), *Directorio místico* (1754); obras muy extensas y recomendables, pero tocadas de no pocos errores de su época decadente.

JUAN NICOLÁS GROU (1731-1803), *Caracteres de la verdadera devoción* (1778), *Máximas espirituales* (1789), *Meditaciones sobre el amor de Dios* (1796), *Manual de las almas interiores* (1803), *El interior de Jesús y María* (1815). Es uno de los autores más sólidos y seguros de la escuela. Hay varias ediciones en español de sus obras.

BENITO VALUY († 1869), *Directorio del sacerdote* (1854), *Las virtudes del religioso* (ed. Barcelona 1931).

ENRIQUE RAMIÈRE († 1884), *El apostolado de la oración* (1860), *El Corazón de Jesús y la divinización del cristiano* (1891; ed. Bilbao 1936).

JOSÉ MACH († 1885), *Norma de vida cristiana* (1853), *Tesoro del sacerdote* (1861).

AUGUSTO POULAIN († 1918), *Des grâces d'oraison* (1901), obra muy útil y celebrada (11 ed., París 1931), pero recoge únicamente el aspecto *psicológico* de la mística, omitiendo totalmente el teológico.

RENATO DE MAUMIGNY († 1918), *La práctica de la oración mental* (1905; Ediciones Fax, Madrid 1943), en la que considera a la mística como algo anormal y extraordinario.

MAURICIO MESCHLER (1850-1912), *Vida de Nuestro Señor* (1890), *El don de Pentecostés* (1887), *La vida espiritual* (ed. Herder, 1911), *Ascética y Mística*.

CARLOS DE SMEDT, *Notre vie surnaturelle* (1913).

JERÓNIMO SEISDEDOS († 1923), *Principios fundamentales de la mística* (5 volúmenes, 1913-1919); hizo un resumen el P. TARRAGÓ, *Breve antología sobre la contemplación* (Bilbao 1926).

MAURICIO DE LA TAILLE, *L'oraison contemplative* (1921).

L. PEETERS (1868-1937), *Vers l'union divine* (2.ª ed., Lovaina 1931).

LEONCIO DE GRANDMAISON († 1926), *Ecrits spirituels* (3 vols., París 1933-34), *La religion personnelle* (París 1927).

GERMÁN FOCH († 1929), *La vie intérieure* (1924), *Paix et joie* (1924), *L'amour de la croix* (1925), *La vie cachée*, etc.

RAUL PLUS, *Dios en nosotros, Cristo en nosotros, Cristo en nuestros prójimos, Vivir con Dios, La dirección espiritual, La fidelidad a la gracia*, etc., etc. Autor muy estimado y de estilo moderno y popular (Ediciones Españolas, Barcelona).

J. MARECHAL († 1941), *Etudes sur la psychologie des mystiques* (I, 1924; II, 1937).

PABLO DE JAEGHER, *La vida de identificación con Jesucristo* (6.ª ed. española, Salamanca 1949).

JOSÉ DE GUIBERT (1877-1942), *Etudes de théologie mystique* (1930), *Theologia spiritualis ascetica et mystica* (ed. Roma 1939), *Documenta ecclesiastica christianae perfectionis studium spectantia* (Roma 1931), *Lecciones de Teología espiritual* (Madrid 1953).

Los PP. de la Compañía—con la colaboración de otros muchos religiosos, sacerdotes y seglares—están publicando desde hace años un notabilísimo *Dictionnaire de Spiritualité* (Beauchesne, París), que constituirá un precioso e indispensable instrumento de trabajo.

G) Escuela salesiana

Propiamente, no constituye escuela aparte, siendo subsidiaria de varias escuelas afines, sobre todo de la francesa del siglo XVII. Pero agrupamos bajo este nombre a los principales autores que reconocen por jefe a San Francisco de Sales y siguen las huellas de su dulce y encantadora espiritualidad.

SAN FRANCISCO DE SALES (1567-1622) es uno de los autores que más hondamente han influído en la espiritualidad posterior a través de su *Introducción a la vida devota* (1609), de sus *Cartas* y *Pláticas espirituales (Entrétiens)*, y, sobre todo, de su magnífico *Tratado del amor de Dios* (1616). Véanse *Oeuvres complètes* (Annecy 1892ss) y la edición española de la BAC (n. 109 y 127).

PEDRO CAMUS (obispo de Belley, † 1652), gran amigo del Santo, escribió *El espíritu de San Francisco de Sales* (1641). Hay edición española moderna (Barcelona 1947).

SANTA JUANA FRANCISCA F. DE CHANTAL (1572-1641) fundó con San Francisco de Sales las Religiosas de la Visitación *(Oeuvres*, con la «Vida», 8 vols., París 1874-80).

SANTA MARGARITA MARÍA DE ALACOQUE (1647-1690), confidente del Corazón de Jesús: *Autobiografía y otros escritos (Oeuvres*, 3 vols., París 1915).

SAN JUAN BOSCO (1815-1888), por su espíritu netamente salesiano y su gran número de *opúsculos religiosos*, merece ocupar un lugar destacado en esta escuela.

JOSÉ TISSOT († 1894), *La vida interior simplificada*, preciosa obra escrita por un cartujo (varias ediciones españolas), *El arte de utilizar nuestras faltas según San Francisco de Sales* (1878).

ENRIQUE CHAUMONT († 1896), *Directions spirituelles de Saint François de Sales* (varios volúmenes sobre la oración, la humildad, la vocación religiosa...), *Monseigneur du Segur, directeur des âmes* (2 vols., 1884).

F. VINCENT, *Saint François de Sales. directeur d'âmes* (1923).

H) Escuela francesa del siglo XVII

Espiritualidad riquísima, fundada en el dogma de nuestra incorporación a Cristo, Verbo Encarnado, por el sacramento del bautismo. Templos del Espíritu Santo por la gracia bautismal, debemos, en unión con el Verbo Encarnado, glorificar a Dios, que vive en nosotros, y copiar las virtudes interiores de Jesús, destruyendo por completo al hombre viejo: «Hoc enim sentite in vobis quod et in Christo Iesu» (Phil. 2,5); «... exspoliantes vos veterem hominem... et induentes novum» (Col. 3,9-10).

CARDENAL PEDRO DE BERULLE (1575-1629) es el fundador de la escuela y de la Congregación del Oratorio en Francia. Su obra principal es su *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus* (1623), pero tiene también el *Traité de l'abnégation* y otros muchos opúsculos y cartas *(Oeuvres complètes*, reed. Migne 1856).

CARLOS DE CONDREN (1588-1641), *L'idée du sacerdoce et du sacrifice* (1643; reed. 1857).

FRANCISCO BOURGOING (1588-1662), *Vérités et excellence de J.C. disposées en méditations* (reed. 1892).

SAN VICENTE DE PAÚL (1576-1660), fundador de la Congregación de la Misión y de las Hijas de la Caridad, es afín por sus doctrinas a la escuela francesa. Véase *Biografía y escritos*, ed. BAC, n.63.

JUAN JACOBO OLIER (1608-1657), fundador de la Compañía de San Sulpicio y uno de los mejores expositores de la espiritualidad de la escuela francesa en su *Catéchisme chrétien pour la vie intérieure* (1656), *Introduction à la vie et aux vertus chrétiennes* (1647), *Traité de SS. Ordres* (1676), para preparar al seminarista a ser el *religioso de Dios* por su transformación en Jesús, Sumo Sacerdote, Sacrificador y Víctima; *Journée chrétienne*, para santificar el día en unión con Jesús; *Lettres*, etc. *(Oeuvres*, ed. Migne 1856).

LUIS BAIL († 1669), sacerdote secular, *La théologie affective de S.Thomas*, obra muy notable en 4 vols. (París 1654); varias veces reimpresa.

LUIS TRONSON (1622-1700), *Forma cleri*, *Examens particuliers*, *Traité de l'obeissance et de l'humilité*, *Manuel du Séminariste (Oeuvres*, ed. Migne 1857).

SAN JUAN EÚDES (1601-1680), fundador de la Congregación de Jesús y de María *(Euditas)*, es incansable promotor de la devoción a los Sagrados Corazones. Sus principales obras son: *La vie et le royaume de Jésus dans les âmes chrétiennes* (1637), *Le contrat de l'homme avec Dieu par le saint baptême*, *Le Coeur admirable de la Mère de Dieu* (1681), *Mémorial de la vie ecclésiastique*, etc. *(Oeuvres*, 12 vols., Vannes 1905ss).

SAN LUIS MARÍA GRIGNION DE MONTFORT (1673-1716), fundador de la Compañía de María, destaca en sus obras principalmente el aspecto mariano de la escuela *(Obras*, ed. BAC, n.111).

SAN JUAN BAUTISTA DE LA SALLE (1651-1719), fundador de los Hermanos de las Escuelas Cristianas: *Explication de la méthode d'oraison* (1739), *Méditations pour le temps de la rétraite* (c.1725), *Méditations pour tous les dimanches et fêtes*, etc.

J. A. EMERY (1732-1811), *L'Esprit de Ste.Thérèse* (1775).

A. J. M. HAMON (1795-1874), *Méditations à l'usage du clergé et des fidèles* (1872).

V. P. LIBERMANN (1803-1852), *Instructions sur la vie spirituelle, sur l'oraison, L'oraison affective (Ecrits spirituels*, 1891), *Lettres spirituelles* (3 vols., 1874).

H. J. ICARD († 1893), *Doctrine de M. Olier* (1889), *Traditions de la Compagnie de Saint Sulpice pour la direction des Grands Séminaires* (1886).

MONSEÑOR GAY (1816-1892), *Vida y virtudes cristianas*, *Elevaciones sobre la vida y doctrina de Nuestro Señor Jesucristo*, *Cartas de dirección*, etc. (numerosas ediciones).

G. LETOURNEAU († 1926), *La méthode d'oraison mentale du Séminaire de S. Sulpice* (1903).

JERÓNIMO RIBET (1837-1909), *La mystique divine distinguée des contrefaçons diaboliques et des analogies humaines* (4 vols., París 1871-83), *L'ascétique chrétienne* (París 1887), *Les vertus et les dons dans la vie chrétienne* (Lecoffre 1901).

CARLOS SAUVÉ († 1925), muy recomendable por sus magníficas «Elevaciones dogmáticas» sobre *Dios íntimo*, *Jesús íntimo*, el *Corazón de Jesús*, el *Sacerdote íntimo*, el *Cristiano íntimo*, etc., y su preciosa obrita *Etats Mystiques* (hay ediciones españolas, Barcelona, Librería Religiosa).

L. GARRIGUET, *La Virgen María* (1916), *El Sagrado Corazón de Jesús* (1920).

P. E. LAMBALLE († 1914), eudita, escribió *La contemplación, o Principios de teología mística*, obra muy notable y atinada (Tequi, París 1912; Buenos Aires 1944).

P. LHOUMEAU, *La vie spirituelle à l'école de Saint Louis-Marie Grignion de Montfort* (Bruges 1954).

A. TANQUEREY (1854-1932), Compendio de Teología ascética y mística (1923-24), traducción española de García Hughes (Desclée).

I) Escuela ligoriana

No existe tal escuela con caracteres específicos propios. Pero agrupamos bajo este título a San Alfonso y sus principales discípulos. Insisten ante todo en el amor de Dios, en la oración y en la mortificación.

SAN ALFONSO MARÍA DE LIGORIO (1696-1787), además de gran moralista, es autor de numerosas y excelentes obras ascéticas: *Visitas al Santísimo Sacramento* (1745), *Las glorias de María* (1750), *Del gran medio de la oración* (1759), *La verdadera esposa de Jesucristo* (1760), *Práctica del amor a Jesucristo* (1768), etc. (ed. BAC, n.78 y 113).

JENARO SARNELLI (1702-1744), *Il mondo santificato*, *Discrezione degli spiriti*, *Lettere spirituali*, etc. *(Obras*, Nápoles 1877).

AQUILES DESURMONT († 1898), *La charité sacerdotale*, *Le Credo et la Providence*, *La vie vraiment chrétienne (Oeuvres complètes*, 12 vols., París 1906ss).

J. SCHRIJVERS (1876-1945), *Los principios de la vida espiritual* (París 1913; ed. española. Madrid 1947), *El don de sí*, *El amigo divino*, *La buena voluntad*, *Los que confían*, *Mensaje de Jesús al sacerdote*, *Mi madre*, etc. (Hay ediciones españolas.)

P. DOSDA, *L'union avec Dieu, ses commencements, ses progrès, sa perfection* (París 1925).

F. BOUCHAGE, *Pratique des vertus, Introduction à la vie sacerdotale, Catéchisme ascétique et pastoral des jeunes clercs* (Beauchesne, París 1916).

J) Autores independientes

Continuamos bajo este epígrafe la lista de los autores del clero secular o de aquellos otros que por sus ideas independientes no pueden ser encuadrados en una determinada escuela de espiritualidad.

BEATO JUAN DE AVILA (1499?-1569) es uno de los mayores místicos españoles, por el que Santa Teresa sentía verdadera admiración. Ejerció gran influencia con su enseñanza oral y a través de sus hermosas obras *Audi filia, Libro del Santísimo Sacramento, Del Espíritu Santo, De la Virgen María*, etc., y de sus maravillosas *Cartas* (véanse *Obras completas*, ed. BAC, n.89.103).

SAN ANTONIO MARÍA ZACARÍAS (1502-1539), fundador de los Barnabitas. Se le atribuía la obra *Detti notabili* (ed. 1583), que la crítica ha restituído al dominico Bautista de Crema. Pero conocemos su espíritu y doctrina a través de la obra *Le lettere e lo spirito di S. A. M. Z.* (ed. Roma 1909).

SERAFÍN DE FERMO († 1540), canónigo regular, *Opere spirituali* (Venetiis 1541)

SAN FELIPE NERI (1515-1595), fundador del Oratorio, *Lettere, rime e detti memorabili* (ed. Florencia 1922). Cf. *L'esprit de S.Phil. de N. et son école ascétique* por L. B. (París 1900).

LORENZO ESCUPOLI († 1610) escribió el famoso *Combate espiritual*, muy estimado por San Francisco de Sales (numerosas ediciones).

BEATO JUAN BAUTISTA DE LA CONCEPCIÓN († 1613), reformador de la Orden de Trinitarios descalzos: *Obras* (4 vols., Roma 1830).

SAN MIGUEL DE LOS SANTOS († 1625), trinitario, escribió su *Breve tratado de la tranquilidad del alma* (reed. 1915).

RAFAEL DE SAN JUAN, trinitario, *Camino real de la perfección cristiana* (1691).

VENERABLE MARÍA DE LA ENCARNACIÓN (1599-1672), ursulina, *Lettres* (2 vols., 1681). Nueva ed. crítica por D. Jamet: t.1-2, *Ecrits spirituels* (París 1929-30); t.3, *Correspondance* (París 1935). Del mismo: *Le témoignage de Marie de l'Incarn.* (París 1932).

VICENTE CALATAYUD († 1771), oratoriano, *Divus Thomas... priscorum et recentiorum errorum... tenebras... mysticam theologiam obscurare molientes, angelice dissipans* (6 vols., Valencia 1744); obra de estilo recargado y barroco contra el quietismo.

JACOBO BENIGNO BOSSUET (1627-1704), obispo de Meaux, *Elévations sur les mystères, Méditations sur l'Evangile, Traité sur la concupiscence, Instruction sur les états d'oraison* (1617). Disputó con Fenelón sobre el «puro amor», y la Iglesia dió la razón a Bossuet.

FRANCISCO DE SALIGNAC DE LA MOTHE FÉNELON (1651-1715), arzobispo de Cambrai, *Explication des maximes de Saints sur la vie intérieur* (1697), *Sentiments de piété, Avis, Lettres spirituelles (Obras*, ed. 1823). En su controversia con el obispo de Meaux salió derrotado, sometiéndose humildemente al dictamen de la Iglesia. Su libro *Explication des maximes de Saints* está en el *Indice*.

PRÓSPERO LAMBERTINI (1675-1753) antes de su exaltación al supremo pontificado (BENEDICTO XIV de 1740 a 1758) escribió su celebrada obra *De servorum Dei beatificatione et canonizatione* (1734), en la que—en cuestiones de ascética y mística—reproduce con frecuencia la doctrina de Brancati de Laurea, *De oratione christiana* (1685). Huelga decir que no habla en ella como papa—no lo era todavía—, sino como simple autor particular.

SAN PABLO DE LA CRUZ (1694-1775), fundador de los Pasionistas, *Lettere* (4 vols., ed. Roma 1924); cf. *Florilegio spirituale* (2 vols., 1914-16).

P. SERAFÍN († 1879), pasionista, *Principes de Théologie mystique* (1873) *Promptuarium super Passione Christi Domini.*

JOSÉ GOERRES († 1848), *Christliche Mystik* (4 vols., 1836-48).

ANTONIO ROSMINI (1797-1855), *Massime di perfezione* (1830), *Storia dell'amore* (1834), *Epistolario ascético* (5 vols., 1911-13), *Manuale dell'esercitatore* (1840).

SAN JOSÉ CAFASSO (1811-1860), *Meditazioni, Istruzioni per Esercizi spirituali al clero* (2 vols., 1892-93).

FEDERICO GUILLERMO FÁBER (1814-1892). *Todo por Jesús, Belén, El Santísimo Sacramento, La preciosa sangre, Al pie de la cruz, El Creador y la criatura, Progreso del alma*, etc. Es uno de los autores más leídos del siglo pasado (numerosas ediciones).

BEATO JULIÁN EYMARD (1811-1868), fundador de la Congregación del Santísimo Sacramento, *Le très Saint Sacrement* (4 vols., 1872-78).

SAN ANTONIO MARÍA CLARET (1807-1870), fundador de los Misioneros Hijos del Corazón de María, *La escala de Jacob, Avisos, Reglas de espíritu*, etcétera, y muchos opúsculos religiosos.

ANTONIO CHEVRIER († 1879), *Le prêtre selon l'Evangile* (1922).

P. GIRAUD († 1885), de los misioneros de la Salette, *De l'union à J.C. dans sa vie de victime* (París 1870), *De l'esprit et de la vie de sacrifice dans l'état religieux* (1873), *Prêtre et Hostie* (1883).

F. DUPANLOUP († 1878), *Journal intime* (ed. París 1902).

JUAN H. CARDENAL NEWMAN (1801-1890), además de sus preciosos *Sermones*, tiene la *Apología* (1864), *Meditations and devotions* (1895) y otros escritos espirituales.

ENRIQUE CARDENAL MANNING († 1892), *El sacerdocio eterno* (ed. Barcelona 1889), *La misión interna del Espíritu Santo, Las glorias del Sagrado Corazón, El pecado y sus consecuencias*, etc.

JOSÉ SCHEEBEN († 1888), *Las maravillas de la divina gracia (*Buenos Aires 1945), inspirada en el P. Nieremberg; *Los misterios del Cristianismo* (Barcelona 1950).

JAIME CARDENAL GIBBONS (1834-1921), *El embajador de Cristo* (1896), *Nuestra herencia cristiana* (1889; ed. Barcelona 1933).

MAURICIO D'HULST († 1896), *Retraites sacerdotales, Conférences* (1891ss), *Lettres de direction* (1905).

MONSEÑOR LEJEUNE, *Manuel de théologie mystique* (1897), *Introduction à la vie mystique* (1899), *Hacia el fervor*, etc.

SANTA GEMA GALGANI († 1903), *Cartas y éxtasis* (numerosas ediciones).

A. DEVINE, pasionista, *A manual of ascetical theology* (Londres 1902) y *A manual of mystical theology* (1903).

L. BEAUDENOM (1840-1916), canónigo, *Práctica progresiva de la confesión y de la dirección, Las fuentes de la piedad, Formación en la humildad, Formación religiosa y moral de la joven cristiana, Meditaciones afectivas sobre el Evangelio* (ed. española, Subirana, Barcelona).

CARLOS DE FOUCAULD (1858-1916), *Ecrits spirituels* (París 1923).

CARDENAL MERCIER (1851-1926), *A mis seminaristas* (1908), *Retiro pastoral* (1910), *La vida interior, llamamiento a las almas sacerdotales* (1918).

ALBERTO FARGES († 1926). *Les phénomènes mystiques* (1920), *Les voies ordinaires de la vie spirituelle* (1925).

J. GUIBERT (1857-1913), *Retraite spirituelle* (1909) y varios opúsculos traducidos al castellano: *El carácter, La piedad, La pureza*, etc.

MONSEÑOR WAFFELAERT († 1932), obispo de Brujas, es el continuador de la escuela mística flamenca (Ruysbroeck) a través de sus *Méditations*

théologiques (2 vols., 1910), *L'union de l'âme aimante avec Dieu* (1916), *La colombe spirituelle* (1919), etc.

ELISABETH LESEUR (1866-1914), *La vida espiritual, Diario y pensamientos de cada día, Cartas sobre el sufrimiento* (Ed. Españolas, Barcelona, Poliglota).

SOR ANGELES SORAZU (1873-1921), *La vida espiritual* (Valladolid 1924), *Opúsculos marianos* (ibid., 1929), *Autobiografía* (ibid., 1929).

FRANCISCO NAVAL, C.M.F. († 1930), *Curso de Teología ascética y mística* (1914; 8.ª ed. 1955).

EULOGIO NEBREDA, C.M.F., *De oratione* (Bilbao 1922).

ROBERTO DE LANGEAC, *Conseils a les âmes d'oraison* (París, Lethielleux, 1929), excelente obra.

AUGUSTO SAUDREAU († 1946) es uno de los autores más recomendables y que mayor influencia ha ejercido en nuestros tiempos: *Los grados de la vida espiritual* (ed. Barcelona 1929), *El ideal del alma ferviente* (Barcelona 1926), *L'état mystique* (Angers 1921), *La vie d'union a Dieu* (Angers 1921), *La piété à travers les âges* (1927), *La voie qui mène à Dieu, Manuel de spiritualité* (1920), *Les divines paroles* (2 vols., 1936), reedición aumentada de la obra del dominico P. Saudreau.

MARTÍN GRABMANN (1875-1949), *Wesen und Grundlagen der Katholischen Mystik* (München 1922).

L. PAULOT, *L'esprit de sagesse* (París 1927).

JACQUES MARITAIN, *Los grados del saber* (ed. española, Desclée); *De la vie d'oraison* (París 1933).

TEOLOGIA DE LA PERFECCION

... haec et alia asceticae mysticaeque theologiae capita si quis pernosse volet, is Angelicum in primis Doctorem adeat oportebit.

«... si alguno quisiere conocer a fondo estos y otros puntos fundamentales de la teología ascética y mística, es preciso que acuda, ante todo, al Angélico Doctor».

(S. S. Pío XI en su encíclica *Studiorum Ducem*, del 29 de junio de 1923: AAS 15 [1923] p.320.)

INTRODUCCION GENERAL

1. Nociones previas de terminología

ARINTERO, O.P., *Cuestiones místicas* (3.ª ed.) p.16-108; RAMÍREZ, O.P., *De hominis beatitudine* (Salmanticae 1942) t.1 p.3-89; GARRIGOU-LAGRANGE, O.P., *Las tres edades de la vida interior* (Buenos Aires 1944) p.1-26; *Perfection chrétienne et contemplation* (7.ª ed.) p.1-45; MENESSIER, S.I., *Notes de théologie spirituelle:* «Vie Spir.» (1935, juillet, sup.56-64); DE GUIBERT, S.I., *Theologia spiritualis ascetica et mystica* (Romae 1939) p.1-38; VALENSIN, S.I., *L'objet propre de la théologie spirituelle:* «Nouv. Rev. Théol.» (1927) p.161-91; REGAMEY, *Réflexions sur la théologie spirituelle:* «Vie Spir.» (1938) t.58 sup.21-32; 151-66; TANQUEREY, *Teología ascética y mística* (ed. española) p.2-34; SCHRIJVERS, C.SS.R., *Principios de la vida espiritual* (ed. española, 1947) p.61-74; H. HEERINCKX, O.F.M., *Introductio in Theologiam spiritualem Asceticam et Misticam* (Romae 1931).

1. En el estudio de cualquier ciencia, se impone, ante todo, fijar con exactitud y precisión el sentido de los términos fundamentales que se emplean en ella. Con frecuencia, las disputas y controversias entre los autores provienen de no haberse puesto previamente de acuerdo sobre la simple significación de las palabras [1].

1) La expresión VIDA ESPIRITUAL puede tomarse en tres sentidos:

a) Como opuesta a vida *material*, y así hablamos de la actividad espiritual del hombre que piensa, razona y ama en el orden puramente natural (sentido lato).

b) Para significar la *vida sobrenatural*, como distinta de la vida puramente *natural*. En este sentido tiene *vida espiritual* toda alma en estado de gracia santificante (sentido estricto).

c) Para expresar la *vida sobrenatural vivida de una manera más plena e intensa*. Y así hablamos de *espiritualidad, varón espiritual*, etcétera, para significar la ciencia que trata de las cosas relativas a la espiritualidad cristiana, o el hombre que se dedica a vivirla de intento o como profesionalmente (sentido estrictísimo). Nosotros la usamos siempre en este último sentido.

2) Entendemos por PERFECCIÓN CRISTIANA la vida sobrenatural de la gracia cuando ha alcanzado, mediante sus principios operativos, un *desarrollo eminente* con relación al grado inicial recibido en el bautismo o en la justificación del pecador. Ya precisaremos más en su lugar correspondiente.

3) Consideramos como ORDINARIO Y NORMAL en el desarrollo de la gracia todo aquello que entra en sus exigencias intrínsecas, por muy elevadas y raras que sean *de hecho* sus últimas manifestaciones; y por extraordinario y anormal, todo aquello que, aunque

[1] Cf. BALMES, *El Criterio* XIV,5.

conveniente a veces para la santificación del alma o la edificación de los demás, no cae, sin embargo, dentro de las exigencias intrínsecas de la gracia. Al primer capítulo pertenecen todas las gracias *formalmente santificadoras* del alma que las recibe; el segundo está formado, casi exclusivamente, por las gracias *gratis dadas* (visiones, revelaciones, milagros, profecías, etc.), que no se ordenan directatamente a la santificación del individuo, sino a la utilidad de los demás [2].

4) Lo SOBRENATURAL puede serlo de dos modos:

a) *Substancialmente (quoad substantiam)*, o sea, lo que es de suyo *intrínseca y entitativamente sobrenatural*, de tal manera que excede no sólo la *causalidad* de todas las fuerzas eficientes creadas, sino la misma *esencia* y las *exigencias* naturales de toda naturaleza creada o creable (la gracia, las virtudes infusas, los dones del Espíritu Santo, el *lumen gloriae)*; y

b) *En cuanto al modo (quoad modum)*, o sea, todo aquello que, siendo *intrínseca y entitativamente natural*, se ha producido, sin embargo, de un *modo sobrenatural*. Tal es el caso del milagro (v. gr., en la resurrección de un muerto se le devuelve de un modo sobrenatural, milagroso, su vida puramente natural). Hay un abismo entre ambas formas; lo sobrenatural *quoad substantiam*, aunque menos espectacular, vale infinitamente más que lo sobrenatural *quoad modum* [3].

Pero es preciso tener en cuenta que, a veces, una operación sobrenatural *quoad modum* puede recaer sobre un acto ya sobrenatural *quoad substantiam*. Tal es el caso de los dones del Espíritu Santo, que imprimen su *modalidad divina* al acto de las virtudes infusas, que ya es, de suyo, sobrenatural *quoad substantiam*.

5) Las VIRTUDES ADQUIRIDAS son intrínseca y entitativamente *naturales (quoad substantiam et quoad modum)*. Las INFUSAS son intrínseca y entitativamente sobrenaturales *(quoad substantiam)*; pero, desligadas de la influencia de los dones del Espíritu Santo, o sea, manejadas y actuadas por el hombre, producen su acto al *modo humano* connatural al hombre. Los DONES DEL ESPÍRITU SANTO son sobrenaturales en los dos sentidos *(quoad substantiam et quoad modum)* [4]. Volveremos ampliamente sobre esto.

6) La ORACIÓN se llama *vocal* cuando se realiza principalmente con la palabra, como manifestación del espíritu interior [5]; y *mental*, si se realiza únicamente con los actos interiores del entendimiento y de la voluntad. Esta última será *discursiva* o de *meditación* cuando proceda por vía de discurso o raciocinio connatural al hombre, y será *intuitiva* o de *contemplación* cuando proceda por simple intuición de la verdad, a la manera del conocimiento angélico [6]. Esta última es producida por los dones del Espíritu Santo, actuando en el alma con su modalidad divina o sobrehumana.

7) Entendemos por VIDA ASCÉTICA aquella etapa de la vida sobrenatural en la que el desarrollo de la gracia se va realizando por el ejercicio de las virtudes infusas al *modo humano* o discursivo; y por VIDA MÍSTICA, aquella otra en la que ese desarrollo se realiza, predominantemente, por la influencia de los dones del Espíritu Santo, que imprimen a las virtudes infusas el *modo divino o sobrehumano* [7].

Otras cuestiones de terminología se irán examinando en sus lugares correspondientes.

[2] Cf. I-II,111,1.
[3] Cf. I-II,111,5.
[4] Cf. I-II,63 et 68.
[5] Cf. II-II,83,12-13.
[6] Cf. II-II,189.

2. Naturaleza de la Teología de la perfección cristiana

A) EL NOMBRE

2. No hay uniformidad de criterio entre los autores para designar con un nombre común la ciencia de la perfección cristiana. Unos hablan de *vida interior* [8]; otros, de *vida espiritual* [9], o *vida sobrenatural* [10]; otros, de *Teología espiritual* [11], o *Teología espiritual ascética y mística* [12]; otros, de *Ascética y Mística* [13] o *Teología ascética y mística* [14]; otros, finalmente, de *Perfección y contemplación* [15].

Todas estas denominaciones tienen sus ventajas y sus inconvenientes. Como quiera que sea, y a falta de un título definitivamente consagrado por el uso, nosotros preferimos adoptar el de *Teología de la perfección cristiana*. Nos parece que tiene la ventaja de recoger explícitamente tres cosas fundamentales que no aparecen con tanta claridad en otras denominaciones:

1.ª Que estamos en presencia de una verdadera *ciencia teológica*, o sea, de una parte de la Teología *una*.

2.ª Que su *objeto* y *finalidad* propia es exponer la doctrina de la perfección cristiana en toda su amplitud y extensión. Porque, aunque nuestra ciencia trate también de los *medios* para alcanzar la perfección, es cosa sabida y elemental que los medios se especifican por el fin.

3.ª Nada se prejuzga de antemano sobre las tan discutidas relaciones entre la Ascética y la Mística, la necesidad de la contemplación infusa para la perfección cristiana, la unidad o dualidad de vías, etc., etc.

Nos parece que estas ventajas justifican plenamente la denominación adoptada y la hacen preferible a todas las demás.

[7] Cf. ARINTERO, *Cuestiones místicas* 6.ª a.1 p.635 (3.ª ed.).
[8] Así Meynard, Mercier y Tissot.
[9] Le Gaudier, Schrijvers.
[10] Ch. de Smedt.
[11] Heerinckx.
[12] De Guibert.
[13] Crisógono de Jesús.
[14] Naval, Tanquerey.
[15] Garrigou-Lagrange.

B) RELACIONES CON LAS OTRAS RAMAS DE LA TEOLOGÍA

3. Precisemos ahora las relaciones de ésta con las otras ramas de la Teología, o sea, con la *dogmática*, la *moral* y la *pastoral*.

1. TEOLOGÍA DOGMÁTICA.—Siendo la Teología esencialmente una, como enseña Santo Tomás [16], por la identidad de su objeto *formal en todas sus partes, es forzoso que todas ellas estén íntima*mente relacionadas entre sí. Por eso, nada tiene de extraño que la Teología de la perfección sea subsidiaria, en una buena parte, de la Teología dogmática. Toma de ésta los grandes principios de la vida íntima de Dios, que ha de ser participada por el hombre mediante la gracia y la visión beatífica; la doctrina de la inhabitación de la Santísima Trinidad en el alma justificada; de la reparación por Cristo redentor de la naturaleza humana caída por el pecado de origen; de la gracia capital de Cristo; de la eficacia santificadora de los sacramentos, y otras semejantes, que son como las piedras angulares del dogma católico. Tenía razón el cardenal Manning cuando decía que el dogma es la fuente de la verdadera espiritualidad cristiana.

2. TEOLOGÍA MORAL.—Pero más íntimas son todavía sus relaciones con la Teología moral. Como advierte un gran teólogo de nuestros días [17], es evidente que la Teología moral y la Teología ascética y mística—nuestra Teología de la perfección cristiana—tienen el mismísimo objeto formal *quod*. Porque el acto moral por esencia, que es el acto de caridad hacia Dios, es también el objeto primario de la Teología ascética y mística. Sólo hay una diferencia *modal* y *accidental*, en cuanto que la Teología moral considera ese acto de caridad en todo su desarrollo, o sea, como incipiente, proficiente y perfecta; si bien la moral *casuística* se fija principalmente en la caridad *incipiente*, que trata de lo lícito e ilícito, o sea, de lo *compatible o no compatible con esa caridad inicial; y la ascética* insista, sobre todo, en la caridad *proficiente*, acompañada del ejercicio de las demás virtudes infusas; y la *mística* trate principalmente de la caridad *perfecta* bajo la influencia predominante de los dones del Espíritu Santo. Sin embargo, no hay entre todas estas partes departamentos irreductibles o estancos: es cuestión de mero predominio de determinadas actividades comunes a todas ellas. Ya Santo Tomás advertía que, aunque los activos se distinguen de los contemplativos, estos últimos son también activos en parte, y los activos son contemplativos a veces [18].

[16] Cf. I,1,3.
[17] Cf. RAMÍREZ, *De hominis beatitudine* t.1 n.85.
[18] He aquí sus propias palabras: «Activi a contemplativis distinguuntur, quamvis et contemplativi *aliquid* agunt et activi *aliquid* contemplentur *aliquando*» (S. THOM., *In IV Sententiarum* d.21,1,2 q.2).

«Yerran, pues, lo que entre la Teología moral y la ascética y mística *como ciencias* quieren establecer una diferencia esencial por parte de su objeto primario, como erraría el que distinguiera específicamente la Psicología de la infancia, adolescencia y virilidad de un mismo hombre» [19].

3. TEOLOGÍA PASTORAL.—Es aquella parte de la Teología que enseña a los ministros de la Iglesia, a base de los principios revelados, de qué manera se han de conducir en la cura de las almas que Dios les ha confiado. Es ciencia eminentemente *práctica*, y se relaciona íntimamente con nuestra Teología de la perfección en cuanto que uno de los principales deberes del pastor de almas es llevarlas —al menos a las más fervientes—hasta la cumbre de la perfección. Difieren, sin embargo, en que esta misión de perfeccionar a las almas constituye uno de los objetos *parciales* de la Teología pastoral, mientras que la Teología de la perfección lo tiene como objeto propio y exclusivo.

Señalados los puntos de contacto y las diferencias principales de nuestra *Teología de la perfección* con las demás ramas de la Teología, precisemos ahora el campo a que se extiende su estudio; o sea, dónde debe comenzar y terminar.

C) EXTENSIÓN O CAMPO DE LA TEOLOGÍA DE LA PERFECCIÓN

4. A primera vista, e interpretando en un sentido demasiado restrictivo el nombre mismo de *Teología de la perfección*, parece que debiera limitarse al estudio de las cuestiones que giran en torno a la perfección misma o a las que la preparan inmediatamente. Pero sería un gran error pensarlo así. Intimamente relacionada como está con la dogmática y la moral, ha de abarcar forzosamente—si queremos tener una visión certera y exacta de las cosas—un campo mucho más amplio que el que a primera vista parece exigir su objeto propio, formal y especificativo.

Para justificar esta amplitud del panorama que ha de abarcar nuestra *Teología de la perfección*, permítasenos recoger aquí una página de un gran teólogo de nuestros días. Escuchemos al P. Garrigou-Lagrange:

«Teología significa ciencia de Dios; y hay que distinguir la Teología natural o *teodicea*, que conoce a Dios a la sola luz de la razón, y la *Teología sobrenatural*, que procede de la revelación divina, examina su contenido y deduce las consecuencias de las verdades de la fe.

Esta Teología sobrenatural se llama *dogmática* en cuanto se ocupa de los misterios revelados, principalmente de la Santísima Trinidad, la encarnación, la redención, la Eucaristía y los otros sacramentos, la vida futura. Se llama *moral* en cuanto trata de los actos humanos, de los preceptos y consejos revelados, de la gracia, de las virtudes cristianas, teologales y morales, y de los dones del Espíritu Santo, que son otros tantos principios de acción ordenados al fin sobrenatural que la revelación nos da a conocer.

[19] RAMÍREZ, *ibid*.

Con frecuencia, entre los modernos, la Teología moral, demasiado separada de la dogmática—a la cual ha abandonado los grandes tratados de la gracia, de las virtudes infusas y de los dones—, ha quedado como mutilada y desgraciadamente reducida a la *casuística*, que es la menos alta de sus aplicaciones; de esta forma ha venido a ser en muchas obras más bien la ciencia de los pecados a evitar que la de las virtudes a practicar y desarrollar bajo la acción constante de Dios en nosotros. Ha perdido así mucho de su elevación y queda manifiestamente insuficiente para la dirección de las almas que aspiren a la unión íntima con Dios.

Por el contrario, tal como se expone en la *Suma Teológica* de Santo Tomás, la Teología moral conserva toda su grandeza y toda su eficacia para la dirección de las almas llamadas a la más alta perfección. Santo Tomás, en efecto, no considera la dogmática y la moral como dos ciencias distintas; la doctrina sagrada, para él, es absolutamente *una*, eminentemente especulativa y práctica, como la ciencia misma de Dios, de la que se deriva [20]. Por eso, en la parte moral de su *Suma*, trata largamente no sólo de los actos humanos, de los preceptos y los consejos, sino también de la gracia habitual y actual, de las virtudes infusas en general y en particular, de los dones del Espíritu Santo, de sus frutos y bienaventuranzas, de la vida activa y contemplativa, de los grados de la contemplación, de las gracias gratis dadas, como el don de milagros, el de lenguas y de profecía; del éxtasis, como también de la vida religiosa y sus diversas formas.

La Teología moral así concebida contiene manifiestamente los principios necesarios para conducir las almas a la más alta santidad. Y la Teología ascética y mística no es otra cosa que la aplicación de esta gran Teología moral a la dirección de las almas hacia una unión cada vez más íntima con Dios. Supone todo lo que enseña la doctrina sagrada sobre la naturaleza y las propiedades de las virtudes cristianas y los dones del Espíritu Santo y *estudia las leyes y las condiciones de su progreso en vistas a la perfección.*

Para enseñar la práctica de las más altas virtudes, la perfecta docilidad al Espíritu Santo y conducir a la vida de unión con Dios, hace converger todas las luces de la Teología dogmática y moral, de las cuales es ella la aplicación más elevada y su coronamiento.

De esta forma se completa y acaba el ciclo formado por las diferentes partes de la Teología, en la que aparece cada vez más su perfecta *unidad*. La ciencia sagrada procede de la revelación, contenida en la Sagrada Escritura y en la tradición, conservada y explicada por el Magisterio de la Iglesia; ordena todas las verdades reveladas y sus consecuencias en un cuerpo doctrinal único, en el que los preceptos y consejos aparecen fundados sobre el misterio sobrenatural de la vida divina, del que la gracia es una participación. Finalmente, demuestra cómo, por la práctica de las virtudes y la docilidad al Espíritu Santo, el alma llega no solamente a creer los misterios revelados, sino a gustarlos, a apoderarse del sentido profundo de la palabra de Dios, fuente de todo conocimiento sobrenatural; a vivir en una unión por así decirlo continua con la Santísima Trinidad que habita en nosotros. *La mística doctrinal* aparece así verdaderamente como el coronamiento último de toda la ciencia teológica adquirida y puede dirigir las almas por los caminos de la *mística experimental*. Esta última es un conocimiento amoroso y sabroso, totalmente sobrenatural, *infuso*, que sólo el Espíritu Santo, con su unción, puede darnos, y que es como el preludio de la visión beatífica.

Tal es, manifiestamente, la noción de la Teología ascética y mística que se hicieron los grandes maestros de la ciencia sagrada, particularmente Santo Tomás de Aquino» [21].

[20] I,1,2-8.
[21] GARRIGOU-LAGRANGE, *Perfection...* p.1-4.

Pues, si esto es así, está fuera de toda duda que el campo de la Teología de la perfección coincide, en cierto modo, con el campo de toda la Teología *una*. Nada puede excluir, aunque puede y debe insistir en lo que le corresponde de una manera propísima y especialísima. En su aspecto descriptivo y experimental, debe tomar a un alma tal como puede encontrarse inicialmente—aunque sea en pecado mortal—y enseñarle el camino que conduce paso a paso hasta las cumbres de la perfección cristiana.

Así concibió la vida espiritual la gran Santa Teresa de Jesús, que empieza hablando en las primeras moradas de su genial *Castillo interior* de las «almas tullidas... que tienen harta mala ventura y gran peligro» (c. 1,8) y se extiende largamente en exponer «cuán fea cosa es un alma que está en pecado mortal» (c. 2), para terminar, en las séptimas moradas, con las maravillas inefables de la unión con Dios transformativa [22].

No queremos decir con esto que nuestra TEOLOGÍA DE LA PERFECCIÓN deba comenzar tratando de la conversión del pecador ajeno a toda práctica religiosa o que vive en la incredulidad o paganismo. Creemos, con el P. De Guibert [23], que el estudio de la conversión de ese pecador corresponde a la *Psicología religiosa*, si se trata de describir sus modos, motivos y efectos; a la *Teología pastoral*, si se trata de los medios con los que pudiera conseguirse, y a la *Misionología*, si se trata de la conversión de un infiel o pagano. Pero, teniendo en cuenta la posibilidad del pecado, aun grave y mortal, en un alma piadosa que aspira sinceramente a la perfección cristiana, creemos que un tratado completo de la vida espiritual debe abarcar el panorama íntegro de esta vida, desde sus comienzos mismos (justificación del pecador) hasta su coronamiento último en las grandes alturas de la unión con Dios.

Nosotros así lo haremos, en la tercera parte de nuestra obra, al recorrer las diversas etapas de la vida espiritual.

D) DEFINICIÓN DE LA TEOLOGÍA DE LA PERFECCIÓN

5. Después de las nociones precedentes, ya podemos intentar una definición de nuestra Teología de la perfección. Veamos, en primer lugar, las diversas definiciones que han propuesto los principales autores contemporáneos.

El P. GARRIGOU-LAGRANGE da la siguiente definición descriptiva:

«La Teología ascética y mística no es otra cosa que la aplicación de la Teología moral a la dirección de las almas hacia una unión cada vez más íntima con Dios. Supone todo lo que enseña la doctrina sagrada sobre la naturaleza y las propiedades de las virtudes cristianas y de los dones del

[22] Entre los autores que opinan del mismo modo se encuentran SAUDREAU, *Los grados de la vida espiritual* (Barcelona 1929) n.1-15; MARCHETTI, *Le seuil de l'ascétique:* «Rev. Ascét. et Myst.» (1920) p.36-46; y HEERINCKX, *Introductio in theologiam spiritualem* n.6.
[23] *Theol. spirit.* n.6.

Espíritu Santo y *estudia las leyes y las condiciones de su progreso en vistas a la perfección*» [24].

En otra parte de sus obras dice así:

«Esta parte de la Teología es, sobre todo, un desarrollo del tratado del amor de Dios y del de los dones del Espíritu Santo, que tiene por fin exponer las aplicaciones que de ellos derivan y conducir las almas a la divina unión» [25].

El P. DE GUIBERT:

«Puede definirse la *Teología espiritual* como la ciencia que deduce de los principios revelados en qué consiste la perfección de la vida espiritual y de qué manera el hombre viador puede tender a ella y conseguirla» [26].

TANQUEREY se limita a decir que la ciencia de que va a tratar tiene como «fin propio conducir las almas a la perfección cristiana» [27]. Pero más adelante, al señalar la diferencia entre la Ascética y la Mística, precisa un poco más su pensamiento, definiendo la *Ascética* como «la parte de la ciencia espiritual que tiene por objeto propio la teoría y la práctica de la perfección cristiana *desde sus comienzos hasta los umbrales de la contemplación infusa*». Y la *Mística* es aquella otra parte de la misma ciencia que «tiene por objeto propio la teoría y la práctica *de la vida contemplativa* desde la primera *noche* de los sentidos y la *quietud* hasta el *matrimonio espiritual*» [28].

SCHRIJVERS afirma que «la ciencia de la vida espiritual tiene por objeto orientar toda la actividad del cristiano hacia su perfección sobrenatural» [29].

El P. NAVAL define la Mística en general como «la ciencia que tiene por objeto la perfección cristiana y la dirección de las almas hacia la misma» [30].

Como se ve, todas estas definiciones coinciden en lo substancial, diferenciándose tan sólo en cuestión de matices o detalles. Recogiendo lo mejor de todas ellas y añadiendo la parte que le corresponde al elemento *experimental* proporcionado por los místicos —cuya gran importancia en nuestra ciencia es manifiesta—, nos parece que podría proponerse la siguiente definición:

Es aquella parte de la Sagrada Teología que, fundándose en los principios de la divina revelación y en las experiencias de los santos, estudia el organismo de la vida sobrenatural, explica las leyes de su progreso y desarrollo y describe el proceso que siguen las almas desde los comienzos de la vida cristiana hasta la cumbre de la perfección.

[24] *Perfection*... c.1 a.1 p.3.
[25] *Las tres edades*... t.1 p.9.
[26] *Theologia spiritualis* n.9.
[27] *Teología ascética y mística* n.3 c).
[28] *Ibid.*, n.10 y 11.
[29] *Los principios*... c.prel. a.1.
[30] *Curso de Teología ascética y mística* n.1 (83 en la 8.ª ed.).

Expliquemos un poco los términos de la definición.

«Aquella parte de la Sagrada Teología...»—Con esto queda recogido lo que hemos explicado más arriba, a saber, que la Teología de la perfección no se distingue de la Teología *una* más que como la parte del todo. No hay entre ellas distinción *específica* y *esencial*, sino tan sólo *modal* y *accidental*. Esta doctrina, como veremos, es de gran importancia teórica y práctica.

«... Que fundándose en los principios de la divina revelación...»—No sería Teología si no fuera así. Sabido es que la Teología no consiste en otra cosa que en deducir, con la razón iluminada por la fe, las virtualidades de los datos revelados. Un gran teólogo moderno pudo definirla con sólo dos palabras: *explicatio fidei* [31], es decir, el desarrollo o *despliegue* de los datos de la fe.

«... Y en las experiencias de los santos...»—La Teología espiritual tiene dos aspectos muy distintos entre sí, aunque perfectamente armónicos y coincidentes, bien que con profunda subordinación del uno al otro. El elemento fundamental es el dato revelado y las virtualidades en él contenidas. Esto es lo que le da solidez y categoría de verdadera ciencia teológica. Pero no es lícito prescindir del elemento o dato *experimental* proporcionado por los místicos, si no queremos construir un sistema apriorístico de espaldas a la realidad. Este elemento debe subordinarse enteramente al primero, hasta el punto de que el teólogo rechazará, sin más, cualquier dato que venga del campo experimental si no concuerda y se armoniza perfectamente con los datos *ciertos* [32] que proporciona la Teología; pero es indudable que tiene de suyo una gran importancia y se hace del todo indispensable para abarcar en toda su extensión el panorama teórico-práctico de la *vida* sobrenatural, cuyas leyes y vicisitudes podría explicar suficientemente el teólogo sin los datos preciosos que le proporcionan los que han acertado a vivirla.

Por eso, a nosotros nos parece incompleta y manca cualquier definición de esta parte de la Teología que no recoja e incorpore ese elemento experimental, que constituye una buena parte de la *materia circa quam* de las investigaciones del teólogo.

«... Estudia el organismo de la vida sobrenatural...»—Eso es lo primero que debe hacer el teólogo antes de pasar al estudio del desarrollo o crecimiento de la vida cristiana. En esta primera parte, fundamental, el teólogo debe atenerse, casi exclusivamente, a los *datos revelados*. Unicamente a base de ellos podrá establecer los cimientos inconmovibles de la vida cristiana, que no dependen del vaivén de las diversas experiencias o de los prejuicios de determinadas escuelas.

«... Explica las leyes de su progreso y desarrollo...»—Señaladas ya las características del organismo sobrenatural, hay que precisar en seguida de qué manera crece y se desarrolla progresivamente hasta alcanzar la perfección. El elemento teológico, a base de los datos revelados, conserva todavía aquí su importancia preponderante y casi exclusiva sobre el dato experimental.

[31] Cf. P. MARÍN SOLA, O.P., *La evolución homogénea del dogma católico* p.812 (ed. BAC n.84).
[32] Subrayamos esta palabra para prevenir las apreciaciones demasiado precipitadas a que se sienten impulsados con frecuencia los teólogos especulativos.

«... Y describe el proceso que siguen las almas...»—La Teología es ciencia especulativa y práctica a la vez, aunque en su conjunto tenga más de especulativa que de práctica [33]. Sin embargo, esta parte de la Teología que trata de las cuestiones relativas a la vida espiritual y perfección cristiana, tiene una multitud de aspectos que miran directa e inmediatamente a la práctica. No basta conocer los grandes principios de la vida sobrenatural y las leyes teóricas de su progreso y desarrollo; es preciso examinar también de qué manera se verifica esa evolución y desarrollo en la práctica y cuáles son los caminos que de hecho recorren las almas en su marcha hacia la perfección. Y, aunque es verdad que la acción de Dios sobre las almas es variadísima—y en este sentido puede decirse que cada alma tiene *su camino*—, pueden, no obstante, descubrirse, en medio de esa riquísima variación de matices, ciertos rasgos comunes, que permiten señalar, al menos en sus líneas fundamentales, las etapas que suele recorrer el desarrollo normal de la vida cristiana. Para esta parte descriptiva y experimental son absolutamente imprescindibles los datos de los místicos experimentales. El teólogo debe recogerlos amorosamente, contrastarlos con los principios teológicos y formular las leyes teórico-prácticas que el director espiritual aplicará después a cada alma en particular bajo el dictamen de la prudencia.

«... Desde los comienzos de la vida cristiana hasta la cumbre de la perfección».—Ya hemos visto de qué manera nuestra ciencia tiene que abarcar, en su conjunto, todo el panorama de la vida espiritual sin excluir ninguna de sus etapas. Sin embargo, el blanco y finalidad fundamental a que apunta esta parte de la Teología son las grandes alturas de la perfección que deben alcanzar las almas. Tan importante es este aspecto, que como *res denominantur a potiori* (las cosas se denominan por lo más excelente que hay en ellas) le ha prestado a nuestra ciencia su mismo título y denominación

3. Importancia y necesidad de la Teología de la perfección

6. *La importancia extraordinaria* de la Teología de la perfección se deduce de su misma naturaleza y excelencia. Nada puede haber para el hombre tan noble y elevado como el estudio de la ciencia que le enseña el camino y los medios para llegar a la íntima unión con Dios, su primer principio y último fin. En realidad, «una sola cosa es necesaria» (Lc. 10,42), que es la salvación de alma; pero solamente en el cielo sabremos apreciar la diferencia grandísima que existe entre la salvación conseguida en su grado ínfimo (cristianos inperfectos) o en el grado pleno y perfecto, que corresponde a los santos. Estos últimos gozarán de un grado de gloria mucho más alto, y, sobre todo, glorificarán inmensamente más a Dios por toda la eternidad. Ahora bien, la consecución de la propia felicidad, plenamente subordinada a la glorificación eterna de Dios, constituye la razón misma de la creación, redención y santificación del género humano. No hay, pues, ni puede haber objeto más noble e importante de estudio que el que constituye la esencia misma de nuestra Teología de la perfección.

Su necesidad es manifiesta, sobre todo *para el sacerdote*, guía de almas. Sin un profundo conocimiento de las leyes especulativas

[33] I,1,4.

de la vida cristiana y de las normas prácticas de dirección espiritual, caminará a ciegas en la sublime misión de llevar a las almas hasta la cumbre de la perfección. Contraería con ello una gravísima responsabilidad ante Dios al frustrar, acaso, más de una santidad canonizable. Por eso, la Santa Iglesia ha dispuesto el establecimiento de cátedras de Teología ascética y mística en todos los grandes centros de formación del clero secular y regular [34].

Pero aun *a los mismos fieles* les resultará utilísimo el estudio de nuestra ciencia. Recuérdese la importancia que se ha concedido siempre en la Iglesia a la práctica excelente de la lectura espiritual. Pocas cosas, en efecto, estimulan y avivan tanto el deseo de la perfección como el contacto con los libros que saben abrir horizontes y enseñan con método, claridad y precisión el camino de la íntima unión con Dios. El conocimiento de esos caminos *facilita y completa* la dirección espiritual y hasta podría *suplirla*—al menos en gran parte—en aquellos casos, no demasiado raros, en los que las almas se ven obligadas a carecer de director o no lo encuentran tan bueno como fuera de desear. Teniendo en cuenta la necesidad de estas almas, nosotros descenderemos con frecuencia, en el desarrollo de nuestra obra, a detalles y consejos prácticos, que no serían menester en un libro destinado exclusivamente a los directores.

4. Modo de estudiarla

7. Al abordar el estudio de esta ciencia, el alumno debe poseer, ante todo, un gran *espíritu de fe y de piedad*. Es tan íntima y tan estrecha la relación entre la teoría y la práctica en el estudio de estas cuestiones, que el que no posea una fe viva y una intensa piedad, ni siquiera acertará a juzgar rectamente de los mismos principios especulativos. Hablando de la Teología en general, escribe Santo Tomás las siguientes palabras, que deben aplicarse *a fortiori* a nuestra Teología de la perfección:

> «En las otras ciencias es suficiente que el hombre sea perfecto tan sólo intelectualmente; en ésta, en cambio, es preciso que lo sea también afectivamente; porque hemos de hablar de grandes misterios y explicar la sabiduría a los perfectos. Ahora bien: cada uno suele juzgar de las cosas según sus disposiciones; y así, el que está dominado por la ira juzga de muy distinto modo durante su arrebato que cuando ya se ha tranquilizado del todo. Por eso dice el Filósofo que cada uno busca su propio fin en las cosas a que se siente particularmente inclinado» [35].

Es preciso, además, tener en cuenta, durante el estudio, las *íntimas relaciones de esta parte de la Teología con la Dogmática, Moral y Pastoral*. Hay puntos fundamentales de doctrina que aquí nos limitamos a recordar, pero cuyo conocimiento perfecto exige un estudio profundo de aquellas otras partes de la Teología donde encuen-

[34] AAS (1931) 271.
[35] *In Epist. ad Hebr.* c.5 lect.2.

tran su lugar propio y adecuado. En ninguna otra ciencia como en la Teología tiene aplicación la célebre frase atribuída a Hipócrates: «El médico que no sabe más que Medicina, ni Medicina sabe». Hay que conocer a fondo la Teología entera y las ciencias auxiliares para la dirección de las almas, entre las que ocupan lugar preeminente la *Psicología* racional y empírica y la *Patología* somática y psíquica del sistema nervioso y enfermedades mentales.

5. Método

8. Siendo nuestra Teología de la perfección una parte de la Teología única, íntimamente relacionada con la Dogmática y la Moral—de las que toma sus principios fundamentales—y teniendo, por otra parte, mucho de ciencia práctica y experimental, en cuanto que nos traza las normas concretas para conducir a las almas hasta la cumbre de la perfección, el método que debe emplearse en su estudio tiene que ser, a la vez, el estrictamente teológico—*positivo y deductivo*—y el *inductivo o experimental*, apoyado en la experiencia y en la observación de los hechos.

Son grandísimos los inconvenientes que se siguen del empleo *exclusivo* de cualquiera de los dos métodos.

El método descriptivo o inductivo, apoyado exclusivamente en los datos de los místicos experimentales, tiene los siguientes principales inconvenientes:

1) Olvida que la Teología de la perfección es una rama de la Teología *una*, para convertirla en una parte de la Psicología experimental. Con ello la rebaja increíblemente, haciéndola perder casi toda su elevación y grandeza.

2) No puede constituir por sí verdadera ciencia. Proporciona ciertamente *materiales* para constituirla, al ofrecernos un conjunto de fenómenos tomados de la experiencia que es preciso explicar; pero mientras no señalemos sus *causas* y las *leyes* a que obedecen, no tenemos *ciencia* propiamente dicha. Y para señalar esas causas y leyes es del todo indispensable acudir a los grandes principios de donde parte el método deductivo. Sin esto, el director de almas tendría que moverse dentro del campo de una casuística estrecha y desconcertante, sujeta inevitablemente a grandes perplejidades y equivocaciones.

3) Por lo mismo, se corre fácilmente el riesgo de conceder demasiada importancia a lo que, por muy espectacular que parezca, es secundario y accidental en la vida cristiana (fenómenos concomitantes, gracias gratis dadas), con perjuicio de lo que es básico y fundamental (gracia, virtudes y dones). De hecho, uno de los más decididos partidarios de este método, aun admitiendo la verdad de la doctrina teológica de los dones del Espíritu Santo, prescinde casi por completo de ella por ser—dice—«poco menos que estéril para los directores» [36], puesto que no aclara los hechos ni las cuestiones prácticas de dirección. Pero la mayor parte de los teólogos piensan, por el contrario, que esa doctrina es la única que permite resolver la cuestión capital de nuestra ciencia, que no es otra que la de determinar con toda precisión lo que pertenece al orden de la gracia santificante y entra

[36] P. POULAIN, *Des grâces d'oraison* c.6 n.19 bis (11.ª ed. p.193).

en su normal desarrollo en sus formas *eminentes*, pero al alcance de todos, de lo que pertenece a las *gracias gratis dadas*, que son las propiamente *extraordinarias* y anormales, como algo que rebasa las exigencias ordinarias de la gracia [37].

El método analítico o deductivo presenta, a su vez, los siguientes inconvenientes cuando se le emplea exclusivamente:

1) Olvida que los grandes principios de la Teología de la perfección deben enfocarse a la dirección de las almas, y, por lo mismo, deben contrastarse con los hechos experimentales. Sería un error contentarse con los principios de Santo Tomás, sin tener para nada en cuenta las admirables descripciones de los grandes místicos experimentales San Juan de la Cruz, Santa Teresa de Jesús, Santa Catalina de Sena, San Francisco de Sales, etc., que tanto contribuyen a esclarecer y confirmar aquellos grandes principios teológicos.

2) Se corre el riesgo de sentar como verdades inconcusas afirmaciones apriorísticas que no concuerdan con la experiencia ni son confirmadas con los hechos, estableciendo con ello un lamentable divorcio entre la teoría y la práctica, de funestas consecuencias en la dirección de las almas.

Se impone, pues, el doble método deductivo e inductivo, analítico-sintético, racional y experimental. Hay que estudiar, ante todo, la doctrina revelada tal cual la encontramos en la Escritura y la Tradición y en el Magisterio de la Iglesia. Hay que determinar después, a base del método *deductivo*, la naturaleza de la vida cristiana, su organismo sobrenatural, los modos de su crecimiento, las leyes que lo presiden, en qué consiste la verdadera perfección cristiana, qué es lo que entra en el desarrollo normal de la gracia santificante como una exigencia intrínseca de la misma y qué es lo que hay que considerar como extraordinario y anormal, por caer fuera de esas exigencias, y otras muchas cosas semejantes. A la vez hay que observar los hechos, recoger los datos de los místicos experimentales, examinar sus pruebas, luchas, dificultades, métodos empleados para su perfeccionamiento y santificación, resultados obtenidos, etc. Y con todo ello a la vista, se tendrá la garantía de proceder con acierto al señalar y discernir lo esencial de lo accidental, lo ordinario de lo extraordinario, lo que es absolutamente indispensable para la santificación de cualquier alma de lo que es variable y adaptable a los diferentes temperamentos, circunstancias, estados de vida, etc. Unicamente así podrán darse normas de dirección precisas y exactas, que no obedecerán a unos cuantos principios apriorísticos ni a los resultados siempre provisionales y variables de una casuística raquítica y enfermiza, sino motivadas y apoyadas en los grandes principios teológicos, contrastados con la experiencia y trato directo de las almas.

Tal es, nos parece, el único método legítimo que debe emplearse en el estudio de esta rama de la Teología, y a ese ideal procuraremos acercarnos en el desarrollo de nuestra obra.

[37] Cf. P. GARRIGOU-LAGRANGE, *Perfection*... p.9.

6. Fuentes

9. El doble método que es menester emplear en el estudio de la Teología de la perfección nos lleva como de la mano a señalar sus fuentes. Pueden reducirse a la *Teología* y a la *experiencia;* pero es conveniente precisar un poco más.

A. **Fuentes teológicas.**—Hay que distinguir entre las que son comunes a todas las partes de la Teología y las que pertenecen más propiamente a nuestra Teología de la perfección [38].

Entre las comunes deben señalarse:

1) La Sagrada Escritura.—Los libros inspirados proporcionan los principios fundamentales sobre los que ha de construirse la Teología de la perfección. Allí se encuentra la doctrina especulativa sobre Dios y el hombre, que es el fundamento de toda la vida espiritual. Se nos habla de la naturaleza de Dios: de sus atributos—inmensidad, sabiduría, bondad, justicia, misericordia, providencia general y particular—, de su vida íntima, de las procesiones de las divinas personas, de la encarnación, redención, incorporación a Cristo, gracia santificante, virtudes infusas, dones del Espíritu Santo, inspiraciones actuales, sacramentos, gracias gratis dadas, etc., y se nos habla del término final de la vida cristiana, que es la visión beatífica en la gloria. Al mismo tiempo, se nos intiman los *preceptos*—en los que consiste substancialmente la perfección—, acompañados de preciosos *consejos* para mejor conseguirla (sobre todo en los libros sapienciales y en el Nuevo Testamento). Se nos ponen delante los sublimes ejemplos de virtud que nos dejaron los patriarcas y profetas del Antiguo Testamento, y, sobre todo, los de Cristo, María y los apóstoles en el Nuevo. Y, por si algo faltara, se pone a nuestra disposición un riquísimo arsenal de fórmulas de oración (salmos, himnos, doxologías, padrenuestro...) para exquisito alimento de nuestra piedad y vida interior. No cabe duda: la Sagrada Escritura es la fuente principal de la Teología de la perfección—como de todas las restantes partes de la ciencia sagrada—y manantial inagotable de la más sólida y auténtica piedad.

2) La Tradición y el Magisterio de la Iglesia.—Es otra fuente *primaria* de la Teología en todas sus partes, que viene a *completar* el depósito de la divina revelación contenido en las Sagradas Escrituras. Sabido es que el testimonio de la Tradición se conserva y manifiesta auténticamente por la enseñanza de la Iglesia, ya sea con su *Magisterio solemne* (definiciones dogmáticas, símbolos y profesiones de fe), ya con su *Magisterio ordinario,* que se ejerce principalmente por la *enseñanza y predicación de los pastores de la Iglesia* esparcidos por el mundo entero, por la *práctica de la Iglesia* en su liturgia, por los escritos de los *Santos Padres,* por el consentimiento unánime de los *teólogos,* por las *Congregaciones Romanas* bajo la vigilancia del Sumo Pontífice y por el consentimiento y unánime sentir del *pueblo cristiano.*

[38] En realidad habría que incorporar aquí todo el tratado de los *Lugares teológicos,* completándolo con algunos otros que se relacionan más de cerca con nuestra *Teología de la perfección.* Pero para no rebasar excesivamente los límites de esta obra, nos contentaremos con ligeras indicaciones.

3) La razón iluminada por la fe.—Aunque los principios fundamentales en que se apoya la Teología hayan sido revelados por Dios y admitidos por la fe, la razón natural no es extraña a la ciencia sagrada, sino que es su auxiliar absolutamente indispensable, ya que es menester deducir las conclusiones virtualmente contenidas en aquellos principios, y esto no puede hacerse sino a base del discurso de la razón iluminada por la fe. Es preciso, además, confirmar con las luces de la razón las verdades reveladas, mostrando—cuando no se pueda otra cosa—que nada hay en ellas que se oponga en lo más mínimo a sus legítimas exigencias; hay que plantear, en cada problema teológico, el estado de la cuestión; hay que declarar con comparaciones y analogías las verdades de la fe a fin de hacerlas más inteligibles; hay que rechazar con argumentos de razón las objeciones de los incrédulos y racionalistas, que niegan las verdades de la fe y la realidad sobrenatural de los fenómenos de la vida mística, etc., etc. El teólogo no puede prescindir en modo alguno de las luces de la razón, aunque su argumento fundamental ha de sacarlo siempre de las fuentes auténticas de la divina revelación.

Además de estas fuentes primarias, comunes a toda la Teología, el teólogo que trate de investigar y construir una *Teología de la perfección* tiene que tener en cuenta otras fuentes relacionadas de una manera más propia y particular con esta parte de la Teología que trata de la perfección. Las principales son:

4) Los escritos de los santos y místicos experimentales.—Aparte del valor inapreciable que estos escritos tienen desde el punto de vista *descriptivo* de la vida espiritual, con frecuencia tienen todavía un nuevo valor por la autoridad que les ha conferido la Iglesia al canonizar a sus autores y al declararles muchas veces *doctores de la Iglesia.* En este sentido tienen un valor incalculable para la Teología de la perfección los escritos espirituales de San Agustín, San Bernardo, Santo Tomás de Aquino, San Buenaventura, San Juan de la Cruz, San Francisco de Sales, San Alfonso María de Ligorio y otros muchos, que a la ciencia teológica—a veces en grado altísimo, como en San Agustín y Santo Tomás—juntaban una experiencia entrañable de los caminos de Dios. Y al lado de ellos hay que colocar a las grandes maestras de la vida de oración, tales como Santa Gertrudis, Santa Brígida, Santa Catalina de Sena y, sobre todo, Santa Teresa de Jesús, de la que la misma Iglesia pide oficialmente en su liturgia que «seamos alimentados con el celeste pábulo de su doctrina» [39].

Ni puede limitarse el teólogo al estudio de los místicos experimentales que han alcanzado los honores de la canonización. ¿Qué duda cabe que es inapreciable el tesoro místico doctrinal encerrado en las obras del Pseudo-Dionisio Areopagita, de Casiano, de Hugo y Ricardo de San Víctor, del maestro Eckart, de Taulero, del Beato Susón, de Ruysbroeck, de Gersón, de Dionisio el Cartujano, de Tomás de Kempis, de Walter Hilton, de García de Cisneros, de Blosio, de Fr. Luis de Granada, de Francisco de Osuna, de Bernardino de Laredo, de Fr. Juan de los Angeles, de Juan de Jesús María, de Felipe de la Santísima Trinidad, de José del Espíritu Santo, del Beato Alonso de Orozco, de Fr. Luis de León, de Pedro Malón de Chaide, de Luis de la Puente, de Alvarez de Paz, de Alonso Rodríguez, de Surín, de Scaramelli, de Olier, del cardenal Berulle, del P. Fáber, de D. Columba Marmión y del P. Arintero, para no citar más que a los más destacados y representativos de todas las tendencias, épocas y escuelas?

[39] Cf. la oración litúrgica de la fiesta de la Santa (15 de octubre).

5) LAS VIDAS DE LOS SANTOS proporcionan también datos preciosos para la parte descriptiva de la vida espiritual, al ponernos delante los modelos y ejemplares que la misma Iglesia propone a nuestra imitación. Entre ellas destacan por su excepcional valor las *autobiografías* que escribieron los propios santos impulsados por la obediencia o las que tienen por autor a un santo que habla de otro santo (v.gr., la vida de San Antonio Abad, escrita por San Atanasio, o la de San Francisco de Asís, por San Buenaventura).

6) LA HISTORIA DE LA MÍSTICA O ESPIRITUALIDAD CRISTIANA.—Es otra fuente importantísima de información para el teólogo. Porque, aunque la espiritualidad cristiana, como la gracia de Dios en que se funda, es y será siempre fundamentalmente la misma en todas las épocas y climas, ayuda mucho conocer la *aplicación* que de sus principios fundamentales se ha venido haciendo a través de los siglos, tendencias y escuelas de espiritualidad cristiana para contrastar procedimientos, prevenir ilusiones, evitar desviaciones, intensificar los medios que la experiencia ha demostrado ser más eficaces para la santificación de las almas, investigar lo que constituye el *fondo común* de todas las escuelas y lo que no pasa de ser una tendencia o apreciación particular de alguna de ellas en concreto. La historia es maestra de la vida; y acaso en ningún otro aspecto de la misma el conocimiento de aquélla podrá suministrarnos datos más aleccionadores.

7) LA HISTORIA DE LOS FENÓMENOS RELIGIOSOS DE LAS RELIGIONES FALSAS.—Es una fuente subsidiaria muchísimo menos importante que las demás, ya que los principios del cristianismo—única religión revelada—difieren substancialmente de los de las religiones falsas. Los primeros son estrictamente *sobrenaturales;* los segundos, pura y simplemente *naturales*. Con todo, no deja de ser útil contrastar los fenómenos de la psicología religiosa del paganismo (estados internos de consolación o desolación, modos de oración, prácticas ascéticas y de penitencia, asociaciones de vida perfecta, etc.), que responden muchas veces a exigencias de la psicología humana, que el teólogo católico puede aprovechar para trasladarlas, debidamente expurgadas de sus errores, al orden sobrenatural cristiano, o como fuente de información para mejor delimitar el campo sobrenatural de lo puramente natural o preternatural [40].

B. **Fuentes experimentales.**—Entendemos aquí por fuentes experimentales no sólo las que proceden de la experiencia propia o ajena en los caminos de Dios, sino los preciosos datos que nos suministran las ciencias fisio-psicológicas, que es menester tener en cuenta para la recta apreciación de muchos fenómenos sorprendentes que suelen producirse en la vida espiritual, sobre todo en los estados místicos. Entre ellas el teólogo ha de tener principalmente en cuenta:

1) LA PSICOLOGÍA RACIONAL Y EXPERIMENTAL.—La primera nos enseña el funcionamiento de nuestras facultades externas e internas; de qué manera se elaboran nuestras ideas a base de la iluminación por el entendimiento agente de los fantasmas de la imaginación; cuáles son las leyes que presiden nuestra vida afectiva y sentimental; naturaleza de nuestra alma y sus funciones como forma substancial del cuerpo y la influencia mutua

[40] Cf. P. MARECHAL, *Essai sur l'étude comparée des mysticismes:* «Revue des Quest. Scientifiques» (1926) 2 p.81ss, y *Etudes sur la psychologie des mystiques* t.2 p.411-83.

y relaciones estrechísimas que de esa unión substancial se derivan para ambos. La segunda—Psicología experimental—complementa los principios de la racional con datos procedentes de la observación y análisis de los *hechos* en sujetos normales y patológicos. El estudio de los estados morbosos, tanto físicos como psíquicos, es de importancia capital para distinguir con acierto lo sobrenatural de lo preternatural y de lo puramente natural en muchos fenómenos aparentemente sobrenaturales o místicos. Hoy se ha comprobado mil veces que hay que atribuir a causas patológicas puramente naturales muchos fenómenos que antiguamente se atribuían a causas sobrenaturales o preternaturales (Dios o el demonio). Lo cual es de gran importancia para juzgar, v.gr., de las llamadas *infestaciones demoníacas*, de las visiones, locuciones, sequedades y arideces, euforias y consolaciones, etc., que, sin negar, ni mucho menos, su posible trascendencia o sobrenaturalidad, muchas veces obedecerán a causas pura y simplemente naturales en un sujeto habitual o transitoriamente patológico [41].

2) LA EXPERIENCIA PROPIA.—Ninguna otra fuente de información podrá suplir enteramente a la experiencia propia para juzgar con acierto en los caminos de Dios. Se ha comprobado mil veces cuando escritores racionalistas han tratado de interpretar—acaso de buena fe, no hay inconveniente en admitirlo en algunos de ellos—las experiencias de los místicos [42]. Totalmente ajenos a la vida sobrenatural, careciendo incluso de las luces de la fe, están radicalmente incapacitados para comprender la vida cristiana. El elemento sobrenatural, que es el *todo* de esa vida, se les escapa por completo.

Ni basta poseer la vida de la gracia en sus grados incipientes para juzgar acertadamente de ciertos fenómenos místicos. Hay cosas que sólo se captan a base de una perfecta *afinidad espiritual* con ellas mismas. Es aquel principio tan fecundo y tantas veces recordado por Santo Tomás de que «cada uno suele juzgar de las cosas según sus disposiciones» [43]. En este mismo sentido escribía Báñez: «en igualdad de circunstancias será más docto en Teología el que posea la caridad que el que no la tenga; porque sin ella no se poseen los dones del Espíritu Santo unidos a la fe, que ilumina la mente y da inteligencia a los pequeñuelos» [44]. Y si esto es cierto aplicado al estudio de la Teología en general, *a fortiori* hay que decirlo de la Teología de la perfección.

3) EL TRATO CON LAS ALMAS.—A la experiencia propia hay que añadir el trato directo y constante con las almas. Quien aspire a conocer a fondo los caminos de Dios, no puede contentarse con el estudio teórico de la Mística, ni siquiera con la experiencia propia, aunque sea un santo de primera categoría; se impone el trato directo y constante con las almas. No todas ascienden a la cumbre de la perfección por el mismo sendero y con los mismos procedimientos ascético-místicos. No basta conocer un camino; es preciso conocer el mayor número posible de ellos. Y aunque esta inducción tenga que ser forzosamente incompleta—ya que cada alma va por su camino, y es imposible conocerlas todas—, sin embargo, de la constante observación de las diferentes vías por donde Dios santifica a las almas

[41] Es útil a este respecto la lectura del precioso libro del P. J. DE TONQUEDEC *¿Acción diabólica o enfermedad?* (Razón y Fe, 1948).

[42] Véanse, por ejemplo, los estudios de J. BARUZI, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique* (París 1924); el del P. ROUSSELOT, *Les mystiques espagnoles* (2.ª ed., París 1869); y el de H. DELACROIX, *Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme. Les grandes mystiques chrétiennes* (París 1908).

[43] *In Epist. ad Hebr.* c.5 lect.2.

[44] BÁÑEZ, *In I* l.4 *ad 2 confirmationem 2* arg.

aprenderá el teólogo dos cosas muy importantes, a saber: a no proclamar en teoría *determinados métodos y procedimientos* como los únicos posibles y acertados para la santificación de las almas y a respetar en la práctica la *iniciativa de Dios*, que lleva a cada alma por un camino especial hacia la cumbre de la perfección.

7. División

10. No hay tampoco uniformidad de criterio entre los autores para la división de las diferentes partes de que debe constar nuestra ciencia.

El P. DE GUIBERT divide su *Theologia spiritualis Ascetica et Mystica* en cuatro partes fundamentales: 1) Esencia de la perfección espiritual y de las causas que la promueven o impiden. 2) Medios y ejercicios con los cuales el hombre tiende a la perfección. 3) Grados con los cuales suele Dios conducir al hombre a la perfección. 4) Diferentes estados de vida con los cuales puede el hombre tender a la perfección y ejercitarla [45].

El P. SCHRIJVERS se fija en las cuatro causas: final, eficiente, material y formal, dividiendo a base de ellas sus *Principios de la vida espiritual* [46].

TANQUEREY divide su *Compendio de Teología ascética y mística* en dos partes: una teórica, que titula «los principios», y otra más psicológica y experimental, de aplicación de los principios a base de «las tres vías» [47].

El P. GARRIGOU-LAGRANGE adoptó para *Las tres edades de la vida interior* la división en cinco partes: 1) Las fuentes de la vida interior y su fin. 2) La purificación del alma de los principiantes. 3) Los progresos del alma guiada por la luz del Espíritu Santo. 4) De la unión de las almas perfectas con Dios. 5) De las gracias extraordinarias [48].

El P. CRISÓGONO divide su *Compendio de Ascética y Mística* en cuatro partes: 1) Principios de la vida sobrenatural. 2) La Ascética. 3) La Mística. 4) Resumen histórico [49].

Otros autores proponen otras divisiones que, más o menos, se aproximan a las que acabamos de recoger por vía de ejemplo [50].

Nosotros vamos a dividir nuestra TEOLOGÍA DE LA PERFECCIÓN en cuatro partes principales en la siguiente forma:

Primera parte: El fin de la vida cristiana.

Segunda parte: Principios fundamentales de la Teología de la perfección.

Tercera parte: El desarrollo normal de la vida cristiana.

Cuarta parte: Los fenómenos místicos extraordinarios.

45 Cf. DE GUIBERT, o.c., n.12.
46 Cf. SCHRIJVERS, o.c., p.73-4.
47 Cf. TANQUEREY, o.c., n.48.
48 Cf. GARRIGOU-LAGRANGE, o.c., p.24-25.
49 Cf. P. CRISÓGONO, o.c., pról.
50 Pueden verse muchas de ellas en HEERINCKX, *Introductio in Theologiam Spiritualem* p.135ss.

PRIMERA PARTE
El fin

CAPITULO I

El fin de la vida cristiana

La consideración del fin es lo primero que se impone en el estudio de una obra dinámica cualquiera. Y siendo la vida cristiana esencialmente dinámica y perfectible—al menos en nuestro estado actual de viadores—, es preciso que ante todo sepamos adónde vamos, o sea, cuál es el fin que pretendemos alcanzar. Por eso, Santo Tomás comienza la parte moral de su sistema—el retorno del hombre a Dios—por la consideración del último fin [1].

A la vida cristiana se le pueden señalar dos fines, o, si se quiere, uno solo con dos modalidades distintas: un fin *último* o absoluto y otro *próximo* o relativo. El primero es la gloria de Dios; el segundo, nuestra propia santificación. Vamos a examinarlos separadamente.

1. La gloria de Dios, fin último y absoluto de la vida cristiana

11. Es clásica la definición de la gloria: *clara notitia cum laude*. Por su misma definición, expresa, de suyo, algo *extrínseco* al sujeto a quien afecta. Sin embargo, en un sentido menos estricto, podemos distinguir en Dios una doble gloria: la *intrínseca*, que brota de su propia vida íntima, y la *extrínseca*, procedente de las criaturas.

La gloria *intrínseca* de Dios es la que El se procura a sí mismo en el seno de la Trinidad Beatísima. El Padre—por vía de generación intelectual—concibe de sí mismo una idea perfectísima: es su divino Hijo, su Verbo, en el que se reflejan su misma vida, su misma belleza, su misma inmensidad, su misma eternidad, sus mismas perfecciones infinitas. Y al contemplarse mutuamente, se establece entre las dos divinas personas—por vía de procedencia—una corriente de indecible amor, torrente impetuoso de llamas que es el Espíritu Santo. Este conocimiento y amor de sí mismo, esta alabanza eterna e incesante que Dios se prodiga a sí mismo en el misterio incompren-

1 I-II,1.

sible de su vida íntima, constituye la gloria *intrínseca* de Dios, rigurosamente infinita y exhaustiva, y a la que las criaturas inteligentes y el universo entero nada absolutamente pueden añadir. Es el misterio de su vida íntima en el que Dios encuentra una gloria intrínseca absolutamente infinita.

Dios es infinitamente feliz en sí mismo, y nada absolutamente necesita de las criaturas, que no pueden aumentarle su dicha íntima. Pero Dios es Amor [2], y el amor, de suyo, es *comunicativo*. Dios es el Bien infinito, y el bien tiende de suyo a expansionarse: *bonum est diffusivum sui*, dicen los filósofos. He ahí el porqué de la creación.

Dios quiso, en efecto, comunicar sus infinitas perfecciones a las criaturas, intentando con ello *su propia gloria extrínseca*. La glorificación de Dios por las criaturas es, en definitiva, la razón última y suprema finalidad de la creación [3].

La explicación de esto no puede ser más clara, incluso a la luz de la simple razón natural privada de las luces de la fe. Porque es un hecho filosóficamente indiscutible que todo agente obra por un fin, sobre todo el agente intelectual. Luego Dios, primer agente inteligentísimo, tiene que obrar siempre por un fin. Ahora bien, como ninguno de los atributos o acciones de Dios se distinguen de su propia divina esencia, sino que se identifican totalmente con ella, si Dios hubiera intentado en la creación un fin distinto de sí mismo, hubiera referido y subordinado su acción creadora a ese fin—porque todo agente pone su acción al servicio del fin que intenta al obrar—, con lo cual se hubiera subordinado Dios mismo, puesto que su acción es El mismo. Y así, ese fin estaría por encima de Dios; es decir, que Dios no sería Dios. Es, pues, absolutamente imposible que Dios intente con alguna de sus acciones un fin cualquiera distinto de sí mismo. Dios ha creado todas las cosas para su propia gloria; las criaturas no pueden existir sino en El y para El [4].

Y esto no solamente no supone un «egoísmo trascendental» en

[2] 1 Io. 4,16.

[3] Bellísimamente expresa Santo Tomás de qué manera con su gloria intrínseca y extrínseca se reúne en Dios en grado perfectísimo la plenitud de todas las felicidades posibles: «Cuanto de deseable hay en cualquier clase de felicidad, todo preexiste de modo más elevado en la bienaventuranza divina. Por lo que se refiere a la felicidad contemplativa, tiene la contemplación continua y certísima de sí mismo y de todas las otras cosas, y en cuanto a la activa, tiene el gobierno de todo el universo. De la felicidad terrena, que, según Boecio, consiste en placeres, riquezas, poderío, dignidad y fama, por deleite tiene el goce de sí mismo y de todas las otras cosas; por riqueza, la omnímoda abundancia que la riqueza promete; por poderío, la omnipotencia; por dignidad, el gobierno de todos los seres, y por fama, la admiración de todas las criaturas» (I,26,4).

[4] Cf. I,44,4.—Nótese—para mayor inteligencia de la finalidad de la creación—que a Dios le conviene obrar por el fin no solamente *ex parte operis seu operati*, sino también *ex parte operantis;* aunque no como las criaturas, por el deseo o apetito de un fin que no posee con perfección en realidad, sino por el solo *amor* del fin que ya posee siempre actualmente en sí mismo, que no es otra cosa que su bondad identificada con su propia esencia. Por eso dice Santo Tomás (en *De pot.* 3,15 ad 14): «La *comunicación* de la bondad no es el último fin, sino *la misma divina bondad*, por amor a la cual quiere Dios comunicarla; porque no obra por su bondad como apeteciendo lo que no tiene, sino como queriendo comunicar lo que tiene; ya que no obra por el *apetito* del fin, sino *por amor* al fin». De donde resulta que el fin último de todas las criaturas es la gloria de Dios, o, más exactamente, *el mismo Dios*, a quien hay que glorificar. «Todo el universo—añade Santo Tomás en otro lugar (I,65,2)—con todas sus partes se ordena a Dios como a su último fin, en cuanto que en todas ellas se refleja la bondad divina por cierta imitación y para gloria de Dios» (cf. RAMÍREZ, *De hominis beatitudine* t.1 n.932-38).

Dios—como se atrevió a decir, con blasfema ignorancia, un filósofo impío—, sino que es el colmo de la generosidad y desinterés. Porque no buscó con ello su propia utilidad—nada absolutamente podían añadir las criaturas a su felicidad y perfecciones infinitas—, sino únicamente comunicarles su bondad. Dios ha sabido organizar de tal manera las cosas, que las criaturas encuentran su propia felicidad glorificando a Dios. Por eso dice Santo Tomás que sólo Dios es infinitamente liberal y generoso: no obra por *indigencia*, como buscando algo que necesita, sino únicamente por *bondad*, para comunicar a sus criaturas su propia rebosante felicidad [5].

Por eso la Sagrada Escritura está llena de expresiones en las que Dios reclama y exige para sí su propia gloria. «Soy yo, Yavé es mi nombre, que no doy mi gloria a ningún otro, ni a los ídolos el honor que me es debido» (Is. 42,8); «Es por mí, por amor de mí lo hago, porque no quiero que mi nombre sea escarnecido, y mi gloria a nadie se la doy» (Is. 48,11); «Oyeme, Jacob, y tú, Israel, que yo te llamo; soy yo, yo, el primero y aún también el postrero» (Ibid., 12); «Yo soy el alfa y la omega, dice el Señor Dios; el que es, el que era, el que viene, el Todopoderoso (Apoc. 1,8), etc., etc.

¡La gloria de Dios! He aquí el alfa y la omega, el principio y el fin de toda la creación. La misma encarnación del Verbo y la redención del género humano no tienen otra finalidad última que la gloria de Dios: cuando le queden sometidas todas las cosas, entonces el mismo Hijo se sujetará a quien a El todo se lo sometió, para que sea Dios *todo en todas las cosas*» (1 Cor. 15,28). Por eso nos exhorta el Apóstol a no dar un solo paso que no esté encaminado a la gloria de Dios: «Ya comáis, ya bebáis o ya hagáis alguna cosa, hacedlo todo para gloria de Dios» (1 Cor. 10,31); ya que, en definitiva, no hemos sido predestinados en Cristo más que para convertirnos en una perpetua *alabanza de gloria* de la Trinidad Beatísima: «Por cuanto que en El nos eligió antes de la constitución del mundo, para que fuésemos santos e inmaculados ante El, y nos predestinó en caridad a la adopción de hijos suyos por Jesucristo, conforme al beneplácito de su voluntad, *para alabanza de la gloria de su gracia*» (Eph. 1,4-5; cf. v. 12 et 14). Todo absolutamente tiene que subordinarse a esta suprema finalidad. El alma misma no ha de procurar su salvación o santificación sino en cuanto que con ella glorificará más y más a Dios. La propia salvación o santificación no puede convertirse jamás en fin último. Hay que desearlas y trabajar sin descanso en su consecución; pero únicamente porque Dios lo quiere, porque ha querido glorificarse haciéndonos felices, porque nuestra propia felicidad no consiste en otra cosa que en la *eterna alabanza de la gloria* de la Trinidad Beatísima [6].

Tal es la finalidad última y absoluta de toda la vida cristiana. En la práctica, el alma que aspire a santificarse ha de poner los ojos, como blanco y fin al que enderece sus fuerzas y anhelos, en la gloria misma de Dios. Nada absolutamente ha de prevalecer ante ella, ni siquiera el deseo de la propia salvación o santificación, que ha de venir en segundo lugar, como el medio más oportuno para lograr plenamente aquélla. Ha de procurar pare-

[5] «El obrar a impulsos de alguna indigencia es exclusivo de agentes imperfectos, capaces de obrar y de recibir. Pero esto está excluído de Dios, el cual es la liberalidad misma, puesto que nada hace por su utilidad, sino todo por sola su bondad» (I,44,4 ad 1; cf. 19,2 ad 3).

[6] Cf. sobre este magnífico asunto: TISSOT, *La vida interior simplificada* p.I.ª I.I, y PHILIPON, O.P., *La doctrina espiritual de sor Isabel de la Trinidad* c.4.

cerse a San Alfonso María de Ligorio, de quien se dice que «no tenía en la cabeza más que la gloria de Dios» [7] y tomar por divisa la que San Ignacio legó a su Compañía: «A la mayor gloria de Dios». En definitiva, esta actitud es la que han adoptado todos los santos en pos de San Pablo, que nos dejó la consigna más importante de la vida cristiana al escribir a los Corintios: *Omnia in gloriam Dei facite:* hacedlo todo a gloria de Dios [8].

La santificación de nuestra propia alma no es, pues, el fin último de la vida cristiana. Por encima de ella está la gloria de la Trinidad Beatísima, fin absoluto de todo cuanto existe. Y esta verdad, con ser tan elemental para los que comprendan la trascendencia divina, no aparece, sin embargo, dominando en la vida de los santos sino muy tarde, cuando ya su alma se ha consumado por el amor en la unidad de Dios. Sólo en las cumbres de la unión transformante, identificados plenamente con Dios, sus pensamientos y quereres se identifican también con el pensamiento y el querer de Dios. Solamente Cristo y María, desde el instante primero de su existencia, han realizado con perfección este programa de glorificación divina, que es el término donde viene a desembocar todo proceso de santificación acá en la tierra [9].

En la práctica, nada debe preocupar tanto a un alma que aspire a santificarse como el constante olvido de sí misma y la plena rectificación de su intención a la mayor gloria de Dios. «En el cielo de mi alma—decía sor Isabel de la Trinidad—, la gloria del Eterno, nada más que la gloria del Eterno» [10]: he aquí la consigna suprema de toda la vida cristiana. En la cumbre más elevada de la montaña del amor la esculpió San Juan de la Cruz con caracteres de oro: «Sólo mora en este Monte la honra y gloria de Dios».

2. La santificación del alma, fin próximo y relativo de la vida cristiana

12. Después de la glorificación de Dios, y perfectamente subordinada a ella, la vida cristiana tiene por finalidad la santificación de nuestra propia alma. El bautismo, puerta de entrada en la vida cristiana, siembra en nuestras almas una «semilla de Dios»: es la gracia santificante. Ese germen divino está llamado a desarrollarse plenamente, y esa plenitud de desarrollo es, cabalmente, la santidad. Todos estamos llamados a ella—al menos con un llamamiento remoto y suficiente, como explicaremos en su lugar—, aunque en grados muy distintos, según la medida de nuestra predestinación en Cristo [11].

Ahora bien, ¿en qué consiste propiamente la santidad? ¿Qué significa ser santo? ¿Cuál es su constitutivo íntimo y esencial?

Son varias las fórmulas en uso para contestar a estas preguntas, pero todas coinciden en lo substancial. Las principales son tres: la santidad consiste en nuestra plena configuración con Cristo, en la unión con Dios por el amor y en la perfecta conformidad con la voluntad divina.

7 SCHRIJVERS, *Los principios de la vida espiritual* 1.1 p.3.ª c.4.
8 1 Cor. 10,31.
9 Cf. PHILIPON, o.c., c.4.
10 Retiro de *Laudem gloriae* día 7.
11 Cf. Eph. 4,7.13; Rom. 12,3; 1 Cor. 12,11.

De las dos últimas fórmulas hablaremos largamente en sus lugares correspondientes [12]. Aquí vamos a insistir en la primera, la más profunda y teológica por tener sus fundamentos en las fuentes mismas de la divina revelación. Todo el mensaje de San Pablo puede reducirse a eso: la necesidad que tenemos de configurarnos plenamente con Cristo para llegar a nuestra propia perfección.

CAPITULO II

La configuración con Jesucristo

Vamos a estudiar esta materia con la máxima amplitud que nos permite la índole de nuestra obra. La configuración con Cristo es la finalidad misma de nuestra vida cristiana en orden a nuestra santificación e incluso mirando a la glorificación de Dios, finalidad última y absoluta de la Creación. En el plan actual de la divina Providencia, no podemos santificarnos ni glorificar a Dios sino por Jesucristo y en El. Es, pues, de importancia capital tener ideas claras en torno a este asunto importantísimo.

13. Con frecuencia se destaca poco en la predicación y en los libros de piedad el papel excepcional de la persona de Cristo en nuestra santificación. A veces, la «devoción a Nuestro Señor» se señala como uno de tantos *medios* para santificarse, al lado de la lectura espiritual, del examen de conciencia o del plan de vida. Con ello se deforma lamentablemente la piedad de los fieles y se les hace concebir una idea muy equivocada de lo que en realidad constituye la piedra angular del edificio de nuestra santificación.

No seremos santos sino en la medida en que vivamos la vida de Cristo o, quizá mejor, en la medida en que Cristo *viva su vida en nosotros*. El proceso de la santificación es un proceso de *cristificación*. El cristiano tiene que convertirse en otro Cristo: *christianus, alter Christus*. Solamente cuando con toda exactitud y verdad podamos repetir el «ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí» (Gal. 2,20), podremos estar seguros de haber alcanzado la cumbre de la perfección cristiana.

Examinemos, pues, las líneas fundamentales de lo que San Pablo llamaba el «misterio de Cristo, en el que están encerrados todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia» (Col. 2,2-3).

12 Cf. *Naturaleza de la perfección cristiana* n.109-17, y *Conformidad con la voluntad de Dios* n.495-99.

ARTICULO 1

El misterio de Cristo

MARMION, *Jesucristo, vida del alma; Jesucristo en sus misterios; Jesucristo, ideal del monje;* MERSCH, *Le corps mystique du Christ;* PRAT, *Théologie de S. Paul;* E. MURA, *Le corps mystique du Christ;* PLUS, S.I., *Cristo en nosotros; Cristo en nuestros prójimos;* SAUVÉ, *Jesús íntimo; el Corazón de Jesús;* JAEGHER, S.I., *La vida de identificación con Jesucristo;* ADAM, *Jesus Christus; Cristo, nuestro hermano;* SCHUTZ, *Cristo;* GOMÁ, *Jesucristo redentor;* SAURAS, *El cuerpo místico de Cristo* (BAC, n.85); ROYO MARÍN, *Jesucristo y la vida cristiana* (BAC, n.210).

El papel de Jesucristo en la vida de sus miembros vivos constituía la idea obsesionante de San Pablo. Todo su afán consiste en revelarle al mundo el «misterio de Cristo» (Col. 4,3), ese «sacramento escondido» (Eph. 3,9) en el que habita corporalmente la plenitud de la divinidad (Col. 2,9), y en el que el cristiano encontrará todas las cosas (Ibid. 10) hasta quedar completamente lleno con la plenitud misma de Dios (Eph. 3,19).

Nosotros vamos a recoger las líneas fundamentales de la doctrina cristológica relacionada con la vida espiritual, tomando como punto de partida la fórmula que el mismo Cristo nos dejó en el Evangelio de San Juan: «Yo soy el camino, la verdad y la vida» (Io. 14,6).

1. Jesucristo, Camino

14. Jesucristo es el único *Camino*. Nadie puede ir al Padre sino por El (Io. 14,6), ya que no se nos ha dado otro nombre bajo el cielo por el cual podamos salvarnos (Act. 4,12).

En efecto. Según el plan divino de nuestra predestinación, la santidad a la cual nos llama Dios por la gracia y la adopción sobrenatural consiste en una participación de la vida divina traída al mundo por Jesucristo. Consta expresamente en la divina revelación:

«Por cuanto que en El nos eligió antes de la constitución del mundo para que fuésemos santos e inmaculados ante El y nos predestinó en caridad a la adopción de hijos suyos por Jesucristo, conforme al beneplácito de su voluntad, para alabanza de la gloria de su gracia, por la cual nos hizo agradables a sus ojos en su Hijo muy amado» (Eph. 1,4-6).

Es Jesucristo quien ha restablecido el plan divino de nuestra salvación, destruído por el pecado de Adán. «El amor de Dios hacia nosotros se manifestó enviando al mundo a su Hijo unigénito *para que nosotros vivamos por El: ut vivamus per eum*» (1 Io. 4,9). En adelante, Cristo será el *único Camino* para ir al Padre: «*nadie* viene al Padre sino por mí» (Io. 14,6). Sin El no podemos hacer absolutamente nada: *nihil* (Io. 15,5). Toda la preocupación del cristiano ha de consistir en vivir la vida de Cristo, en incorporarse a El, en dejar

circular por sus venas, sin la menor resistencia, la savia vivificadora de Cristo. Porque El es la vid y nosotros los sarmientos; y la vida del sarmiento depende de la unión con la vid, que le envía la savia vivificante. Separado de ella, se seca y es arrojado al fuego (Io. 15,1-6).

San Pablo no hallaba en el lenguaje humano palabras justas para expresar esta realidad inefable de la incorporación del cristiano a su divina Vid. La vida, la muerte, la resurrección del cristiano: todo ha de estar unido íntimamente a Cristo. Y, ante la imposibilidad de expresar estas realidades con las palabras humanas en uso, creó esas expresiones enteramente nuevas, desconocidas hasta él, que no debían tampoco acabarle de llenar: «hemos muerto juntamente con Cristo»: *commortui* (2 Tim. 2,11), y con El hemos sido sepultados: *consepulti* (Rom. 6,4), y con El hemos resucitado: *conresuscitati* (Eph. 2,6), y hemos sido vivificados y plantados en El: *convivificavit nos in Christo* (Eph. 2,5), *et complantati* (Rom. 6,5), para que vivamos con El: *et convivemus* (2 Tim. 2,11), a fin de reinar juntamente con El eternamente: *et consedere fecit in caelestibus in Christo Iesu* (Eph. 2,6).

Con razón, pues, dice el insigne abad de Maredsous Dom Columba Marmion en su admirable libro *Jesucristo, vida del alma:*

«Comprendamos que no seremos santos sino en la metida en que la vida de Cristo se difunda en nosotros. Esta es la única santidad que Dios nos pide; no hay otra. Seremos santos en Jesucristo, o no lo seremos de ninguna manera. La creación no encuentra en sí misma ni un solo átomo de esta santidad; deriva enteramente de Dios por un acto soberanamente libre de su omnipotente voluntad, y por eso es sobrenatural. San Pablo destaca más de una vez la gratuidad del don divino de la adopción, la eternidad del amor inefable, que le resolvió a hacérnoslo participar, y el medio admirable de su realización por la gracia de Jesucristo» [1].

Cristo es, pues, el único Camino para ir al Padre, la única forma posible de santidad en el plan actual de la divina Providencia. Sólo por El, con El y en El podremos alcanzar la meta y el ideal intentado por Dios en la creación, redención y santificación del género humano: la alabanza de su propia gloria (cf. Eph. 1,5-6). La Iglesia nos lo recuerda todos los días en uno de los momentos más augustos del sacrificio del altar: «Per ipsum, et cum ipso, et in ipso est tibi Deo Patri Omnipotenti in unitate Spiritus Sancti *omnis honor et gloria*». Unicamente a través de Cristo, su Hijo muy amado, acepta el Padre nuestro amor y nuestros homenajes. Por eso, los grandes santos, iluminados por Dios mismo de una manera especialísima para entender el «misterio de Cristo», querían como desaparecer y dejarse absorber por El para que Cristo viviese en ellos su propia vida. Sor Isabel de la Trinidad, una de las almas que más profundamente llegó a comprender este misterio, pide al mismo Cristo en una oración sublime «que me revistáis de vos mismo, que identifiquéis mi alma con todos los movimientos de vuestra alma, que me sumerjáis, que me invadáis, que *os substituyáis en mí*, para que mi vida no sea sino una irradiación de vuestra vida». Quiere ser *fasci-*

[1] DOM COLUMBA MARMION, *Jesucristo, vida del alma* I,1,6.

nada por El «para que ya no pueda salir de vuestro influjo». Y en un arranque sublime, de increíble atrevimiento y audacia, le pide al Espíritu Santo que venga a ella «para que se haga en mi alma *como una encarnación del Verbo*». Quiere convertirse para Cristo en una especie de «*humanidad sobreañadida*, en la cual renueve El todo su misterio». Quiere revestirse totalmente de Cristo, a fin de que el Padre «no vea en ella más que al Hijo muy amado, en el cual tiene puestas todas sus complacencias» [2].

¡Cuán equivocados están, pues, los que consideran la «devoción a Nuestro Señor» como uno de tantos *ejercicios de piedad*, como el examen de conciencia o la lectura espiritual! Nuestra devoción e incorporación a Cristo es *la piedra angular*, el alfa y la omega, la *substancia misma de* nuestra vida sobrenatural. En realidad es ésta la verdadera ascética y la verdadera mística, de la que las otras no son sino derivaciones y consecuencias. Las almas que quieran santificarse de veras harán bien en prescindir de las disputas y controversias de las diferentes escuelas de espiritualidad, para dedicarse a vivir de una manera cada vez más plena y profunda la *vida misma de Cristo;* que, si logran plenamente ese ideal, se habrán remontado, sin duda ninguna, a las más altas cumbres de la ascética y de la mística cristianas. En la cumbre de la santidad se encuentran todos los santos, sin excepción, con estas dos únicas consignas: «Ya no soy yo quien vivo, sino Cristo en mí» (Gal. 2,20); y: «sólo mora en este Monte la honra y gloria de Dios» (San Juan de la Cruz).

2. Jesucristo, Verdad

15. Pero Cristo no solamente es el *Camino:* es también la *Verdad*. La verdad absoluta e integral. Sabiduría increada en cuanto Verbo, comunicó a su Humanidad santísima, y a través de ella a nosotros, todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia de Dios.

Esto nos lleva a hablar de la *causalidad ejemplar* de Jesucristo, que ejercita sobre nosotros de tres maneras principales: *a)* en su persona; *b)* en sus obras, y *c)* en su doctrina.

a) **En su persona.**—He aquí cómo expresa esta idea sublime Dom Columba Marmion:

«La filiación divina de Cristo es el tipo de nuestra filiación sobrenatural; su condición, su «ser» de Hijo de Dios, es el ejemplar del estado en que la gracia santificante debe establecernos. Cristo es Hijo de Dios por naturaleza y por derecho, en virtud de la unión del Verbo eterno con la naturaleza humana. Nosotros lo somos por adopción y por gracia, pero realísimamente y con un título muy verdadero. Cristo tiene, además, la gracia santificante; la posee plenamente; a nosotros sólo fluye algo de esa plenitud con menor o mayor abundancia, pero en su substancia es *la misma gracia* la que llena el alma creada de Jesús y la que nos deifica a nosotros. Santo Tomás dice que nuestra filiación divina es una semejanza de la filiación eterna: *quaedam similitudo filiationis aeternae* [3].

[2] SOR ISABEL DE LA TRINIDAD, *Elevación a la Trinidad*. Véase en PHILIPON, *La doctrina espiritual de sor Isabel de la Trinidad* c.9, con un admirable comentario.
[3] III,23,2 ad 3.

Tal es la manera primordial y sobreeminente con que Jesucristo es nuestro ejemplar; en la encarnación es constituído, por derecho, Hijo de Dios; nosotros debemos llegar a serlo por la participación de la gracia que sale de El, y que, deificando la substancia de nuestra alma, nos constituye en el *estado* de hijos de Dios. Este es el rasgo primero y radical de la semejanza que debemos tener con Jesucristo, el que es la base y condición de toda nuestra actividad sobrenatural» [4].

De manera que, según esto, «toda la vida cristiana, como toda la santidad, se reduce a ser por gracia lo que Jesús es por naturaleza: Hijo de Dios» [5]. Esta ha de ser la preocupación fundamental del cristiano: contemplar a Jesús y asimilarse, ante todo y sobre todo, la actitud de *hijo* delante de su Padre celestial, que es también *nuestro* Padre. Nos lo ha dicho el mismo Cristo: «Subo a mi Padre y a *vuestro Padre*, a mi Dios y *a vuestro Dios*» (Io. 20,17).

«Estas realidades—dice todavía Dom Columba Marmion—son precisamente las que constituyen la *esencia del cristianismo*. No entenderemos nada de lo que es perfección y santidad, y ni siquiera en qué consiste el simple cristianismo, mientras no estemos convencidos de que lo fundamental de él consiste en ser «hijos de Dios» y que esa cualidad o estado nos lo presta la gracia santificante, por la cual participamos de la filiación eterna del Verbo encarnado. Todas las enseñanzas de Jesucristo y de los apóstoles están sintetizadas en esta verdad, todos los misterios de Jesús propenden a realizarla prácticamente en nuestras almas» [6].

Sin duda ninguna, ésta es la causalidad *ejemplar* más importante que Cristo ejerce sobre nosotros, pero no es la única. Cristo es, además, nuestro modelo incomparable en *sus obras*, o sea, en sus virtudes admirables.

b) **En sus obras.**—Cristo practicó lo que enseñaba y enseñó lo que practicaba: «lo que Jesús hizo y enseñó», dice el autor de los Hechos de los Apóstoles [7]. Su vida y su doctrina formaban un todo armónico y unitario, del que subía incesantemente hacia el cielo una glorificación inmensa de Dios.

Según Santo Tomás de Aquino, el motivo principal de la encarnación del Verbo fué la redención del género humano [8]. Pero, aparte de esta finalidad fundamental, la encarnación tuvo también otras finalidades altísimas, entre las que, sin duda ninguna, figura la de darnos en Cristo un ejemplar y modelo acabadísimo de todas las virtudes. Y esto no sin un designio adorable de la divina Providencia.

En efecto. Hablando en absoluto, el prototipo y ejemplar supremo de toda perfección y santidad es el Verbo Eterno. El es, si es lícito hablar así, el Ideal mismo de Dios. El Padre se contempla en el Verbo con infinita complacencia y amor. El es su Ideal viviente,

[4] COLUMBA MARMION, *Jesucristo, vida del alma* II,2.
[5] ID., *Jesucristo en sus misterios* III,6.
[6] *Jesucristo en sus misterios* III,6.
[7] Act. 1,1.
[8] Cf. III,1,3.

espléndido, infinito, personal, en el que se complace infinitamente desde toda la eternidad. Por El han sido creados los ángeles, los hombres, el universo entero: *todas las cosas fueron hechas por El, y sin El no se hizo nada de cuanto ha sido hecho* (Io. 1,3). Ideal de Dios, es también el ideal de los ángeles y de los hombres; y lo sería por derecho propio de todas cuantas criaturas quisiera Dios sacar de la nada a través de los siglos en todos los universos actuales o posibles.

«¿Es posible que tengamos nosotros el mismo ideal de vida que Dios? —pregunta estupefacto un piadosísimo autor—. Sí, y no se nos concede el elegir obra menos elevada. Ve, alma mía, cuál es tu dignidad; mira si nobleza te obliga...

Pero este ideal sublime excedía en absoluto el alcance de la razón humana y aun para la misma fe estaba colocado a demasiada altura. Por eso se abajó. Se hizo hombre, niño, esclavo; quiso conocer las debilidades de nuestros primeros años, nuestros trabajos, nuestras fatigas; la pobreza, la obscuridad, el silencio, el hambre, la sed, el dolor y la muerte. De todas nuestras miserias, sólo una hay que no ha podido experimentar: el pecado y ciertos desórdenes morales que del pecado se derivan. No pudiendo tomar en sí esta flaqueza, tomó su semejanza y llevó su pena.

No tengo, pues, que subir al cielo para buscar allá el pensamiento de Dios respecto de mí; no tengo que hacer, ¡oh Jesús mío!, sino contemplaros. Vos sois el ideal completo en el cual encuentro yo el mío» [9].

c) **En su doctrina.**—Finalmente, Jesucristo ejercita sobre nosotros su papel de eterna Verdad comunicándonos, a través de su doctrina divina, el resplandor de su sabiduría infinita.

La inteligencia de Jesucristo es un abismo donde la pobre razón humana, aun iluminada por la fe, se pierde y anonada. En Cristo existían cuatro clases de ciencia, completamente distintas, pero perfectamente combinadas y armonizadas entre sí: la ciencia *divina*, que poseía plenamente en cuanto Verbo de Dios; la *beatífica*, que le correspondía como bienaventurado aun acá en la tierra; la *infusa*, que recibió de Dios y en grado incomparablemente superior al de los ángeles, y la *adquirida*, que fué creciendo, o manifestándose cada vez más perfectamente, a todo lo largo de su vida [10]. Con razón se admiraba San Pablo al contemplar reunidos en Cristo todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia (Col. 2,3).

Y estos tesoros infinitos no quiso reservárselos exclusivamente para sí. Plugo al Padre que fueran comunicados a los hijos adoptivos en la medida y grado necesarios para su vida de tales. El mismo Cristo le decía al Padre en la última cena: «Yo les he comunicado las palabras que tú me diste, y ellos ahora las recibieron, y conocieron verdaderamente que yo salí de ti, y creyeron que tú me has enviado» (Io. 17,8).

¡Y qué doctrina la de Cristo! «Jamás hombre alguno habló como éste» (Io. 7,46). Las más celebradas concepciones de los llamados «genios de la

[9] SAUVÉ, *Jesús íntimo* elev.5.ª n.5 c.203-4 (Barcelona 1926).
[10] Cf. III,9-12.

humanidad» palidecen y se esfuman ante un solo versículo del sermón de la Montaña. Su moral sublime, iniciada en las divinas paradojas de las bienaventuranzas y rematada en el maravilloso sermón de las Siete Palabras que pronunció agonizante en la cruz, será siempre para la humanidad, sedienta de Dios, el código divino de la más excelsa perfección y santidad. El alma que quiera encontrar el verdadero camino para ir a Dios no tiene más que abrir por cualquiera de sus partes el Evangelio de Jesucristo y beber la Verdad a raudales. Los santos acaban por perder el gusto a los libros escritos por los hombres: «Yo—decía Santa Teresa del Niño Jesús—apenas encuentro algo en los libros, a no ser en el Evangelio. Ese libro me basta» [11].

3. Jesucristo, Vida

16. Cristo es nuestro *Camino* y nuestra *Verdad;* pero ante todo y sobre todo es nuestra *Vida*. Hemos llegado al aspecto más profundo y al mismo tiempo más bello y conmovedor del «misterio de Cristo» con relación a nosotros.

De tres maneras principales puede decirse que Cristo es *nuestra Vida:* en cuanto que nos mereció la gracia, vida sobrenatural del alma *(causa meritoria);* en cuanto que esa vida brota de El *(causa eficiente)* y en cuanto que nos la comunica a nosotros *(influjo capital)*. Vamos a examinar estos tres aspectos.

17. *a)* **Jesucristo, causa meritoria de la gracia** [12].—El mérito de Cristo con relación a nosotros está íntimamente ligado con su sacrificio redentor. Recordemos, siquiera sea brevísimamente, los hitos fundamentales de su satisfacción infinita, que nos mereció y restituyó la vida sobrenatural perdida por el pecado de Adán [13].

1) Imposibilidad para el linaje humano de satisfacer condignamente el pecado de Adán. Dios podía, si así lo hubiera querido, condonar graciosamente la deuda. Pero si exigía una satisfacción rigurosa, *ad aequalitatem*, la impotencia de todo el género humano era total y absoluta, habida cuenta de la distancia infinita que separa al hombre de Dios. Sólo un Dios hecho hombre podría salvar ese abismo infinito y ofrecer a la justicia divina una satisfacción plena y exhaustiva. En este supuesto, la encarnación del Verbo era absolutamente necesaria para la redención del género humano [14].

2) «Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros» (Io. 1,14). Y al juntarse en Cristo las dos naturalezas, divina y humana, bajo una sola personalidad divina—la del Verbo—, todas sus acciones tenían un valor absolutamente infinito. Con la más ligera sonrisa de sus labios, con una simple aspiración brotada de su Corazón divino, hubiera podido Jesús redimir millones de mundos. Sin embargo, de hecho, la redención no se obró sino por el sacrificio de la cruz. Plugo así al Eterno Padre por designio inescrutable de su divina Providencia. Los teólogos se esforzarán en señalar sus conve-

[11] Cf. *Novissima verba* 15 de mayo, p.378 (*Obras completas*, Burgos 1950).
[12] Cf. III,48 y 49.
[13] Cf. MARMION, *Jesucristo, vida del alma* c.3.
[14] Cf. III,1,2 ad 2; I-II,87,4.

niencias [15], pero su fondo último permanece absolutamente misterioso y oculto a nuestras miradas.

3) Cristo *merece* no solamente para sí, sino para nosotros, con riguroso mérito de justicia: *de condigno ex toto rigore iustitiae*, dicen los teólogos. **Ese mérito tiene su fundamento en la *gracia capital* de Cristo, en virtud de la cual ha sido constituído Cabeza de todo el género humano; en la *libertad* soberana de sus acciones todas y en el *amor* inefable con que aceptó su pasión para salvarnos a nosotros.**

4) La eficacia de sus satisfacciones y méritos es rigurosamente infinita y, por consiguiente, inagotable. Ello ha de producirnos una confianza ilimitada en su amor y misericordia. A pesar de nuestras flaquezas y miserias, los méritos de Cristo tienen eficacia sobreabundante para llevarnos a la cumbre de la perfección. Sus méritos son nuestros: están a nuestra disposición. El continúa en el cielo intercediendo sin cesar por nosotros: «semper vivens ad interpellandum pro nobis» (Hebr. 7,25). Nuestra debilidad y pobreza constituyen un título a las misericordias divinas. Haciendo valer nuestros derechos a los méritos satisfactorios de su Hijo, glorificamos inmensamente al Padre y le llenamos de alegría, porque con eso proclamamos que Jesús es el único mediador que a El le plugo poner en la tierra.

5) A nadie, pues, le es lícito el desaliento ante la consideración de sus miserias e indigencias. Las inagotables riquezas de Cristo están a nuestra disposición (Eph. 3,8). «No te llames pobre teniéndome a mí», dijo el mismo Jesús a un alma que se quejaba de su pobreza.

18. *b)* **Jesucristo, causa eficiente de nuestra vida sobrenatural.**—Todas las gracias sobrenaturales que recibió el hombre después del pecado de Adán hasta la venida de Cristo al mundo se le concedieron únicamente en atención a El: *intuitu meritorum Christi*. Y todas las que recibirá la humanidad hasta la consumación de los siglos brotan del Corazón de Cristo como de su única fuente y manantial. Ya no tenemos *gratia Dei*, como la tienen los ángeles y la tuvieron nuestros primeros padres en el estado de justicia original; la nuestra, la de toda la humanidad caída y reparada, es *gratia Christi*, o sea, *gracia de Dios a través de Cristo*, gracia de Dios *cristificada*.

Esa gracia de Cristo se nos comunica a nosotros de muchas maneras —vamos a verlo inmediatamente—; pero el manantial de donde brota es absolutamente único: el mismo Cristo, su humanidad santísima unida personalmente al Verbo. Esto es lo que significa la expresión: «Cristo, causa eficiente de la gracia o vida sobrenatural».

Jesús es fuente de vida. Su santa humanidad es el *instrumento unido* [16] a su Divinidad para la producción eficiente de la vida sobrenatural. Más aún: esa misma humanidad unida al Verbo puede ser también, si quiere, fuente de vida corporal. Nos dice el Evangelio que de El salía una virtud que curaba a los enfermos y resucitaba a los muertos: «virtus de illo exibat et sanabat omnes» (Lc. 6,19). El leproso, el ciego de nacimiento, el paralítico,

[15] Cf. III,46,3.

[16] Como es sabido, la filosofía emplea, con relación a los instrumentos y desde el punto de vista que aquí nos interesa, la expresión *instrumento unido* para designar aquel que está por su propia naturaleza unido a la causa principal que lo emplea (v.gr., el brazo o la mano es *instrumento unido* al hombre para pintar o escribir); e *instrumento separado* aquel que de suyo está separado de la causa principal que lo emplea (v.gr., el pincel del artista o la pluma del escritor).

el sordomudo y, sobre todo, la hija de Jairo, el hijo de la viuda de Naín y su amigo Lázaro podrían hablarnos con elocuencia de Cristo como fuente de salud y de vida corporal.

Pero aquí nos interesa considerar a Cristo sobre todo en cuanto fuente de vida sobrenatural. En este sentido, a El debemos enteramente la *vida*.

Para comunicarnos la *vida natural*, Dios ha querido utilizar instrumentalmente a nuestros padres carnales. Para comunicarnos su misma *vida divina* no ha utilizado ni utilizará jamás otro instrumento que la humanidad santísima de Cristo. Cristo es *nuestra vida*: a El se la debemos toda. Ha sido constituído por su Eterno Padre Cabeza, Jefe, Pontífice supremo, Mediador universal, Fuente y dispensador de toda gracia. Y todo esto, principalmente, en atención a su pasión, en calidad de redentor del mundo, por haber realizado con sus padecimientos y méritos la salvación del género humano: «Se anonadó tomando la forma de siervo y haciéndose semejante a los hombres; y en la condición de hombre se humilló, hecho obediente hasta la muerte, y muerte de cruz; *por lo cual Dios le exaltó y le otorgó un nombre sobre todo nombre*, para que al nombre de Jesús doble la rodilla cuanto hay en los cielos, en la tierra y en los abismos» (Phil. 2,7-10).

El Evangelio nos muestra de qué manera utilizaba Cristo en su vida terrena su propia humanidad para conferir la vida sobrenatural a las almas. «Hijo—le dice al paralítico *con su palabra*—, tus pecados te son perdonados». Y al instante se produce el movimiento de sorpresa y de escándalo entre los que acababan de oír la expresión. «¿Quién es este *hombre* que pretende perdonar los pecados? Sólo Dios puede hacerlo». Y Cristo, que advierte en su interior aquel movimiento de escándalo, les ofrece el argumento aplastante de que tiene plena potestad *precisamente en cuanto hombre* de perdonar los pecados: «¿Qué andáis pensando en vuestros corazones? ¿Qué es más fácil, decir al paralítico: Tus pecados te son perdonados, o decirle: Levántate, toma tu camilla y vete? Pues para que veáis que el *Hijo del hombre* tiene poder en la tierra para perdonar los pecados—se dirige al paralítico—, yo te digo: levántate, toma tu camilla y vete a tu casa». Y al punto cumplió exactamente lo que Cristo acababa de mandarle, en medio del pasmo y estupefacción de la gente [17].

Cristo emplea, sin duda ninguna, la expresión el *Hijo del hombre* con toda deliberación. Es cierto que nadie puede perdonar los pecados sino sólo Dios o aquel que haya recibido de El esa potestad para utilizarla *en nombre de Dios*. Ahora bien: el que se atreva a perdonar los pecados, no en nombre de Dios, sino *en nombre propio* y prueba con un prodigio sobrehumano que tiene efectivamente plena potestad para ello, ha dejado fuera de toda duda que tiene personalmente la potestad misma de Dios; es decir, que es *personalmente* Dios. Cristo es el Hijo de Dios, el Autor de la gracia, el único que puede perdonar los pecados *por propia autoridad*. Pero fijémonos bien: ese Hijo de Dios utiliza su Humanidad santísima como *instrumento* (unido a su Divinidad) para la producción eficiente de la vida sobrenatural en las almas. Por eso emplea la expresión «el Hijo del hombre», como para significar que,

[17] Cf. Mt. 9,1-8; Mc. 2,1-12; Lc. 5,17-26.

si precisamente en cuanto Hombre obra sus milagros, perdona los pecados y distribuye la gracia con libertad, poder e independencia soberanas, es porque su Humanidad santísima es de suyo vivificante; es decir, es instrumento apto para *producir* y *causar* la gracia en virtud de su unión personal con el Verbo divino [18].

No ofrece mayor dificultad la explicación de esa causalidad instrumental de la Humanidad de Cristo mientras permaneció en la tierra, aun entendiendo esa causalidad en sentido *físico*, como lo entiende la escuela tomista. Pero desde el día de la ascensión, o sea, desde el momento en que la Humanidad de Cristo desapareció de la vista de los hombres, dejando, por lo mismo, de tener un contacto *físico* con ellos, ¿de qué manera habrá que entender ese influjo de la Humanidad de Cristo sobre nosotros? ¿Se tratará de una mera causalidad *moral*, por sus méritos y satisfacciones infinitas o de cualquier otro modo por el estilo, o se puede hablar todavía de verdadero influjo *físico* sobre nosotros? He ahí la cuestión que vamos a examinar ahora.

c) **Influjo vital de Cristo en los miembros de su Cuerpo místico.**—Vamos a recordar aquí las líneas fundamentales de la doctrina del Cuerpo místico de Cristo.

19. Jesucristo es la Cabeza de un Cuerpo místico que es su Iglesia. Consta expresamente en la divina revelación: «A El sujetó todas las cosas bajo sus pies y le puso por *Cabeza* de todas las cosas *en la Iglesia que es su cuerpo*» (Eph. 1,22-23; cf. 1 Cor. 12ss.).

La prueba de razón la da Santo Tomás en un magnífico artículo que responde a la pregunta: «Si a Cristo, en cuanto hombre, le corresponde ser Cabeza de la Iglesia» [19]. Al pasar a demostrarlo, establece el Doctor Angélico una analogía con el orden natural. En la cabeza humana, dice, podemos considerar tres cosas: el *orden*, la *perfección* y el *influjo* sobre el cuerpo. El orden, porque la cabeza es la primera parte del hombre empezando por la superior. La perfección, porque en ella se contienen todos los sentidos externos e internos, mientras que en los demás miembros sólo se encuentra el tacto. El influjo, finalmente, sobre todo el cuerpo, porque la fuerza y el movimiento de los demás miembros y el gobierno de sus actos procede de la cabeza por la virtud sensitiva y motora que en ella domina.

Ahora bien: todas estas excelencias pertenecen a Cristo espiritualmente; luego le corresponde ser Cabeza de la Iglesia. Porque:

[18] Lo dice hermosamente SANTO TOMÁS: «Dar la gracia o el Espíritu Santo *autoritative* le corresponde a Cristo en cuanto Dios; pero darle *instrumentalmente* le corresponde en cuanto hombre, ya que su humanidad santísima fué el instrumento de su divinidad. Y así, en virtud de su divinidad, sus acciones nos fueron saludables, en cuanto que causan en nosotros la gracia meritoria y eficientemente» (III,8,1 ad 1). Y en otro artículo de esta misma cuestión insiste nuevamente: «Producir interiormente la gracia corresponde exclusivamente a Cristo, cuya humanidad, por su unión con la divinidad, tiene la virtud de justificar» (ibid., a.6).

[19] Cf. III,8,1.

a) Le corresponde la primacía de *orden*, ya que es El el «primogénito entre muchos hermanos» (Rom. 8,29) y ha sido constituído en el cielo «por encima de todo principado, potestad, virtud y dominación y de todo cuanto tiene nombre, no sólo en este siglo, sino también en el venidero» (Eph. 1,21), a fin de que «tenga la primacía sobre todas las cosas» (Col. 1,18).

b) Le corresponde también la *perfección* sobre todos los demás, ya que se encuentra en El la plenitud de todas las gracias, según aquello de San Juan (1,14): «Le hemos visto lleno de gracia y verdad».

c) Le corresponde, finalmente, el *influjo* vital sobre todos los miembros de la Iglesia, ya que «de su plenitud recibimos todos gracia sobre gracia» (Io. 1,16).

San Pablo recogió en un texto sublime estas tres funciones de Cristo como Cabeza de la Iglesia cuando escribe a los Colosenses (1,18-20): «El es la Cabeza del Cuerpo de la Iglesia; El es el principio, el primogénito de los muertos, para que tenga la *primacía* sobre todas las cosas (ORDEN), y plugo al Padre que en El habitase toda la plenitud (PERFECCIÓN) y por El reconciliar consigo, pacificando por la sangre de su cruz todas las cosas, así las de la tierra como las del cielo» (INFLUJO).

En otra parte, prueba Santo Tomás que Cristo es Cabeza de la Iglesia por razón de su *dignidad*, de su *gobierno* y de su *causalidad* [20]. Y la razón formal de ser nuestra Cabeza es la plenitud de su gracia *habitual*, connotando la gracia de unión. De manera que, según Santo Tomás, es *esencialmente la misma* la gracia personal por la cual el alma de Cristo es santificada y aquella por la cual justifica a los otros en cuanto Cabeza de la Iglesia; no hay entre ellas más que una diferencia de razón [21].

¿Hasta dónde se extiende esta gracia *capital* de Cristo? ¿A quiénes afecta y en qué forma o medida? Santo Tomás afirma terminantemente que se extiende a los ángeles y a todos los hombres (excepto los condenados), aunque en diversos grados y de muy distintas formas. Y así:

1) CRISTO ES CABEZA DE LOS ÁNGELES.—Consta expresamente en la Sagrada Escritura. Hablando de Cristo, dice el apóstol San Pablo: «El es la cabeza de todo principado y potestad» (Col. 2,10).

La prueba de razón la da Santo Tomás, diciendo que donde hay un solo cuerpo hay que poner una sola cabeza. Ahora bien: el Cuerpo místico de la Iglesia no está formado por sólo los hombres, sino también por los ángeles, ya que tanto unos como otros están ordenados a un mismo fin, que es la gloria de la divina fruición. Y de toda esta multitud es Cristo la Cabeza, porque su Humanidad santísima está personalmente unida al Verbo y, por consiguiente, participa de sus dones mucho más perfectamente que los ángeles e influye en ellos muchas gracias, tales como la gloria accidental, ca-

[20] Cf. *De veritate* q.29 a.4.

[21] Lo dice expresamente Santo Tomás: «Et ideo *eadem est secundum essentiam* gratia personalis qua anima Christi est iustificata et gratia eius secundum quam est caput Ecclesiae justificans alios: differt tamen secundum rationem» (III,8,5).

rismas sobrenaturales, revelaciones de los misterios de Dios y otras semejantes. Luego Cristo es Cabeza de los mismos ángeles [22].

2) CRISTO ES CABEZA DE TODOS LOS HOMBRES, PERO EN DIVERSOS GRADOS. He aquí cómo lo explica Santo Tomás [23]:

a) *De los bienaventurados* lo es perfectísimamente, ya que están unidos a El de una manera definitiva por la confirmación en gracia y la gloria eterna. Dígase lo mismo de las *almas del purgatorio*, en cuanto a la confirmación en gracia.

b) *De todos los hombres en gracia* lo es también perfectamente, ya que por influjo de Cristo poseen la vida sobrenatural, los carismas y dones de Dios y permanecen unidos a El como *miembros vivos y actuales* por la gracia y la caridad.

c) *De los cristianos en pecado* lo es de un modo menos perfecto, en cuanto que, por la fe y la esperanza informes, todavía le están unidos de alguna manera *actual*.

d) *Los herejes y paganos*, tanto los predestinados como los futuros réprobos, no son miembros *actuales* de Cristo, sino sólo en potencia; pero con esta diferencia: que los predestinados son miembros en potencia que ha de pasar a ser actual, y los futuros réprobos lo son en potencia que nunca pasará a ser actual o lo será tan sólo transitoriamente.

e) *Los demonios y condenados* de ninguna manera son miembros de Cristo, porque están definitivamente separados de El y ni siquiera en potencia le estarán jamás unidos. Tampoco lo son, y por la misma razón, los *niños del limbo*.

20. Ahora bien: ¿de qué manera ejerce Cristo Cabeza su influjo vital en sus miembros vivos que permanecen unidos a El en esta vida por la gracia y la caridad? Lo ejerce de muchas maneras, pero fundamentalmente se pueden reducir a dos: por los sacramentos y por el contacto de la fe vivificada por la caridad. Examinemos cada uno de estos dos modos.

1) POR LOS SACRAMENTOS.—Es de fe que Cristo es el autor de los sacramentos [24]. Tenía que ser así, porque no siendo otra cosa que «signos sensibles que significan y producen la gracia santificante», sólo Cristo, manantial y fuente *única* de la gracia, podía instituirlos. Y los ha instituído precisamente para comunicarnos, a través de ellos, su propia vida divina: «Yo he venido para que tengan vida, y la tengan abundante» (Io. 10,10). Esos signos sensibles tienen la virtud de comunicarnos la gracia por su propia fuerza intrínseca *(ex opere operato)*, pero únicamente como *instrumentos* de Cristo, o sea en virtud del movimiento o impulso que reciben de la Humanidad de Cristo unida al Verbo divino y llena de sus misma vida. «¿Pedro bautiza? —dice San Agustín—: es Cristo quien bautiza. ¿Judas bautiza?: es Cristo quien bautiza» [25]. Por eso, la indignidad del ministro humano que confiere los sacramentos—pecador, hereje...—no es obstáculo alguno para su validez, con tal de que tenga intención de hacer lo que hace la Iglesia en la administración de ese sacramento. Cristo, Hombre-Dios, quiso poner la comunicación de su divina gracia a través de los sacramentos completamente

22 Cf. III,8,4.
23 Cf. III,8,3.
24 Cf. Denz. 844.
25 «Petrus baptizet, hic (Christus) est qui baptizat; Paulus baptizet, hic est qui baptizat; Iudas baptizet, hic est qui baptizat» *(Tract. in Io.* 6: ML 35,1428.)

fuera y por encima de las flaquezas y miserias humanas; lo cual nos da a los cristianos una confianza y seguridad absolutas en la eficacia de esos divinos auxilios, con tal de no poner por nuestra parte ningún óbice al recibirlos.

Porque es menester advertir que nosotros sí podemos poner un obstáculo insuperable a la eficacia santificadora de los sacramentos. Ningún sacramento es válido si no se consiente interiormente en recibirlo [26]. La falta de arrepentimiento impide la recepción de la gracia en el sacramento de la penitencia o en el bautismo de un adulto en pecado, y el pecado mortal *consciente* [27] impide la recepción de la gracia en los cinco sacramentos de vivos y la convierte en un sacrilegio.

Pero aun llevando las disposiciones indispensables para la válida y fructuosa recepción de los sacramentos, la medida de la gracia que en cada caso nos comunicarán dependerá no sólo de la mayor o menor excelencia del sacramento en sí mismo considerado, sino del grado y fervor de nuestras disposiciones. Si el alma se acerca a recibirlos con su capacidad receptora ensanchada por una verdadera *hambre y sed* de unirse íntimamente a Dios por la digna recepción de su gracia, la recibirá en medida desbordante y plenísima. Se ha puesto con frecuencia la imagen de la fuente y el vaso: la cantidad de agua que en cada caso se recoge no depende tan sólo de la fuente, sino del tamaño del vaso con que vamos a recogerla.

Por eso es de importancia soberana la ardiente preparación para recibir os sacramentos, sobre todo el de la Eucaristía, que nos trae no solamente la gracia, sino el manantial y la fuente de la gracia que es el mismo Cristo. Por los sacramentos, sobre todo por la Eucaristía, es como Cristo ejerce principalmente *su influjo vital* sobre nosotros. A ellos hemos de acudir, ante todo, para incrementar nuestra vida sobrenatural y nuestra unión con Dios. Son las *fuentes auténticas de la gracia*, que hay que colocar en primer lugar y que ninguna otra cosa podrá jamás reemplazar. Hay almas que no se han dado cuenta exacta de ello, y quieren encontrar en otros ejercicios o prácticas de devoción un alimento espiritual que está infinitamente lejos de la eficacia de los sacramentos. Es injuriar a Cristo no hacer el debido aprecio o relegar a segundo término estos canales auténticos que El mismo ha querido instituir para comunicarnos sus gracias, su propia vida divina; y es tributarle un homenaje de gratitud y de amor el acudir a beber con avidez, con la máxima frecuencia que permita cada uno de ellos, del agua limpia y cristalina que nos comunican; de esa agua divina que, brotando del Corazón de Cristo [28], corre después por nuestras almas y salta, finalmente, hasta la vida eterna (Io. 4,14). El mismo Cristo nos impulsa de manera apremiante: «El que tenga sed, que venga a mí y beba» (Io. 7,37).

2) POR LA FE.—San Pablo tiene en una de sus epístolas una expresión misteriosa. Dice que Cristo habita *por la fe* en nuestros corazones: *Christum habitare per fidem in cordibus vestris* (Eph. 3,17). ¿Qué significan esas palabras? ¿Se trata de una inhabitación *física* de la humanidad de Cristo en nuestras almas, a la manera de la inhabitación de la Trinidad Beatísima en toda alma en gracia? Error grande sería pensarlo así. La humanidad de Cristo viene *precisamente* a nuestras almas en el sacramento de la Eucaristía, pero su presencia real, física, está vinculada de tal manera a las especies

26 En los niños que reciben el bautismo o la confirmación es la Iglesia quien suple esa ntención.
27 Subrayamos esta palabra porque, según el consentimiento casi unánime de los teólogos, el pecador que, sin caer en la cuenta de estar en pecado mortal, se acercase de buena fe a recibir un sacramento de vivos (v.gr., la Eucaristía) con arrepentimiento de atrición sobrenatural, recibiría válida y fructuosamente el sacramento, esto es, recibiría la gracia sacramental.
28 «Haurietis aquas in gaudio de fontibus Salvatoris» (Is. 12,3).

sacramentales, que, cuando ellas se alteran substancialmente, desaparece en absoluto, quedando únicamente en el alma su divinidad (con el Padre y el Espíritu Santo) y el influjo de su gracia.

Y, sin embargo, es un hecho—consta expresamente por las palabras de San Pablo—que Cristo, de alguna manera, habita por la fe en nuestros corazones. Santo Tomás, comentando las palabras del Apóstol, no vacila en interpretarlas tal como suenan: «Por la fe Cristo habita en nosotros, como se nos dice en Eph. 3,17. Y por lo mismo *la virtud de Cristo* se une a nosotros por la fe» [29]. Estas últimas palabras del Angélico nos ofrecen la verdadera solución. Es la *virtud de Cristo* la que habita propiamente en nuestros corazones por la fe. Cada vez que nos dirigimos a El por el contacto de nuestra fe vivificada por la caridad [30], sale de Cristo una virtud santificante que tiene sobre nuestras almas una influencia bienhechora. El Cristo de hoy es el mismo del Evangelio, y todos los que se acercaban a El con fe y con amor participaban de aquella virtud que salía de El y sanaba las enfermedades de los cuerpos y de las almas: «virtus de illo exibat, et sanabat omnes» (Lc. 6,19). «¿Cómo, pues, podríamos dudar de que cuando nos acercamos a El, aunque sea fuera de los sacramentos, *por la fe*, con humildad y confianza, sale de El un poder divino que nos ilumina, nos fortalece, nos ayuda y nos auxilia? Nadie se acercó jamás a Cristo con fe y con amor sin recibir los rayos bienhechores que brotan sin cesar de ese foco de luz y de calor: *virtus de illo exibat...*» [31].

El alma, pues, que quiera santificarse ha de multiplicar e intensificar cada vez más este contacto con Cristo a través de una fe ardiente vivificada por el amor. Este ejercicio altamente santificador puede repetirse a cada momento, infinitas veces al día; a diferencia del contacto sacramental con Cristo, que sólo puede establecerse una sola vez al día.

21. Respondamos ahora a la pregunta que formulábamos más arriba [32]: ¿De qué naturaleza es la influencia vital de la humanidad de Cristo sobre nosotros? ¿Se trata de un influjo *físico* o solamente *moral*, por sus méritos y satisfacciones, o de cualquier otro modo por el estilo?

Los teólogos están divididos. Algunos afirman que se trata solamente de un influjo *moral*. La escuela tomista afirma con fuerza la influencia *física* de la humanidad de Cristo, como simple extensión de su teoría sobre la causalidad *física* de los sacramentos en la producción de la gracia. Porque si los sacramentos, *instrumentos separados* de Cristo, la producen *físicamente*, ¿cómo no la va a producir en esa forma la humanidad de Cristo, que es el *instrumento unido* a su divinidad?

La mayor dificultad que contra esta teoría se puede formular es que la acción física supone contacto *físico* entre el agente y el paciente de esa acción; y ese contacto se produjo efectivamente durante la vida terrestre de Cristo (v.gr., cuando tocaba a los leprosos y los curaba milagrosamente); pero ahora que la humanidad de Cristo se encuentra triunfante en el cielo, ¿cómo puede verificarse semejante contacto *físico?*

[29] III,62,5 ad.2.

[30] Sabido es que «la fe sin obras es muerta», como dice el apóstol Santiago (2,26). Es menester que la fe esté vivificada por la caridad: «in caritate radicati et fundati», dice San Pablo inmediatamente después de haber dicho que Cristo habita por la fe en nuestros corazones (Eph. 3,17).

[31] MARMION, *Jesucristo, vida del alma*, I. 4,4.

[32] Al final del n.18.

A esto tenemos que responder varias cosas:

1) Esta dificultad supone un concepto de causalidad *física* de parte de la humanidad de Cristo que no puede aceptarse, ya que imagina ese contacto causal como algo de orden *cuantitativo*. Téngase en cuenta que a la humanidad no pertenece solamente el cuerpo de Cristo, sino también su *alma*. Ahora bien, el alma de Cristo puede obrar *con su voluntad*, como instrumento del Verbo, incluso para la producción de efectos sobrenaturales materialmente distantes de ella. La voluntad humana de Cristo fué elevada a la producción o causalidad inmediata de las obras sobrenaturales con su eficiencia *volitiva*, en la cual tiene parte el resto de la humanidad de Cristo bajo el imperio de su humana voluntad [33].

2) Si la humanidad de Cristo no está presente *físicamente* en todas partes, el Verbo divino, al que está hipostáticamente unida, sí lo está. Y no hay inconveniente en que el Verbo utilice en todas partes la virtud instrumental de su humanidad santísima para la producción de la gracia en nuestras almas. Para ello es suficiente el contacto *virtual* de la humanidad de Cristo, como explica Santo Tomás a propósito de la causalidad eficiente de la resurrección de Cristo sobre la nuestra [34].

3) Hay que atribuir a la humanidad de Cristo triunfante todas las prerrogativas que tenía acá en la tierra que no sean incompatibles con el estado de gloria; pero la causalidad física instrumental es perfectamente compatible con el estado de gloria; luego, sin duda, la tiene. De otra manera, esa humanidad santísima sería menos perfecta en el cielo que lo fué en la tierra.

4) El plan de la Encarnación resulta más bello a base de esta teoría. Con ella la acción física de Jesús no queda restringida tan sólo a la Eucaristía. En todas partes, siempre, y con relación a toda clase de gracias, aparece Cristo con su influencia bienhechora llenándonos de bendiciones. No hay una sola alma, un solo pueblo, que no sea físicamente visitado por el Hombre-Dios. Es el prolongamiento sin fin, a través de los siglos, de aquel *que pasó por el mundo haciendo bien y sanando a todos* (Act. 10,38), que resume de manera tan emocionante el paso del Hijo de Dios por este valle de lágrimas y de miserias [35].

ARTICULO 2

CÓMO VIVIR EL «MISTERIO DE CRISTO»

La gloria de Dios como fin último absoluto, nuestra santificación como fin próximo al que hay que tender incesantemente, la incorporación a Cristo como único camino posible para conseguir ambas cosas: he ahí la quintaesencia misma de la vida cristiana. En

[33] Cf. SOLANO, *De Verbo Incarnato* n.323, en el vol.3 de *Sacrae Theologiae Summa*, editada por la BAC.

[34] «La resurrección de Cristo es causa eficiente de nuestra resurrección *por la virtud divina*, de la que es propio resucitar a los muertos. Ahora bien, esta virtud se extiende presencialmente a todos los tiempos y lugares, y este contacto virtual basta para aquella eficiencia» (III,56,1 ad3).

[35] Cf. para todo este capítulo de la causalidad *física* de la humanidad de Cristo el precioso trabajo del P. HUGON *La causalité instrumentale en Théologie* (París 1907), sobre todo el capítulo 3, «La causalité instrumental de l'humanité saint de Jésus», y el magnífico estudio del P. SAURAS *El Cuerpo místico de Cristo* (BAC, 1952) c.2 a.3.

fin de cuentas, todo se reduce a vivir cada vez con mayor intensidad y perfección aquel «misterio de Cristo» que tenía obsesionado a San Pablo.

22. Hay una fórmula sublime que resume admirablemente todo lo que deberíamos hacer para escalar las más altas cumbres de la perfección cristiana. La emplea la Iglesia en el santo sacrificio de la misa y constituye por sí sola uno de sus ritos más augustos. El sacerdote, inmediatamente antes de pronunciar la incomparable oración dominical—el Padrenuestro—hace una genuflexión ante el Santísimo Sacramento depositado sobre los corporales y, cogiendo después reverentemente la sagrada hostia, traza con ella cinco cruces, tres sobre el cáliz y las otras dos fuera de él, al mismo tiempo que pronuncia estas sublimes palabras: «Per ipsum, et cum ipso, et in ipso, est tibi Deo Patri omnipotenti, in unitate Spiritus Sancti, omnis honor et gloria».

Vamos a comentar esta breve fórmula, y veremos cómo efectivamente está contenida en ella la quintaesencia de la vida cristiana y el camino único para llegar a la santidad.

IDEA GENERAL.—La glorificación de la Trinidad Beatísima es el fin absoluto de la creación del mundo y de la redención y santificación del género humano. Pero en la economía actual de la Providencia y de la gracia, esa glorificación no se realiza sino *por* Jesucristo, *con* Jesucristo y *en* El. De manera que todo lo que pudiere intentar el hombre para glorificar a Dios *fuera de Cristo* estaría completamente *fuera del camino* y sería completamente inepto para lograr esa finalidad. Todo se reduce, pues, a incorporarse cada vez más a Cristo para hacerlo todo «por El, con El y en El, bajo el impulso del Espíritu Santo, para gloria del Padre». Esta es toda la vida cristiana. Veámoslo más en particular.

«Per ipsum...».—Cristo es el único Camino (Io.14,6). Nadie puede ir al Padre sino por El (ibíd.), ya que sólo El conoce al Padre y aquel a quien El quisiere revelárselo (Mt. 11,27).

De manera que la preocupación fundamental, y casi podríamos decir la *única*, del cristiano que quiere santificarse no ha de ser otra que la de incorporarse cada vez más intensamente a Cristo para hacerlo todo *por El*. Es preciso que desaparezcamos nosotros, o, mejor dicho—para quitar a la frase todo resabio panteísta—, es preciso incorporar de tal manera a Cristo todas nuestras buenas obras, que no nos atrevamos a presentar ante el Padre una sola de ellas sino *por Cristo, a través de Cristo, por medio de Cristo*. Esto complacerá al Eterno Padre y le dará una glorificación inmensa. No olvidemos que el Eterno Padre, en realidad, no tiene más que un solo amor y una sola *obsesión eterna*—si es lícito hablar así—: su Verbo. Nada le interesa fuera de El; y si nos ama infinitamente a nosotros, es «porque nosotros amamos a Cristo y hemos creído que ha salido de Dios»; absolutamente por nada más. Lo ha dicho *expresamente* el mismo

Cristo: «Ipse enim Pater amat vos *quia vos me amastis* et credidistis quia ego a Deo exivi» (Io. 16,27). ¡Sublime misterio, que debería convertir nuestro amor a Cristo en una especie de *obsesión*, la única de nuestra vida, como constituye la única de su Padre celestial y constituyó y constituirá siempre la única de todos los santos! ¿Qué otra cosa hace la Iglesia y qué nos enseña en su divina liturgia sino únicamente esto? A pesar de ser la esposa inmaculada de Cristo, en la que no hay la menor mancha ni arruga (Eph. 5,27), la santa Iglesia no se atreve a pedirle nada al Eterno Padre *en nombre propio*, sino única y exclusivamente en el de su divino Esposo: *per Dominum nostrum Iesum Christum Filium tuum...*

Por Cristo: he ahí la primera gran preocupación que debe tener e cristiano en la realización de todas sus buenas obras. Sin eso andará fuera de camino, no dará un solo paso hacia adelante, no llegará jamás a la cumbre de la santidad. ¡Qué desorientación, pues, la de los que ponen la «devoción a Nuestro Señor», como uno de tantos medios de santificación, al lado del examen de conciencia o de la lectura espiritual!

«... et cum ipso...».—Pero hacer todas las cosas por Cristo *a través de Cristo*, es poco todavía. Hay que hacerlas *con El*, en unión íntima con El.

La divinidad de Cristo, el Verbo de Dios, está presente de manera permanente y habitual en toda alma en gracia. Y el Verbo puede utilizar continuamente la virtud instrumental de su humanidad santísima—a la que está unido hipostáticamente—para inundarnos de vida sobrenatural. No olvidemos que Cristo, Hombre-Dios, es la fuente y manantial único de la gracia y que la gracia de Cristo que nos santifica a nosotros no es su *gracia de unión*—que es propia y exclusiva de El—, sino su *gracia capital*, esto es, la gracia habitual, de que está llena su alma santísima, y que se desborda de El sobre nosotros como de la cabeza refluye la vida a todos los miembros de un organismo vivo [1].

De manera que no es una sublime ilusión, tan bella como irrealizable, eso de hacer todas las cosas *con Cristo;* es una realidad profundamente teológica. Mientras permanezcamos en gracia, *Cristo está con nosotros, está dentro de nosotros*—físicamente con su divinidad, virtualmente con su humanidad santísima—, y nada se opone a que lo hagamos todo *con El*, juntamente con El, *íntimamente unidos a El*. ¡Qué valor y precio adquieren nuestras obras ante el Eterno Padre cuando se las presentamos de esta manera *incorporados a Cristo* y en unión íntima con El! Sin esta unión no valdrían absolutamente nada: *nihil*, dice expresamente el mismo Cristo (Io. 15,5). Con El, en cambio, adquieren un valor absolutamente incomparable. Es la gotita de agua, que no vale nada por sí misma, pero que, arrojada al cáliz y mezclada con el vino del sacrificio, se convierte en la *sangre de Jesús*, con todo su valor redentor y santificador rigurosamente infinito.

[1] III,8,5.

Esta idea, complementaria de la anterior y preparatoria de la siguiente, constituía la tortura obsesionante de San Pablo. Aquel hombre extraordinario que recibió como ninguno luces vivísimas de Dios para asomarse un poco al abismo insondable del «misterio de Cristo», no sabía cómo explicarle al mundo las incomprensibles riquezas encerradas en El: «investigabiles divitias Christi» (Eph. 3,8), y de qué manera el Eterno Padre nos ha enriquecido con ellas: «Jesucristo, siendo rico, se hizo pobre por amor vuestro, para que vosotros fueseis ricos por su pobreza» (2 Cor. 8,9), hasta llenarnos en Cristo de la plenitud misma de Dios: «y estáis llenos de El» (Col. 2, 10), «para que seáis llenos de toda la plenitud de Dios» (Eph. 3,19).

Todos los esfuerzos del cristiano han de encaminarse a aumentar e intensificar cada vez más esta unión con Cristo. Ha de hacer todas sus cosas *con Jesús*, en entrañable unión con El. Oración, trabajo, recreo, comida, descanso..., todo ha de unirlo a Cristo para realizarlo juntamente *con El*. Un solo acto de Jesús glorifica más a Dios que le glorificarán, por toda la eternidad, todos los actos de todos los ángeles y bienaventurados juntos, incluyendo a la misma inmaculada Madre de Dios. ¡Qué riquezas tan insondables tenemos en Cristo y cuánta pobreza y miseria fuera de El! Aun cuando nos despedazáramos con disciplinas sangrientas, si no incorporáramos esos dolores a los de Cristo, no tendrían valor ninguno. Nuestra sangre es impura, y solamente mezclándose con la de Jesús puede tener algún valor ante Dios. Los santos se aprovechaban sin cesar de estas inefables riquezas que el Eterno Padre ha puesto a nuestra disposición, y, a través de ellas, miraban con confiado optimismo el porvenir, sin que les asustase su pobreza. «No te llames pobre teniéndome a mí», dijo el mismo Cristo a un alma que se lamentaba ante El de su miseria.

«... et in ipso...».—Sublime es todo lo que acabamos de recordar, pero hay algo mucho más alto todavía. Hacer todas las cosas *por Cristo* y *con* El es de un precio y valor incalculable. Pero hacerlas *en El, dentro de El, identificados con El* lleva hasta el paroxismo esta sublimidad y grandeza. Las dos primeras modalidades *(por, con)* son algo extrínseco a nosotros y a nuestras obras; esta tercera nos mete *dentro de Cristo*, identificándonos, de alguna manera, con El y nuestras obras con las suyas. Tema sublime, que es menester tratar con toda serenidad y exactitud para no deformarlo, rebajándole de nivel, o no desbordarlo, cayendo en lamentables extravíos.

Para vislumbrar un poco, siquiera sea desde muy lejos, este misterio inefable es preciso recordar las líneas generales de nuestra incorporación a Cristo como Cabeza del Cuerpo místico. En virtud de esta incorporación —de la que no nos es lícito abrigar la menor duda, puesto que consta expresamente en las fuentes mismas de la revelación—, el cristiano *forma parte de Cristo*. El *Cristo total* de que habla San Agustín es *Cristo más nosotros*. El cristiano en gracia forma como una misma cosa con Jesús. Sarmiento de Cristo, vive de su misma vida, circula por sus venas la misma savia vivificadora de su divina Vid. Jesucristo no está completo sin nosotros. No alcanza su plenitud de *Cristo total* si no somos uno con El. Incorporados a El, somos partes integrantes de su unidad total.

> «Se dice: *Christianus alter Christus:* el cristiano es otro Cristo, y nada más verdadero. Pero es preciso no equivocarse. *Otro* no significa aquí *diferente*. No somos otro Cristo diferente del Cristo verdadero. Estamos destinados a ser el Cristo único que existe: *Christus facti sumus*, según dice San Agustín. No hemos de hacernos una cosa distinta de él; hemos de convertirnos en él» [2].

Teniendo en cuenta esta divina realidad, se comprenden menos mal aquellas misteriosas expresiones de San Pablo y del Evangelio: nuestros sufrimientos completan lo que falta a su pasión (Col. 1,24); El es el que combate en nosotros (Col. 1,29) y el que triunfa. Cuando se nos persigue a nosotros, se le persigue a El (Act. 9,5); el menor servicio que se nos preste, lo acepta y recompensa como si se lo hubieran hecho a El mismo (Mt. 10, 42; 25,34-46). El último y supremo anhelo de Cristo en la noche de la cena es que seamos uno con El (Io. 17,21) de una manera cada vez más perfecta, hasta que lleguemos a ser «consumados en la unidad» en el seno del Padre (Io. 17,23).

De manera que está fuera de toda duda que Cristo nos ha incorporado a sí, nos ha hecho miembros suyos. Nos hemos convertido en *algo suyo*, somos realmente *su cuerpo*. Dependemos enteramente de Cristo, *Christi sumus;* mejor aún, *Christus sumus;* no sólo de Cristo, sino *Cristo*. San Agustín no vacila en afirmarlo: «Concorporans nos sibi, faciens nos membra sua ut in illo et nos *Christus essemus*... Et omnes in illo et Christi et *Christus sumus*, quia quodammodo *totus Christus*, caput et corpus est» [3].

Pues si esto es así, ya se comprende que el cristiano debe realizar todas sus obras de tal, no solamente *por* Cristo y *con* Cristo, sino *en El*, identificado con El. Ha de revestirse de tal manera de Jesucristo (Rom. 13,14), que el Eterno Padre, al mirarle, le encuentre siempre, por así decirlo, *revestido de Jesús*. Era la suprema ilusión de sor Isabel de la Trinidad: «no veáis en mí más que al Hijo muy amado, en el que tenéis puestas todas vuestras complacencias». Y para llegar a este sublime resultado le había pedido a Cristo que «la substituyera»; y al Espíritu Santo, que realizara en su alma «como una nueva encarnación del Verbo», a fin de convertirse para El en «una nueva humanidad sobreañadida, en la cual renueve todo su misterio» [4].

No es, pues, una aspiración ilusa y extraviada la de querer hacer todas nuestras obras *en Cristo*, identificadas con las suyas. Es, por el contrario, una divina realidad, cuya actualización, cada vez más intensa y frecuente, elevará al cristiano hasta la cumbre de la santidad; hasta sentirse de tal manera dominado y poseído por Cristo, que se vea impulsado a exclamar como San Pablo: «mihi vivere Christus est»: mi vida es Cristo (Phil. 1,21), porque ya no soy yo quien vivo, sino Cristo en mí: «vivo autem, iam non ego; vivit vero in me Christus» (Gal. 2,20). El cristiano ha alcanzado entonces su plenitud en Cristo (Eph. 4,13), ha llegado a su completa y total *cristificación*, está en la cumbre misma de la perfección y de la santidad.

Echemos ahora una breve ojeada al resto de la fórmula que estamos examinando.

«... est...».—Fijémonos bien. La Iglesia emplea esta palabra *est* en indicativo, y no *sit*, en subjuntivo. No se trata de la expresión de un *deseo* que no se ha realizado todavía, sino de la afirmación de un *hecho* que está presente ya en toda su realidad infinita. «En estos momentos, cuando la Iglesia está reunida en torno al altar para ofrecer

[2] PLUS, *Cristo en nosotros* p.2.
[3] SAN AGUSTÍN, *In Ps.* 26 enarr.2,2; ML 36,200.
[4] SOR ISABEL DE LA TRINIDAD, *Elevación a la Santísima Trinidad.*

el cuerpo del Señor que sobre él descansa, Dios recibe efectivamente toda honra y gloria» [5].

Y esto mismo ocurre con cualquier acción del cristiano que suba al cielo por Cristo, con El y en El. La más pequeña de sus acciones adquiere de esta manera un valor en cierto modo infinito y glorifica inmensamente a Dios. El cristiano, no nos cansaremos de repetirlo, debería tener como preocupación *única* la de su constante incorporación a Cristo. Unicamente de esta forma se mantendría continuamente en la línea recta de su santificación, flechada directamente a Dios sin el menor rodeo ni desviación. Es éste, indudablemente, el punto de vista fundamental en que ha de colocarse cualquier alma que aspire a santificarse en poco tiempo. Por aquí no se rodea, se va directamente al fin.

«... tibi Deo Patri omnipotenti...».—Todo se ordena, finalmente, al Padre. La gloria de su Padre celestial tenía obsesionado a Cristo. No quiere que se cumpla su propia voluntad, si se ha de oponer en lo más mínimo a la de su Padre (Mt. 26,39); trabaja únicamente por agradarle (Io. 8,29); vive únicamente por El y para El (Io. 6,58); y si, llegado el momento, pide a su Padre que le glorifique, es únicamente para que El pueda glorificar también al Padre (Io. 17,1). La primera palabra que de Jesús niño recoge el Evangelio es ésta: «¿No sabíais que yo debo ocuparme en las cosas de mi Padre?» (Lc. 2,49); y la última que pronunciaron sus labios moribundos en lo alto de la cruz fué esta otra: «Padre mío, en tus manos encomiendo mi espíritu» (Lc. 23,46). Jesucristo vivió y murió pensando en su Padre celestial.

El cristiano ha de parecerse a su divino Modelo en todo, pero principalmente en esta aspiración continua a su Padre celestial. San Pablo nos lo recordó al decirnos—estableciendo con ello la jerarquía de valores en todo cuanto existe—: «todas las cosas son vuestras; pero vosotros sois de Cristo, y Cristo es de Dios» (1 Cor. 3,22-23). Y un poco más adelante, en la misma Epístola, completa su pensamiento cuando escribe: «Es preciso que El (Cristo) reine hasta poner a todos sus enemigos bajo sus pies...»; pero «cuando le queden sometidas todas las cosas, entonces el mismo Hijo se sujetará a quien a El todo se lo sometió, *para que sea Dios todo en todas las cosas*» (ibíd., 15,25-28). La gloria de Dios es el fin último, absoluto, de toda la obra divina de la creación del mundo, redención y glorificación del género humano. En el cielo es donde se cumplirá en toda su perfección e integridad aquello de San Juan de la Cruz: «Sólo mora en este monte la honra y gloria de Dios».

«... in unitate Spiritus Sancti...».—Esta gloria de Dios, como es obvio, no pertenece exclusivamente a la persona del Padre. Es la gloria de la *divinidad*, del Dios Uno y Trino de la revelación. Por consiguiente, esa gloria que recibe el Padre por Cristo, con El y en El, pertenece también al Espíritu Santo, lazo divino que une al Padre y al Hijo en un inefable vínculo de amor que los consuma a los tres en la unidad de una misma esencia.

[5] JUNGMANN, S.I., *El sacrificio de la misa* tr.2 n.372 (ed. BAC, 1951).

«... omnis honor et gloria».—*Omnis*, todo honor y gloria. Es porque, ya lo hemos dicho, en el plan actual de la economía de la gracia, *toda* la gloria que ha de recibir la Trinidad Beatísima de los hijos de los hombres ha de subir hasta ella por Cristo, con El y en El.

No cabe la menor duda. En el *per ipsum* de la santa misa tenemos una fórmula sublime de santificación. El cristiano que se dedique a vivirla encontrará en ella un programa acabadísimo de perfección y un maná escondido que alimentará su vida espiritual y la irá incrementando hasta llevarla a su plena expansión y desarrollo en la cumbre de la santidad.

CAPITULO III

La Virgen María y nuestra santificación

SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Collationes de Ave Maria;* SAN ALFONSO MARÍA DE LIGORIO *Glorias de María;* SAN JUAN EUDES, *Le Coeur admirable;* SAN LUIS MARÍA GRIGNION DE MONTFORT, *La verdadera devoción a la Santísima Virgen; El secreto de María; El secreto admirable del Santísimo Rosario* (en ed. BAC, n.111); OLIER, *Vie intérieure de la très Sainte Vierge;* PERARDI, *La Virgen Madre de Dios y la vida cristiana;* SEÑERI, *El devoto de la Virgen María;* V. AGREDA, *Mística ciudad de Dios;* GARRIGUET, *La Vierge Marie;* HUGON, *Marie, pleine de grâce;* ARINTERO, *Influencia de la Santísima Virgen en la santificación de las almas; La verdadera mística tradicional,* apéndice; TERRIEN, *La Madre de Dios y de los hombres;* MERKELBACH, *Mariología;* GARRIGOU-LAGRANGE, *La Madre del Salvador y nuestra vida interior;* ALASTRUEY, *Tratado de la Virgen Santísima;* SAUVÉ, *La intimidad de María;* LHOUMEAU, *La vie spirituelle a l'école de Saint Louis-Marie Grignion de Montfort.* Para la doctrina estrictamente teológica, véase la magnífica colección de *Estudios Marianos* que viene publicando la Sociedad Mariológica Española desde 1942.

«Una de las razones por que tan pocas almas llegan a la plenitud de la edad en Jesucristo es porque María, que ahora como siempre es la Madre de Jesucristo y la Esposa fecunda del Espíritu Santo, no está bastante formada en sus corazones. Quien desea tener el fruto maduro y bien formado, debe tener el árbol que lo produce; quien desea tener el fruto de la vida, Jesucristo, debe tener el árbol de la vida, que es María. Quien desea tener en sí la operación del Espíritu Santo, debe tener a su Esposa, fiel e indisoluble, la divina María... Persuadíos, pues, que cuanto más miréis a María en vuestras oraciones, contemplaciones, acciones y sufrimientos, si no de una manera clara y distinta, al menos con mirada general e imperceptible, más perfectamente encontraréis a Jesucristo, que está siempre con María, grande y poderoso, activo e incomprensible, y más que en el cielo y en cualquier otra criatura del universo» [1].

[1] SAN LUIS MARÍA GRIGNION DE MONTFORT, *La verdadera devoción* c.5 a.5 n.164-65 p.531-32 (ed. BAC).

Estas palabras de uno de los más autorizados intérpretes de la devoción a María nos dan ocasión para examinar el papel importantísimo de la Santísima Virgen en la santificación de las almas. María es, sencillamente, el camino más corto y seguro para llegar a Cristo, y por El al Padre; y ahí está contenida toda nuestra santidad.

Dios ha hecho lo que ha querido. Y ha querido asociar de tal modo a María a la empresa divina de la redención y santificación del género humano, que, en la actual economía, sin ella no sería posible lograrlas. No se trata, pues, de una devoción más, sino de algo básico y fundamental en nuestra vida cristiana. Por eso hemos querido recoger el papel de María en nuestra santificación en esta primera parte de nuestra obra, aun reconociendo que ella no es el *fin*, sino tan sólo uno de los medios más eficaces para lograrlo.

1. Fundamento de la intervención de María en nuestra santificación

23. Todos los títulos y grandezas de María arrancan del hecho colosal de su *maternidad divina*. María es inmaculada, llena de gracia, Corredentora de la humanidad, subió en cuerpo y alma al cielo para ser allí la Reina de cielos y tierra y la Mediadora universal de todas las gracias, etc., etc., *porque es la Madre de Dios*. La maternidad divina la coloca a tal altura, tan por encima de todas las criaturas, que Santo Tomás de Aquino, tan sobrio y discreto en sus apreciaciones, no duda en calificar su dignidad de *en cierto modo infinita* [2]. Y su gran comentarista el cardenal Cayetano dice que María, por su maternidad divina, *alcanza los límites de la divinidad* [3]. Entre todas las criaturas, es María, sin duda ninguna, la que tiene mayor «afinidad con Dios».

Y es porque María, en virtud de su maternidad divina, entra a formar parte del orden hipostático, es un elemento indispensable —en la actual economía de la divina Providencia—para la encarnación del Verbo y la redención del género humano. Ahora bien: como dicen los teólogos, el orden hipostático supera inmensamente al de la gracia y la gloria, como este último supera inmensamente al de la naturaleza humana y angélica y aun a cualquier otra naturaleza creada o creable. La maternidad divina está por encima de la filiación adoptiva de la gracia, ya que ésta no establece más que un parentesco espiritual y místico con Dios, mientras que la maternidad divina de María establece un *parentesco de naturaleza, una relación de consanguinidad con Jesucristo*, y una, por decirlo así, especie de

[2] He aquí sus propias palabras: «La humanidad de Cristo por razón de su unión con Dios; la bienaventuranza creada, que consiste en la fruición de Dios, y la Santísima Virgen, por el hecho de ser Madre de Dios, tienen *cierta dignidad infinita*, por ser Dios un bien infinito» (I,25,6 ad 4).

[3] «Solamente (la Santísima Virgen María) *toca las fronteras de la divinidad* por su propia operación natural *(ad fines deitatis propria operatione naturali attigit)*, en cuanto que concibe, engendra, da a luz y alimenta con su propia leche al mismo Dios» (CAYETANO, *In II-II* 103,4 ad 2).

afinidad con toda la Santísima Trinidad [4]. La maternidad divina, que termina en la persona increada del Verbo hecho carne, supera, pues, por su fin, de una manera infinita, a la gracia y la gloria de todos los elegidos y a la plenitud de gracia y de gloria recibida por la misma Virgen María. Y con mayor razón supera a todas las gracias *gratis dadas* o carismas, como son la profecía, el conocimiento de los secretos de los corazones, el don de milagros o de lenguas, etcétera, porque todos estos dones son inferiores a la gracia santificante, como enseña Santo Tomás [5].

De este hecho colosal—María Madre del Dios redentor—arranca el llamado *principio del consorcio*, en virtud del cual Jesucristo asoció íntimamente a su divina Madre a toda su misión redentora y santificadora. Por eso, todo lo que El nos mereció con mérito de rigurosa justicia—*de condigno ex toto rigore iustitiae*—, nos lo mereció también María, aunque con distinta clase de mérito [6].

2. Oficio de María Santísima en nuestra santificación

24. No conocemos nada tan sintético, tan exacto y a la vez tan práctico y piadoso sobre este asunto como la argumentación de San Luis María Grignion de Montfort en su precioso librito *El secreto de María* [7]. Ofrecemos al lector una síntesis de aquellos razonamientos, con frecuencia a base de sus mismas palabras.

1) NECESIDAD DE SANTIFICARSE POR MEDIO DE MARÍA.—*a)* Es voluntad de Dios que nos santifiquemos.

b) Para santificarse hay que practicar las virtudes.

c) Para practicar la virtud necesitamos la gracia de Dios.

d) Para hallar la gracia de Dios hay que hallar a María.

2) ¿POR QUÉ ASÍ?—*a)* Porque sólo María ha hallado gracia delante de Dios, ya para sí, ya para todos y cada uno de los hombres en particular. Ni los patriarcas, ni los profetas, ni todos los santos de la Ley antigua pudieron hallarla en esta forma.

b) Porque María dió el ser y la vida al Autor de la gracia, y por eso se la llama *Mater gratiae*.

c) Porque Dios Padre, de quien todo don perfecto y toda gracia desciende como de su fuente esencial, dándole a su divino Hijo, le dió a María todas las gracias.

d) Porque Dios la ha escogido como tesorera, administradora y dispensadora de todas las gracias, de suerte que todas pasan por sus manos; y conforme al poder que ha recibido, reparte Ella a quien quiere, como

[4] Cf. HUGON, *Marie pleine de grâce* (5.ª ed.) p.63.

[5] Cf. P. GARRIGOU-LAGRANGE, *La Madre del Salvador* p.I.ª c.1 a.2. Cf. I-II.111,5.

[6] Cuál sea la naturaleza del mérito de María con relación a nosotros, es cuestión todavía discutida entre los teólogos. Algunos ven tan sólo un mérito de conveniencia *(de congruo)*; otros afirman que se trata de un mérito estricto, aunque no según todo el rigor de la justicia, sino únicamente por cierta proporcionalidad *(de condigno ex condignitate)*. A nosotros nos parece que llevan razón estos últimos.

[7] Corren en España numerosas ediciones. Nosotros utilizamos la de la BAC (n.111) p.268-300.

quiere, cuando quiere y cuanto quiere las gracias del Eterno Padre, las virtudes de Jesucristo y los dones del Espíritu Santo.

e) Porque así como en el orden de la naturaleza ha de tener el niño padre y madre, así en el orden de la gracia, para tener a Dios por Padre, es menester tener a María por Madre.

f) Porque así como María ha formado la Cabeza de los predestinados, Jesucristo, a ella pertenece formar los miembros de esta Cabeza, que somos los cristianos; que no forman las madres cabezas sin miembros ni miembros sin cabeza. Quien quiera, pues, ser miembro de Jesucristo, lleno de gracia y de verdad, debe dejarse formar por María mediante la gracia de Jesucristo, que en ella plenamente reside, para comunicarla de lleno a los miembros verdaderos de Jesucristo y a los verdaderos santos.

g) Porque el Espíritu Santo, que se desposó con María y en ella, por ella y de ella formó su obra maestra, el Verbo encarnado, Jesucristo, como jamás ha repudiado a María y ésta sigue siendo su verdadera esposa, continúa produciendo todos los días en ella y por ella a los predestinados por verdadero, aunque misterioso, modo.

h) Porque, como dice San Agustín, en este mundo los predestinados están encerrados en el seno de María y no salen a luz hasta que esa buena Madre les conduce a la vida eterna. Por consiguiente, así como el niño recibe todo su alimento de la madre, que se lo da proporcionado a su debilidad, así los predestinados sacan *todo su alimento espiritual y toda su fuerza de María.*

i) De dos maneras puede un escultor sacar al natural una estatua o retrato: labrándola en materia dura e informe o vaciándola en un molde. El primer procedimiento es largo, difícil, expuesto a muchos peligros; un golpe mal dado de cincel o de martillo basta, a veces, para echarlo todo a perder. *Pronto, fácil y suave* es el segundo, casi sin trabajo y sin gastos, con tal de que el molde sea perfecto y que represente al natural la figura; con tal de que la materia de que nos servimos sea manejable y de ningún modo resista a la mano.

Ahora bien: el gran molde de Dios, hecho por el Espíritu Santo para formar al natural un Dios-Hombre por la *unión hipostática* y para formar un hombre deificado por la *gracia*, es María. Ni un solo rasgo de divinidad falta en este molde; cualquiera que se meta en él y *se deje manejar* recibe allí todos los rasgos de Jesucristo, verdadero Dios; y esto de manera suave y proporcionada a la debilidad humana, sin grandes trabajos ni angustias; de manera *segura* y sin miedo a ilusiones, pues no tiene aquí parte el demonio ni tendrá jamás entrada donde esté María; de manera, en fin, *santa e inmaculada*, sin la menor mancilla de culpa.

¡Cuánto va del alma formada en Jesucristo por los medios ordinarios, que, como los escultores, se fía de su propia pericia y se apoya en su industria, al alma bien tratable, bien desligada, bien fundida, que, sin estribar en sí, se mete dentro de María y se deja manejar allí por la acción del Espíritu Santo! ¡Cuántas tachas, cuántos defectos, cuántas tinieblas, cuántas ilusiones, cuánto de natural y humano hay en la primera! ¡Cuán *pura, divina* y *semejante* a Jesucristo es la segunda!

j) Porque María es el paraíso de Dios y su mundo inefable, donde el Hijo de Dios entró para hacer maravillas, para guardarle y tener en él sus complacencias. Un mundo ha hecho para el hombre peregrino, que es la tierra que habitamos; otro mundo para el hombre bienaventurado, que es el cielo; mas para sí mismo ha hecho un paraíso y lo ha llamado María. Por eso es ella templo de la Santísima Trinidad y sagrario de Dios vivo. ¡Feliz el alma a quien el Espíritu Santo revela el secreto de María para que le conozca, y le abre este huerto cerrado para que entre en él,

y esta fuente sellada, para que de ella saque el agua viva de la gracia y beba en larga vena de su corriente! Esta alma no hallará sino a Dios solo, sin las criaturas, en María; pero a Dios, al par que infinitamente santo y sublime, infinitamente condescendiente y al alcance de nuestra debilidad. En todas partes está Dios y en todas se le puede hallar; pero en ninguna podemos hallarle tan cerca y tan al alcance de nuestra debilidad como en María. En todas partes es el pan de los fuertes y de los ángeles, pero en María es el pan de los niños [8].

k) En fin: nadie imagine—como ciertos falsos iluminados—que María por ser criatura es impedimento para la unión con el Creador. No es ya María quien vive, es Jesucristo solo quien vive en ella. La transformación de María en Dios excede a la de San Pablo y todos los otros santos, más que el cielo a la tierra. Por eso, cuanto más unida está un alma a María, tanto más íntimamente permanece unida a Dios, que habita en ella. Quien encuentra a María, encuentra en ella a Jesús, y en Jesús a Dios. No hay camino más seguro y rápido para encontrar a Dios que buscarlo en María. Según el orden establecido por la divina Sabiduría, como dice Santo Tomás, no se comunica Dios ordinariamente a los hombres, en el orden de la gracia, sino por María. Para subir y unirse a El preciso es valerse del mismo medio de que El se valió para descender a nosotros, para hacerse hombre y comunicarnos sus gracias; y ese medio tiene un nombre dulcísimo: María.

Para entrar en los planes de Dios es, pues, necesario tener una devoción entrañable a María. Ella nos conducirá a Jesús y trazará en nuestras almas los rasgos de nuestra configuración con El, que constituyen la esencia misma de nuestra santidad y perfección.

He aquí cómo demuestra esta verdad San Luis María Grignion de Montfort [9]. Al hablar de los motivos para tener una gran devoción a María, dice que uno de los principales es porque *conduce a la unión con Nuestro Señor*. Y afirma que éste es el camino más *fácil*, más *breve*, más *perfecto* y más *seguro*.

Camino fácil: es el camino que Jesucristo ha abierto viniendo a nosotros, y en el que no hay obstáculo alguno para llegar a El. La unción del Espíritu Santo lo hace fácil y ligero.

Camino corto: ya porque en él no se extravía nadie, ya porque por él se anda con más alegría y facilidad y, por consiguiente, con más prontitud. En el seno de María es donde los jovencitos se convierten en ancianos por la luz, por la santidad, por la experiencia y por la sabiduría, llegando en pocos años a la plenitud de la edad en Jesucristo.

Camino perfecto: pues María es la más santa y la más perfecta de todas las criaturas, y Jesucristo, que ha venido de la manera más perfecta a nosotros, no ha tomado otro camino en tan grande y admirable viaje.

Camino seguro; porque el oficio de María es conducirnos con toda seguridad a su Hijo, así como el de Jesucristo es llevarnos con seguridad a su Eterno Padre. La dulce Madre de Jesús repite siempre a sus verdaderos devotos las palabras que pronunció en las bodas de Caná enseñándonos a todos el camino que lleva a Jesús: «Haced todo lo que El os diga» (Io. 2,5).

[8] De esta hermosa idea se desprende que el mejor modo de practicar el espíritu de *infancia espiritual* (que tanto inculcó Santa Teresa del Niño Jesús) es abandonarse totalmente en brazos de María como un niñito en los de su madre. Nadie necesita tanto de los cuidados de una madre como los niños pequeñitos.

[9] Cf. *La verdadera devoción a la Santísima Virgen* c.5 a.5 p.52288. (ed. BAC).

Pero para lograr estas ventajas y saludables efectos es preciso practicar una devoción a María sólida y verdadera. Veamos en qué consiste.

3. La verdadera devoción a María

25. Todavía en esta sección vamos a recoger las ideas de San Luis María Grignion de Montfort en su admirable libro *La verdadera devoción a la Santísima Virgen*, que es la obra maestra de la devoción a María, precioso vademécum que debe andar continuamente en manos de todos los amantes de María.

Después de un primer capítulo en el que se habla de la necesidad de la devoción a María para la salvación y santificación y de un segundo en el que se exponen algunas verdades fundamentales en torno a la devoción a la Virgen, describe San Luis en el capítulo tercero las características de la verdadera y falsa devoción. He aquí un breve resumen de sus ideas, que deben ser largamente meditadas en su fuente original.

1. **Caracteres de la falsa devoción a María.**—Siete son las clases de falsos devotos de María que señala San Luis:

a) Los DEVOTOS CRÍTICOS: gente orgullosa y altanera que se dedica a criticar las prácticas sencillas e ingenuas de devoción a María, tachándolas con ligereza de antiteológicas o exageradas.

b) Los DEVOTOS ESCRUPULOSOS: que temen rebajar a Cristo si ensalzan demasiado a María, sin advertir que jamás se honra tanto a Jesucristo como cuando se honra a María, ya que sólo vamos a ella como medio más seguro y camino más recto para hallarle a El.

c) Los DEVOTOS EXTERIORES: que hacen consistir toda su devoción a María en algunas prácticas exteriores; se cargan de medallas y escapularios, pertenecen a todas las cofradías, asisten a todas las procesiones, rezan distraídamente interminables oraciones...; pero sin esforzarse en enmendar su vida, en corregir sus pasiones y en imitar las virtudes de María. Sólo aman lo sensible de la devoción, sin gustar lo que tiene de sólido; si les falta el sentimentalismo, creen que ya no hacen nada, se desalientan, lo abandonan todo o lo hacen rutinariamente.

d) Los DEVOTOS PRESUNTUOSOS: que se amparan en su pretendida devoción a María para vivir tranquilos en sus vicios y pecados, pensando que Dios les perdonará, que no morirán sin confesión y no se condenarán, porque rezan la corona o llevan el escapulario o pertenecen a la cofradía de la Virgen, etc., etc. Estos tales cometen una gravísima injuria contra María, como si ella estuviera dispuesta a autorizar el crimen o a ayudar a crucificar a su divino Hijo, salvando de todas formas a los que quieren vivir en pecado. Gran señal de reprobación llevan todos éstos encima.

e) Los DEVOTOS INCONSTANTES: que por ligereza cambian sus prácticas de devoción o las abandonan completamente a la menor tentación, sequedad o disgusto. Ingresan en todas las cofradías, pero bien pronto dejan de cumplir los deberes y prácticas que imponen.

f) Los DEVOTOS HIPÓCRITAS: que ingresan en las cofradías y visten la librea de María para ser tenidos por buenos.

g) Los DEVOTOS INTERESADOS: que no recurren a María más que para ganar algún pleito, para curar de una enfermedad o pedirle otros bienes temporales, fuera de los cuales se olvidan de ella.

2. **Caracteres de la verdadera devoción a María.**—Después de descubrir y reprobar las falsas devociones a María, señala San Luis las características de la verdadera. Las principales son cinco:

a) DEVOCIÓN INTERIOR: esto es, nacida del espíritu y del corazón. Proviene de la estima que se hace de la Santísima Virgen, de la alta idea que nos formamos de su grandeza y del amor sincero y entrañable que le profesamos.

b) DEVOCIÓN TIERNA: es decir, llena de confianza en la Santísima Virgen, como la del niño en su cariñosa madre. Ella nos hace recurrir a María en todas las necesidades de alma y cuerpo, en todos los tiempos, lugares y cosas con gran sencillez, confianza y ternura; en las dudas, para que nos ilumine; en los extravíos, para volver al buen camino; en las tentaciones, para que nos sostenga; en las debilidades, para que nos fortifique; en las caídas, para que nos levante; en los desalientos, para que nos infunda nuevos ánimos; en los escrúpulos, para que los disipe; en las cruces, trabajos y contratiempos de la vida, para que nos consuele. Siempre y en todo recurriendo a María como Madre cariñosa y llena de ternura.

c) DEVOCIÓN SANTA: o sea a base de evitar el pecado e imitar las virtudes de María, principalmente su profunda *humildad*, su *fe* vivísima, su *obediencia* ciega, su *oración* continua, su *mortificación* total, su *pureza* divina, su *caridad* ardiente, su *paciencia* heroica, su *dulzura* angélica y su *sabiduría* celestial, que son las diez principales virtudes de la Santísima Virgen.

d) DEVOCIÓN CONSTANTE: o sea que consolida el alma en el bien y hace que no abandone fácilmente sus prácticas de devoción; le da ánimo para oponerse a los asaltos del mundo, del demonio y de la carne; le hace evitar la melancolía, el escrúpulo o la timidez; le da fuerzas contra el desaliento. Y no quiere esto decir que no caiga y experimente algún cambio en lo sensible de su devoción, sino que, si tiene la desgracia de caer, se vuelve a levantar en seguida tendiendo la mano a su bondadosa Madre; y si carece de gusto y devoción sensible, no se desazona por ello, porque el verdadero devoto de María vive de la fe en Jesús y en su cariñosa Madre, y no de los sentimientos corporales.

e) DEVOCIÓN DESINTERESADA: es decir, que no sirve a María por espíritu de lucro o interés, ni por su bien temporal o eterno del cuerpo o del alma, sino únicamente porque ella merece ser servida, y Dios en ella. Ama a María no tanto por los favores que de ella recibe o espera recibir, sino principalmente porque ella es digna de todo nuestro amor. Por eso la sirve y ama con la misma fidelidad en sus contratiempos y sequedades que en las dulzuras y fervores sensibles: igual amor le profesa en el Calvario que en las bodas de Caná. ¡Cuán agradables y preciosos son ante Dios y su santísima Madre estos devotos suyos que no se buscan a sí mismos en ninguno de los servicios que les prestan!

4. Principales devociones marianas

26. Con estas disposiciones hemos de practicar las devociones marianas, escogiendo entre ellas las que nos inspiren mayor devoción, se acomoden mejor a las obligaciones de nuestro estado y exciten más nuestra piedad hacia ella. He aquí las principales:

a) *El santísimo rosario:* devoción mariana por excelencia, riquísimo sartal de perlas que desgranamos a los pies de María, guir-

nalda suavísima de rosas con que ceñimos su Corazón inmaculado, clarísima señal de predestinación para todos los que le recen devota y diariamente, prenda y garantía de las más fecundas bendiciones divinas, al que María ha vinculado en nuestros días—en Lourdes y en Fátima principalmente—la salvación del mundo. Ningún devoto de María que se precie de tal omitirá un solo día el rezo del santísimo rosario—al menos una tercera parte—,aunque por circunstancias inesperadas tenga que omitir cualquiera otra práctica de devoción mariana: el rosario las suple todas y a él no le suple ninguna.

b) *Los cinco primeros sábados*, a los que la Virgen del Rosario de Fátima ha vinculado una regaladísima promesa análoga a la de los primeros viernes en honor del Sagrado Corazón de Jesús.

He aquí sus propias palabras, dirigidas a Lucía, la afortunada vidente de Fátima, el día 10 de diciembre de 1921: «Mira, hija mía, mi Corazón todo punzado de espinas, que los hombres en todo momento le clavan con sus blasfemias e ingratitudes. Tú, al menos, procura consolarle y haz saber que yo prometo asistir a la hora de la muerte, con las gracias necesarias para la salvación eterna, a todos aquellos que en los primeros sábados de cinco meses consecutivos se confiesen, reciban la sagrada comunión, recen la tercera parte del rosario y me hagan compañía durante un cuarto de hora meditando en los quince misterios del rosario con intención de darme reparación» [10].

En orden a la conversión de los pecadores y a la perseverancia final de los justos es eficacísima también la devoción de las *Tres Avemarías*, como se ha comprobado muchísimas veces en la práctica.

c) El *Ave María* y el *Angelus*, cuya piadosa y frecuente recitación llena de gozo a María al recordarle la escena de la anunciación y su título supremo de Madre de Dios; la *letanía lauretana*, en la que se recorren los títulos y grandezas de María al mismo tiempo que se implora su protección; la *Salve, Regina*, bellísima plegaria, llena de suavidad y de ternura; el *Sub tuum praesidium* y el *O Domina mea*, fórmulas que destilan amor, confianza y entrega total a María; el *Acordaos*, de San Bernardo, que, sin duda, recrea los oídos de María por la confianza inquebrantable en su maternal misericordia que con ella le manifestamos; y, sobre todo, el *Magnificat*, cántico sublime, que el Espíritu Santo hizo brotar del corazón de María para engrandecer las maravillas que el Altísimo realizó en ella «por haberse fijado en la humildad y pequeñez de su esclava».

d) El *oficio parvo de la Santísima Virgen*, verdadero breviario de las almas enamoradas de María, en el que se ensalzan sus grandezas utilizando las fórmulas incomparables de la liturgia oficial de la Iglesia.

e) El *escapulario* y la *medalla* de la Virgen, que son como un escudo protector y prenda de una especial bendición de María para

[10] Del *Manual Oficial del Peregrino de Fátima*, editado por orden del obispo de Leiría, 13 de mayo de 1939.

todos los que sepan llevarlos con espíritu de filial devoción y para imitar mejor sus virtudes. Entre los escapularios destaca por su antigüedad y veneración el de la Virgen Santísima del Carmen, al que María vinculó una promesa de salvación, que, al igual que la de los cinco primeros sábados, no obtendrán los que pretendan apoyarse en ella para vivir tranquilamente en pecado; y entre las medallas se ha impuesto, principalmente, en todo el orbe católico la llamada *Milagrosa*, que inspiró la Santísima Virgen a la humilde hija de la Caridad Santa Catalina Labouré.

APENDICE: LA SANTA ESCLAVITUD Y LA PIEDAD FILIAL MARIANA

Vamos a decir unas palabras sobre dos métodos excelentes de vida mariana que se han propuesto a los fieles con la bendición y aliento de la santa Iglesia: la *santa esclavitud mariana* y la *piedad filial mariana*.

A) La santa esclavitud mariana [11]

27. Es un método de santificación propuesto por San Luis María Grignion de Montfort a base de una entrega total a María. «Consiste—explica el Santo—en darse todo entero, como esclavo, a María y a Jesús por ella: y, además, en hacer todas las cosas por María, con María, en María y para María» [12].

Esta devoción lleva consigo esencialmente dos cosas: a) *un acto de entrega total* o perfecta consagración a María, que es el acto radical y más importante de todos, en virtud del cual comienza para el alma como un *estado nuevo* (a semejanza del religioso en el día de su profesión); y b) *esforzarse en vivir en adelante conforme a las exigencias de esa entrega total*, buscando en todas las cosas la unión con María; es decir, haciéndolo todo por, con, en y para María, a fin de unirnos por ella más íntimamente a Jesús.

He aquí cómo explica el Santo el alcance de este acto, que, salvo el voto y sus consecuencias, se parece mucho al *acto heroico* en favor de las almas del purgatorio:

«Hay que escoger un día señalado para entregarse, consagrarse y sacrificarse; y esto ha de ser voluntariamente y por amor, sin encogimiento, por entero y sin reserva alguna: cuerpo y alma, bienes exteriores y fortuna, como casa, familia, rentas; bienes interiores del alma, a saber: sus méritos, gracias, virtudes y satisfacciones.

[11] Cf. SAN LUIS MARÍA GRIGNION DE MONFORT, obras citadas, y el precioso estudio de LHOUMEAU, *La vie spirituelle à l'école de Saint Louis-Marie Grignion de Montfort*, donde se expone ampliamente este sistema de espiritualidad mariana.

[12] Cf. *El secreto de María* p.2.ª n.28 p.279 (ed. BAC).

Es preciso notar aquí que con esta devoción se inmola el alma a Jesús por María como un sacrificio, que ni en orden religiosa alguna se exige, de todo cuanto el alma más aprecia y del derecho que cada cual tiene de disponer a su arbitrio del valor de todas sus oraciones y satisfacciones; de suerte que todo se deja a disposición de la Santísima Virgen, que a voluntad suya lo aplicará para la mayor gloria de Dios, que sólo ella perfectamente conoce.

A disposición suya se deja todo el *valor satisfactorio* e *impetratorio* de las buenas obras; así que, después de la oblación que de ellas se ha hecho, *aunque sin voto alguno*, de nada de cuanto bueno hace es ya uno dueño; la Virgen Santísima puede aplicarlo ya a un alma del purgatorio para aliviarla o libertarla, ya a un pobre pecador para convertirle.

También *nuestros méritos* los ponemos con esta devoción en manos de la Santísima Virgen; pero es para que nos los guarde, embellezca y aumente, puesto que ni los méritos de la gracia santificante ni los de la gloria podemos unos a otros comunicarnos. Dámosle, sin embargo, todas nuestras oraciones y obras buenas, en cuanto son *satisfactorias* e *impetratorias*, para que las distribuya y aplique a quien le plazca. Y si después de estar así consagrados a la Santísima Virgen deseamos aliviar a alguna alma del purgatorio, salvar a algún pecador, sostener a alguno de nuestros amigos con nuestras oraciones, mortificaciones, limosnas o sacrificios, preciso es pedírselo humildemente a ella y estar a lo que determine, aunque no lo conozcamos; bien persuadidos de que el valor de nuestras acciones, administrado por las manos mismas de que Dios se sirve para distribuirnos sus gracias y dones, no podrá menos de *aplicarse a la mayor gloria suya*.

He dicho que consistía esta devoción en entregarse a María *en calidad de esclavo;* y es de notar que hay tres clases de esclavitud. La primera es esclavitud de *naturaleza;* buenos y malos son de esta manera siervos de Dios. La segunda es esclavitud *forzada;* los demonios y los condenados son de este modo esclavos de Dios. La tercera es esclavitud de *amor* y voluntaria; y con ésta debemos consagrarnos a Dios por medio de María del *modo más perfecto con que puede una criatura consagrarse a su Creador*» [13].

En cuanto al segundo elemento esencial—vida de unión íntima con María—, el que se ha entregado a ella por esclavo ha de hacerlo todo:

Por María: o sea, que hay que acudir siempre a Nuestro Señor por medio de María, sin atrevernos a comparecer nunca ante El sin ir acompañados de su Madre, que lo es también nuestra.

Con María: o sea, tomando a la Virgen por modelo acabado de todo lo que se ha de hacer.

En María: es decir, entrando y morando en el Corazón de María, en sus intenciones y sentimientos, de tal manera que sea ella como nuestra atmósfera, nuestro mundo, el aire en que vivimos y respiramos.

Para María: no buscándonos en nada a nosotros mismos, sino haciéndolo todo para gloria de María, como fin próximo, y a través de ella, para honra y gloria de Dios, como fin último y absoluto.

Como se ve, se trata de un acto muy excelente y heroico, de honda trascendencia y repercusión en toda nuestra vida espiritual, a la que traza una dirección eminentemente mariana, muy concreta

[13] *El secreto de María* p.2.ª n.29-32 p.279-80 (ed. BAC).

y determinada. Por lo mismo, no debe hacerse con demasiada ligereza y prontitud, sino después de madura reflexión y de acuerdo con el director espiritual. Porque, aunque es cierto que no lleva consigo un verdadero voto que obligue a su cumplimiento por la virtud de la religión, sería poco serio e irreverente volverse fácilmente atrás de la palabra empeñada o vivir como si no se hubiese hecho tal consagración o no se la hubiera dado el sentido profundo que tiene. Pero los que, movidos por un especial atractivo del Espíritu Santo, y con la expresa autorización de su director espiritual, se decidan a hacer esta entrega total a María, con todas sus inmensas repercusiones, no duden un instante de que—como explica admirablemente San Luis—la Santísima Virgen les *amará* con particular predilección, les *proveerá* con esplendidez y largueza de todo cuanto necesiten en alma y cuerpo, les *guiará* con mano firme por los caminos de la santidad, les *defenderá* y *protegerá* contra los peligros y asechanzas de sus enemigos, *intercederá* continuamente por ellos ante su divino Hijo y les *asegurará* su perseverancia, prenda y garantía de su felicidad eterna [14].

B) La piedad filial mariana [15]

27 bis. Enteramente paralelo y similar al método de esclavitud mariana que acabamos de exponer, pero muy distinto en la manera de enfocar la vida de consagración total a María, existe el método de *piedad filial mariana*, propagado principalmente, aunque no exclusivamente, por los Marianistas siguiendo las huellas de su fundador, el P. Guillermo José Chaminade.

Casi todo lo que acabamos de decir en torno a la santa esclavitud mariana es válido aplicado a la corriente de la piedad filial, hasta el punto de que «al hacer suyo, en cierta ocasión, un acto de consagración a María del P. Gallifet, autor esclavista, conserva el P. Chaminade todo el texto de la oración, pero reemplaza cuidadosamente la expresión esclavo por la de hijo» [16].

Sin embargo, nos parece que no habría captado el verdadero sentido de la piedad filial mariana el que se limitase exclusivamente a ese cambio de terminología o de actitud interior. No se trata únicamente de amar a María como hijo, de imitarla como hijo, de vivir continuamente por ella, con ella, en ella y para ella como hijo, etc. Sin duda que todo eso se requiere para ser y vivir como hijo auténtico de María. Pero el movimiento de piedad filial mariana aspira a mucho más que todo eso. Quiere amar a María, no con nuestro propio corazón, que siempre resultará demasiado pequeño y desproporcionado, aunque lo pongamos a los pies de María en su máxima tensión

[14] *La verdadera devoción a la Santísima Virgen* c.6 a.2 p.550-56 (ed. BAC).

[15] Sobre esta magnífica forma de piedad mariana pueden leerse con fruto las obras del marianista francés NEUBERT *Mi ideal, Jesús, Hijo de María* (3.ª ed. Carabanchel Alto, 1949); *La devoción a María* (Madrid 1950); *Notre Mère, pour la mieux connaître* (ed. X. Mappus, 1941), etc.; y la de los marianistas españoles BERNARDO CUEVA, *Doctrina y vida marianas* (Madrid 1953), y FÉLIX FERNÁNDEZ, *La piedad filial mariana* (Madrid 1954).

[16] P. FÉLIX FERNÁNDEZ, S.M., *o.c.*, p.129.

sino *con el corazón mismo de su divino Hijo Jesús*. Esto no es una ilusión ni una quimera, si tenemos en cuenta que Cristo habita realmente por la fe en nuestros corazones (Eph. 3,17), y que, como hemos explicado más arriba, toda alma en gracia recibe continuamente su *influjo vital* como miembro de su Cuerpo místico, del cual es El la divina Cabeza. Nada impide, por consiguiente, que nos unamos íntimamente a los sentimientos filiales de Jesucristo para con su Madre con el fin de que, al amar nosotros a María, sea el mismo Cristo quien la ame en nosotros.

De manera que la piedad filial mariana tiende en primerísimo lugar a identificarnos con Cristo cada vez más, hasta transformarnos en El y poder exclamar con toda verdad: «Ya no soy yo quien vivo, sino Cristo en mí; ya no soy yo quien amo a María, sino Cristo quien la ama en mí». De esta suerte, por así decirlo, completaremos en nosotros lo que falta al amor filial de Jesús para con María en relación a los miembros de su Cuerpo místico, que es la Iglesia (cf. Col. 1,24).

Los FUNDAMENTOS DOGMÁTICOS de este espléndido método de piedad mariana son principalmente estos tres:

a) La maternidad espiritual de María sobre todos nosotros.

b) El misterio de nuestra incorporación a Cristo por la gracia y como miembros de su Cuerpo místico.

c) La obligación de imitar a Jesús como Hijo de María.

Hay que aspirar a tener en nuestros corazones los mismos sentimientos que Jesucristo tuvo en el suyo (Phil. 2,5), con lo cual nuestra piedad mariana no será sino una participación y extensión de la piedad filial de Jesús para con su Madre Santísima; y como Jesús se hizo Hijo de María para salvar a la humanidad, hay que concluir que la piedad filial mariana ha de ser eminentemente apostólica. *Maria duce!* ha de ser el grito de combate del verdadero hijo de María.

No podemos detenernos aquí en exponer ampliamente otros rasgos hermosísimos de este método de espiritualidad mariana, que la misma Iglesia parece proponer a todos los cristianos al decir en el mismo Código canónico que «deben todos los fieles honrar *con filial devoción* a la Santísima Virgen María» (c.1276). Sin embargo, sería un error tratar de reclamar para una determinada forma de devoción mariana la exclusiva o el monopolio sobre todas las demás. Es preciso respetar la inclinación particular de cada alma, bajo la moción directa del Espíritu Santo, que no lleva a todos por el mismo camino. El alma debe seguir el atractivo especial de la gracia y seguir el método de piedad mariana que más eficaz le resulte para desprenderse por completo de sí misma y entregarse totalmente a María bajo el título de Reina de cielos y tierra o el dulcísimo de Madre de Jesús y Madre nuestra.

SEGUNDA PARTE

Principios fundamentales de la Teología de la perfección

28. Estudiado ya en la primera parte de nuestra obra el fin próximo y remoto de la vida cristiana, precisados los elementos fundamentales de nuestra configuración con Cristo y señalado el papel que corresponde a María en la magna empresa de nuestra santificación, es preciso examinar ahora los principios fundamentales de la Teología de la perfección cristiana. Ello constituirá la segunda parte de nuestra obra, que constará de los siguientes capítulos:

1. Naturaleza y organismo de la vida sobrenatural.
2. El desarrollo del organismo sobrenatural.
3. La perfección cristiana.
4. Naturaleza de la Mística.
5. Relaciones entre la perfección y la Mística.

CAPITULO I

Naturaleza y organismo de la vida sobrenatural

NOCIONES PREVIAS

Antes de comenzar el estudio de nuestro organismo sobrenatural es conveniente tener en cuenta ciertas nociones elementales sobre la vida natural y sobrenatural del hombre.

1. La vida natural del hombre

29. El hombre es un ser misterioso que se compone de cuerpo y de alma, de materia y de espíritu, íntimamente asociados para formar una sola naturaleza y una sola persona. De él se ha dicho con

justicia que es un mundo en pequeño, un *microcosmos*, síntesis admirable de la creación entera.

«El hombre—dice hermosamente San Gregorio—tiene algo de todas las demás criaturas; porque tiene el *ser* como las piedras, la *vida* como los árboles, la *sensibilidad* como los animales y la *inteligencia* como los ángeles» [1].

El hombre—en efecto—existe como los seres inanimados; se nutre, crece y se reproduce como las plantas; como el animal, conoce los objetos sensibles, se dirige a ellos por el apetito sensitivo, con sus emociones y pasiones, y se mueve con movimiento inmanente y espontáneo; como el ángel—en fin—, pero en grado inferior y de diferente manera, conoce intelectualmente el ser suprasensible bajo la razón de *verdadero*, y su voluntad se dirige hacia él bajo el concepto de *bien* racional. El mecanismo y funcionamiento de todos estos elementos vitales en su triple manifestación *vegetativa*, *sensitiva* y *racional* constituye la vida natural del hombre. Estas tres manifestaciones de su vida natural no están sobrepuestas o desvinculadas entre sí, sino que se compenetran, se coordinan y complementan mutuamente para concurrir a un mismo fin, que no es otro que la perfección natural de todo hombre.

2. La vida sobrenatural

30. No hay en la naturaleza del hombre ningún elemento que exija o postule, próxima o remotamente, el orden sobrenatural. La elevación a este orden es un favor de Dios totalmente gratuito, que rebasa y trasciende infinitamente las exigencias de la naturaleza [2].

Hay, sin embargo, una estrecha analogía entre el orden natural y el sobrenatural. Porque la gracia no viene a destruir la naturaleza ni a colocarse al margen de ella, sino precisamente a perfeccionarla y elevarla. El orden sobrenatural constituye para el hombre una verdadera *vida*, con un organismo semejante al de la vida natural. Porque así como en el orden natural podemos distinguir en la vida del hombre cuatro elementos fundamentales, a saber: el sujeto, el principio formal de su vida, sus potencias y sus operaciones, de manera semejante encontramos todos esos elementos en el organismo sobrenatural. El sujeto es el alma; el principio formal de su vida sobrenatural es la gracia santificante; las potencias son las virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo, y las operaciones son los actos de esas virtudes y dones. Con ello tenemos ya perfilado en sus líneas fundamentales el camino que vamos a recorrer en este capítulo. Vamos a examinar por separado cada una de las siguientes cuestiones:

1) El principio formal de nuestra vida sobrenatural.
2) Las potencias sobrenaturales.
3) Las gracias actuales.
4) La inhabitación de la Trinidad en el alma.

[1] San Gregorio, *Hom. 29 super Evang.*: ML 76,1214.
[2] Cf. Denz. n.1001-1007,1009,1021,1023s.,1079,1671s.

Con esto habremos examinado todos los elementos esenciales de nuestro organismo sobrenatural en su doble aspecto estático y dinámico.

ARTICULO 1

El principio formal de nuestra vida sobrenatural

I. Nociones previas de Psicología

31. No son necesarias aquí más que unas brevísimas nociones de Psicología acerca del *alma humana*, que es el sujeto donde radica nuestra vida sobrenatural.

El alma humana es una substancia espiritual que en su ser y en su obrar es de suyo independiente de la materia; si bien, mientras permanece unida al cuerpo, se sirve de los órganos corporales para el ejercicio de ciertas funciones. Con todo, el alma no es una substancia completa ni puede propiamente llamarse «persona». El *yo*, la persona, no es el cuerpo solo ni el alma sola, sino el compuesto que resulta de la unión substancial entre los dos.

Sabemos no sólo por la razón y la sana filosofía [3], sino incluso por la solemne declaración dogmática de la Iglesia [4], que el alma es la forma substancial del cuerpo.

En virtud de esta información substancial, el hombre tiene el ser de hombre, de animal, de viviente, de cuerpo, de substancia, y de ser. Por consiguiente, el alma le da al hombre todo el grado esencial de perfección y, además, comunica al cuerpo el acto del ser con que ella existe [5].

El alma no es inmediatamente operativa [6]. Como substancia que es, se nos da en el orden del *ser*, no en el de la operación. Como toda substancia, necesita para obrar de potencias o facultades—el entendimiento y la voluntad—, que emanan de la esencia del alma como de su propia raíz [7], aunque se distinguen realmente de ella y mutuamente entre sí [8].

Tal es el sujeto donde asienta y descansa nuestra vida sobrenatural. La gracia, que es el principio formal de ella, radica en la esencia misma de nuestra alma de una manera estática. Las virtudes y los dones, que son el elemento dinámico sobrenatural, residen en las potencias o facultades precisamente para elevarlas también al orden sobrenatural.

De momento no hace falta nada más.

[3] Cf.I,76,1.
[4] Lo definió expresamente el concilio de Viena; cf. Denz. 481.
[5] *Thesis thom.* 16. Es una de las 24 *tesis tomistas* propuestas por la Sagrada Congregación de Estudios como normas de dirección completamente seguras (cf. AAS 6,383ss).
[6] Cf. I,77,1.
[7] Cf. I,77,6.
[8] Cf. I,77,1-3.

II. El principio formal en sí mismo

El principio formal de toda nuestra vida sobrenatural es la *gracia santificante*. Soberana, aunque accidental participación de la naturaleza misma de Dios, al infundirse en nuestra alma, nos eleva al rango de hijos suyos y herederos de la gloria. «Somos hijos de Dios —exclamaba San Pablo—; y, siendo hijos, somos también herederos: herederos de Dios y coherederos con Cristo» [9]. Y en su magnífico sermón del areópago insiste en que somos de la raza de Dios: *Siendo, pues, linaje de Dios...* [10]. Esta misma verdad hace resaltar Santo Tomás cuando, comentando la expresión de San Juan «ex Deo nati sunt», escribe: «Esta generación, por cuanto es de Dios, nos hace hijos de Dios» [11].

Vamos a examinar la *naturaleza* de la gracia, el *sujeto* donde radica y los *efectos* que produce en el alma. Son las tres cuestiones fundamentales para nuestro objeto.

1. NATURALEZA DE LA GRACIA SANTIFICANTE

32. Puede definirse la gracia diciendo que es **una cualidad sobrenatural inherente a nuestra alma que nos da una participación física y formal—aunque análoga y accidental—de la naturaleza misma de Dios bajo su propia razón de deidad.**

Examinemos los elementos de esta definición.

1) **Es una cualidad.**—La cualidad, en filosofía, es «un accidente dispositivo de la substancia». Pero se distinguen comúnmente cuatro especies de cualidades. Si disponen a la substancia bien o mal *en sí misma*, tenemos el *hábito* y la *disposición*; si la disponen *en orden a la acción*, se llaman *potencia* e *impotencia*; *en orden a la recepción* son la *pasión* y la *cualidad pasible*, y *en orden a la cantidad* no son otra cosa que la *forma* y la *figura*.

Salta a la vista que la gracia santificante no puede pertenecer a ninguna de las tres últimas especies de cualidad, ya que no se ordena directamente a la operación, como la potencia e impotencia, ni es accidente corpóreo, como la pasión, la cualidad pasible, la forma y la figura. Tiene, pues, que pertenecer—al menos *reductive*—al primer género de cualidad; y, dentro de él, al *hábito*, no a la simple disposición, ya que se trata de una cualidad de suyo permanente y difícilmente movible.

2) **Sobrenatural.**—Es evidente. La gracia es el principio formal de nuestra vida sobrenatural, aquello que nos eleva y constituye en ese orden. En cuanto sobrenatural, está mil veces por encima de todas las cosas naturales, trascendiendo y rebasando la naturaleza toda y haciéndonos entrar en la esfera de lo divino e increado. Santo Tomás ha podido escribir que la más mínima participación de la gracia santificante, considerada en un solo individuo, supera y trasciende el bien natural de todo el universo [12].

[9] Rom. 8,16-17.
[10] Act. 17,19.
[11] S.THOM., *Comment. in Evang. Io.* 1,13.
[12] «Bonum **gratiae** unius maius est quam bonum naturae totius universi» (I-II,113,9 ad 2).

3) **Inherente a nuestra alma.**—Lo negaron los protestantes con su teoría de la justificación por imputación extrínseca de los méritos de Cristo; pero es verdad de fe definida por el concilio de Trento [13]. Santo Tomás lo razona profundísimamente, apoyándose en un principio teológico sublime: «el amor de Dios infunde y crea la bondad en las cosas» [14]. En este principio radica la principal diferencia que distingue el amor humano del divino. En nosotros, el amor nace del objeto bueno, real o aparente, al paso que Dios *crea* la bondad del objeto por el mero hecho de amarlo. Y como el amor se complace en aquello que se le asemeja, de ahí que la gracia, por la cual Dios nos ama con amor de amigo, nos eleve en cierto modo a su rango, nos *deifique* mediante una participación formal de su misma naturaleza divina: «Es necesario que sólo Dios *deifique* comunicando su divina naturaleza por cierta participación de semejanza» [15]. Más brevemente: Dios ama con amor sobrenatural absoluto al hombre que le es grato y caro; pero como el amor de Dios es *causa* de lo que ama, síguese que tiene que producir, en el hombre que le es de esa manera grato, la razón de esa bondad sobrenatural, es decir, la gracia [16].

4) **Que nos da una participación física y formal—aunque análoga y accidental—de la naturaleza misma de Dios.**—La participación no es otra cosa que la asimilación y expresión inadecuada en una cosa inferior de alguna perfección existente en una cosa superior. «Porque—dice a este propósito Santo Tomás—lo que es *totalmente* alguna determinada cosa, no participa de ella, sino que se identifica con ella. Pero lo que no es *totalmente* esa cosa, pero tiene algo de ella, se dice propiamente que participa de ella» [17].

La participación puede ser *moral* o *física*. La física se subdivide en *virtual* y *formal*; y la formal puede ser *unívoca* o *análoga*. Son conceptos conocidos que no es menester explicar [18].

Teniendo en cuenta todos estos elementos, decimos que la gracia santificante nos da una participación física y formal, aunque análoga y accidental, de la naturaleza divina.

Que ella nos hace participantes de la naturaleza divina, es una verdad que consta expresamente en la Sagrada Escritura. Dice el apóstol San Pedro: «Y nos hizo merced de preciosas y ricas promesas *para hacernos así partícipes de la divina naturaleza*» (2 Petr. 1,4). No cabe hablar más claro ni de una manera más explícita.

Lo confirma la liturgia de la Iglesia al cantar en el prefacio de la Ascensión refiriéndose a Cristo: «Subió al cielo *para hacernos partícipes de su divinidad*».

[13] «Si alguno dijere que los hombres son justificados solamente por la imputación de la justicia de Cristo o por la sola remisión de los pecados, excluída la gracia y la caridad que se difunde por el Espíritu Santo en sus corazones y *a ellos se adhiere*, o que la gracia por la que somos justificados es tan sólo el favor o benevolencia de Dios, sea anatema» (Denz. 821).
[14] I,20,2.
[15] I-II,112,1.
[16] I-II,110,1; cf. *De veritate* q.27 a.1.
[17] *Metaphys.* I lect.10.
[18] Sin embargo, en gracia a los no iniciados en filosofía vamos a poner algunos ejemplos aclaratorios. Cada uno de los miembros de una corporación participa *moralmente* de su buena o mala fama. La luna participa *físicamente* de la luz del sol. Las flores y frutos están *virtualmente* contenidos en el árbol que los ha de producir, y aun en la semilla del mismo. La animalidad es participada *formalmente* por el hombre y el bruto (los dos son animales, aunque difieran específicamente entre sí). Si la participación formal se dice o predica de todos los sujetos participantes *del mismo y único modo* (como la humanidad se dice de todos los hombres en idéntico sentido) tenemos una participación *unívoca*; si, por el contrario, se predica de varios sujetos *de modo diferente o proporcional* (como el *ser* se predica de Dios, del ángel, del hombre, de los animales, plantas y piedras, pero de modo diferente o en distinta proporción) tenemos una participación *análoga*.

¡Con qué persuasiva elocuencia trata de inculcarlo en el alma de sus oyentes el gran San León Magno!: «Conoce, cristiano, tu dignidad y, *hecho partícipe de la divina naturaleza*, no quieras volver a la vileza de tu antigua condición» [19].

33. Pero es preciso examinar aquí el *modo* con que la gracia santificante participa de la naturaleza divina.

Dios no es *semejante* a las criaturas, ya que El y sólo El es el ser por esencia, siendo todas las criaturas seres por participación. Pero, no obstante, las criaturas son, de alguna manera, semejantes a Dios; porque como todo agente produce algo semejante a sí, es necesario que en el efecto esté la semejanza de la forma agente [20]. Sin embargo, no se puede decir que las criaturas sean semejantes a Dios por comunicación en la forma según la misma razón de género y de especie, sino únicamente según cierta analogía, en cuanto que Dios es el ser por esencia, y las criaturas por participación [21].

Ahora bien: hay tres géneros de criaturas que imitan analógicamente a Dios y le son de alguna manera semejantes:

a) *Las criaturas irracionales.*—Participan de la perfección divina en cuanto tienen *ser*, y esta tan remota semejanza se llama *vestigio;* porque así como por el vestigio o impresión del pie se puede rastrear, siquiera imperfectamente, al autor de esa huella, así por las criaturas se puede rastrear al Creador. En este sentido, se dice que las criaturas irracionales son como la huella, el rastro, el vestigio del Creador [22].

b) *Las criaturas racionales*, en cuanto dotadas de *inteligencia*, imitan y representan las perfecciones de Dios de una manera más expresa y determinada; y por esto se llaman *imagen natural de Dios.*

c) *Las almas en gracia*, en cuanto que están unidas a Dios con *amor de amistad*, le imitan de una manera muchísimo más perfecta, y por eso se llaman y son propiamente *imagen sobrenatural de Dios.*

Esta imagen de Dios como autor del orden sobrenatural, ¿exige para ser perfecta una verdadera participación *física* y *formal* de la naturaleza misma de Dios? Indudablemente que sí. Aparte de que es éste un dato precioso que se desprende inmediatamente de la revelación, he aquí las razones teológicas que lo abonan:

1.ª Las operaciones propias de alguna naturaleza superior no pueden hacerse *connaturales* a una naturaleza inferior sin que ésta participe de aquélla de algún modo, toda vez que el efecto no puede ser jamás superior a su causa y la operación sigue al ser. Pero las operaciones propias de Dios—al menos algunas de ellas, tales como la visión beatífica, el amor beatífico, etc.—se hacen de algún modo *connaturales* al hombre por la gracia. Luego es evidente que el hombre participa de algún modo por la gracia de la naturaleza misma de Dios *física* y *formalmente.*

2.ª De la gracia brota una inclinación a Dios tal como es en sí mismo. Ahora bien: toda inclinación se funda y radica en alguna naturaleza y manifiesta su condición. Pero una inclinación al orden divino en sí mismo no puede fundarse en una naturaleza de orden inferior; luego tiene que fundarse en una naturaleza *divina*, «saltem participative». Y esa participación tiene que ser *física* y *formal*, puesto que física y formalmente brota de ella aquella inclinación.

[19] SAN LEÓN MAGNO, *Serm.* 21 c.3: ML 54,192.
[20] «Necesse est quod in effectu sit similitudo formae agentis» (I,4,3).
[21] I,4,3 ad 3.
[22] S. THOM., *In I Sent.* d.3 q.2 a.1§.

3.ª Por la naturaleza misma de las virtudes infusas. Las virtudes infusas—como veremos más adelante—son como las potencias o facultades para obrar sobrenaturalmente. Pero como la operación sigue al ser, una operación sobrenatural brotada vitalmente del alma supone en ella la presencia de una naturaleza sobrenatural, que no puede ser otra cosa que una participación física y formal de la naturaleza misma de Dios.

Y no se diga que, mediante una gracia actual, puede un pecador realizar un acto sobrenatural sin necesidad de poner la gracia habitual en su alma. Esta objeción no invalida nuestro argumento, ya que en él hablamos de un acto brotado del alma de una manera connatural y sin violencia, no del empuje violento al acto segundo sin pasar por las disposiciones próximas habituales.

Nos falta examinar en qué sentido decimos que la participación de la naturaleza divina por la gracia, aunque física y formal, es, sin embargo, *análoga* y *accidental.*

a) PARTICIPACIÓN ANÁLOGA.—Significa que la naturaleza divina no se nos comunica *unívocamente*, como el Padre la transmite a su Hijo por vía de generación natural eterna o como en Cristo la humanidad subsiste en la divinidad. El hombre por la gracia no se hace Dios ni por generación natural, ni por unión hipostática o personal, ni por una disolución panteísta de nuestra substancia en la divina, sino por una participación *analógica*, en virtud de la cual lo que existe en Dios de un modo *infinito* es participado por el alma en grado limitado o *finito.* El hierro metido en la fragua conserva su naturaleza de hierro y toma solamente las propiedades del fuego; el espejo iluminado por el sol no adquiere la naturaleza del sol, pero refleja su mismo resplandor. De semejante manera, dice San León, «la dignidad original de nuestra raza está en que la forma de la divina bondad brille en nosotros como en un resplandeciente espejo» [23].

b) PARTICIPACIÓN ACCIDENTAL.—La razón, clarísima, la da Santo Tomás en las siguientes palabras:

> «Toda substancia constituye, o bien la naturaleza misma del objeto del que es substancia, o al menos una parte de esta naturaleza... Ahora bien, como la gracia está por encima de la naturaleza humana, no es posible que sea substancia o forma substancial del alma, sino únicamente una forma *accidental* o sobreañadida. En efecto: lo que es substancial en Dios se comunica accidentalmente al alma que participa de la divina bondad» [24]. Y esa comunicación accidental de lo que en Dios es substancial, es precisamente la gracia.

Por otra parte, el concilio Tridentino enseña expresamente—como ya vimos—que la gracia habitual es *inherente* al corazón del hombre [25]. Ahora bien: lo que se inhiere en otro no es substancia, sino *accidente*, como enseña la más elemental filosofía.

Ni esto rebaja en nada la dignidad de la gracia con respecto a las substancias naturales, puesto que, siendo un accidente *sobrenatural*, rebasa y trasciende por su propia esencia, infinitamente, todas las substancias naturales creadas o creables. No olvidemos aquellas palabras de Santo Tomás que hemos citado más arriba: «Bonum gratiae unius, maius est quam bonum naturae totius universi» [26].

[23] *Serm.* 12 (al. 11) *de ieiunio* c.1: ML 54,168.
[24] I-II,110,2 ad 2.
[25] Denz. 821.
[26] I-II,113,9 ad 2.

34. 5) **Bajo su propia razón de deidad.**—No todos los teólogos admiten esta doctrina, pero es, indudablemente, la de los mejores intérpretes de la escuela tomista, tales como Cayetano, Ledesma, Martínez del Prado, Juan Vicente, etc. He aquí los argumentos en que principalmente se fundan:

1.º Porque la gracia es—como ya hemos dicho—el principio *connatural* de operaciones que alcanzan al mismo Dios bajo la razón formalísima de deidad; luego la gracia, principio de esas operaciones, tiene que participar de la naturaleza divina precisamente en cuanto divina, esto es, bajo la razón formalísima de deidad.

El antecedente es indiscutible. Todo conocimiento y amor sobrenatural tiene por objeto al mismo Dios bajo su modo propio de deidad. Tal es el caso de la fe, de la caridad, de la visión beatífica: recaen directamente sobre Dios tal como es en sí mismo, ya sea en medio de las sombras de la fe o en la clara visión facial.

El consiguiente es una consecuencia inevitable de que la gracia sea el principio radical de las virtudes teologales.

2.º Porque de otra forma no se distinguiría la participación *sobrenatural* de la esencia divina de su participación meramente *natural*. Ya que la natural es también una participación formal de la naturaleza divina, en cuanto que el hombre, a imagen formal de Dios, entiende, ama, etc.; es, sencillamente, una naturaleza *intelectual* como lo es Dios. Luego lo *divino*, formalmente en cuanto tal, tiene que ser la nota diferencial entre la participación natural y la sobrenatural.

3.º La forma sobrenatural—la gracia—, para que pueda trascender la naturaleza toda y constituir lo *sobrenatural*, tiene que ser o el mismo Dios o algo que toca al mismo Dios bajo la razón formalísima de deidad; únicamente esto trasciende la naturaleza toda. Ahora bien: la gracia *no es Dios* (como es evidente); luego tiene que ser, forzosamente, algo que toca formalísimamente a Dios bajo la razón misma de deidad, esto es, una participación de la naturaleza divina precisamente en cuanto divina.

Estos argumentos nos parecen del todo convincentes. Claro que—como ya hemos indicado más arriba—no hay que pensar que por la gracia participamos de tal manera de la naturaleza divina, que se nos comunique del mismo modo que se comunica de la primera a la segunda persona de la Santísima Trinidad, o como en Cristo subsiste la humanidad en la divinidad por la unión hipostática con el Verbo. Ni tampoco la comunicación de la naturaleza divina por la gracia tiene nada de panteísta, ya que, en definitiva, se trata de una participación analógica, accidental, de pura semejanza. Santo Tomás ha escrito las siguientes palabras: «La gracia no es otra cosa que cierta *semejanza participada* de la divina naturaleza» [27]. Tomando la naturaleza íntima de Dios como ejemplar, la gracia santificante es una imitación perfecta que se realiza en nosotros por infusión divina. En virtud de esta divina infusión, anteriormente a toda operación del entendimiento y de la voluntad se confiere al alma *física* y *formalmente* una perfección real, sobrenatural, que se encuentra formalmente en Dios de un modo superior. De esta manera se produce en el alma una *semejanza* especialísima con Dios, que trasciende infinitamente la que ya tenía en el orden de la simple naturaleza como *imagen* del Dios natural. En virtud de esta semejanza íntima con la naturaleza divina *en cuanto divina*, el hombre viene como a *emparentar* con Dios: queda hecho hijo suyo por adopción y entra a formar parte, por así decirlo, de la «familia de Dios». Tal es la sublime grandeza a que nos eleva la gracia divina.

[27] III,62,1.

Para comprender menos imperfectamente esta divina grandeza es preciso examinar los admirables *efectos* que produce la gracia en el alma justificada; pero antes de señalarlos, veamos dónde reside, esto es, cuál es el sujeto de la misma.

2. SUJETO DE LA GRACIA

35. Esta cuestión hay que resolverla en función de aquella otra que se suscita al preguntar si la gracia se distingue o no de la caridad. Los teólogos que niegan su distinción real [28] afirman que la gracia reside en la voluntad como en su sujeto propio. Los que, por el contrario, afirman la distinción real entre la gracia y la caridad [29] ponen esta virtud en la voluntad, y la gracia santificante en la esencia misma del alma. Es esta última, indudablemente, la verdadera sentencia. He aquí los argumentos que lo prueban:

1.º La regeneración del hombre se hace por la gracia santificante. Pero la regeneración afecta antes a la esencia del alma que a las potencias, porque la acción generativa se termina en la esencia. Luego la gracia reside en la esencia del alma [30].

2.º Los accidentes espirituales que dan el ser se adhieren a la substancia del alma y los que se ordenan a la operación se reciben en las potencias. Pero la gracia santificante confiere al alma el ser sobrenatural y la caridad se ordena a obrar. Luego la gracia santificante deberá adherirse a la esencia misma del alma, y la caridad a una de sus potencias, esto es, a la voluntad.

3.º «Toda perfección de las potencias del alma tiene razón de virtud» [31]. Pero la gracia santificante no tiene razón de virtud ni se ordena por sí misma a la acción [32]. Luego la gracia santificante no es perfección de las potencias del alma, sino de su propia esencia.

3. EFECTOS DE LA GRACIA SANTIFICANTE

Examinada, siquiera sea tan someramente, la naturaleza de la gracia y el sujeto donde reside, veamos ahora cuáles son los admirables *efectos* que produce en el alma justificada. Ello nos acabará de dar una idea un poco menos imperfecta de las incalculables riquezas encerradas en esa misteriosa participación de la naturaleza misma de Dios.

El primer efecto de la gracia santificante es darnos esa participación de la naturaleza divina, de la que ya hemos hablado. Esta es la raíz y fundamento de todos los demás efectos procedentes de la gracia.

[28] Tales son, entre otros, Pedro Lombardo, Enrique de Gante, Escoto, Durando, Bacón y Biel.

[29] Santo Tomás (I-II,110,3 *sed contra*; 111), Egidio Romano, Argentina, Capréolo, Medina, Soto, Suárez, Valencia, Salmanticenses y la mayor parte de los teólogos modernos.

[30] I-II,110,4 *sed contra*.

[31] I-II,110,4 c.

[32] I-II,110,3.

Ahora bien: entre estos efectos ocupan lugar de preferencia, por su trascendencia soberana, los tres que señala San Pablo en su Epístola a los Romanos:

«Que no habéis recibido el espíritu de siervos para recaer en el temor, antes habéis recibido el *espíritu de adopción* por el que clamamos: ¡Abba, Padre! El Espíritu mismo da testimonio a nuestro espíritu de que *somos hijos de Dios*. Y si hijos, también *herederos;* herederos de Dios, *coherederos de Cristo*» (Rom. 8,15-17).

Apoyados en este sublime texto paulino, vamos a señalar los tres principales efectos que produce en nuestras almas la gracia santificante.

36. 1.º La gracia nos hace verdaderamente hijos adoptivos de Dios.—Para ser *padre* es preciso transmitir a otro ser la propia naturaleza específica. El artista que fabrica una estatua no es el *padre* de aquella obra inanimada, sino únicamente el *autor*. En cambio, los autores de nuestros días son verdaderamente nuestros *padres* en el orden natural, porque nos transmitieron realmente, por vía de generación, su propia naturaleza humana.

¿Es esta filiación *natural* de Dios la que se nos comunica por la gracia santificante? De ninguna manera. Dios Padre no tiene más que un solo Hijo, según la naturaleza: el Verbo Eterno. Sólo a El le transfiere eternamente, por una inefable generación intelectual, la naturaleza divina en toda su infinita plenitud. En virtud de esta generación natural, la segunda persona de la Santísima Trinidad posee la misma esencia divina del Padre, es Dios exactamente como El. Por eso, Cristo, cuya naturaleza humana está hipostáticamente unida a la persona del Verbo, no es hijo *adoptivo* de Dios, sino hijo *natural* en todo el rigor de la palabra [33].

Nuestra filiación divina por medio de la gracia es de muy distinta naturaleza. No se trata de una filiación *natural*, sino de una filiación *adoptiva*. Pero es menester entender realmente esta verdad para no formarse una idea raquítica y empequeñecida de su sublime grandeza. Vamos a explicarla un poco.

La adopción consiste en la admisión gratuita de un extraño en una familia, que le considera en adelante como hijo y le da derecho a la herencia de los bienes. La adopción humana exige tres condiciones:

a) Por parte del *sujeto*, la naturaleza humana, porque se requiere una *semejanza de naturaleza* con el padre adoptivo. Nadie puede adoptar una estatua o un animal.

b) Por parte del *adoptante*, un *amor gratuito* y de libre elección. Nadie tiene *derecho* a ser adoptado, y, por lo mismo, nadie tiene obligación de adoptar.

c) Por parte de los *bienes* es menester un *verdadero derecho* a la herencia del padre adoptivo; de lo contrario, la adopción sería puramente ilusoria y ficticia.

Ahora bien: la gracia santificante nos confiere una adopción divina que, realizando plenamente todas estas condiciones, las rebasa y supera con mucho. Porque las adopciones puramente humanas o legales vienen a reducirse, en último análisis, a una ficción jurídica, totalmente extrínseca a la naturaleza del adoptado, que le confiere—es verdad—ante la sociedad humana los derechos de los hijos, pero sin infundirle la *sangre* de la familia, sin que en su naturaleza y personalidad humana se produzca

[33] I,27,2; III,23,4.

realmente ninguna inmutación intrínseca. En cambio, al adoptarnos hijos suyos, Dios Uno y Trino [34] nos infunde la gracia santificante, que nos da, como hemos visto, una participación misteriosa, pero realísima y formal, de su propia naturaleza divina. Se trata de una adopción *intrínseca*, que pone en nuestra alma, física y formalmente, una realidad divina, que hace circular (empleando un lenguaje metafórico que envuelve una realidad sublime) la *sangre misma de Dios* en lo más íntimo de nuestras almas. En virtud de este injerto divino, el alma se hace participante de la misma vida de Dios. Es una verdadera generación, un nacimiento espiritual que imita la generación natural y que recuerda, analógicamente, la generación eterna del Verbo de Dios. En una palabra: como dice expresamente el evangelista San Juan, la gracia santificante no nos da únicamente el derecho a *llamarnos* hijos de Dios, sino que *nos hace tales* en realidad: «Videte qualem caritatem dedit nobis Pater, ut filii Dei nominemur *et simus*» [35]. ¡Inefable maravilla que parecería increíble si no constara expresamente en la divina revelación!

37. 2.º Nos hace verdaderamente herederos de Dios.—Es una consecuencia inevitable de nuestra filiación divina adoptiva. Lo dice expresamente San Pablo: «Si hijos, también herederos» (Rom. 8,17). ¡Pero cuán diferente es, también por este capítulo, la filiación adoptiva de la gracia de las adopciones puramente humanas o legales! Entre los hombres los hijos no heredan sino cuando muere el padre, y tanto menor es la herencia cuanto más son los herederos. Pero nuestro Padre vivirá eternamente, y con El poseeremos una herencia tal que, a pesar del número de los participantes, no experimentará jamás ninguna mengua o disminución. Porque esta herencia, al menos en el principal de sus aspectos, es *rigurosamente infinita*. Es el mismo Dios, uno en esencia y trino en personas, el objeto fruitivo principal de nuestra herencia eterna de hijos adoptivos. Tu recompensa será muy grande: *et merces tua magna nimis* [36], dijo Dios a Abraham y repite a cada alma en gracia. La visión beatífica y el goce fruitivo de Dios que lleva consigo: tal es la parte principal de la herencia que corresponde, por la gracia, a los hijos adoptivos de Dios. Se les comunicarán, después de esto, todas las riquezas de la divinidad, todo lo que constituye la felicidad misma de Dios y le proporciona un goce sin fin: son las perfecciones infinitas, inagotables, de la divinidad. Finalmente, Dios pondrá a nuestra disposición todos sus bienes exteriores: su honor, su gloria, sus dominios, su realeza. Todo esto proporcionará al alma una felicidad y dicha inexplicables, que colmará plenamente, en abundancia rebosante, todas sus aspiraciones y anhelos.

Y todo ello lo recibirá el alma como herencia debida a título de justicia. La gracia es enteramente gratuita; pero una vez poseída nos da la capacidad de *merecer el cielo* a título de justicia. Porque la operación sigue la naturaleza del ser y el valor de una obra proviene ante todo de la dignidad del que la efectúa; y, siendo la gracia una forma *divina* inherente al alma justificada, cualquier acción sobrenatural de la que la gracia sea la raíz y el fundamento, dice una relación intrínseca a la gloria y lleva consigo la exigencia de la misma. Hay un perfecto paralelismo entre la gracia y la gloria. Están las dos situadas en el mismo plano, son substancialmente una misma vida. No hay entre ellas más que una diferencia de grado: es la misma vida en estado inicial o en estado consumado. El niño no difiere específicamente del hombre maduro: es un adulto en germen. Eso mismo

[34] Cf. I,45,6; III,23,2.
[35] 1 Io. 3,1.
[36] Gen. 15,1.

ocurre con la gracia y con la gloria. Por eso pudo escribir Santo Tomás estas profundísimas palabras: «la gracia no es otra cosa que un comienzo de la gloria en nosotros» [37].

38. 3.° **Nos hace hermanos de Cristo y coherederos con El.**—Es la tercera afirmación de San Pablo en el texto de la Epístola a los Romanos que hemos citado más arriba. Y esta relación se deriva inmediatamente de las otras dos anteriores. Porque, como dice San Agustín, «el que dice «Padre nuestro» al Padre de Cristo, ¿qué le dice a Cristo sino «hermano nuestro»? [38]

Por el hecho mismo de que la gracia nos comunica una participación de la vida divina que Cristo posee en toda su plenitud, es forzoso que vengamos a ser hermanos suyos. Quiso hacerse nuestro hermano según la humanidad para hacernos hermanos suyos según la divinidad: «Ut nos divinitatis suae tribueret esse participes» [39]. Dios nos ha predestinado —afirma San Pablo—para «ser conformes con la imagen de su Hijo, para que éste sea el primogénito entre muchos hermanos» [40]. Ciertamente que no somos hermanos de Cristo según la naturaleza, ni somos hijos de Dios en la forma misma con que lo es El. Cristo es el primogénito entre sus hermanos, pero también el Hijo unigénito del Padre. En el orden de la naturaleza es El el Hijo único; pero en el de la adopción y la gracia es El nuestro hermano mayor, a la vez que nuestra Cabeza y la causa de nuestra salud.

Por esta razón el Padre se digna mirarnos como si fuésemos una misma cosa con su Hijo. Nos ama como a El, lo tiene por hermano nuestro y nos confiere un título a su misma herencia. Somos *coherederos de Cristo*. El tiene derecho natural a la herencia divina, ya que es el Hijo, «a quien constituyó heredero de todo, por quien también hizo el mundo» [41]. Ahora bien: «convenía que aquel para quien y por quien son todas las cosas, que se proponía llevar muchos hijos a la gloria, perfeccionase por las tribulaciones al Autor de la salud de ellos. Porque todos, así el que santifica como los santificados, de uno solo vienen, y, por tanto, no se avergüenza de llamarlos *hermanos*, diciendo: Anunciaré tu nombre *a mis hermanos*, en medio de la asamblea te alabaré» [42]. Por esta causa, esos hermanos de Cristo han de compartir con El el amor y la herencia del Padre celestial. Dios nos ha modelado sobre Cristo: nosotros somos con El los hijos de un mismo Padre que está en los cielos. En definitiva, todo acabará realizándose el supremo anhelo de Cristo: que seamos *uno* con El, como El es uno con el Padre celestial [43]. ¡Realidades divinas que debieran enloquecernos de gratitud y de amor!

Estos tres son los efectos principales de la gracia, pero no los únicos. He aquí algunos más:

39. 4.° **Nos da la vida sobrenatural.**—Esa participación física y formal de la naturaleza misma de Dios—que constituye la esencia misma de la gracia—rebasa y transciende infinitamente el ser y las exigencias de toda naturaleza creada o creable, humana o angélica. Con ella se eleva el hombre, no ya sobre el plano de lo humano, sino incluso sobre la misma naturaleza angélica. Entra en el plano de lo *divino*, se hace como *de la familia*

[37] II-II,24,3 ad 2.
[38] *In Io.* tr.21 n.3: ML 35,1565.
[39] Prefacio de la Ascensión.
[40] Rom. 8,29.
[41] Hebr. 1,2.
[42] Hebr. 2,10-12.
[43] Io. 17,21-24.

de Dios, empieza a vivir *a lo divino*. La gracia, por consiguiente, le ha comunicado una nueva vida sobreañadida, infinitamente superior a la de la naturaleza: una vida *sobrenatural*.

40. 5.° **Nos hace justos y agradables a Dios.**—Participación física como es de la naturaleza misma de Dios, la gracia nos da forzosamente una participación de la justicia y santidad divinas, ya que todos los atributos de Dios están realmente identificados con su propia esencia divina. Por eso, la gracia santificante es absolutamente incompatible con el pecado mortal, que supone precisamente la *privación* de esa justicia y santidad. Por eso, la gracia nos hace gratos y agradables a Dios, al contemplar en nosotros una irradiación de su hermosura, un resplandor de su propia santidad.

Lo enseñó hermosamente el concilio de Trento al decir que la justificación del pecador por la gracia santificante «no es tan sólo la remisión de los pecados, sino también la *santificación y renovación interior del hombre* por la voluntaria recepción de la gracia y de los dones, por lo que el hombre de injusto *se hace justo*, y de enemigo, *amigo*». Y un poco más abajo añade que la única causa formal de esa justificación «es la justicia de Dios, no la que le hace a El justo, sino la que *nos hace justos* a nosotros; o sea la que, dada por él, nos renueva interiormente y hace que no solamente se nos repute como justos, sino que nos llamemos tales *y lo seamos en verdad*» [44].

41. 6.° **Nos da la capacidad para el mérito sobrenatural.**—Sin la gracia, las obras naturales más heroicas no tendrían absolutamente ningún valor en orden a la vida eterna [45]. Un hombre privado de la gracia es un cadáver en el orden sobrenatural, y los muertos nada pueden merecer. El mérito sobrenatural supone radicalmente la posesión de la *vida sobrenatural*.

Este principio es de un alcance incalculable en la vida práctica. ¡Cuánto dolor, cuánto sufrimiento que podría tener un valor extraordinario en orden a la vida eterna es completamente estéril y baldío por afectar a un alma privada de la gracia santificante! Mientras el hombre esté en pecado mortal, está radicalmente incapacitado para merecer absolutamente nada en el orden sobrenatural.

42. 7.° **Nos une íntimamente con Dios.**—Unidos ya con Dios en el simple orden natural por la acción conservadora divina, que le hace realmente presente en todos los seres por esencia, presencia y potencia [46], la gracia santificante viene a incrementar hasta lo indecible esta unión con Dios y a transformarla y elevarla a otro plano infinitamente superior. En virtud de esta nueva unión, Dios está realmente presente en el alma justificada en calidad de *amigo* (ya no sólo como Creador y Conservador), estableciéndose una corriente mutua de amor y de amistad entre el alma y Dios y una especie de mutua *transfusión de vidas:* «Dios es caridad, y el que vive en caridad permanece en Dios y Dios en él» [47]. No cabe imaginar una unión más íntima con Dios fuera de la personal o hipostática, que es propia y exclusiva de Cristo. Los últimos grados de desarrollo que pueda alcanzar la gracia en esta vida, la misma unión indisoluble precedente de la visión beatífica en la patria, no son substancialmente diferentes de

[44] Denz. 799.
[45] Cf. 1 Cor. 13,1-3. Vide I-II,114,2.
[46] I,8,1-3.
[47] 1 Io. 4,16.

la que se establece entre Dios y un alma que acaba de ser justificada por la infusión de la gracia en su grado ínfimo. Hay entre una y otras una diferencia *de grado*, pero dentro de la misma línea substancial. ¡Tal es la inconcebible altura a que nos eleva la simple posesión del estado de gracia!

43. 8.º **Nos hace templos vivos de la Santísima Trinidad.**—Es una consecuencia de todo cuanto venimos diciendo, que consta expresamente en la divina revelación. El mismo Cristo se dignó revelarnos el misterio inefable: «Si alguno me ama, guardará mi palabra, y mi Padre le amará, *y vendremos a él y en él haremos morada*» [48]. Es la realidad increada, rigurosamente infinita, que lleva consigo inseparablemente la gracia santificante.

En su lugar correspondiente examinaremos esta divina inhabitación con la amplitud que su importancia requiere en el conjunto de nuestra obra [49].

Examinado ya el elemento *estático* o principio formal de nuestra vida sobrenatural, que es la gracia santificante, en su naturaleza íntima y en sus principales efectos, veamos ahora el elemento *dinámico*, esto es, las potencias o facultades sobrenaturales, que no son otras que las virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo.

ARTICULO 2

Las potencias sobrenaturales

44. Ya hemos dicho que hay una perfecta analogía entre nuestro organismo natural y el sobrenatural. Y así como en el primero nuestra alma no es inmediatamente operativa por su propia esencia, sino que se vale para obrar de sus potencias o facultades—entendimiento y voluntad—, que emanan de ella como de su propia raíz, algo semejante ocurre en nuestro organismo sobrenatural. La gracia santificante, que constituye como la *esencia* de ese organismo sobrenatural, no es inmediatamente operativa, no es un elemento dinámico, sino estático; no se nos da en el orden de la operación, sino en el orden del *ser*. La razón es porque, aunque la gracia sea de suyo un accidente—como ya hemos dicho—, hace, no obstante, las veces de substancia en el orden sobrenatural; y por eso, a semejanza de las substancias, necesita valerse para obrar de una suerte de *potencias sobrenaturales*, que son infundidas por Dios en el alma juntamente con la misma gracia, de la que son inseparables [1]. Y estas potencias sobrenaturales no son otra cosa que las virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo.

Este elemento dinámico de nuestra vida sobrenatural es tan importante en la Teología de la perfección, que es forzoso examinarlo con la amplitud que el caso requiere [2].

[48] Io. 14,23.
[49] Cf. n.96-98.

[1] A excepción de la fe y de la esperanza, que pueden subsistir sin la gracia, aunque de manera *informe*, como veremos más adelante.

[2] Damos aquí por supuesto todo lo referente al tratado de las virtudes *in genere* y al de las virtudes naturales o adquiridas. El lector podrá encontrar información suficiente sobre ello en cualquiera de los buenos manuales de Moral que circulan entre nosotros, sobre todo en los de los PP. Prümmer y Merkelbach, O.P., que interpretan muy bien el pensamiento de Santo Tomás. Puede consultarse también nuestra *Teología moral para seglares* (BAC, 166).

I. Las virtudes infusas

El primer elemento dinámico de nuestra vida sobrenatural lo constituyen las virtudes infusas. He aquí el orden que vamos a seguir en nuestro estudio:

1. Existencia y necesidad.
2. Naturaleza.
3. Su distinción de las naturales o adquiridas.
4. Propiedades generales.
5. División fundamental.

Al final enumeraremos, en forma de cuadros sinópticos, todas las virtudes morales que señala Santo Tomás en la *Suma Teológica*, agrupándolas en torno a su principal y señalando brevísimamente la función u oficio de cada una de ellas.

1. EXISTENCIA Y NECESIDAD

45. Su existencia y necesidad se desprende de la naturaleza misma de la gracia santificante. Semilla de Dios, la gracia es un germen divino que pide, de suyo, crecimiento y desarrollo hasta alcanzar su perfección. Pero como la gracia no es por sí misma inmediatamente operativa—aunque lo sea *radicalmente*, como principio remoto de todas nuestras operaciones sobrenaturales—, síguese que de suyo exige y postula unos *principios inmediatos de operación* que fluyan de su misma esencia y le sean inseparables. De lo contrario, el hombre estaría elevado al orden sobrenatural tan sólo en el fondo de su alma, pero no en sus potencias o facultades operativas. Y aunque, en absoluto, Dios podría elevar nuestras operaciones al orden sobrenatural mediante gracias actuales continuas, se produciría, no obstante, una verdadera *violencia* en la psicología humana por la tremenda desproporción entre la pura potencia natural y el acto sobrenatural a realizar. Ahora bien: esta violencia no puede conciliarse con la suavidad de la Providencia divina, que mueve a todos los seres en armonía y de acuerdo con su propia naturaleza. De ahí la necesidad de ciertos *principios operativos sobrenaturales* para que el hombre pueda tender al fin sobrenatural de una manera perfectamente *connatural*, con suavidad y sin violencias. Oigamos al Doctor Angélico exponer esta doctrina:

«No es conveniente que Dios provea en menor escala a los que ama para comunicarles el bien sobrenatural, que a las criaturas a las que sólo comunica el bien natural. Pero a las criaturas naturales de tal manera las provee, que no se limita a *moverlas* a los actos naturales, sino que también

les facilita ciertas formas y virtudes, que son principio de actos, para que por ellas se inclinen a aquel movimiento; y de esta forma, los actos a que son movidos por Dios se hacen *connaturales* y *fáciles* a esas criaturas. Con mucha mayor razón, pues, infunde a aquellos que mueve a conseguir el bien sobrenatural y eterno ciertas formas o cualidades sobrenaturales para que, según ellas, sean movidos por él *suave* y *prontamente* a la consecución de ese bien eterno» [3].

Más adelante, al examinar en particular las virtudes teologales y morales, veremos el fundamento escriturario de la existencia de las virtudes infusas y las diferentes opiniones de los antiguos teólogos sobre este particular.

2 Naturaleza

46. Pueden definirse diciendo que son **hábitos operativos infundidos por Dios en las potencias del alma para disponerlas a obrar según el dictamen de la razón iluminada por la fe.**

Examinemos por separado los elementos de la definición.

Hábitos operativos...—Es el elemento *genérico* de la definición, común a todas las virtudes naturales y sobrenaturales [4].

Desde el punto de vista psicológico, el hábito operativo es «una cualidad difícilmente movible que dispone al sujeto para obrar fácil, pronta y deleitablemente». Da al sujeto *facilidad* para obrar, porque todo hábito es un aumento de energía en orden a su correspondiente acción; le da *prontitud*, porque constituye una como segunda naturaleza, en virtud de la cual se lanza el sujeto a la acción rápidamente; y le causa, finalmente, *placer* porque de suyo lo produce siempre toda operación pronta, fácil, perfectamente connatural.

... infundidos por Dios en las potencias del alma...—Aquí tenemos una de las más radicales diferencias con las virtudes adquiridas por razón de la causa eficiente [5]. Las virtudes naturales o adquiridas se engendran en el hombre a fuerza de repetir actos. En las sobrenaturales o infusas, la única causa productora es la *infusión divina;* de ahí su nombre de virtudes *infusas*.

Y decimos que son infundidas por Dios *en las potencias del alma* porque se trata de hábitos operativos ordenados inmediatamente a la acción. Tienen por misión sobrenaturalizar las potencias, elevándolas al orden de la gracia y haciéndolas capaces de producir actos sobrenaturales. Sin ellas —o bien sin la gracia actual, que tiene el poder de suplirlas en algunos casos, v.gr., en el pecador antes de la justificación—sería tan imposible al hombre hacer un acto de virtud *sobrenatural* como lo es al animal hacer un acto de inteligencia o de razón: trasciende y rebasa sus fuerzas naturales.

Por aquí se ve, una vez más, la estrecha semejanza y analogía entre nuestro organismo psicológico natural y el organismo sobrenatural. Santo Tomás se complace en repetirlo:

[3] I-II,110,2.
[4] Cf. I-II,55.
[5] I-II,63,4 *(sed contra* y ad 3).

«Como de la esencia del alma brotan sus potencias, que son principios de operación, así también de la misma gracia brotan las virtudes en las potencias del alma, por las cuales esas potencias se mueven a los actos sobrenaturales» [6].

... para disponerlas a obrar según el dictamen de la razón iluminada por la fe.—Este es el principal elemento de diferenciación específica con las virtudes adquiridas: por razón de su objeto formal. Las virtudes infusas disponen las potencias para seguir el dictamen no de la simple razón natural—como las virtudes adquiridas—, sino de la razón *iluminada por la fe*. Los motivos de obrar de las adquiridas son pura y simplemente *naturales*. Los de las infusas son de suyo estrictamente sobrenaturales. De ahí el abismo que separa a unas y otras virtudes por razón de su objeto formal *quo* o *ratio sub qua*, que es el elemento más característico en toda diferenciación específica.

47. Examinemos ahora otra cuestión interesante: ¿Cómo se unen las virtudes infusas a las potencias naturales para constituir con ellas un solo principio de operación?

Para contestar a esta pregunta hay que tener en cuenta que —como acabamos de decir—las virtudes infusas tienen por misión *perfeccionar* las potencias naturales elevándolas al orden sobrenatural. Por consiguiente, el acto virtuoso sobrenatural brotará de la unión conjunta de la potencia natural y de la virtud infusa que viene a perfeccionarla. En cuanto acto vital, tiene su potencia radical en la facultad natural, que la virtud infusa viene a *completar esencialmente* dándole la potencia para el acto sobrenatural. De donde todo el acto sobrenatural brota de la potencia natural *en cuanto informada por las virtudes infusas*, o sea, de la potencia natural *elevada* al orden sobrenatural. La *potencia radical* es el entendimiento o la voluntad; y el *principio formal próximo*—todo él—es la virtud infusa correspondiente.

Algunos teólogos—apartándose manifiestamente del pensamiento de Santo Tomás—dicen que la potencia natural forma con la virtud infusa un solo principio formal *próximo* del acto sobrenatural: son dos causas parciales que concurren por igual a la producción de un mismo acto (concurso simultáneo). Pero esto no puede admitirse. El principio *próximo* debe corresponder *exclusivamente* a la virtud infusa. De lo contrario, la *substancia* del acto brotaría de la potencia natural, y la virtud infusa se limitaría a añadirle simplemente el *modo sobrenatural*. Algunos teólogos no han retrocedido ante esta consecuencia que lleva directamente a la negación de la sobrenaturalidad *substancial* de las virtudes infusas para dejarlas en una simple sobrenaturalidad *quoad modum*. Ahora bien: como es sabido, el orden de la gracia santificante *(gratia gratum faciens)* es, todo él, sobrenatural «quoad substantiam», o sea *intrínsecamente* superior a la naturaleza toda: «supra facultatem naturae». Y que las virtudes infusas pertenezcan al orden de la gracia «gratum faciens» es cosa evidente que nadie discute.

Los teólogos aludidos tratan de salvar esta dificultad insuperable admitiendo la elevación *entitativa* de las virtudes infusas sobre las adquiridas, producida por la gracia *elevante;* pero no su transcendencia *objetiva*, por razón de su objeto material y formal. Pero tampoco puede admitirse esta

[6] I-II,110,4 ad 1.

explicación, ya que entonces tendríamos en las virtudes infusas una doble y contradictoria especificación: porque, por un lado, serían específicamente distintas de las adquiridas (por razón de la gracia elevante), y, por otro lado, no (por el objeto formal y material). Esta explicación va, además, contra el principio universal de que los hábitos se especifican por sus objetos formales. Es inexplicable un concurso *sobrenatural* por parte de Dios en el orden de la gracia santificante sin que esa moción divina afecte intrínsecamente a la *substancia* misma del acto.

Mucho más alto que todo esto es el pensamiento de Santo Tomás. Según él, las virtudes morales infusas son *esencialmente distintas, por su objeto formal*, de las más altas virtudes morales adquiridas, descritas por los filósofos. Estas últimas, por muy heroicas que se las suponga, podrían crecer y desarrollarse siempre sin alcanzar jamás el objeto formal de las primeras. Hay una diferencia infinita entre la templanza aristotélica, regulada únicamente por la recta razón, y la templanza cristiana, que obedece a los dictámenes de la fe y de la prudencia sobrenatural. Léase el magnífico artículo que dedica a esta cuestión en la *Suma Teológica* y se verá la idea altísima que el Doctor Angélico se había formado de las virtudes infusas y su trascendencia soberana sobre sus correspondientes adquiridas [7]. Las virtudes infusas se inspiran y regulan por las luces de la fe—totalmente ignoradas por la simple razón natural—, sobre las consecuencias del pecado original y de nuestros pecados personales, sobre la elevación infinita de nuestro fin sobrenatural, sobre la necesidad de amar a Dios, autor de la gracia, más que a nosotros mismos, y sobre las exigencias de la imitación de Jesucristo, que nos lleva a la abnegación y renuncia total de nosotros mismos. Nada de esto alcanza la simple razón natural, aunque sea de un Sócrates, Aristóteles o Platón. Con razón escribe Santo Tomás que es «manifiesta» la diferencia específica entre las virtudes infusas y las adquiridas *por razón de su objeto formal*. He aquí sus propias palabras:

> «*Es manifiesto* que la medida impuesta en esta clase de concupiscencias por la regla de la razón o por la regla divina es esencialmente diferente *(alterius rationis)*. Y así, por ejemplo, en el acto de tomar alimento, la razón humana establece por medida que no dañe a la salud del cuerpo ni impida el uso de la razón; mas la regla de la ley divina pide, además, que el hombre «castigue su cuerpo y lo reduzca a servidumbre» (1 Cor. 9,27) por la abstinencia en la comida y bebida y otras cosas semejantes. Por donde *aparece manifiesto* que la templanza infusa y la adquirida son *específicamente diferentes* («differunt specie»); y lo mismo ocurre con las otras virtudes («et eadem ratio est de aliis virtutibus»)» [8].

Ni vale objetar que los hábitos se conocen por sus actos y los actos de la templanza infusa son idénticos a los de la adquirida, a saber: la moderación de las concupiscencias del tacto; luego no difieren específicamente. Santo Tomás contesta a esta objeción concediendo la identidad del objeto *material*, pero haciendo ver la distinción específica y radical por razón del *objeto formal*:

> «A lo segundo hay que contestar que la templanza adquirida modifica las concupiscencias de las cosas agradables al tacto por razones completamente distintas de las de la templanza infusa, como ya hemos dicho. No tienen, por consiguiente, el mismo acto» [9].

[7] Cf. I-II,63,4.
[8] I-II,63,4.
[9] I-II,63,4 ad 2.—La coincidencia de los actos es puramente *material*, pero no *formal*:

Según el pensamiento de Santo Tomás es, pues, manifiesto que las virtudes infusas no difieren tan sólo de las adquiridas por su elevación entitativa, sino también por su *objeto formal*, que las hace *substancialmente* superiores a las adquiridas [10].

Veamos ahora en qué «categoría» hemos de colocar las virtudes infusas, esto es, cuál es la esencia de las mismas desde el punto de vista filosófico.

48. Esencia de las virtudes infusas.—Las virtudes infusas, ¿son *potencias o hábitos?* Propiamente no realizan la categoría de *potencias* ni la de *hábitos*, aunque tengan mucho más de éstos que de aquéllas. Tienen algo de potencia en cuanto que nos dan el *posse* en el orden sobrenatural dinámico; pero no son potencias propia y formalmente hablando. Y esto por varias razones: *a)* porque las potencias pueden moverse a sus propios actos y adquirir hábitos; de donde se sigue que, si las virtudes infusas fueran verdaderas potencias, podrían *adquirir* nuevos hábitos infusos, lo cual es absurdo y contradictorio (serían adquiridos e infusos a la vez); *b)* porque las potencias son indiferentes a lo bueno o a lo malo, mientras que las virtudes no pueden obrar más que el bien, y *c)* porque las potencias, en cuanto tales, no crecen en intensidad—v.gr., el entendimiento, en cuanto potencia, no crece aunque crezcan sus conocimientos, y las virtudes infusas, sí. Luego por todos estos capítulos realizan mejor la categoría de *hábitos* que la de potencias.

Claro que en algo fallan también en la razón de *hábitos*, ya que no nos dan la omnímoda facilidad para obrar que es propia y característica de ellos. Confieren, ciertamente, la *intrínseca* inclinación, habilidad y prontitud para el bien; pero no la *extrínseca*, porque no remueven de nosotros todos los obstáculos para el bien, como aparece claro en el pecador que se convierte después de una vida depravada y que experimenta gran dificultad para el bien —debido a sus hábitos viciosos adquiridos—, a pesar de haber recibido, con la gracia, los hábitos de todas las virtudes infusas. Santo Tomás distingue muy bien entre la facilidad que procede de la *costumbre* y la que procede de la *fuerte inhesión* al objeto de la virtud. La primera no la confieren las virtudes infusas desde el instante mismo de su infusión en el alma, pero sí la segunda [11].

La razón de no realizar exactamente las virtudes infusas ninguna de las dos categorías—potencias ni hábitos—es porque los entes sobrenaturales propiamente no pueden encajar en las categorías de los entes naturales, a semejanza de Dios, del que son participación íntima. Sin embargo, pueden reducirse, más o menos y según cierta analogía, a las categorías naturales. Y así, la gracia santificante, como quiera que es un accidente espiritual y permanente, se reduce a la *cualidad* como hábito entitativo; y los principios operativos sobrenaturales se reducen también a la cualidad como hábitos *operativos*, aunque no tengan con ellos todas las notas comunes [12].

Recojamos ahora brevemente las principales diferencias entre las virtudes infusas y las adquiridas.

«Quoniam etsi sit idem actus virtutis acquisitae et infusae, *materialiter:* non est tamen idem *formaliter*», dice expresamente en otra parte el mismo Santo Tomás *(In III Sent.* d.33 q.1 a.2; q.4 ad 2).

[10] Cf. sobre esto mismo al P. GARRIGOU-LAGRANGE, O.P., *Perfection chrétienne et contemplation* t.1 c.2 a.2; y al P. FROGET, O.P., *De l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes* p.4.ª c.5.

[11] «Facilitas operandi opera virtutum potest esse ex duobus, scil.: *ex consuetudine* procedi, et hanc facilitatem non tribuit virtus infusa in suo principio; et iterum *ex forte inhaesione* ad obiectum virtutis, et hanc est invenire in virtute infusa statim in suo principio» (S.THOM., *In IV Sent.* d.14 q.2 a.2 ad 5. Cf. *De virt.* a.10 ad 15.)

[12] Cf. MERKELBACH, *Summa Theol. Moralis* I n.619.

3. Diferencias entre las virtudes naturales y sobrenaturales

49. Las principales son las siguientes:

1.ª Por razón de su esencia.—Las naturales son *hábitos* propiamente dichos, que no dan la potencia para obrar—ya la tiene la facultad de por sí—, sino sólo la *facilidad* de la operación. Las sobrenaturales, en cambio, dan la *potencia* para obrar sobrenaturalmente —sin ella sería imposible, a menos de una violenta gracia actual—, pero no siempre la facilidad omnímoda para el acto, como nos acaba de decir Santo Tomás.

2.ª Por razón de la causa eficiente.—Las naturales se adquieren por los principios de la naturaleza y nuestros propios actos; las sobrenaturales han de ser infundidas por Dios.

3.ª Por razón de la causa final.—Con las virtudes naturales, el hombre se conduce rectamente en orden a las cosas humanas y realiza los actos convenientes a su naturaleza racional. Las sobrenaturales—en cambio—se nos dan para conducirnos rectamente en orden a nuestra condición de hijos adoptivos de Dios destinados a la vida eterna y en orden a ejercer los actos sobrenaturales convenientes a la naturaleza divina participada [13].

4.ª Por razón de su objeto formal.—En las naturales es el bien según la regla y luz de la razón natural, o la conformidad con el fin natural. En las sobrenaturales es el bien según la regla y luz sobrenatural de la fe, o la conformidad con el fin sobrenatural.

Es, pues, evidente que las virtudes infusas son *específicamente distintas* y extraordinariamente superiores a sus correspondientes naturales o adquiridas.

Veamos ahora las principales propiedades de las virtudes infusas, que nos darán a conocer mejor su naturaleza misma.

4. Propiedades generales de las virtudes infusas

50. Prescindiendo de las cuatro propiedades que les son comunes con las virtudes adquiridas—a saber: *a)* que consisten en el *medio* entre dos extremos (excepto las teologales, y aun éstas por razón del *sujeto* y del *modo*); *b)* que en estado perfecto están unidas entre sí por la prudencia (las infusas también por la caridad); *c)* que son desiguales en perfección; y *d)* que las que no incluyen imperfección perduran después de esta vida en lo que tienen de formal [14]—, vamos a recoger brevemente algunas características propias de las virtudes infusas. Las principales son las siguientes:

[13] I-II,63,3.
[14] Cf. I-II,64-67.

1.ª Acompañan siempre a la gracia santificante y se infunden juntamente con ella.—Es doctrina común entre los teólogos, aunque no está expresamente definida por la Iglesia, como veremos al tratar en particular de la *existencia* de las virtudes teologales y morales.

2.ª Se distinguen realmente de la gracia santificante.—Basta recordar que la gracia es un hábito *entitativo* que se infunde en la esencia misma del alma; y las virtudes, hábitos *operativos* que se infunden en las potencias, distintas *realmente* del alma [15].

3.ª Se distinguen específicamente de sus correspondientes adquiridas.—Ya lo hemos demostrado más arriba.

4.ª Las poseemos imperfectamente.—Es ésta una propiedad que estudiaremos ampliamente—al tratar de la necesidad de los dones del Espíritu Santo—y que tiene gran importancia en orden a la necesidad de la mística para la perfección cristiana. Santo Tomás habla claramente de ello [16].

5.ª Aumentan con la gracia.—Es cosa clara en la Sagrada Escritura y en la enseñanza de la Iglesia. San Pablo escribe a los fieles de Efeso (4,15): «Crezcamos en caridad»; a los Filipenses (1,9): «Yo ruego para que vuestra caridad se acreciente más y más en conocimiento y en toda discreción»; a los Romanos (15,13): «para que abundéis en esperanza por la virtud del Espíritu Santo», etc., etc. San Pedro escribe (2.ª,3,18): «Creced en la gracia y en el conocimiento de Nuestro Señor y salvador Jesucristo». Y, en fin, la santa Iglesia pide a Dios en su liturgia «aumento de fe, esperanza y caridad» [17]. Pero hablaremos más largamente de todo esto al estudiar en su lugar correspondiente el desarrollo de la vida sobrenatural con todas las cuestiones a él anejas.

6.ª Nos dan potencia intrínseca para los actos sobrenaturales, pero no la facilidad extrínseca para ellos.—Ya lo hemos visto más arriba. Esto explica por qué el pecador arrepentido experimenta grandes dificultades en la práctica de las virtudes opuestas a sus antiguos vicios. Es necesario para que esas dificultades desaparezcan que las virtudes infusas sean ayudadas por las adquiridas; no por cierto *intrínsecamente*—porque el hábito *natural* de las virtudes adquiridas es absolutamente incapaz de perfeccionar intrínsecamente el hábito sobrenatural de las virtudes infusas—, pero sí *extrínsecamente*, removiendo los obstáculos, o sea, las inclinaciones perversas y la concupiscencia desordenada. Removidos estos obstáculos, las virtudes infusas empiezan también a obrar pronta y deleitablemente [18].

[15] Cf. I-II,110,4 ad 1.
[16] Cf. I-II,68,2.
[17] «... da nobis fidei, spei et caritatis augmentum» (dom. 13 post Pentec.).
[18] Cf. S.Thom., *De virtut. in com.* a.10 ad 14.

7.ª DESAPARECEN TODAS—EXCEPTO LA FE Y LA ESPERANZA—POR EL PECADO MORTAL.—La razón es porque estas virtudes son como propiedades fundadas en la gracia santificante; de donde, al destruirse o desaparecer la gracia, tienen que desaparecer ellas también. Solamente permanecen—aunque en estado *informe* e imperfecto—la fe y la esperanza, como un último esfuerzo de la misericordia infinita de Dios para que el pecador pueda más fácilmente convertirse [19]. Pero, si se peca directamente contra ellas, desaparecen también, quedando el alma totalmente desprovista de todo rastro de vida sobrenatural.

8.ª NO PUEDEN DISMINUIR DIRECTAMENTE.—Esta disminución, en efecto, no podría sobrevenir más que por el pecado venial o por cesación de los actos de la virtud correspondiente, ya que el pecado mortal no las disminuye, sino que las destruye totalmente. Ahora bien: no pueden disminuir por el pecado venial, porque éste es una *desviación* del camino recto que conduce a Dios, pero dejando a salvo la tendencia al último fin sobrenatural, que es el propio de las virtudes infusas. Ni pueden disminuir por cesación de los actos, puesto que, tratándose de virtudes infusas, así como no fueron causadas por los actos humanos, tampoco pueden disminuir por simple cesación de los mismos. Sin embargo, *indirectamente*, las virtudes infusas disminuyen por los pecados veniales, en cuanto que éstos amortiguan el fervor de la caridad, impiden progresar en la virtud y predisponen para el pecado mortal [20].

Tales son las principales propiedades de las virtudes infusas. Veamos ahora su división fundamental.

5. DIVISIÓN DE LAS VIRTUDES INFUSAS

51. Es análoga a la de los hábitos naturales. Unas ordenan las potencias al fin, otras las disponen con relación a los medios. Lo primero especifica a las virtudes *teologales;* lo segundo, a las *morales.* Las primeras responden, en el orden de la gracia, a lo que son en el de la naturaleza los *principios* naturales, que ordenan al hombre a su fin natural; las segundas responden a las virtudes adquiridas, que le perfeccionan con relación a los medios. Una vez más aparece aquí la estrecha semejanza y analogía entre el orden natural y el sobrenatural.

Hagamos ahora un breve estudio *in genere* de cada uno de estos grupos. El estudio detallado de cada una de las virtudes lo reservamos para la tercera parte de nuestra obra.

[19] Cf. Denz. 838 y 1407, y I-II,71,4.
[20] Cf. II-II,24,10.

A. Las virtudes teologales

52. 1. **Existencia.**—La existencia de las virtudes teologales consta claramente en la Sagrada Escritura. He aquí unos cuantos textos inequívocos de San Pablo: «El amor de Dios—la caridad—se ha derramado en nuestros corazones por virtud del Espíritu Santo, que nos ha sido dado» (Rom. 5,5); «Porque sin la fe es imposible agradar a Dios» (Hebr. 11,6); «Ahora permanecen estas tres cosas: la fe, la esperanza, la caridad; pero la más excelente de ellas es la caridad» (1 Cor. 13,13). No cabe hablar con mayor claridad y precisión.

Después de la Sagrada Escritura viene el Magisterio de la Iglesia. Inocencio III dice que discuten los teólogos si los niños reciben en el bautismo las virtudes infusas; pero nada resuelve [21]. Clemente V en el concilio de Viena lo enseña como más probable, pero sin definirlo expresamente [22]. Por fin, el concilio de Trento enseña con fórmulas equivalentes que el hombre recibe con la gracia otros dones de fe, esperanza, caridad, etc. [23] Como los actos no se infunden, hay que concluir que se trata de *hábitos* permanentes, o sea, de virtudes infusas.

Sobre si esa existencia está o no expresamente definida, discuten los teólogos. Entre otros, Vega, Ripalda, Suárez y Benedicto XIV dicen que sí, aludiendo al concilio de Trento. Pero Soto, Medina y Báñez dicen que no entró en el ánimo del concilio definirlo *expresamente*, aunque lo dijo equivalentemente. Se trata, pues, por lo menos de una verdad *proxima fidei.* Billot dice que es una conclusión teológica certísima. Por lo demás, ningún teólogo antiguo ni moderno ha negado jamás la existencia de las virtudes teologales. Solamente el Maestro de las Sentencias, Pedro Lombardo, erró al identificar la caridad con el mismo Espíritu Santo, con lo cual quedaba destruída como virtud.

La existencia de las virtudes teologales es postulada por la naturaleza misma de la gracia santificante. No siendo ella inmediatamente operativa—como ya vimos—, necesita principios operativos sobrenaturales para crecer y desarrollarse hasta alcanzar su perfección. Ahora bien: entre estos principios, unos deben referirse al fin sobrenatural (virtudes teologales) y otros a los medios a él conducentes (virtudes morales infusas). Es una razón que tiene su fuerza, principalmente, habida cuenta de la suavidad de la Providencia divina, que nos es conocida por la revelación.

53. 2. **Naturaleza.**—Las virtudes teologales son principios operativos con los cuales nos ordenamos directa e inmediatamente a Dios como fin último sobrenatural. Tienen al mismo Dios por objeto *material* y uno de los atributos divinos por objeto *formal.* En

[21] Cf. Denz. 410.
[22] Cf. Denz. 483.
[23] Cf. Denz. 799 800 y 821.

cuanto estrictamente sobrenaturales, sólo Dios puede infundirlas en el alma, y su existencia únicamente puede ser conocida por la revelación [24].

54. 3. Número.—Son tres: la fe, la esperanza y la caridad. La razón del número ternario es porque con ella se realiza perfectamente la unión inmediata con Dios, que exige su naturaleza de virtudes teologales. Porque la fe nos lo da a conocer y nos une con El como Primera Verdad: «sub ratione Veri»; la esperanza nos lo hace desear como Bien sumo para nosotros; y la caridad nos une con El con amor de amistad, en cuanto infinitamente bueno en Sí mismo. Y no puede haber nuevos aspectos en la unión con Dios, puesto que, aunque las perfecciones divinas sean infinitas, no pueden ser alcanzadas por los actos humanos más que bajo la razón de Verdad—por la inteligencia—o bajo la razón de Bien—por la voluntad—. Y únicamente esta última admite un desdoblamiento: bien para nosotros (esperanza) o en Sí mismo (caridad) [25].

Que las virtudes teologales sean distintas entre sí, es cosa que no puede ponerse en duda, puesto que pueden separarse realmente. La fe puede subsistir sin la esperanza y la caridad (v.gr., en el que hace un acto de desesperación, pero sin perder la fe); la esperanza puede subsistir sin la caridad (aunque no sin la fe) por cualquier pecado mortal que no vaya directamente contra la fe o la esperanza; la caridad subsistirá eternamente en el cielo separada de la fe y de la esperanza, que habrán desaparecido [26]; y, por fin, en este mundo, la fe y la esperanza pueden subsistir sin la caridad, lo cual ocurre siempre que se comete un pecado mortal que no vaya directamente contra ellas. Claro que en todos estos casos la fe y la esperanza permanecen en el alma en estado *informe*—ya que, como veremos más adelante, la caridad es la *forma* de todas las virtudes—, y no tienen, por lo mismo, propia y verdadera razón de virtud [27].

Esto nos lleva como de la mano a examinar el orden entre las virtudes teologales. Santo Tomás dedica a ello un artículo [28].

55. 4. Orden entre ellas.—Se pueden distinguir dos órdenes: el de *generación* y el de *perfección*. Por el orden de generación u origen [29], lo primero es *conocer* (fe); luego, *desear* (esperanza), y luego, *conseguir* (caridad). Y esta gradación es por razón de los *actos*. Por razón de los *hábitos* es también la misma: la fe se antepone a la esperanza, y ésta a la caridad, ya que el entendimientopr ecede a la voluntad, y el amor imperfecto al perfecto.

Según el orden de perfección, la caridad es la más excelente de todas [30], porque es la que más íntimamente nos une con Dios y la única de las tres que permanecerá eternamente en la patria. En cuanto a las otras dos, Medina y Báñez dicen que *in se*, como virtud teológica, es más excelente la fe que la esperanza, porque mira o dice relación a Dios más en sí mismo que la esperanza, que nos lo presenta como un Bien *para nosotros* (no destaca tanto el motivo teológico) y, además, porque es el *fundamento* de la esperanza. Aunque, por otra parte, la esperanza está más cerca de la caridad, y en este sentido es más perfecta que la fe.

24 Cf. I-II,62,1.
25 Cf. I-II,62,3.
26 Cf. 1 Cor. 13,8.
27 Cf. I-II,65,4.
28 Cf. I-II,62,4.
29 Se trata, naturalmente, de una prioridad de naturaleza, no de tiempo, ya que las virtudes infusas se infunden todas a la vez con la gracia.
30 «Maior autem horum est caritas» (1 Cor. 13,13).

56. 5. Sujeto de las virtudes teologales.—Según la doctrina de Santo Tomás, compartida por la casi totalidad de los teólogos, la fe reside en el entendimiento; y la esperanza y la caridad, en la voluntad [31]. Entre los místicos, San Juan de la Cruz—a pesar de ser eminentemente tomista en toda su doctrina [32]—puso la virtud de la esperanza en la memoria, sin duda porque le venía bien para hablar de la purificación de esa potencia, no con ánimo de apartarse de Santo Tomás y de la doctrina común en Teología [33].

B. Las virtudes morales infusas

57. 1. Existencia.—La existencia de las virtudes morales infusas fué negada por algunos pocos antiguos (v.gr., Escoto, Durando, Biel y algún otro nominalista), pero hoy es admitida por la casi totalidad de los teólogos, siguiendo las huellas de San Agustín, San Gregorio y Santo Tomás.

Tiene su fundamento en la Sagrada Escritura. Así, en el libro de la Sabiduría se nos dice que nada hay que sea más útil a la vida del hombre que la templanza, la prudencia, la justicia y la fortaleza:

«Y si amas la justicia, los frutos de la sabiduría son las virtudes, porque ella enseña la templanza y la prudencia, la justicia y la fortaleza, las virtudes más provechosas para los hombres en la vida» [34].

Y el apóstol San Pedro, inmediatamente después de hablarnos de la gracia como de una participación de la naturaleza misma de Dios—«divinae consortes naturae»—, nos dice que hemos de poner todo nuestro empeño «por mostrar en nuestra fe virtud, en la virtud ciencia, en la ciencia templanza, en la templanza paciencia, en la paciencia piedad, en la piedad fraternidad y en la fraternidad caridad» [35].

Tenemos, pues, en estos y otros textos [36] un fundamento escriturario verdaderamente sólido, que más tarde elaborarán los Santos Padres y los teólogos hasta darnos un cuerpo de doctrina perfectamente organizado y sistemático. Es verdad que la Iglesia nada ha definido expresamente [37]; pero

31 Cf. II-II,4,2; 18,1; 24,1.
32 Cf. P. MARCELO DEL NIÑO JESÚS, C.D., *El tomismo de San Juan de la Cruz* (Burgos 1930).
33 Cf. P. MARCELO, o.c., c.11.
34 Sap. 8,7.
35 2 Petr. 1,5-7.
36 Cf. Rom. 8,5-6; 8,15; 1 Cor. 2,14; Iac. 1,5, etc.
37 Tenemos, no obstante, insinuaciones suficientemente claras en el Magisterio oficial de la Iglesia. Así, v.gr., Inocencio III habla de la fe, de la caridad *aliasque virtutes* en los niños (Denz. 410). Clemente V enseña como más probable la opinión de los que dicen que

hoy en día la afirmación de la existencia de las virtudes morales infusas es tan general y común entre los teólogos católicos, que no podría negársela sin manifiesta nota de *temeridad*.

La razón de esa existencia ya la hemos indicado al hablar de las virtudes infusas en general y de las teologales en particular. Exigidas las virtudes teologales por la gracia santificante para ordenarse dinámicamente al fin *sobrenatural*, las virtudes morales infusas son exigidas, a su vez, por las teologales, porque estar ordenado al fin exige disposición con relación a los medios. La relación que dicen las virtudes morales a las teologales es, en el orden de la gracia, la misma que dicen, en el de la naturaleza, las virtudes adquiridas a los actos de la sindéresis y rectitud de la voluntad [38].

58. 2. **Naturaleza.**—Las virtudes morales infusas son *hábitos* que disponen las potencias del hombre para seguir el dictamen de la razón iluminada por la fe con relación a los *medios* conducentes al fin sobrenatural. No tienen por objeto *inmediato* al mismo Dios—y en esto se distinguen de las teologales [39]—, sino el *bien honesto* distinto de Dios; y ordenan rectamente los actos humanos en orden al fin último *sobrenatural*, y en esto se distinguen de sus correspondientes virtudes adquiridas [40].

Los *medios* que han de regular las virtudes morales infusas se refieren —de alguna manera—a todos los actos del hombre, incluso (al menos por parte de la prudencia) a los mismos actos de las virtudes teologales, a pesar de ser éstas muy superiores en perfección a las morales [41]. Porque, aunque las virtudes teologales, consideradas en sí mismas, no pueden ser excesivas—y en este sentido no consisten en el *medio*, como las morales [42]—, pueden serlo, no obstante, en el modo de nuestra operación, y ese modo es el que cae bajo el objeto de las virtudes morales. De ahí que éstas tengan que ser forzosamente muchas—como vamos a ver en seguida—, porque son también múltiples y variados los movimientos de las potencias del hombre que hay que regular en orden al fin sobrenatural.

59. 3. **Número.**—Santo Tomás establece un principio fundamental de distinción: «para cualquier acto donde se encuentre una *especial* razón de bondad, el hombre necesita ser dispuesto por *una virtud especial*» [43]. Según esto, tantas serán las virtudes morales cuantas sean las especies de objetos honestos que puedan encontrar las potencias apetitivas como medios conducentes al fin sobrenatural. Santo Tomás estudia en la *Suma Teológica* más de cincuenta, y

en el bautismo se infunde a los niños la gracia y las *virtudes* (las que se debatían, o sea, teologales y morales) (Denz. 483); y el *Catecismo Romano* de San Pío V enseña que por el bautismo se infunde la gracia y «el nobilísimo cortejo de todas las virtudes»: «Huic (gratiae sanctificanti) autem additur nobilissimus *omnium virtutum* comitatus, quae in animam cum gratia divinitus infunduntur» (p.2.ª de sacr. bapt. c.2 § 39).

38 I-II,63,3.
39 I-II,62,2.
40 I-II,63,4.
41 I-II,58,3; 66,6, etc.
42 I-II,64,4; II-II,17,5 ad 2.
43 II-II,109,2.

acaso no haya entrado en su ánimo el darnos una clasificación del todo completa y exhaustiva [44].

De todas formas, ya desde la más remota antigüedad suelen reducirse todas las virtudes morales a las cuatro principales, a saber: prudencia, justicia, fortaleza y templanza. Se encuentran ya—como hemos visto más arriba—literalmente en la Sagrada Escritura, donde se nos dice que son «las virtudes más provechosas al hombre en la vida» (Sap. 8,7). Las conocieron también—como virtudes naturales o adquiridas—los filósofos paganos. Sócrates, Platón, Aristóteles, Macrobio, Plotino, Cicerón, etc., hablan expresamente de ellas considerándolas como virtudes *quiciales*. Entre los Santos Padres fué San Ambrosio el primero, al parecer, que las llamó *cardinales* [45]. Los teólogos escolásticos unánimemente subdividen las virtudes morales a base de las cuatro cardinales.

Digamos, pues, dos palabras sobre estas virtudes tan importantes.

60. Las virtudes cardinales.—1. **Naturaleza.**—El nombre de «cardinales» se deriva del latín *cardo, cardinis*, el quicio o gozne de la puerta; porque—en efecto—sobre ellas, como sobre quicios, gira y descansa toda la vida moral humana.

Santo Tomás enseña [46] que estas virtudes pueden llamarse cardinales desde dos puntos de vista distintos: *a)* menos propiamente, en cuanto que son como ciertas generales condiciones necesarias para cualquier virtud (en todas debe resplandecer la prudencia, la justicia, la fortaleza y la moderación); y *b)* más propiamente—*melius*—, en cuanto afectan a *materias especiales*, en las que resplandece *principalmente* la materia general de esa virtud.

Las virtudes cardinales—en efecto—son virtudes *especiales*, no géneros supremos de virtud que contendrían debajo de ellos todas las demás virtudes [47]; y tienen, por consiguiente, materias *propias*, que están constituídas por aquellos objetos en los que principalmente y en su grado máximo resplandece alguna de aquellas cuatro condiciones generales de toda virtud: prudencia, justicia, fortaleza y tem-

44 Sabido es que la clasificación de las virtudes morales infusas hecha por Santo Tomás en la *Suma Teológica* guarda un paralelismo sorprendente con la clasificación que de las virtudes adquiridas hicieron los filósofos de la antigüedad, sobre todo Sócrates, Aristóteles y Platón. Ellos—los filósofos—la sacaron de una atenta y perspicaz observación de los movimientos de la psicología humana. Y los teólogos, fundándose en dos principios fecundísimos, a saber: que la gracia no viene a destruir la naturaleza, sino a completarla y perfeccionarla, y que Dios no puede tener menos providencia en el orden sobrenatural que en el natural, establecieron un perfecto paralelismo y analogía entre estos dos órdenes; pero sin que esto quiera decir que las virtudes morales infusas no puedan ser ni más ni menos que las que ellos señalan. Acaso una introspección más aguda y penetrante pudiera descubrir alguna más.

Otra cosa es tratándose de las virtudes teologales. Siendo estrictamente sobrenaturales y no teniendo correspondencia en el orden puramente natural o adquirido, los filósofos las ignoraron totalmente, y su existencia sólo podemos conocerla por la divina revelación. Ahora bien: en esta revelación consta expresamente que las virtudes teologales no son más que tres: fe, esperanza y caridad (cf. 1 Cor. 13,13).

Dígase lo mismo de los dones del Espíritu Santo. También ellos son estrictamente sobrenaturales y no tienen paralelismo en el orden puramente natural. Por eso no son ni más ni menos que *siete*, tal como los señala la Sagrada Escritura, interpretada unánimemente por los Santos Padres y el Magisterio de la Iglesia (cf. n.69).

45 *Expos. in Lc.* l.5 n.49 et 62: ML 15,1738.
46 I-II,61,4.
47 Así lo enseñaron Séneca, Cicerón y el mismo San Agustín.

planza o moderación. Es cierto que todas las virtudes deben participar, de alguna manera, de esas cuatro condiciones generales; pero de esto no se sigue que toda suerte de *discreción* la tenga que producir la prudencia en sí misma, y toda *rectitud*, la justicia, y toda *firmeza*, la fortaleza, y toda *moderación*, la templanza. Estas virtudes son las que realizan esas condiciones de una manera principal y como por antonomasia, pero no exclusivamente. Otras virtudes participan también a su manera de esas mismas cualidades, aunque en grado menor.

La principalidad de las virtudes cardinales se muestra precisamente en la *influencia* que ejercen sobre todas sus anejas y subordinadas, las cuales son como participaciones derivadas de la principal, que les comunica su modo, su manera de ser y su influencia. Son las llamadas partes *potenciales* de la virtud cardinal, encargadas de desempeñar su papel en materias *secundarias*, reservándose la materia *principal* para la virtud cardinal correspondiente [48]. La influencia de la principal es manifiesta en las subordinadas: quien haya vencido la dificultad principal, con mayor facilidad vencerá las secundarias.

En este sentido, cada una de las virtudes cardinales puede considerarse como un *género* que contiene debajo de sí partes *integrales*, *subjetivas* y *potenciales*. Se llaman partes *integrales* aquellos complementos útiles o necesarios que deben concurrir para el perfecto desempeño de la virtud correspondiente; por esta razón, la *paciencia* y la *constancia* son partes integrales de la fortaleza. Partes *subjetivas* son las diferentes *especies* subordinadas a la virtud principal; así, la *sobriedad* y la *castidad* son partes subjetivas de la templanza. Y se llaman, finalmente, partes *potenciales* aquellas otras virtudes *anejas* que no tienen la fuerza de la virtud principal o se ordenan a actos secundarios. Así, la virtud de la *religión* es aneja a la justicia, porque mira a dar a Dios el culto *debido*, aunque sin poderlo hacer con perfección por no realizarse la condición de *igualdad* que exige la justicia estricta [49].

Pero cabe preguntar: la principalidad de la virtud cardinal sobre sus subordinadas, ¿se refiere también a su existencia *intrínseca*? Evidentemente que no. Dentro de la justicia están la religión y la penitencia, que son más excelentes por tener objetos más nobles; a la templanza pertenece la humildad, que es más perfecta como fundamento «ut removens prohibens» de todas las demás virtudes, etc.

De todas formas hay que reservar la principalidad para las virtudes cardinales, en cuanto que son quicios o ejes de las demás y realizan su oficio de un modo más perfecto que sus anejas. Y así, por ejemplo, la justicia conmutativa tiene más razón de *justicia* que la misma religión o penitencia, etc. La *materia* u *objeto* de alguna virtud aneja puede ser más excelente que la de la principal; pero el *modo* más perfecto siempre corresponde a la cardinal correspondiente.

Santo Tomás, en un artículo muy curioso, recoge y explica, cristianizándola, la doctrina de Macrobio—tomada de la filosofía neoplatónica—acerca de las virtudes *políticas*, *purificables*, *purificadas* y *ejemplares*. Las primeras *(virtutes politicae)* serían las cardinales de un buen ciudadano en el orden puramente natural. Las segundas *(virtutes purgatoriae)*, las cardinales infusas en un cristiano im-

[48] Cf. II-II,48.
[49] Cf. II-II,48.

perfecto. Las terceras *(virtutes iam purgati animi)*, las heroicas de los santos. Y las últimas *(virtutes exemplares)* son las mismas tal como preexisten ejemplarmente en Dios [50].

61. 2. Número.—Que las virtudes cardinales sean precisamente *cuatro*, se prueba bien por varias razones:

a) *Por razón del objeto.*—El bien de la razón—que es el objeto de la virtud—se encuentra de cuatro maneras: *esencialmente* en la misma razón, y de una manera *participada*, en las operaciones y pasiones; y entre las pasiones las hay que *impulsan* a actos contrarios a la razón y otras que *ratraen* de practicar los que la razón dicta. De donde debe haber una virtud cardinal que imponga el bien en la misma razón: la prudencia; otra que rectifique las operaciones exteriores: la justicia; otra que impulse contra las pasiones que retraen del orden de la razón: la fortaleza, y otra, finalmente, que refrene los impulsos desordenados: la templanza [51].

b) *Por razón del sujeto.*—Cuatro son las potencias del hombre capaces de ser sujeto de virtudes morales, y en cada una de ellas debe haber una virtud principal: la prudencia, en la razón; la justicia, en la voluntad; la fortaleza, en el apetito irascible, y la templanza, en el apetito concupiscible.

c) *Como remedio a las cuatro heridas—«vulnera»—producidas en la naturaleza humana por el pecado original.*—Y así, contra la *ignorancia* del entendimiento se pone la prudencia; contra la *malicia* de la voluntad, la justicia; contra la *debilidad* del apetito irascible, la fortaleza, y contra el desorden de la *concupiscencia*, la templanza.

* * *

Como complemento de estas cuatro fundamentales aparece el numeroso cortejo de sus derivadas y anejas. Reservando para la tercera parte de nuestra obra el examen detallado de cada una de ellas, vamos a recoger aquí en forma de cuadros sinópticos todas las que estudia Santo Tomás en la *Suma Teológica*, agrupándolas en torno a su principal y señalando brevísimamente la función u oficio de cada una. De paso indicaremos también el don del Espíritu Santo y la bienaventuranza correspondiente a cada virtud cardinal y los vicios que se oponen a ellas y a todas sus derivadas.

[50] Cf. I-II,61,5.
[51] Cf. I-II,61,2.

62. LA PRUDENCIA INFUSA Y SUS DERIVADAS

La *prudencia* (II-II,47) tiene:

A.—*Partes integrales*, que versan acerca del conocimiento:

- *a)* Considerado en sí mismo:
  - De lo pasado: *Memoria* (49,1).
  - De lo presente: *Entendimiento* (a.2).
- *b)* En su adquisición:
  - Por la enseñanza ajena: *Docilidad* (a.3).
  - Por la invención propia:
    - Rápida: *Sagacidad* (a.4).
    - Lenta: *Razón* (a.5).
- *c)* En su recto uso:
  - Con relación al fin: *Providencia* (a.6).
  - A las circunstancias: *Circunspección* (a.7).
  - A los impedimentos: *Precaución* (a.8).

B.—*Partes subjetivas* (o especies):

- *a)* Para regirse a sí mismo: *Prudencia monástica.*
- *b)* Para regir a la multitud: *Prudencia de gobierno*:
  - En el príncipe: *Prudencia regnativa* (II-II,50,1).
  - En los súbditos: *Política* (a.2).
  - En la familia: *Económica* (a.3).
  - En la guerra: *Militar* (a.4).

C.—*Partes potenciales* (cf. I-II,57,6):

- *a)* Para el recto consejo: *Eubulia* (II-II,51,1-2).
- *b)* Para juzgar según las reglas comunes: *Synesis* (a.3).
- *c)* Para apartarse rectamente de la ley común: *Gnome* (a.4).

Don del Espíritu Santo correspondiente: *Consejo* (52,1-3).
Bienaventuranza correspondiente: *Los misericordiosos* (a.4).

VICIOS OPUESTOS:

1. Manifiestamente contrarios (53):
   - *Imprudencia* (a.1-2):
     - *Precipitación* (a.3).
     - *Inconsideración* (a.4).
     - *Inconstancia* (a.5).
   - *Negligencia* (54).
2. Falsamente parecidos a la prudencia (55):
   - *Prudencia de la carne* (a.1-2).
   - *Astucia* (a.3):
     - *Dolo* (a.4).
     - *Fraude* (a.5).
   - *Excesiva solicitud* (a.6-7).

63. LA JUSTICIA Y SUS DERIVADAS

La *justicia* (II-II,58), cuyo objeto es el *derecho* (57), tiene:

A.—*Partes integrales* (79):

a) *Hacer el bien* (no cualquiera, sino el *debido* a otro).
b) *Evitar el mal* (no cualquiera, sino el *nocivo* a otro).

B.—*Partes subjetivas* (o especies):

- *a)* Para dar lo suyo a la comunidad: *Justicia legal* (58,5-6).
- *b)* Individualmente: *Justicia particular*:
  - Del príncipe a los súbditos: *Distributiva.*
  - Entre personas privadas: *Conmutativa.*

C.—*Partes potenciales* (80):

- *a)* Por defecto de igualdad:
  - Con respecto a Dios: *Religión* (81) [1].
  - Con respecto a los padres: *Piedad* (101).
  - Con respecto al superior: *Observancia* (102):
    - *Dulía* (103).
    - *Obediencia* (104).
- *b)* Por falta del débito estricto:
  - Por los beneficios recibidos: *Gratitud* (106).
  - Por las injurias recibidas: *Justo castigo* (108).
  - En orden a la verdad: *Veracidad* (109):
    - En las promesas: *Fidelidad* (110,3 ad 5).
    - En las palabras y hechos: *Simplicidad* (109,11 ad 4, 111,3 ad 2).
  - En el trato con los demás: *Afabilidad* o *amistad* (114).
  - Para moderar el amor a las riquezas: *Liberalidad* (117).
  - Para apartarse con justa causa de la letra de la ley: *Equidad o epiqueya* (120).

Don del Espíritu Santo correspondiente: *Piedad* (121,1).
Bienaventuranza correspondiente: *La mansedumbre* (a.2).

VICIOS OPUESTOS A LA JUSTICIA:

Contra la justicia «in genere»: *Injusticia* (59).
Contra la justicia distributiva: *Acepción de personas* (63).

Contra la justicia conmutativa:

- 1.º *De obra*:
  - *a)* Contra las personas:
    - *Homicidio* (64).
    - *Mutilación* (65,1).
    - *Flagelación* (a.2).
    - *Encarcelamiento* (a.3).
  - *b)* Contra las cosas: *Hurto y rapiña* (66).
- 2.º *De palabra*:
  - *a)* En juicio:
    - Por parte de los *jueces* (67).
    - Por parte de los *acusadores* (68).
    - Por parte de los *reos* (69).
    - Por parte de los *testigos* (70).
    - Por parte de los *abogados* (71).
  - *b)* Fuera de juicio:
    - *Contumelia* (72).
    - *Difamación* (73).
    - *Murmuración* (74).
    - *Irrisión* (75).
    - *Maldición* (76).
- 3.º *En las conmutaciones voluntarias*:
  - *Fraude comercial* (77).
  - *Usura* (78).

[1] A la cual, supuesto el pecado, se añade la *penitencia*, de la que habla **Santo Tomás en la tercera parte de la *Suma*** (q.85 a.1-3).

Contra las partes potenciales de la justicia

- *a)* Contra la *religión*:
  - *Superstición* (92).
  - *Culto indebido* (93).
  - *Idolatría* (94).
  - *Adivinación* (95).
  - *Vana observancia* (96).
  - *Tentación de Dios* (97).
  - *Perjurio* (98).
  - *Sacrilegio* (99).
  - *Simonía* (100).
- *b)* Contra la *piedad*:
  - *Impiedad* (101, pról.).
  - *Amor excesivo* (a.4).
- *c)* Contra la *obediencia*: *Desobediencia* (105).
- *d)* Contra la *gratitud*: *Ingratitud* (107).
- *e)* Contra el *justo castigo*:
  - *Crueldad*.
  - *Excesiva indulgencia* (108,2 ad 3).
- *f)* Contra la *verdad*:
  - *Mentira* (110).
  - *Simulación e hipocresía* (111).
  - *Jactancia* (112).
  - *Ironía* (o falsa humildad) (113).
- *g)* Contra la *amistad*:
  - *Adulación* (115).
  - *Litigio o espíritu de contradicción* (116).
- *h)* Contra la *liberalidad*:
  - *Avaricia* (118).
  - *Prodigalidad* (119).
- *i)* Contra la *epiqueya*: *Fariseísmo legalista* (120,1 ad 1).

64. LA FORTALEZA Y SUS DERIVADAS

La *fortaleza* (II-II,123) tiene:

Un acto principal: el martirio (124).

No tiene partes subjetivas (128), por tratarse de una materia muy especial y del todo *determinada*.

Partes integrales y potenciales [1]:

- *a)* Para acometer:
  - Con respecto al fin: *Magnanimidad* (129).
  - A los medios: *Magnificencia* (134).
- *b)* Para resistir:
  - Contra los males presentes:
    - *Paciencia* (136,1-4).
    - *Longanimidad* (a.5).
  - En el ejercicio de la virtud:
    - *Perseverancia* (137,1.2.4).
    - *Constancia* (a.3).

Don del Espíritu Santo correspondiente: *Fortaleza* (139,1).
Bienaventuranza correspondiente: *Hambre y sed de justicia* (a.2).

[1] Son las mismas virtudes, que, si se refieren a los peligros de muerte, constituyen las **partes** *integrales* de la fortaleza, y si a otras materias menos difíciles, son sus partes *potenciales*.

VICIOS OPUESTOS:

- *a)* A la misma fortaleza:
  - *Timidez* (o cobardía) (125).
  - *Impasibilidad* (126).
  - *Audacia* (temeridad) (127).
- *b)* A la magnanimidad:
  - *Presunción* (130).
  - *Ambición* (131).
  - *Vanagloria* (132).
  - *Pusilanimidad* (133).
- *c)* A la magnificencia:
  - *Tacañería* (135,1).
  - *Despilfarro* (a.2).
- *d)* A la paciencia [2]:
  - *Insensibilidad*.
  - *Impaciencia*.
- *e)* A la perseverancia:
  - *Inconstancia* (138,1).
  - *Pertinacia* (a.2).

65. LA TEMPLANZA Y SUS DERIVADAS

La *templanza* (II-II,141) tiene:

A) *Partes integrales*:
- a) *Vergüenza* (o temor al oprobio) (144).
- b) *Honestidad* (o amor al decoro) (145).

B) *Partes subjetivas* (o especies):
- *a)* Sobre la nutrición:
  - En la comida: *Abstinencia* (146).
  - En la bebida: *Sobriedad* (149).
- *b)* Sobre la generación:
  - Temporalmente: *Castidad* (151).
  - Perpetuamente: *Virginidad* (152).

C) *Partes potenciales*:
- a) *Continencia*, contra las delectaciones del tacto (155).
- b) *Mansedumbre*, contra la ira (157).
- c) *Clemencia*, contra el rigor del castigo (157).
- d) *Modestia* (160):
  - En la estima de sí mismo: *Humildad* (161).
  - En el deseo de la ciencia: *Estudiosidad* (166).
  - En los movimientos del cuerpo: *Modestia corporal* (168,1).
  - En los juegos y diversiones: *Eutrapelia* (168,2).
  - En los vestidos y adornos: *Modestia en el ornato* (169).

Don del Espíritu Santo correspondiente: Temor (141,1 ad 3; cf. q.19).
Bienaventuranza correspondiente: Pobres de espíritu (19,12).

VICIOS OPUESTOS:

Contra la templanza en general:
- *Insensibilidad* (142,1).
- *Intemperancia* (142,2-4).

[2] Es sorprendente que no hable Santo Tomás de estos vicios en la *Suma Teológica*.

Contra la abstinencia.....	*Gula* (148).
Contra la sobriedad.....	*Embriaguez* (150).
Contra la castidad.....	*Lujuria* (153-4).
Contra la continencia.....	*Incontinencia* (156).
Contra la mansedumbre.....	*Ira* (158).
Contra la clemencia.....	*Crueldad* (159).
Contra la humildad.....	*Soberbia* (162).
Contra la estudiosidad.....	*Curiosidad y negligencia* (167).
Contra la modestia corporal...	*Afectación y rusticidad.*
Contra la eutrapelia.....	*Necia alegría y excesiva austeridad* (168,3-4).
Contra la modestia en el ornato	*Lujo excesivo y desaliño* (169).

Tal es, según el Doctor Angélico, el maravilloso cortejo de las virtudes infusas que acompaña siempre a la gracia santificante. Con ellas todas las potencias y energías del hombre quedan elevadas al orden de la gracia. En cada potencia, y con relación a cada objeto específicamente distinto, hay un hábito sobrenatural, que dispone al hombre para obrar conforme al principio de la gracia y desarrollar con esa operación la vida sobrenatural.

Sin embargo, a pesar de tanta profusión y riqueza, todavía no está completo el organismo sobrenatural. No bastan las virtudes infusas para dar a las potencias del alma toda la perfección posible en el orden sobrenatural. Con ellas podemos, sin duda alguna, seguir perfectamente el dictamen de la razón iluminada por la fe; pero por encima de este criterio, sobrenatural en su esencia, pero *humano* en cuanto al modo, podemos y debemos estar prontos para seguir el dictamen y la moción directa e inmediata del Espíritu Santo mismo. Tal es la razón de ser de los dones del Espíritu Santo que vamos inmediatamente a estudiar.

II. Los dones del Espíritu Santo

Dada la gran importancia de los dones del Espíritu Santo en la Teología de la perfección cristiana, vamos a estudiarlos con la mayor amplitud que nos permita la índole de nuestra obra. El orden de nuestro estudio será el siguiente:

1. Introducción.
2. Existencia.
3. Número.
4. Naturaleza.
5. Distinción específica de las virtudes infusas.
6. ¿Admiten un doble modo de operación?
7. Necesidad de los dones.
8. Relaciones mutuas.
9. Relaciones con las virtudes infusas.
10. Relaciones con los frutos del Espíritu Santo y las bienaventuranzas.
11. Duración.
12. Síntesis de la doctrina general sobre los dones.

1. Introducción

66. Don en general es «todo aquello que una persona da a otra por propia liberalidad y con benevolencia» [1]. Decimos «por propia liberalidad» para significar que el don excluye, por parte del donante, toda razón de débito, no sólo de justicia, sino incluso de gratitud o de cualquier otra especie. Y añadimos «con benevolencia» para recoger la intención del dador de beneficiar a quien recibe gratuitamente su don.

La exclusión de toda obligación de justicia o de gratitud, o—lo que es lo mismo—su absoluta gratuidad, es del todo necesaria para la razón de don; de otra manera no se distinguiría de la recompensa o del premio. De igual modo, no debe llevar consigo la *exigencia* de alguna compensación o recompensa por parte del que lo recibe gratuitamente con respecto a su generoso bienhechor. No se trata de una operación *do ut des*, sino de una entrega por completo gratuita que no exige nada en retorno. Es algo *irreddibilis*, como dice Santo Tomás citando al Filósofo [2]. Sin embargo, la noción de don no excluye la *gratitud* por parte del que lo recibe, como consta por la experiencia cotidiana; solamente excluye la *exigencia* de esa gratitud. Más aún: a veces requiere también el *buen uso* del mismo, lo cual depende de la naturaleza del don o de la intención del donante, como cuando lo da, verbigracia, para que se perfeccione el que lo recibe con su uso. Tales son, sobre todo, los dones que Dios da a sus criaturas.

67. Los dones de Dios.—El primer gran don de Dios es el propio Espíritu Santo, que es el amor mismo con que Dios se ama y nos ama. De El dice la liturgia de la Iglesia que es el don del Dios Altísimo: «Altissimi donum Dei» [3]. El Espíritu Santo es el primer don de Dios, no sólo en cuanto que es el Amor *in divinis*, sino también en cuanto está en nosotros por *misión* o envío. En otras palabras: el Espíritu Santo es el primer don de Dios, no sólo *personalmente*, sino también *esencialmente*. Vamos a explicarlo un poco.

El amor de Dios puede considerarse de tres maneras:

a) *Esencialmente*, y en este sentido conviene por igual a las tres divinas personas.

b) *Nocionalmente*, y así considerado, no es otra cosa que la «espiración activa», común al Padre y al Hijo, que da origen al Espíritu Santo por vía de procedencia.

c) *Personalmente*, y de este modo significa la «espiración pasiva», que no es otra cosa que el Espíritu Santo mismo.

De semejante manera, el don—dice Billuart [4]—puede considerarse de tres modos distintos;

[1] Esta definición es equivalente a la que da el P. Gardiel: «Donner, c'est accorder n quelqu'un, gratuitement et bénévolement, la propriété d'une chose» (cf. DTC, art. *Dons* col.1728).
[2] I-II,68,1 obj.3. Cf. Aristóteles, *Topic.* IV,4; 125a18.
[3] Himno *Veni Creator*.
[4] Cf. vol.2 p.138 (ed. 1904).

a) *Esencialmente*, o sea *la cosa* misma que se da gratuitamente.
b) *Nocionalmente*, o sea en cuanto importa origen pasivo del que ofrece el don.
c) *Personalmente*, o sea en cuanto conviene a una persona como nombre propio.

Esto supuesto, decimos que el Espíritu Santo es el primer don de Dios *personalmente* (aludiendo al tercer miembro de la primera serie) y *esencialmente* (primer miembro de la segunda serie).

De este primer gran *don* proceden todos los demás dones de Dios; toda vez que, en último análisis, todo cuanto Dios da a sus criaturas, tanto en el orden sobrenatural como en el mismo natural, no son sino efectos totalmente gratuitos de su libérrimo e infinito amor.

En sentido amplio, por consiguiente, todo cuanto hemos recibido de Dios son «dones del Espíritu Santo». Pero esta expresión genérica puede tener varios sentidos específicos, que es preciso determinar.

Cuatro son los principales [5]:

1) En sentido *amplísimo*, dones del Espíritu Santo son todos aquellos dones de Dios que no incluyen aquel primer don que es el Espíritu Santo mismo. Tales son, ante todo, los dones *naturales* hechos por Dios a las criaturas.

2) En sentido *impropio* son aquellos dones que, sin incluir todavía necesariamente aquel primer gran don ni suponer al alma en posesión obligada de la gracia y la caridad, pertenecen, no obstante, al orden sobrenatural. Tales son principalmente:

a) Las gracias gratis dadas.
b) Las gracias actuales prevenientes.
c) El temor servil de Dios.
d) La atrición sobrenatural.
e) La fe y la esperanza informes.

3) En sentido *propio* son dones del Espíritu Santo todos aquellos que incluyen el primer gran don de Dios y suponen al alma o la constituyen en la amistad y gracia de Dios. Tales son:

a) La gracia santificante.
b) La caridad.
c) La fe y la esperanza informadas por la caridad.
d) Las virtudes morales infusas.
e) Los siete dones del Espíritu Santo.

4) Estos últimos son propiamente los «dones del Espíritu Santo» *en sentido estricto y formalísimo*, y son los únicos que vamos a estudiar largamente en las siguientes páginas.

[5] Esta división está fundada en la siguiente doctrina de Santo Tomás: «Aunque todos los dones naturales y gratuitos nos los haya dado Dios por amor, que es su primer don; sin embargo, no en todos los dones se nos da *el Amor mismo*, sino solamente en el don que es una semejanza y participación de aquel amor, o sea, en el don de la caridad» (*1 Sent.* d.18 a.3 ad 4).

2. Existencia de los dones del Espíritu Santo

68. La existencia de los dones del Espíritu Santo sólo puede constarnos por la revelación, ya que se trata de realidades sobrenaturales que rebasan y trascienden por completo la simple razón natural [6]. Santo Tomás parte de este supuesto en la cuestión especial que dedica a los dones en la *Suma Teológica*, diciendo que en lo referente a ellos debemos seguir el modo de hablar de la Sagrada Escritura en la que se nos revelan: «in qua nobis traduntur» [7].

Veamos, pues, ante todo, el fundamento escriturario de la existencia de los dones. Después examinaremos brevemente la doctrina de la Tradición, el Magisterio de la Iglesia y las sentencias de los teólogos, que fueron elaborando poco a poco la teología de los dones a base de los datos revelados interpretados por la Tradición.

a) La Sagrada Escritura.—Es clásico el texto de Isaías (11, 1-3):

> «Y brotará una vara del tronco de Jesé,
> y retoñará de sus raíces un vástago,
> sobre el que reposará el espíritu de Yavé:
> espíritu de sabiduría y de inteligencia,
> espíritu de consejo y de fortaleza,
> espíritu de entendimiento y de temor de Yavé.
> Y pronunciará sus decretos en el temor de Yavé».

Este texto es claramente mesiánico y propiamente de sólo el Mesías habla. Pero, no obstante, los Santos Padres y la misma Iglesia lo extienden también a los fieles de Cristo en virtud del principio universal de la economía de la gracia que enuncia San Pablo cuando dice: «Porque a los que de antes conoció, a ésos los predestinó a ser *conformes con la imagen de su Hijo*, para que éste sea el primogénito entre muchos hermanos» (Rom. 8,29). De donde se infiere que todo cuanto hay de perfección en Cristo, nuestra Cabeza, *si es comunicable*, se encuentra también en sus miembros unidos a El por la gracia. Y es evidente que los dones del Espíritu Santo pertenecen a las perfecciones sobrenaturales *comunicables*, teniendo en cuenta, además, la necesidad que tenemos de ellos, como veremos en su lugar. Por lo tanto, como la gracia en las cosas necesarias es tan pródiga, por lo menos, como la naturaleza misma, hay que concluir rectamente que los siete espíritus que el profeta vió descansar sobre Cristo son también patrimonio de todos cuantos permanezcan unidos a El por la caridad [8].

[6] «La sabiduría pagana no conoció los dones del Espíritu Santo de que habla Santo Tomás: su conocimiento sólo se alcanza por la revelación divina» (Juan de Santo Tomás, *De donis Spiritus Sancti*, versión del P. I. Menéndez-Reigada, c.1 p.27).

[7] Cf I-II,68,1

[8] Por lo demás, el texto de Isaías ofrece no pocas dificultades exegéticas. Si prescindiéramos de las interpretaciones de los Santos Padres, de los teólogos y de la misma Iglesia —que han elaborado la doctrina de los dones hasta ponerla del todo en claro—, quedaríamos poco menos que a obscuras con sólo los datos escriturarios.

Además de este texto, que los Santos Padres y la misma Iglesia han interpretado como clara revelación de los dones del Espíritu Santo, suelen citarse por los autores otros muchos textos del Antiguo y del Nuevo Testamento [9]. Nosotros preferimos omitirlos, no sólo por no entrar en nuestros planes una investigación a fondo sobre el verdadero sentido de esos textos, sino porque nos parece evidente que a base de ellos—por lo menos de la gran mayoría—no se pueden hacer sino cábalas y conjeturas desprovistas de todo fundamento serio. Es preciso reconocer que la doctrina de los dones en la Sagrada Escritura se apoya casi exclusivamente en el texto de Isaías; si bien ese texto, explicado, confirmado y sacado a plena luz por los Santos Padres, el Magisterio de la Iglesia y la elaboración de los teólogos escolásticos, nos da un fundamento firmísimo sobre la existencia de los dones, no solamente en Cristo, sino también en cada uno de los cristianos en gracia. A eminentes teólogos les parece que esta doble existencia está *formalmente revelada* en la Sagrada Escritura [10]; y los que no se atreven a decir tanto reconocen que se trata, por lo menos, de una conclusión certísima y *proxima fidei*.

b) Los Santos Padres.—Tanto los Padres griegos como los latinos hablan frecuentemente de los dones del Espíritu Santo, aunque con diversos nombres: *dona, munera, charismata, spiritus, virtutes*, etc. Entre los Padres griegos destacan San Justino, Orígenes, San Cirilo de Alejandría, San Gregorio Nacianceno y Dídimo el Ciego, de Alejandría. Entre los latinos, la primacía se la lleva San Agustín, seguido muy de cerca por San Gregorio Magno; pero se encuentran también muy buenas cosas sobre los dones en San Victorino, San Hilario, San Ambrosio y San Jerónimo. No podemos detenernos a recoger los textos [11]; pero en ellos se van perfilando casi todas las cuestiones relativas a la teología de los dones, que elaborarán más tarde poco a poco los teólogos escolásticos hasta llegar a Santo Tomás, en el que encontramos una síntesis completa y acabada.

[9] He aquí los principales lugares alegados:

a) Del Antiguo Testamento: Gen. 41,38; Ex. 31,3; Num. 24,2; Deut. 34,9; Iud. 6,34; Ps. 31,8; 32,9; 118,120; 118,144; 142,10; Sap. 7,28; 7,7; 7,22; 9,17; 10,10; Eccli. 15,5; Is. 11,2; 61,1; Mich. 3,8.

b) Del Nuevo Testamento: Lc. 12,12; 24,25; Io. 3,8; 14,17; 14,26; Act. 2,2; 2,38; Rom. 8,14; 8,26; 1 Cor. 2,10; 12,8; Apoc. 1,4; 3,1; 4,5; 5,6.

[10] Al P. Aldama, S.I., le parece que no se trata de una conclusión elaborada a base de una premisa de fe y otra de razón, sino de una consecuencia que se desprende de *dos verdades formalmente reveladas*, a saber, la existencia de los dones en Cristo como Mesías (Is. 11,2) y la afirmación de San Juan de que El está lleno de gracia y de verdad y de esa plenitud participamos todos (Io. 1,14-16). He aquí sus palabras: «El sentido consecuente supone una deducción hecha a base de una premisa de razón. Y ése no es el caso aquí. Se trata más bien de *dos verdades igualmente reveladas en la Sagrada Escritura*. Por una de ellas se nos describen los exuberantes tesoros del organismo espiritual del Mesías; por la otra, se nos dice que de la plenitud de sus gracias, diríamos de la vida de ese organismo en acción, participamos nosotros. Al comparar los Santos Padres ambas verdades, al aproximarlas entre sí, se abre a nuestros ojos en magnífica perspectiva la plenitud del sentido revelado y nos damos cuenta de que la palabra de Dios nos ha enseñado realmente la existencia de los dones del Espíritu Santo no sólo en Cristo, sino también en los cristianos. Es decir, que no estamos ante un sentido consecuente, sino ante un sentido pleno *(sensus plenior)*. Esta solución nos parece armonizar mejor los datos de la tradición patrística» *(Los dones del Espíritu Santo: problemas y controversias en la actual teología de los dones*, en RET, enero-marzo 1949, p.5).

[11] El lector que quiera conocer más a fondo el fundamento escriturario y patrístico sobre la existencia de los dones consultará con provecho a los PP. Gardeil en DTC, art. *Dons du Saint Sprit* col.1728s; París, *De donis Spiritus Sancti in genere*, apud Marietti, 1930; Ferrero, *Los dones del Espíritu Santo* (Manila 1941); Touzard, en «Revue Biblique», abril 1899, etc

c) El Magisterio de la Iglesia.—Vamos a subdividirlo en tres partes: 1.ª, concilios; 2.ª, liturgia, y 3.ª, otros documentos.

1.ª *Concilios.*—Solamente en un concilio ha hablado la Iglesia claramente de los dones del Espíritu Santo: en el sínodo romano celebrado en el año 382 bajo el papa San Dámaso. Sobre si habló o no de ellos el concilio de Trento, nada se puede afirmar con certeza; es cuestión que está todavía por resolver.

He aquí el texto del sínodo romano:

«Se dijo: Ante todo hay que tratar del Espíritu septiforme que descansa en Cristo.

Espíritu de sabiduría: *Cristo virtud de Dios y sabiduría de Dios* (1 Cor. 1,24).

Espíritu de entendimiento: *Te daré entendimiento y te instruiré en el camino por donde andarás* (Ps. 31,8).

Espíritu de consejo: *Y se llamará su nombre ángel del gran consejo* (Is. 9,6; LXX).

Espíritu de fortaleza: *Virtud o fuerza de Dios y sabiduría de Dios* (1 Cor. 1,24).

Espíritu de ciencia: *Por la eminencia de la ciencia de Cristo Jesús* (Eph. 3,19).

Espíritu de verdad: *Yo soy el camino, la vida y la verdad* (Io. 14,6).

Espíritu de temor (de Dios): *El temor del Señor es principio de la sabiduría* (Ps. 110,10)» [12].

En el texto anterior: *a)* se habla de los dones del Espíritu Santo *propiamente dichos; b)* se enumeran, con Isaías, los siete dones [13], y *c)* se explica cada uno de ellos por la misma Sagrada Escritura en cuanto convienen plenísimamente a Cristo.

He aquí ahora las palabras del concilio de Trento que se prestan a diversas interpretaciones [14]:

«A esta disposición o preparación síguese la justificación misma, que no es sólo remisión de los pecados (can.11), sino también santificación y renovación del hombre interior, por la voluntaria recepción *de la gracia y de los dones*, de donde el hombre se convierte de injusto en justo, y de enemigo en amigo, para ser *heredero según la esperanza de la vida eterna* (Tit. 3,7)» [15].

[12] «Dictum est: Prius agendum est de Spiritu septiforme, qui in Christo requiescit, Spiritus sapientiae: *Christus Dei virtus et Dei sapientia* (1 Cor. 1,24). Spiritus intellectus: *Intellectum dabo tibi, et instruam te in via, in qua ingredieris* (Ps. 31,8). Spiritus consilii: *Et vocabitur nomen eius magni consilii angelus* (Is. 9,6; LXX). Spiritus virtutis (ut supra): *Dei virtus et Dei sapientia* (1 Cor. 1,24). Spiritus scientiae: *Propter eminentiam Christi scientiae Iesu apostoli* (Eph. 3,19). Spiritus veritatis: *Ego via et vita et veritas* (Io. 14,6). Spiritus timoris (Dei): *Initium sapientiae timor Domini* (Ps. 110,10)» (Denz. 83).

[13] Con la variante de decir *spiritus veritatis* en vez de *pietatis*, y *spiritus virtutis* en vez de *fortitudinis*, que es del todo equivalente.

[14] Véase, por ejemplo, Ferrero, O.P., en RET (1945) p.43-44; y Aldama, S.I., en «Estudios Eclesiásticos» (enero-junio 1946) p.241-44.

[15] «Hanc dispositionem seu praeparationem iustificatio ipsa consequitur, quae non est sola peccatorum remissio (can.11), sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem *gratiae et donorum*, unde homo ex iniusto fit iustus et ex inimico amicus, ut sit *heres secundum spem vitae aeternae* (Tit. 3,7)» (Denz. 799).

De estas palabras nos parece que puede colegirse razonablemente lo siguiente: *a)* el concilio no habla particularmente de los dones ni los nombra *expresamente;* pero es evidente que en la palabra *donorum* se alude a ellos al menos *remota* y *genéricamente; b)* es *probable* que los Padres del concilio tratasen de aludir en ese texto a los dones del Espíritu Santo propiamente dichos, teniendo en cuenta que en la época de Trento la noción de los dones era familiar a los Padres del concilio y a toda la Iglesia, como consta por la liturgia [16]; y *c)* de las palabras del concilio se desprende que esos «dones» (sean los que fueren) se infunden y reciben juntamente con la gracia.

2.ª *Liturgia.*—Mucho más claro es el Magisterio de la Iglesia por medio de la liturgia. En el himno *Veni Creator* se nos habla del septiforme don del Espíritu Santo:

«Tu septiformis munere digitus Paternae dexterae...»	«Tú, septiforme en los dones, dedo de la diestra de Dios...»

En la preciosa *sequentia* de la misa de Pentecostés se le piden al Espíritu Santo sus siete sagrados dones:

«Da tuis fidelibus in Te confidentibus sacrum septenarium».	«Da a tus fieles que confían en ti el sagrado septenario».

Y en el himno de vísperas vuelve la alusión a los dones:

«Te nunc Deus piissime vultu precamur cernuo illapsa nobis caelitus largire dona Spiritus».	«Te rogamos, piadosísimo Dios, con el rostro humillado, nos infundas los dones celestiales del Espíritu».

Al administrar el sacramento de la confirmación, el obispo, con las manos extendidas sobre los confirmandos, exclama:

«Envía sobre ellos desde el cielo tu septiforme Espíritu Santo Paráclito: Espíritu de sabiduría y de entendimiento, Espíritu de consejo y de fortaleza, Espíritu de ciencia y de piedad; llénalos con el Espíritu de tu temor» [17].

donde la Iglesia, *en el momento solemne de la administración de un sacramento,* recoge y aplica a cada uno de sus fieles el famoso texto mesiánico de Isaías.

3.ª *Otros documentos eclesiásticos.—a)* El *Catecismo del concilio de Trento*—que de tanta autoridad goza entre los teólogos—dice que «estos dones del Espíritu Santo son para nosotros como una fuente divina en la que bebemos el conocimiento vivo de los

[16] Nos parece, por lo mismo, un poco exagerada la afirmación de Suárez: «*non est verisimile*, ibi loqui Concilium de specialibus donis Spiritus Sancti» (cf. *De gratia* 1-16 c.10 n.4 in fine).

[17] «Emitte in eos septiformem Spiritum tuum Sanctum Paraclitum de caelis: Spiritum sapientiae et intellectus, Spiritum consilii et fortitudinis, Spiritum scientiae et pietatis: adimple eos Spiritu timoris tui» (PONT. ROM., *De s. sacram. Confirm. confer.*).

mandamientos de la vida cristiana y por ellos podemos conocer si el Espíritu Santo habita en nosotros» [18].

b) En todos los catecismos católicos del mundo se habla de los dones del Espíritu Santo como patrimonio de todos los fieles.

c) Finalmente, el papa León XIII, en su admirable encíclica sobre el Espíritu Santo *Divinum illud munus,* del 9 de mayo de 1897, recogió, *haciéndolo suyo,* el testimonio de la tradición católica sobre la existencia, necesidad, naturaleza y efectos maravillosos de los dones:

«El justo que vive de la vida de la gracia y que opera mediante las virtudes, como otras tantas facultades, *tiene absoluta necesidad de los siete dones,* que más comúnmente son llamados dones del Espíritu Santo. Mediante estos dones, el espíritu del hombre queda elevado y apto para obedecer con más facilidad y presteza a las inspiraciones e impulsos del Espíritu Santo. Igualmente, estos dones *son de tal eficacia, que conducen al hombre al más alto grado de santidad;* son tan excelentes, que permanecerán íntegramente en el cielo, aunque en grado más perfecto. Gracias a ellos es movida el alma y conducida a la consecución de las bienaventuranzas evangélicas, esas flores que ve abrirse la primavera como señales precursoras de la eterna beatitud...» [19].

Como se ve, en el citado texto el papa *hace suya* la doctrina tradicional sobre los dones y la *propone con su magisterio ordinario a toda la Iglesia.* Tiene, pues, un gran valor dogmático.

d) LOS TEÓLOGOS ESCOLÁSTICOS.—En este punto concreto de la mera *existencia* de los dones, la opinión de los teólogos sólo nos interesa en cuanto testigos de la Tradición, ya que ellos no pudieron *crear* una doctrina que trata de realidades sobrenaturales.

La teología de los dones sufrió una lenta y trabajosa elaboración por los teólogos escolásticos a través de los siglos. Pero su *existencia* fué universalmente admitida por todos, salvo rarísimas excepciones, que vienen a confirmar la regla general. Hoy día, la doctrina sobre la *existencia* de los dones del Espíritu Santo se ha impuesto de tal manera en todas las escuelas católicas, que no hay un solo teólogo que la niegue. Discuten largamente sobre su naturaleza y su funcionamiento, pero su existencia—repetimos—es universalmente admitida por todos.

CONCLUSIÓN GENERAL SOBRE LA EXISTENCIA DE LOS DONES.—El testimonio de toda la Tradición, apoyado con sólido fundamento

[18] *Catecismo del Concilio de Trento* p.1.ª c.9 § 3.

[19] Cf. LEÓN XIII, encíclica *Divinum illud munus,* hacia el fin. He aquí el texto latino del párrafo por nosotros citado: «Hoc amplius homini iusto, vitam scilicet viventi divinae gratiae et per congruas virtutes tanquam facultates agenti, *opus plane est septenis illis quae proprie dicuntur Spiritus Sancti donis.* Horum enim beneficio instruitur animus et munitur ut eius vocibus atque impulsioni facilius promptiusque obsequatur; haec propterea dona *tantae sunt efficacitatis ut eum ad fastigium sanctimoniae adducant,* tantaeque excellentiae ut in caelesti regno eadem, quamquam perfectius perseverent. Ipsorumque ope charismatum provocatur animus et effertur ad appetendas adipiscendasque beatitudines evangelicas, quae, perinde ac flores verno tempore erumpentes, indices ac nuntiae sunt beatitatis perpetuo mensuras». Este texto nos habla: 1.º, de la necesidad de los dones: *opus plane est;* 2.º, de su naturaleza: nos hacen dóciles al Espíritu Santo; 3.º, de sus efectos: pueden conducirnos a la cumbre de la santidad.

en la Sagrada Escritura, lleva a una certidumbre absoluta sobre la existencia de los dones del Espíritu Santo en todos los fieles en gracia. Más aún: no faltan teólogos de gran autoridad que afirman que esta existencia es una verdad *de fe* [20]. Porque, aunque la Iglesia no la haya definido *expresamente*, teniendo en cuenta, sin embargo, la constante doctrina de los Padres a través del largo período patrístico, el sentir de la Iglesia en su liturgia y en la administración de los sacramentos, el consentimiento unánime de los teólogos y el sentir también unánime de todos los fieles del mundo que lo aprendieron así desde pequeñitos en el catecismo, parecen dar suficiente fundamento para pensar que se trata—en efecto—de una verdad *de fe* propuesta por el Magisterio *ordinario* de la Iglesia. Y los que no se atreven a decir tanto, afirman que se trata, por lo menos, de una *conclusión teológica certísima y «proxima fidei»*.

3. Número de los dones

69. Es otra cuestión discutida entre exegetas y teólogos. Dos son las principales dificultades que dan pie a estas vacilaciones: *a)* en la Sagrada Escritura es clásico el número siete para significar cierta plenitud indeterminada, y *b)* en el texto masorético de Isaías no se enumeran siete, sino seis dones; falta el don de piedad.

Los exegetas modernos se inclinan a pensar que el texto de Isaías se refiere a una plenitud indeterminada: es la plenitud de cualidades de gobierno, que pertenecen al Mesías como Rey [21].

Los Santos Padres y los teólogos escolásticos insisten, por el contrario, en el número septenario, y a base de estos siete dones establecen sus clasificaciones y paralelismos con las virtudes infusas. Santo Tomás dedica en la *Suma Teológica* un artículo ingenioso para justificar ese número [22].

¿Qué pensar de todo ello? A nuestro parecer, lo siguiente:

1.º Es cierto que en la Sagrada Escritura el número siete se emplea muchas veces en significación de *plenitud*, y acaso tenga este

[20] Entre ellos, Juan de Santo Tomás, el mejor comentarista del Angélico Doctor en la doctrina de los dones. He aquí sus palabras:

«Ex quibus colligitur non solum esse de fide haec septem dona seu spiritus qui in Christo fuerunt, supernaturalia fuisse, quia Isaias expresse et ad litteram loquitur de Christo, *sed etiam de fide esse quod in nobis dantur haec dona et quod supernaturalia sint*». Cf. Ioannis a Sancto Thoma, *Cursus Theologicus* t.6 d.18 a.2 n.4 p.583 (ed. Vivès, 1885).

El P. Aldama, S.I., es del mismo parecer: «Prout iacet, thesis dicenda est *de fide divina et catholica:* cum satis affirmetur in liturgia et in magisterio ordinario, ut videbimus» (cf. *Sacrae Theologiae Summa* (ed. BAC) vol.3 p.726 (2.ª ed. 1953).

[21] He aquí cómo lo explica Touzard: «Le symbolisme du chiffre sept est ancien, et, selon la remarque des commentateurs, l'emploi de ce chiffre dans le pasage qui nous occupe, a pour but de mettre en relief la plénitude de l'influence divine dans le rameau sorti du tronc brisé d'Isaïe» («Revue Biblique» [1899] p.250).

Por su parte, el P. Ceuppens hace la misma observación: «In tribus ergo documentis (o sean el texto masorético, la versión siríaca Pessita y el «Targum» de los judíos) septem termini dantur quibus sex tantum dona exprimuntur. Numerus septenarius apud Hebraeos fuit semper numerus consecratus ad multitudinem vel plenitudinem designandam; unde non impossibile videtur Isaiam septem admisisse terminos ad donorum plenitudinem significandam» («Angelicum» [1928] p.526-7).

[22] I-II,68,4.

sentido en el texto de Isaías; pero de aquí no se puede sacar argumento decisivo contra el número septenario de los dones.

En efecto: hay dos clases de plenitudes. Una del todo *indeterminada*, que identifica el término «plenitud» con un número *indefinido*, que no se sabe cuál es. Y hay otra plenitud que, *ciñéndose a un número concreto y determinado*, expresa con él *todas las realidades posibles* en aquel orden de cosas.

Ahora bien: la interpretación unánime de los Santos Padres, las enseñanzas claras y explícitas de la Iglesia en su liturgia, en la administración de los sacramentos y en las encíclicas pontificias y el consentimiento casi unánime de los teólogos escolásticos, obligan—nos parece—a interpretar la plenitud expresada por Isaías en este segundo sentido. Así como los sacramentos son siete, ni más ni menos, y en ellos se encierra la plenitud de las gracias que Dios concede a los hombres *ex opere operato*, así los dones del Espíritu Santo, siendo siete hábitos distintos, ni más ni menos, recogen la plenitud de las mociones del divino Espíritu que se nos hayan de comunicar a través de ellos [23].

2.º En cuanto a que en el texto masorético no se enumeren sino seis dones, nada se sigue contra la existencia del don de piedad. Se han propuesto diversas hipótesis para explicar su omisión en el texto masorético [24]; pero sea de ellas lo que fuere, es cierto que el don de piedad consta en la Vulgata—que tiene sobre sí el peso de una declaración de la Iglesia, que afirma que no contiene errores dogmáticos— [25], en la versión de los Setenta, en la tradición patrística, en las enseñanzas oficiales de la Iglesia y en el sentir unánime de los teólogos escolásticos. Apartarse o prescindir del peso enorme de todo esto por ciertas obscuridades en el texto masorético, nos parece francamente excesivo. Algunos exegetas olvidan, a veces, que la Sagrada Escritura no es la única fuente de la divina revelación y que hay muchísimas cosas formalmente reveladas en la Sagrada Escritura que no aparecieron a plena luz sino a través de las interpretaciones de los Santos Padres y del Magisterio de la Iglesia. Este es el caso del don de piedad. Sea lo que fuere del texto de Isaías, San Pablo describe maravillosamente *esa realidad que la teología conoce con el nombre de don de piedad* al escribir a los Romanos: «Porque los que son movidos por el Espíritu de Dios, ésos son hijos de Dios. Que no habéis recibido el espíritu de siervos para recaer en el temor, antes habéis recibido el espíritu de adopción, por el que clamamos: ¡Abba, Padre! El Espíritu mismo da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios» (Rom. 8,14-16).

[23] Esta explicación, propuesta por el P. Aldama (en RET, enero-marzo 1949, p.26, y en *Sacrae Theologiae Summa* vol.3 p.730 (2.ª ed. BAC, 1953), nos parece enteramente satisfactoria.

[24] Véase, por ejemplo, Ferrero, *Los dones del Espíritu Santo* (Manila 1941), donde se exponen varias de estas hipótesis. Una de ellas es ésta: «Se debe distinguir entre el texto *hebreo primitivo*, que desconocemos, y el *texto masorético*, que tenemos actualmente. Los LXX, anteriores a la Massora, pueden muy bien haber conservado y transmitido a la posteridad el texto hebreo original sin los defectos que más tarde se pudieron infiltrar en el texto masorético» (p.64).

[25] Cf. Denz. 785-1787.

Por todas estas razones nos parecería temerario apartarnos del sentir de la Tradición en torno al don de piedad y al número septenario de los dones.

4. Naturaleza de los dones

70. He aquí la definición de los dones, que nos da a conocer su esencia o naturaleza íntima:

Los dones del Espíritu Santo son hábitos sobrenaturales infundidos por Dios en las potencias del alma para recibir y secundar con facilidad las mociones del propio Espíritu Santo al modo divino o sobrehumano.

Vamos a explicar la definición palabra por palabra.

Los dones del Espíritu Santo, en el sentido propio y estricto de la palabra, según hemos explicado más arriba [26].

Son hábitos sobrenaturales. Es doctrina común entre los teólogos, salvo contadísimas excepciones [27]. He aquí las pruebas:

1.ª En el famoso texto de Isaías (11,2) se nos dice—según la exégesis científica moderna [28]—que los dones son conferidos a Cristo *a modo de hábitos*, como se desprende claramente del término *requiescet*, que expresa permanencia habitual [29]. Luego *análogamente* se confieren a los miembros de Cristo también de modo permanente o habitual. La misma fe nos enseña la presencia permanente del Espíritu Santo en toda alma en gracia (1 Cor. 6,19), y el Espíritu Santo no está nunca sin sus dones [30].

2.ª Los Santos Padres están concordes en afirmar que los dones del Espíritu Santo constituyen un grupo específico de gracias o dones *habituales*. San Agustín y San Gregorio lo afirman expresamente al exponer su doctrina de la conexión de los dones con la caridad [31].

3.ª Santo Tomás expone la razón teológica en la siguiente forma [32]:

«Como ya dijimos, los dones son perfecciones del hombre por las cuales se dispone a seguir bien la moción del Espíritu Santo. Y es evidente, por lo ya dicho, que las virtudes morales perfeccionan la facultad apetitiva en cuanto que de alguna manera participa de la razón, es decir, en cuanto es naturalmente apta para ser movida por el imperio racional. Así, pues, los dones del Espíritu Santo son para el hombre en su relación con el Espíritu Santo lo mismo que las virtudes para la facultad apetitiva en su relación con la razón. Ahora bien, las virtudes morales son *hábitos* que disponen a la facultad apetitiva para obedecer prontamente a la razón. Luego también los dones del Espíritu Santo son ciertos *hábitos* por los cuales el hombre se perfecciona para obedecer prontamente al Expíritu Santo».

[26] Cf. n.67.
[27] Tales son, principalmente, Hugo de San Víctor, Vázquez, Brancato de Laurea, el abate de Bellevue, y, en cierto sentido, el cardenal Billot, que, aunque admite que los dones son *hábitos*, los confunde prácticamente con la inspiración de la gracia actual.
[28] Cf. P. Ceuppens, O.P., *De donis Spiritus Sancti apud Isaiam*, de la revista *Angelicum* 5 (1928) p.537.
[29] «Et *requiescet* super eum...» («y *reposará* sobre él...»).
[30] Cf. I-II, 68,3 *sed contra*.
[31] Santo Tomás se apoya en un texto de San Gregorio (cf. I-II,68,3 ad 1).
[32] Cf. I-II,68,3.

Infundidos por Dios. Es cosa clara y evidente si tenemos en cuenta que se trata de realidades *sobrenaturales*, que el alma no podría adquirir jamás por sus propias fuerzas, ya que transcienden infinitamente todo el orden puramente natural. Luego, o no existen los dones, o tienen que ser necesariamente infundidos por Dios.

En las potencias del alma. Son el sujeto donde residen, lo mismo que las virtudes infusas, cuyo acto sobrenatural vienen a perfeccionar los dones dándole la modalidad divina o sobrehumana propia de ellos.

Para recibir y secundar con facilidad. Es lo propio y característico de los *hábitos*, que perfeccionan las potencias precisamente para recibir y secundar con facilidad la moción del agente que los mueva.

Las mociones del propio Espíritu Santo, que es quien los mueve y actúa directa e inmediatamente *como causa motora y principal*, a diferencia de las virtudes infusas, que son movidas o actuadas por el mismo hombre como causa motora y principal, aunque siempre bajo la previa moción de una gracia actual.

Precisando esta distinta moción entre virtudes y dones, escribe un teólogo contemporáneo [33]:

«Ya hemos dicho que el hábito es en nuestras potencias una docilidad que nos hace prestarnos a la influencia reguladora y motora del principio director de la acción. Así, la virtud moral hace que nuestra afectividad se preste a las órdenes de la razón práctica. Los dones serán hábitos que nos hagan dóciles a la moción divina.

Pero ¿en qué se distinguen concretamente de las virtudes infusas? Estas, al ser hábitos infusos, ¿no denotan ya la moción de la gracia actual, a la cual, cuando las ejercitamos, no hacemos otra cosa que cooperar? Se dirá entonces que el don nos dispone a recibir de manera *connatural* una moción especial de Dios, un *instinto divino*, que toma la forma de una gracia *operante* ante la que nosotros no hacemos otra cosa que dejarnos mover hacia una operación que trasciende, en cierto sentido, todo el mecanismo humano de deliberación y elección que lleva consigo la virtud, aun la infusa. Moción divina *vitalmente recibida*, merced a la realidad del hábito, que nos dispone pasivamente a recibir la influencia divina en el momento mismo en que obramos».

Al modo divino o sobrehumano, como veremos ampliamente más abajo.

Veamos ahora las principales dificultades que se pueden formular contra los dones del Espíritu Santo como *hábitos*. Su solución nos ayudará a comprender mejor la naturaleza de los mismos.

[33] P. Mennessier, O. P., *Los hábitos y las virtudes:* «Iniciación teológica», vol.2 (Barcelona 1959) p.203-204.

PRIMERA DIFICULTAD.—No hay que multiplicar los entes sin necesidad. Pero para que el hombre sea movido por la inspiración o instinto del Espíritu Santo basta la *gracia actual*. Luego los dones no son hábitos, sino simples gracias actuales.

RESPUESTA.—Se concede la mayor, pero se distingue la menor. Es suficiente la gracia actual *por parte del principio motor*, concedo; por parte del alma, subdistingo; es suficiente la gracia actual donde la moción no se produce al modo de hábito, concedo; donde se produce al modo de hábito, niego. Y por lo mismo, y en virtud de esta distinción, niego el consiguiente y la consecuencia. Y explico.

Hay que notar que la moción de la gracia puede considerarse para nuestro caso de dos maneras: 1.ª, en cuanto procede o sale del Espíritu Santo, y así toda moción del Espíritu Santo en el hombre puede llamarse y es una *gracia actual;* y 2.ª, en cuanto esa moción se recibe en el alma, y así todavía hay que distinguir: *a)* en cuanto es cierto impulso o iluminación genéricamente considerada que puede darse incluso en los pecadores; y *b)* en cuanto es una moción *especial* para la que el alma debe tener ya alguna disposición con el fin de recibirla y moverse *pronta* y *fácilmente* bajo su influjo. Y esto todavía de dos maneras: *a)* para moverse al *modo humano*, según la regla de la razón iluminada por la fe (y para esto tenemos el hábito de las virtudes infusas); y *b)* para ser movido al modo de la misma moción, o sea, al *modo divino o sobrehumano*, y para esto necesitamos el hábito de los dones del Espíritu Santo.

Con lo cual se ve cuán infundadamente identifica el cardenal Billot la moción de los dones con la de la simple gracia actual. Con el mayor respeto ante la autoridad del insigne purpurado, hemos de rechazar su extraña teoría, entre otras, por las razones siguientes:

a) La gracia actual se requiere para *todo* acto de virtud aun imperfectísimo (es, por decirlo así, como la *previa moción divina sobrenatural);* pero la moción de los dones no se requiere para *todo acto de virtud*, como es obvio y demostraremos en su lugar; luego son dos cosas perfectamente distintas.

b) La gracia actual se da también a los pecadores para que se conviertan. Pero la moción de los dones supone al alma en gracia, de la que es inseparable, como enseña toda la Tradición. Luego no pueden confundirse ambas cosas.

Rechazada esta teoría, sigamos examinando las dificultades contra los dones del Espíritu Santo como hábitos.

SEGUNDA DIFICULTAD.—Como es sabido, la última disposición corresponde ya a la forma. Luego la última disposición para recibir la moción del Espíritu Santo corresponderá a la moción misma. Luego no se requieren los dones como *hábitos*.

RESPUESTA.—Hay que distinguir: la disposición última para recibir la moción del Espíritu Santo corresponderá a la moción misma *en acto segundo*, concedo; *en acto primero próximo*, subdistingo: se tendrá la disposición producida por el Espíritu Santo *en forma de hábito por infusión*, concedo; *en forma de acto*, niego. Y explico.

Para entender esto y comprender todo su alcance hay que tener en cuenta que la potencia dice relación al acto de cuatro maneras:

1.ª *Radicalmente:* y en este sentido no es otra cosa que la naturaleza misma del sujeto agente—en nuestro caso, el alma humana—, en la cual se funda o arraiga la misma potencia o facultad.

2.ª *En orden al acto primero remoto:* y así es la misma naturaleza dotada de la potencia o facultad (por ejemplo, el alma, dotada de entendimiento y voluntad).

3.ª *En orden al acto primero próximo:* y así es la misma naturaleza, dotada no sólo de potencias o facultades, sino también de *hábitos* y *disposiciones* adquiridas o infusas para obrar pronta, fácil y deleitablemente.

4.ª *En orden al acto segundo:* y así no es otra cosa que la misma *operación* de la facultad [34].

Ahora bien: la disposición para esta última operación se tiene ciertamente por la moción misma y es *la última disposición*. Y sólo en este sentido se dice que la última disposición corresponde ya a la forma. En la objeción se confunde el número 3 con el 4.

Por aquí se ve cuán violenta sería la moción de los dones del Espíritu Santo sin el hábito de los mismos, como pensó el cardenal Billot. En absoluto sería posible—no escapa a la potencia de Dios el producir los frutos sin el árbol—, pero resultaría para el alma una moción francamente violenta: la haría saltar del *acto primero remoto* (n.2) al *acto segundo* (n.4) sin pasar por *el acto primero próximo* (n.3).

TERCERA DIFICULTAD.—Cuando la virtud motora del agente es infinita, no se requiere ninguna disposición previa para el movimiento. Pero la virtud motora del Espíritu Santo es infinita. Luego no son necesarios hábitos previos en el alma para que sea movida por El.

RESPUESTA.—Ya hemos dicho que en absoluto el Espíritu Santo podría mover directamente las potencias del alma sin necesidad del hábito de los dones; pero no es éste el orden normal de la Providencia, que obra siempre con suavidad y quiere que el hombre se disponga libremente a recibir sus inspiraciones divinas. Esta cuestión—por lo demás—hay que resolverla en función de la *existencia* de los dones, que ya hemos puesto fuera de toda duda. No se trata de saber lo que el Espíritu Santo *podría hacer*, sino únicamente lo que en realidad *ha hecho*.

La razón de la infusión de los hábitos sobrenaturales—como ya dijimos al hablar de las virtudes infusas—no es otra que para hacer *connaturales* a los hijos adoptivos de Dios los actos sobrenaturales. Dios no quiere que los actos virtuosos de orden sobrenatural sean menos perfectos—en cuanto al modo de producirse—que las obras de orden natural que proceden de los hábitos adquiridos, y que mediante ellos se hacen pronta, fácil y deleitablemente. No olvidemos que el hombre, aun al ser movido por Dios en el orden sobrenatural, se mueve también por su libre albedrío, como dice Santo Tomás; y aunque bajo la moción de los dones del Espíritu Santo se conduzca de una manera mucho más pasiva que bajo las virtudes infusas, permanece siempre dotado de libre albedrío y nunca deja del todo de ser *agente* aun bajo la misma acción del Espíritu Santo; y por eso necesita ser perfeccionado con las cualidades habituales de los dones.

Santo Tomás expone admirablemente esta doctrina al contestar a una objeción que vamos a formular a continuación. Hela aquí.

CUARTA DIFICULTAD.—El hombre recibe de los dones del Espíritu Santo una perfección que le habilita para ser movido por el mismo Espíritu Santo; pero en cuanto movido por el Espíritu Santo, el hombre se convierte, en cierto modo, en mero *instrumento* suyo; luego los dones del Espíritu Santo no son hábitos, porque no conviene que el instrumento sea perfeccionado por un hábito, sino tan sólo el agente principal [35].

[34] Cf. ZIGLIARA, *Ontologia* 44,10.
[35] Cf. I-II,68,2 obj.2.

RESPUESTA.—Esa razón es válida para el instrumento completamente inerte, al que no corresponde moverse, sino únicamente *ser movido* (como el cepillo y la garlopa). Pero el hombre no es tal instrumento, sino que de tal manera es movido por el Espíritu Santo, *que también se mueve a sí mismo* en cuanto dotado de libre albedrío; y por esto necesita del hábito [36].

De donde se deduce que los dones del Espíritu Santo no son hábitos puramente activos ni puramente pasivos, sino más bien *pasivo-activos*. Con relación a la moción divina son hábitos receptivos o *pasivos*, pero con relación a la reacción vital del alma son hábitos *activos*.

En resumen; así como el hombre por las virtudes *adquiridas* se dispone para ser movido fácil, pronta y deleitablemente por la simple razón natural en orden a los actos naturalmente buenos, y por las virtudes infusas para ser movido por la razón iluminada por la fe a los actos sobrenaturales al *modo humano*, así por los dones del Espíritu Santo el hombre justo se connaturaliza—por así decirlo—con los actos a que es movido por especial instinto del Espíritu Santo al *modo divino o sobrehumano* [37].

Vamos a ver ahora otra cuestión importantísima para determinar la naturaleza de los dones: su diferencia con las virtudes infusas.

5. SI LOS DONES SE DISTINGUEN DE LAS VIRTUDES INFUSAS

SANTO TOMÁS, I-II,68,1; cf. 55,3 y 4; 63,3; 9,4 y 6; *In III Sent.* d.34 q.1 a.1 c. et ad 2; cf. ad 4 et 5, etc.; GARDEIL: DTC, t.4 art. *Dons;* DOM LOTTIN: «Recherches de Théol. Ancienne et Médiévale» (1929) p.41-97, y «Revue d'Ascétique et de Mystique» 11 (1930) p.269s; J. BONNEFOI, *Le Saint-Esprit et ses dons selon S.Bonaventure* (París 1929); BIARD, *Le dons du S. E. d'après S.Thomas et S.Paul* (Avignon 1930); DR. CAROLO WEIS, *De septem donis Spir. Sancti* (Viena 1895); P. PARÍS O.P., *o.c.*, p.19-25 y 58s: P. ALDAMA, S.I., *La distinción entre las virtudes y los dones del Espíritu Santo en los siglos XVI y XVII:* «Gregorianum» (1935) p.562-76; I.G. MENÉNDEZ-REIGADA, O.P., *Unidad específica de la contemplación cristiana* (Madrid 1926) p.18s, y *Diferencias generales entre virtudes y dones:* «Ciencia Tomista» (julio-diciembre 1946) y «La Vida Sobrenatural» (julio-agosto 1944); P. FERRERO, O.P.: RET (1943) p.417-33 y (1945) p.39s y 561s.

71. He aquí una cuestión verdaderamente capital en la Teología de los dones que es preciso examinar cuidadosamente. El orden de nuestro estudio será el siguiente: después de exponer la doctrina de Santo Tomás, señalaremos las principales coincidencias entre las virtudes y los dones y sus irreductibles diferencias.

La doctrina de Santo Tomás.—Hasta llegar a Santo Tomás, la opinión de los teólogos anduvo en esto bastante desconcertada. No se ponían de acuerdo sobre si los dones eran realmente distintos de las virtudes o sólo se distinguían de ellas con una distinción de razón [38]. Pero con la maravillosa síntesis de Santo Tomás, puede decirse que la distinción real, específica entre las virtudes y los dones adquirió definitivamente carta de naturaleza en la Teología católica. Es cierto que sonarán todavía algunas voces discordantes, sobre todo de la escuela escotista en torno a su jefe; pero la teoría del Angélico Doctor irá prevaleciendo cada vez más [39] hasta apoderarse por completo del campo teológico sin distinción de escuelas ni matices. Hoy día son tan pocas las excepciones, que puede decirse que es ésta la sentencia *unánime* de todos los teólogos católicos.

[36] He aquí las palabras de Santo Tomás: «Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de instrumento, cuius non est agere, sed solum agi. Tale autem instrumentum non est homo, sed *sic agitur a Spiritu Sancto, quod etiam agit*, inquantum est liberi arbitrii; unde indiget habitu» (I-II, 68,3 ad 2).

[37] «Per dona nobis, ut ita loquar, connaturalizantur actus ad quos movemur ex speciali instinctu Spiritus Sancti sicut per virtutes morales adquisitas, vel infusas, actus honesti ordinis naturalis vel supernaturalis fiunt nobis connaturales. Sed propter hanc causam virtutes illae habent rationem habitus; ergo et similiter dona Spiritus Sancti» (GONET, *Clypeus Theol.* t.3 tr. de virt. et donis d.6 a.1 p.1).

[38] Cf. DOM LOTTIN, *Les dons du Saint-Esprit...:* «Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale» (enero de 1929) p.41-97.

El Doctor Angélico estudia esta cuestión en su comentario a las *Sentencias*, en la *Suma Teológica* y en otros lugares secundarios [40]. La doctrina es exactamente la misma—a pesar de cierta variación en las fórmulas, como veremos más adelante—, pero no cabe duda que es en la *Suma Teológica* donde nos da su pensamiento definitivo. Veamos, pues, en primer lugar la doctrina que en ella expone [41].

Empieza el Doctor Angélico recogiendo las opiniones erróneas que sobre la naturaleza de los dones habían formulado algunos antiguos.

He aquí esas opiniones:

1.ª Los dones no se distinguen de las virtudes.

2.ª Los dones perfeccionan la razón; y las virtudes, la voluntad.

3.ª Las virtudes se ordenan a obrar bien; y los dones, a resistir las tentaciones.

4.ª Las virtudes se ordenan *simpliciter* a obrar bien; y los dones, a conformarnos con Cristo principalmente en su pasión.

Santo Tomás rechaza todas estas interpretaciones erróneas por las siguientes razones;

A la 1.ª: ¿Por qué entonces ciertas virtudes se llaman también dones y otras no? (v.gr., hay un don de *temor*, y ninguna virtud de ese nombre). Señal de que son cosas distintas.

A la 2.ª: Eso podría ser verdad si *todos* los dones fueran intelectivos y *todas* las virtudes afectivas. Pero no es así.

A la 3.ª: También las virtudes ofrecen resistencia a las tentaciones contrarias. No vale esa distinción.

A la 4.ª: El mismo Cristo nos impulsa a que nos conformemos con El según la humildad, la mansedumbre y la caridad [42], que son virtudes—no dones—que resplandecieron principalmente en su sagrada pasión. Luego tampoco es válido ese criterio de distinción.

Rechazados los errores, pasa Santo Tomás a exponer la verdadera doctrina. Hela aquí:

En primer lugar es curiosísimo el argumento de autoridad que expone en el *sed contra*. Cita a San Gregorio, quien en los *Morales* distingue perfectamente los siete dones de las tres virtudes teologales y de las cuatro cardinales. Los primeros estarían significados por

[39] El P. J. A. DE ALDAMA, S.I., estudia la opinión de los teólogos sobre esta cuestión durante los siglos XVI y XVII. He aquí la conclusión a que llega el ilustre jesuita: «Por lo mismo, la distinción *real* entre las virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo es, sin duda, en los siglos XVI y XVII *sententia communior theologorum*». Cf. «Gregorianum» (1935) p.576.

[40] Cf. I-II,68,1; III *Sent.* d.34 q.1 a.1; *In Isaiam* c.11; *Ad Gal.* c.5 lect.8.

[41] I-II,68,1.

[42] Mt. 11,29: «Aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón»; y Io. 13,34: «Amaos los unos a los otros como yo os he amado».

los siete hijos de Job; las segundas, por sus tres hijas, y las terceras, por los cuatro ángulos de la casa [43]. Como se ve, la exégesis de San Gregorio no puede ser más ingenua y pintoresca, pero no cabe duda sobre su convicción de que los dones se distinguen de las virtudes, que es lo que Santo Tomás quiere probar por la autoridad de San Gregorio.

En el cuerpo del artículo empieza por advertir que, si nos fijamos sólo en el nombre de *dones*, no podemos encontrar diferencia con las virtudes infusas, porque también ellas son *dones* (genéricamente) que hemos recibido gratuitamente de Dios.

«Por eso—continúa Santo Tomás—, para distinguir los dones de las virtudes, debemos seguir el modo de hablar de la Sagrada Escritura, la cual nos habla de ellos no con el nombre de dones, sino con el de «espíritus». Así lo dice Isaías, 11,2: «Requiescet super eum *spiritus* sapientiae et intellectus», etcétera. Por cuyas palabras se nos da manifiestamente a entender que estos siete espíritus allí enumerados están en nosotros por *inspiración divina;* y toda *inspiración* significa cierta *moción del exterior*.

Es, pues, de considerar que en el hombre hay un doble principio motor: uno interior, que es la razón, y otro exterior, que es Dios.. Y es cosa evidente que todo cuanto se mueve tiene que ser proporcionado a su motor; y ésta es precisamente la perfección del móvil en cuanto tal, la disposición que le permite ser bien movido por su motor. Por eso cuanto más alto es el motor, tanto más perfecta se requiere la disposición en el móvil para recibir su acción; y así vemos que el discípulo necesita estar mejor preparado para poder captar una doctrina más alta de su maestro. Ahora bien: es manifiesto que las virtudes humanas perfeccionan al hombre en cuanto que es propio del hombre gobernarse por su razón en su vida interior y exterior. Es, pues, necesario que haya en el hombre ciertas perfecciones superiores que le dispongan para *ser movido divinamente;* y estas perfecciones se llaman *dones*, no solamente porque son infundidas por Dios, sino porque por ellas el hombre se hace capaz de recibir prontamente la inspiración divina, según la palabra de Isaías (50,5): «El Señor me ha abierto los oídos... y yo no me resisto, no me echo atrás»; y el Filósofo mismo dice que «los que son movidos por instinto divino no deben aconsejarse por la razón humana, sino que deben seguir la inspiración interior, que procede de un principio más alto» que la razón humana. Y por esto dicen algunos que los dones perfeccionan al hombre para actos superiores a los de las virtudes» [44].

Este es el artículo del Santo. En realidad, nada es necesario añadir a una doctrina tan clara y luminosa. Pero para mayor abundamiento, dada la importancia de la materia, investigaremos más despacio las razones profundas en que se apoya la distinción específica entre las virtudes y los dones.

72. Para comprender mejor las diferencias entre las virtudes y los dones nos ayudará a conocer cuáles son sus elementos comunes; o sea, en qué convienen unas y otros.

[43] Cf. San Gregorio, *Morales* I c.27 (al. 12 in vet. 28o: ML 75,544 C).
[44] I-II,68,1.

Coincidencias entre las virtudes y los dones.—Las principales son las siguientes:

a) Convienen en el *género*. Tanto unas como otros son *hábitos operativos:* dicen orden esencial a la acción y por ella se tienen que especificar.

b) Tienen la misma *causa eficiente:* Dios en el orden sobrenatural. Son hábitos *infusos «per se»*, totalmente sobrenaturales.

c) Tienen el mismo *sujeto «in quo»:* las facultades humanas. En ellas residen las virtudes y los dones.

d) Tienen el mismo objeto *material (materia «circa quam»):* toda la materia moral, que es común a las virtudes y a los dones.

e) Tienen la misma *causa final* (fin remoto): la perfección sobrenatural del hombre, incipiente en este mundo y consumada en el otro.

Tales son las principales coincidencias entre las virtudes y los dones. Pero al lado de estas coincidencias—ninguna de las cuales compromete la diferencia específica entre unas y otros, por ser todas *extrínsecas*, a excepción del género y del objeto material, que no son elementos especificativos—tenemos las siguientes irreductibles diferencias:

73. Primera diferencia: la causa motora.—La causa eficiente, en cuanto hábitos, es la misma: Dios, autor de todo el orden sobrenatural. Pero la causa *motora* es completamente distinta. En las virtudes es la misma razón humana (ilustrada por la fe, si se trata de virtud infusa, y siempre bajo la previa moción de Dios, que en el orden sobrenatural representa una *gracia actual);* en los dones, en cambio, la causa *motora* es el mismo Espíritu Santo, que mueve el hábito de los dones *como instrumentos directos suyos*. Por eso del hábito de las virtudes infusas podemos usar cuando nos plazca—presupuesta la gracia actual, que a nadie se niega—, mientras que los dones sólo actúan cuando el Espíritu Santo quiere moverlos [45].

74. Segunda diferencia: por el objeto formal [46].—Como es sabido, el objeto formal es el propiamente *especificativo* de un acto o de un hábito. Un acto o un hábito pueden tener común con otros actos y hábitos las dos causas extrínsecas *(eficiente* y *final)* y hasta la causa *material* (que es un elemento *genérico*, no específico), sin que haya diferencia específica entre ellos; pero si difieren por su *objeto formal*, la diferencia específica es clarísima aunque convengan en todo lo demás. Tal ocurre precisamente con las virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo. Unas y otras tienen —como ya hemos dicho—la misma causa *eficiente* (Dios, autor del orden sobrenatural), la misma causa *final* (la santificación del alma, y en definitiva, la gloria de Dios) y la misma causa *material*, ya que los dones no tienen materia propia, sino que tienen por misión perfeccionar el acto de las

[45] La diferencia específica que se deriva de este argumento entre las virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo es tan clara y manifiesta, que ha sido admitida hasta por el P. Crisógono, a pesar de favorecer tan poco a sus teorías. He aquí sus palabras:

«La diferencia entre los dones y las virtudes se funda en el diverso *principio motor* a que unos y otros hábitos se refieren. Mientras las virtudes disponen para seguir el dictamen de la razón, los dones acondicionan para seguir el del Espíritu Santo. Esta diferencia de principio es la que exige diferencia de disposición y de razón formal en los actos, aunque el objeto material sea el mismo. Es manifiesto que los hábitos que dispongan para recibir y seguir la influencia del Espíritu Santo han de ser *específicamente distintos* de aquellos que disponen para los dictámenes de la razón, aunque sea iluminada por la fe». Cf. P. Crisógono, *Compendio de ascética y mística* p.19 (1.ª ed.).

[46] Cf. P. Menéndez-Reigada, *Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana* c.3 nota G.

virtudes sobre sus materias respectivas. Y, sin embargo, la diferencia específica aparece clarísima por el *objeto formal*, que es completamente distinto. Vamos a verlo.

El objeto formal es doble: *a)* aquel por el cual el acto se constituye en su propia naturaleza, inconfundible con cualquier otro, bajo una razón determinada *(obiectum «quo», ratio «sub qua»)*; y *b)* aquel que es terminativo del acto o hábito bajo la misma razón de ser *(obiectum «quod»)*. Por ejemplo: el acto de robar tiene por objeto formal constitutivo *(obiectum quo) tomar lo ajeno*, que es su causa formal y lo que esencialmente constituye el robo; y por objeto formal terminativo *(obiectum quod)*, la cosa ajena. El que esta cosa sea dinero o un objeto cualquiera, eso es el objeto *material*. Apliquemos a nuestro caso estas nociones elementales.

a) *Objeto formal terminativo (obiectum formale «quod»)*.—El objeto formal terminativo de los actos humanos, en cuanto morales, es *el bien honesto (bonum honestum)*, en contraposición al *bien útil* y al *deleitable*, que, en cuanto tales, no pueden ser norma de moralidad. Bajo este aspecto no difieren las virtudes y los dones, porque ambos tienden a ese bien honesto de un modo general. Ya sea que obremos por las virtudes o por los dones, siempre practicamos ese bien honesto.

Claro que ese bien tiene dos aspectos muy distintos según recaiga sobre él la regla de la razón iluminada por la fe o la regla del Espíritu Santo mismo. Pero esto cae de lleno dentro del objeto formal *quo, o ratio sub qua*, que es el elemento diferencial propiamente especificativo, como vamos a ver.

b) *Objeto formal constitutivo («obiectum quo»)*.—El objeto formal *quo*, o *ratio sub qua*, es totalmente distinto en las virtudes y los dones. En las virtudes infusas, la regla *próxima e inmediata* de sus actos es la razón humana iluminada por la fe; de tal manera que un acto es *bueno* si se acomoda a ese dictamen y es *malo* si se aparta de él. En los dones, en cambio, la regla *próxima e inmediata* de sus actos es el mismo Espíritu Santo, que los gobierna y mueve directamente como instrumentos suyos, imprimiéndoles la dirección y haciendo, por consiguiente, que el acto se produzca no por razones humanas, sino por razones *divinas*, que escapan y trascienden la esfera de la razón humana aun iluminada por la fe. El acto de los dones brota de un *motivo formal* completamente distinto y, por lo mismo, arguye necesariamente distinción específica con el de las virtudes. Ahora bien: como es sabido, los hábitos se especifican por sus actos, y éstos por sus objetos formales. A *objetos formales* específicamente distintos corresponden *actos* específicamente distintos; y a éstos corresponden *hábitos* también específicamente distintos. Esto es elemental en filosofía aristotélico-tomista.

75. TERCERA DIFERENCIA: MODO HUMANO Y MODO DIVINO [47].—Esta diferencia se sigue *necesariamente* de las dos anteriores. La operación tiene que tener el mismo modo que la *causa motora* que la impulsa y la *norma* o *regla* a que se ajusta. Teniendo las virtudes infusas por motor *al hombre* y por norma o regla *la razón humana* iluminada por la fe, *necesariamente* han de imprimir a sus actos el *modo humano* que les corresponde. En cambio —y por la misma razón—, teniendo los dones por causa motora y por norma o regla al mismo Espíritu Santo, *necesariamente* [48] tienen que revestir sus actos el modo correspondiente a esa regla y a ese motor, esto es, el *modo divino o sobrehumano*.

[47] Para estas últimas diferencias cf. P. I. G. MENÉNDEZ-REIGADA, *Diferencias generale entre dones y virtudes:* «La Vida Sobrenatural» (julio-agosto de 1944).

[48] Subrayamos esta palabra con toda deliberación. Ya probaremos en su lugar que las cosas son así porque *tienen que ser así*. No se trata de una modalidad *de facto* en la mayoría de los casos, sino de una exigencia *de iure*, determinada por la misma naturaleza de las cosas.

De esta tercera diferencia se deducen dos consecuencias de importancia excepcional en teología ascética y mística:

a) la imperfección radical de las virtudes infusas por la *modalidad humana* de su obrar y la necesidad imprescindible de que los dones del Espíritu Santo vengan en su ayuda para proporcionarles *su modalidad divina*, sin la cual jamás las virtudes infusas podrán alcanzar su plena perfección y desarrollo; y

b) imposibilidad de una operación de los dones al *modo humano*, toda vez que su *modalidad divina* es precisamente un elemento de diferenciación específica con las virtudes infusas. Una operación de los dones del Espíritu Santo al *modo humano* envuelve verdadera contradicción.

Pero no adelantemos los acontecimientos. Ya volveremos largamente sobre esto.

76. CUARTA DIFERENCIA: USO A NUESTRO ARBITRIO O AL ARBITRIO DIVINO.—Otra diferencia que se desprende de las anteriores. De las virtudes podemos usar cuando queramos, según consta por la experiencia (v.gr., podemos hacer cuando queramos un acto de fe, esperanza, caridad, o de cualquier otra virtud infusa). De los dones, en cambio, no podemos usar cuando queramos, sino sólo cuando quiere el Espíritu Santo mismo.

La razón de esto es muy clara. Todos aquellos hábitos de los cuales es regla y motor la razón humana (aunque sea iluminada por la fe) están sometidos a nuestro libre albedrío en cuanto a su ejercicio, porque son actos *nuestros* en toda su integridad [49]. Mas los dones son hábitos que no confieren al alma más que la facilidad para *dejarse mover* por el Espíritu Santo, que, como ya hemos visto, es la *única causa motora* de los mismos, sin que el alma pueda hacer otra cosa que cooperar a esa moción—aunque de una manera consciente y libre—no poniendo ningún obstáculo y secundando con docilidad el impulso del Espíritu Santo, que mueve los dones como causa *principal*, limitándose el hombre al papel de simple *instrumento*, aunque consciente y libre.

En orden a la actuación de los dones, nosotros no podemos hacer otra cosa que *disponernos*—refrenando, v.gr., el tumulto de las pasiones, el afecto a las criaturas, el tropel de distracciones y fantasmas de la imaginación que dificultan la acción de Dios, etc.—para que el propio Espíritu Santo pueda actuarlos cuando le plazca. En este sentido, podemos decir que nuestros actos son causa *dispositiva* de la actuación de los dones. Es lo que Santa Teresa quería decir cuando escribe con tanta precisión y exactitud:

> «La primera oración que sentí, a mi parecer, *sobrenatural*, que llamo yo lo que con industria ni diligencia no se puede adquirir aunque mucho se procure, aunque *disponerse para ello sí y debe de hacer mucho al caso*...» [50]

Es necesario—en efecto—que el sujeto se disponga para que los dones actúen en él; no con una disposición propia y formal, que ésa la da el mismo don, sino quitando los impedimentos que en él pueda haber *(sicut removens prohibens*, vel causa «per accidens»), a fin de que esa docilidad al Espíritu Santo pueda hacerse *real* (pasando al acto) y no ser sólo *potencial* (por la posesión del simple hábito de los dones). Y, en cierto sentido, nuestros actos pueden ser también *causa meritoria* de la actuación de los dones siquiera sea de una manera remota, en cuanto que con nuestros actos sobrenaturales podemos merecer el aumento de la gracia, de las virtudes infusas

[49] Aunque siempre, desde luego, bajo la previa moción divina: *natural*, si se trata de virtudes adquiridas, y *sobrenatural* (gracia actual), si se trata de virtudes infusas.

[50] SANTA TERESA, *Relación* 1.ª *al P. Rodrigo* n.3.

y de los mismos dones del Espíritu Santo en cuanto *hábitos*. Y a medida que los dones vayan creciendo en perfección, más fácilmente actuarán y con mayor intensidad, y vencerán mejor las resistencias o indisposiciones que encuentren a su paso, a la manera que un gran fuego prende fácilmente en un leño aunque esté verde o mojado. Pero sea cual fuere el grado de perfección *habitual* que los dones hayan alcanzado en nosotros, su actuación estará siempre completamente fuera del alcance de nuestro libre albedrío. El Espíritu Santo los actuará cuando quiera y como quiera, sin que nosotros podamos hacerlo jamás por nuestra cuenta. Es manifiesta por este capítulo la diferencia entre las virtudes y los dones.

77. QUINTA DIFERENCIA; ESTADO ACTIVO Y ESTADO PASIVO.—Esta diferencia nace también de la primera, y no es más que una consecuencia de ella.

En el ejercicio de las virtudes infusas—en efecto—, el alma se encuentra en pleno *estado activo*. Sus actos se producen al *modo humano* y tiene plena conciencia de que es ella la que obra cuando y como le place: es ella, sencillamente, la *causa motora* de sus propios actos, aunque siempre, desde luego, bajo la moción divina—que nunca falta—en forma de una gracia actual.

El ejercicio de los dones es completamente distinto. El Espíritu Santo es la única *causa motora* y *principal* que mueve el hábito de los dones, pasando el alma a la categoría de simple *instrumento*, aunque vivo, consciente y libre. El alma reacciona vitalmente al recibir la moción de los dones—y de esta manera se salva la libertad y el mérito bajo la acción donal—, pero sólo para *secundar* la divina moción, cuya iniciativa y plena responsabilidad corresponde por entero al Espíritu Santo mismo, que actúa como única *causa principal*. Por eso, tanto más perfecta y limpia resultará la acción donal cuanto el alma acierte a secundar con mayor docilidad esa divina moción adhiriéndose fuertemente a ella sin torcerla ni desviarla con movimientos de iniciativa humana, que no harían sino entorpecer la acción santificadora del Espíritu Santo.

Síguese de aquí que el alma, cuando sienta la acción del Espíritu Santo, debe reprimir su propia iniciativa humana y reducir su actividad a secundar dócilmente la moción divina, permaneciendo *pasiva* con relación a ella. Esta pasividad—entiéndase bien—sólo lo es con respecto al agente divino; pero en realidad se transforma en una actividad vivísima por parte del alma, aunque única y exclusivamente para secundar la acción divina, sin alterarla ni modificarla con iniciativas humanas. En este sentido debe decirse que el alma *obra* también *instrumentalmente* lo que en ella se obra, *produce* lo que en ella se produce, *ejecuta* lo que en ella el Espíritu Santo ejecuta. Se trata, sencillamente, de una *actividad recibida* [51], de una absorción de la actividad natural por una actividad sobrenatural, de una sublimación de las potencias a un orden *divino* de operación, que nada absolutamente tiene que ver con la estéril inacción del quietismo.

Tales son las principales diferencias entre las virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo. Como habrá observado el lector, las diferencias fundamentales son las dos primeras: ellas son las que establecen una diferencia radical y específica entre unas y otros. Las otras tres, aunque muy claras e interesantes para nuestro objeto, no son más que consecuencias lógicas y exigencias inevitables de aquellas dos fundamentales: la distinta *causa motriz* y la distinta regla a que obedecen *(objeto formal «quo»)*.

(I [51] «In donis Spiritus Sancti mens humana non se habet *ut movens*, sed magis *ut mota*» I-II,52,2 ad 1).

Y pasemos ahora a estudiar otra cuestión que ya hemos insinuado más arriba y que juzgamos de importancia decisiva para la recta solución de las principales cuestiones controvertidas en Teología ascética y mística: la de la pretendida *doble operación* en los dones del Espíritu Santo.

6. ¿ADMITEN LOS DONES DEL ESPÍRITU SANTO UN DOBLE MODO DE OPERACIÓN?

78. ESTADO DE LA CUESTIÓN.—No es enteramente nuevo el planteamiento de este problema. Ya hay antecedentes obscuros en algunos teólogos y místicos de la antigüedad [52]. Pero modernamente ha vuelto a plantearlo el P. Crisógono [53], que cita en su favor un texto del cardenal Billot [54].

No tendría mayor importancia la opinión de dos o tres teólogos frente al sentir unánime de todos los demás. Pero lo grave del caso es que se ha tratado de poner esa doctrina nada menos que bajo la protección del Angélico Doctor. Se hace, pues, preciso examinarla detenidamente para volver a colocar las cosas en el lugar que les corresponde.

Dos partes tendrá nuestro estudio. En la primera examinaremos el pensamiento de Santo Tomás para dejar completamente demostrado que el doble modo de los dones no solamente no pasó jamás por su imaginación, sino que es del todo incompatible con los principios tomistas. En la segunda abordaremos la cuestión en sí misma para demostrar que esa operación de los dones al modo humano sería perfectamente *inútil* (dado que fuese posible); es filosóficamente *imposible* y teológicamente *absurda*.

79. *a)* **El pensamiento de Santo Tomás.**—El pensamiento de Santo Tomás sobre esta cuestión es tan claro y transparente, que no se comprende cómo se ha podido intentar desfigurarlo [55]. No es

[52] Poquísimos, desde luego. El P. Crisógono, al hacer el inventario de sus patrocinadores, sólo puede citar tres nombres aparte del cardenal Billot: Nicolás de Jesús-María, José de Jesús-María y Dionisio el Cartujo (cf. *La perfection et la mystique*... p.67). A excepción del texto de José de Jesús-María—en el que se atribuyen dos modos al don de sabiduría—, los otros dos textos no pueden alegarse en favor de esta opinión: no tienen el sentido que el P. Crisógono les atribuye, como podrá ver el lector imparcial que los examine sin prejuicios. Y el mismo José de Jesús-María, frente a ese texto obscuro, tiene una infinidad de textos en los que dice clarísimamente que los dones obran al modo *sobrehumano o divino*, en contraposición al modo humano de las virtudes, y esto apoyado en el testimonio de Santo Tomás, para él tan querido (cf. JIMÉNEZ DUQUE, *Acerca de la Mística:* RET [abril-junio 1947] p.234-5).

En cuanto a la autoridad del cardenal Billot en estas materias es, ciertamente, bien poca. El mismo cardenal, con humildad que abrillanta todavía más su indiscutible personalidad, reconoció sencillamente que no había hecho un estudio profundo de estas cuestiones: «Son Eminence a très simplement reconnu qu'elle *n'avait jamais fait une étude approfondie de ces questions;* elle avait noté du reste, dans son traité «De virtutibus infusis», qu'elle ne voulait en dire que quelques mots en parlant des dons» (cf. P. GARRIGOU-LAGRANGE, *Perfection chrétienne et contemplation* 1.ª ed. t.2 apénd.1 p.48).

[53] El P. Crisógono repite esta doctrina en todas sus obras místicas. Véanse, por ejemplo, *Compendio de ascética y mística* 1.ª ed. p.21-24; *San Juan de la Cruz; su obra científica y literaria* t.1 p.115-17; *La perfection et la mystique* passim, etc.

[54] Cf. BILLOT, *De virtutibus infusis* q.68 th.8 p.173 (4.ª ed. 1928).

[55] El P. Crisógono, en su opúsculo *La perfection et la mystique selon les principes de Saint Thomas*, hace un gran esfuerzo para atribuir a Santo Tomás esta doctrina, con el fin de sacar

preciso hacer una exégesis laboriosa de textos obscuros y difíciles para poner en claro su pensamiento; basta citar sencillamente sus palabras sin comentarios ni acotaciones de ninguna clase. De una manera clara, terminante, categórica, que no deja lugar a la menor duda o equívoco, Santo Tomás ha afirmado constantemente a todo lo largo de su magisterio doctrinal que una de las notas más características de la distinción específica entre los dones del Espíritu Santo y las virtudes infusas es precisamente su *modo* distinto de actuar. En las *Sentencias*, sobre todo, esta doctrina adquiere tal relieve, que constituye por sí misma la distinción *fundamental* entre las virtudes y los dones. Escuchemos sus palabras mismas:

1. «Los dones se distinguen de las virtudes EN ESTO: que las virtudes realizan actos *al modo humano*, y los dones *al modo sobrehumano*» [56].

2. «(Los dones) son superiores a las virtudes *en cuanto que obran al modo sobrehumano*» [57].

3. «Y como el don no supera a la virtud *sino por razón del modo...*» [58]

4. «Los dones obran de *un modo más alto* que la virtud» [59].

5. «Por consiguiente, como el don eleva a una operación *que está sobre el modo humano*, es necesario que con relación a la materia de todas las virtudes exista algún don que tenga *un modo más excelente* en aquella materia» [60].

6. «Por el don es elevado el hombre *al modo sobrehumano*» [61].

7. «Por consiguiente, *como los dones son para obrar al modo sobrehumano*, es necesario que las operaciones de los dones se midan *por otra regla distinta* de la humana virtud, *que es la misma divinidad* participada por el hombre a su manera, *para que ya no obre humanamente, sino como hecho Dios por participación*» [62].

8. «Los dones, como hemos dicho, se diferencian de las virtudes *en cuanto que los dones obran de modo más alto*» [63].

9. «No es necesario que los dones sean más perfectos que las virtudes en cuanto a todas las condiciones, sino *en cuanto al modo de obrar que está sobre el hombre*» [64].

después la consecuencia de la existencia de una doble vía para llegar a la perfección. El «Bulletin Thomiste», al dar cuenta de la publicación del opúsculo del P. Crisógono, llevó muy a mal esta falsa interpretación del pensamiento de Santo Tomás, hecha a base de textos truncados. He aquí las palabras mismas del «Bulletin» en su texto original francés:

«Il nous paraît tout a fait inutile de nous arrêter à cet opuscule ou le P. Crisogono soutien que, *selon S. Thomas*, il y a deux voies spécifiquement différentes pour arriver à la perfection chrétienne: la voie ordinaire ou ascétique, la voie extraordinaire ou mystique. On trouvera dans les réponses signalées (en particulier dans celles de M. Dalbiez et du P. Garrigou, directement visé par Cr.) les éléments nécessaires pour apprecier l'intempérance avec laquelle notre théologien espagnol fonce à travers les doctrines—passe encore!—, et à travers les textes—ce qui ne se pardonne pas» (cf. «Bulletin Thomiste», abril-junio 1933, p.858 n.1079).

[56] «Dona a virtutibus distinguuntur IN HOC quod virtutes perficiunt ad actus *modo humano*, sed dona *ultra humanum modum*» *(III Sent.* d.34 q.1 a.1).

[57] «(Dona) *sunt supra virtutes* inquantum *ultra humanum modum perficiunt*» (ibid., ad 1).

[58] «Et ideo cum donum non sit *supra virtutem* nisi ratione modi...» (ibid., ad 5).

[59] «Dona enim perficiunt ad *modum altiorem* quam virtus» (ibid., q.1 a.2).

[60] «Unde cum donum elevet ad operationem quae est *supra humanum modum*, oportet quod circa materias omnium virtutum sit aliquod donum quod habeat aliquem *modum excellentem* in materia illa» (ibid., q.1 a.2 c).

[61] «Per donum elevatur homo *supra humanum modum*» (ibid., q.1 a.3 *sed contra).*

[62] «Et *ideo cum dona sint ad operandum supra humanum modum*, oportet quod donorum operationes mensurentur *ex altera regula* quam sit regula humanae virtutis, quae est ipsa divinitas ab homine participata suo modo, ut *iam non humanitus*, sed quasi Deus factus participatione, operetur» (ibid., q.1 a.3 c).

[63] «Dona a virtutibus, ut dictum est, differunt, *inquantum dona altiori modo operantur*» (ibid., q.3 a.1 q.ª3 sol.1).

[64] «Non oportet dona quantum ad omnes conditiones esse perfectiora virtutibus sed *quantum ad modum operandi qui est supra hominem*» (ibid., d.35 q.2 a.3 q.ª3 sol.2 ad 2).

10. «El don EN ESTO SOBREPASA A LA VIRTUD, *en que obra al modo sobrehumano;* el cual modo *es causado por una medida más alta que la medida humana*» [65].

Como puede ver el lector, es imposible hablar con más transparente claridad. Según Santo Tomás de Aquino, lo que distingue específicamente a los dones del Espíritu Santo de las virtudes infusas es *precisamente* su modo distinto de actuar exigido intrínsecamente por su distinto objeto formal y la regla y motor a que obedecen. Las virtudes infusas mueven al alma al *modo humano*, siguiendo la regla de la razón iluminada por la fe; los dones, en cambio, la mueven al *modo sobrehumano*, siguiendo el impulso del Espíritu Santo: «se distinguen en esto». ¿Cabe una afirmación más clara y categórica de que, según la mente de Santo Tomás, no se da ni puede darse una actuación de los dones al *modo humano*, toda vez que lo que distingue y separa a los dones de las virtudes infusas es *precisamente* el *modo sobrehumano* de su obrar: «se distinguen *en esto;* el don *en esto sobrepasa a la virtud?*»

Es cierto que todos esos textos son del comentario a las *Sentencias*, que escribió Santo Tomás en plena juventud, y que esa fórmula de la distinción entre las virtudes y los dones por su distinta modalidad no aparece con tanta insistencia en la *Suma Teológica*, su obra más madura y definitiva. Alguien quiso ver en esto un cambio de pensamiento en el Doctor Agélico [66], pero equivocadamente. La doctrina de la *Suma* es exactamente la misma que la de las *Sentencias*, aunque mejor elaborada. En la *Suma* insiste más en la diferencia específica entre virtudes y dones por razón del *principio motor* y de la *regla* a que obedecen; pero mantiene íntegra la distinción por la *modalidad* establecida en las *Sentencias*, distinción que no es, por otra parte, sino una consecuencia inevitable del distinto principio motor y de la regla a que obedecen. En la *Suma*, más teólogo que en las *Sentencias*, insiste Santo Tomás en las *causas* más que en los efectos, pero sin renunciar a estos últimos, que se siguen inevitablemente de aquéllas. La fórmula de la *modalidad* no abunda tanto como en las *Sentencias*, pero no desaparece del todo en la *Suma*. He aquí algunas pruebas:

En la cuestión especial que dedica a los dones en su *Suma Teológica*, escribe textualmente:

> «Los dones exceden la perfección común de las virtudes no en cuanto al género de actos—como los consejos exceden a los preceptos—, *sino en cuanto al modo de obrar*, según que el hombre es movido por un principio superior» [67].

[65] «Donum IN HOC TRANSCENDIT VIRTUTEM, quod *supra modum humanum* operatur; qui quidem modus *ex mensura altiori quam sit humana mensura causatur*» (ibid., d.36 a.3 c).

[66] El P. JOSÉ DE GUIBERT, S.I., en «Revue d'Ascétique et de Mystique» (octubre de 1922).—Le contestó el P. GARRIGOU-LAGRANGE, O.P., en un artículo aparecido en «La Vie Spirituelle» (marzo de 1923), y que puede verse en el apéndice n.2 de su celebrada obra *Perfection chrétienne et contemplation.* El P. Garrigou demuestra plenamente que el Santo no cambió de pensar, sino que confirma y amplía en la *Suma* la misma doctrina que en las *Sentencias.*—Puede leerse con provecho sobre este mismo asunto a Dom Lottin: «Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale» (1929) p.53-60.—Un resumen muy bien hecho de la controversia Guibert-Garrigou lo hizo el P. JORET, O.P., en «Bulletin Thomiste» (1925) p.245-48.

[67] «Dona excedunt communem perfectionem virtutum non quantum ad genus operum, eo modo quo consilia praecedunt praecepta, sed *quantum ad modum operandi* secundum quod movetur homo *ab altiori principio*» (I-II,68,2 ad 1).

Esta es clarísimamente la misma doctrina de las *Sentencias* incluso en cuanto a la materialidad de las fórmulas. Los dones són más perfectos que las virtudes, no en cuanto al género de sus obras, sino en cuanto al *modo de obrar*, exigido por la distinta regla a que obedecen y el motor que les impulsa.

Ni es éste el único lugar de la *Suma* donde aparece la terminología de las *Sentencias*. Hablando, por ejemplo, del don de fortaleza, y después de decir que con la virtud del mismo nombre el hombre obra «según su modo propio y connatural», añade textualmente:

> «Pero *por encima de esto* el Espíritu Santo *mueve al hombre* para que lleve a término la obra comenzada y evite los peligros que le amenazan. Lo cual *trasciende ciertamente la naturaleza humana*» [68].

En la contestación a la pregunta «Utrum convenienter enumerentur beatitudines», escribe Santo Tomás;

> «De este seguimiento de las pasiones del irascible *retrae la virtud*, para que el hombre no se exceda en ellas, *según la regla de la razón;* mas el don, *de un modo más excelente*, a saber: para que el hombre quede enteramente libre de ellas *según la voluntad divina*» [69].

Dígasenos si estas fórmulas de la *Suma Teológica* no son del todo equivalentes a las de las *Sentencias* [70].

Pero si alguna duda imprudente pudiera quedar sobre el pensamiento definitivo de Santo Tomás por no encontrarse con tanta profusión en la *Suma* las fórmulas de las *Sentencias*, he aquí un texto contemporáneo de la *Prima secundae* de la *Suma* (donde pone Santo Tomás la cuestión especial de los dones), y acaso posterior a él [71]. En la cuestión disputada *De caritate*, escrita durante su magisterio en París, por los años 1270 a 1272 [72], o sea poco antes de morir [73], escribe textualmente:

[68] «*Sed ulterius a Spiritu Sancto movetur* animus hominis ad hoc quod perveniat ad finem cuiuslibet operis inchoati, et evadat quaecumque pericula imminentia: quod quidem *excedit naturam humanam*» (II-II,139,1).

[69] «A sequela autem passionum irascibilis *retrahit virtus*, ne homo in eis superfluat, *secundum regulam rationis:* donum autem *excellentiori modo*, ut scilicet homo *secundum voluntatem divinam*, totaliter ab eis tranquillus reddatur» (I-II,69,3).

[70] La cosa es tan clara, que el mismo P. De Guibert hubo de reconocerlo expresamente: «L'article fondamental de la I-II q.68 a.1 indique expressément le principe qui établit la continuité entre les deux séries de formules: *agir sous la motion directe du Saint Esprit* est pour l'homme *une manière d'agir plus parfait* que d'agir sous la motion de la raison (même éclairée par la foi), et voilà pourquoi *les dons* correspondent à une *manière d'agir plus parfaite, plus haute* que les vertus morales, mêmes infuses» (cf. «Revue d'Ascétique et de Mystique», octubre de 1922, p.406).

E inversamente concede también el P. De Guibert (p.405) que en el comentario a las *Sentencias* (III d.34 q.1 a.2 y d.35 q.2 a.4) se encuentra ya la manera de hablar que se hará después más frecuente en la *Suma*, y que se fija no solamente en el efecto, sino también en su causa.

El P. J. A. de Aldama, S.I., afirma sin vacilar la perfecta concordancia entre las *Sentencias* y la *Suma Teológica* en su interesante artículo *Los dones del Espíritu Santo; problemas y controversias en la actual Teología de los dones*, en RET (enero-marzo de 1949, p.17-22).

[71] Según el eminente crítico P. Mandonnet, Santo Tomás escribió la *Prima secundae* por los años de 1269-70. Cf. P. Bacic, O.P., *Introductio compendiosa in opera St. Thomae Aquinatis* p.51.—Lo mismo afirma el P. Walz, *San Tommaso d'Aquino*, apéndice «Cronologia della vita e degli scripti».

[72] Cf. P. Bacic, o.c., p.36.—El P. Walz coloca la redacción de la cuestión *De caritate* entre 1266-69. En todo caso sería contemporánea de la *Prima secundae*. El magisterio del Santo en París abarcó desde enero de 1269 hasta mediados de 1272.

[73] Murió Santo Tomás el 7 de marzo de 1274.

«... los dones perfeccionan las virtudes *elevándolas sobre el modo humano*» [74].

He aquí la misma doctrina de las *Sentencias* y bajo la misma fórmula material [75].

No cabe la menor duda sobre el pensamiento de Santo Tomás. Para él, el efecto más característico y fundamental de la actuación de los dones es el *modo sobrehumano*, en directa oposición y contraste con el *modo humano*, que es el propio y característico de las virtudes infusas. Tanto los dones como las virtudes son sobrenaturales entitativamente o *quoad substantiam*, y en esto coinciden unas y otros, pero se distinguen en cuanto a su *modo de obrar*. Las virtudes actúan al *modo humano* o connatural, siguiendo la regla de la razón; los dones, al *modo divino* o *sobrehumano*, siguiendo el impulso del Espíritu Santo. O sea, que las virtudes infusas son sobrenaturales *quoad substantiam*, pero no *quoad modum operandi;* los dones, en cambio, son sobrenaturales no sólo *quoad substantiam*, sino también *quoad modum operandi*. Esta es la enseñanza clarísima del Angélico Doctor. Los que sigan defendiendo la posibilidad de una actuación de los dones del Espíritu Santo al *modo humano* es preciso que renuncien a invocar a Santo Tomás en apoyo de su tesis [76].

b) **La cuestión en sí misma.**—Pero, aun prescindiendo del argumento de autoridad—siquiera tan decisiva en Teología mística como la de Santo Tomás [77]—y examinando las cosas en su propia

[74] «... dona perficiunt virtutes elevando eas *supra modum humanum*» *(De caritate* a.2 ad 17).

[75] Ultimamente se ha vuelto a insistir en la idea de un cambio substancial en el pensamiento de Santo Tomás de las *Sentencias* a la *Suma Teológica* (cf. A. San Cristóbal-Sebastián, *Las dos exposiciones de Santo Tomás sobre los dones:* RET, julio-septiembre y octubre-diciembre de 1952). Creemos sinceramente que los argumentos aducidos no cambian el estado de la cuestión tal como la dejamos expuesta en las páginas precedentes. Concedemos de buen grado que en la *Suma Teológica* no aparece con tanta insistencia como en las *Sentencias* la distinción entre virtudes y dones por el *modo* de la operación, pero no desaparece del todo —como acabamos de ver—, y esto basta para que no se pueda hablar de cambios substanciales en la concepción o esquema de los dones. Santo Tomás en plena madurez mejora y perfecciona la doctrina que enseñó en su juventud, insistiendo en la *regla* y *motor* de los dones más que en su *modalidad*, que, en fin de cuentas, no es sino un efecto y consecuencia obligada de aquellos principios más altos. Pero ambas doctrinas se complementan mutuamente y señalan una corriente doctrinal perfectamente homogénea, que va perfeccionándose y adquiriendo caracteres más firmes y vigorosos en la magnífica síntesis de la *Suma Teológica*.

El P. Marceliano Llamera, O.P., ha refutado magníficamente la argumentación de San Cristóbal-Sebastián en RET (enero-marzo y abril-junio de 1955), volviendo a dejar las cosas en su lugar. Véase también el citado artículo del P. Aldama, S.I., en RET (enero-marzo de 1949, p.18-19).

[76] En cuanto a ciertos textos de Santo Tomás que cita el P. Crisógono, véanse los siguientes trabajos, donde se examinan y ponen en claro en sentido totalmente opuesto al P. Crisógono:

P. Garrigou-Lagrange, *Les dons ont-ils un mode humain?*: «La Vie Spirituelle» (noviembre 1932); item P. Garrigou-Lagrange, *A propos du mode supra-humain des dons du Saint-Esprit:* ibid., octubre 1933. R. Dalbiez: «Etudes Carmélitaines» (abril 1933) p.247ss., estudio magnífico, donde se pone a dos columnas el texto principal de Santo Tomás tal como lo escribió el Santo y tal como lo ofrece el P. Crisógono hábilmente mutilado—J. Perinelle, en «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» (noviembre 1932) p.692, breve, pero substanciosa crítica del P. Crisógono—. P. I. G. Menéndez-Reigada, *El modo normal de obrar los hábitos infusos:* «Ciencia Tomista» (enero-junio 1946) p.83-98.—P. Llamera, O.P., *La vida sobrenatural y la acción del Espíritu Santo:* RET (octubre-diciembre 1947) p.423-31.

[77] Es un error pensar que Santo Tomás es tan sólo el Príncipe de la Teología dogmática o moral. Lo es también, indiscutiblemente, de la Teología mística. No solamente porque estas subdivisiones las han introducido los teólogos posteriores a él —Santo Tomás no conocía más que «la Teología», así, sin más, que abarcaba unitariamente toda la Dogmática y toda la Moral y toda la Mística bajo un mismísimo objeto formal (I,1,3)—, sino, sobre todo, porque lo ha declarado así el supremo Magisterio de la Iglesia:

«... asceticae mysticaeque theologiae capita si quis pernosse volet, is *Angelicum in primis doctorem* adeat oportebit». Cf. Pío XI, encíclica *Studiorum ducem:* AAS 15 (1923) p.320.

objetividad, nos parece claro que no puede admitirse de ninguna manera una actuación de los dones al *modo humano*. Y vamos a decir por qué.

80. 1.º SERÍA INÚTIL Y SUPERFLUA.—En primer lugar, esa actuación de los dones del Espíritu Santo al modo humano—dado que fuera posible—sería del todo inútil y superflua o vendría a multiplicar los entes sin necesidad. Porque una de dos: o esa actuación al modo humano se confunde con el modo humano de las virtudes, o no. Si lo primero, es inútil y superflua, como es claro y evidente; si lo segundo, tenemos una multiplicación de entes sin necesidad. ¿Para qué queremos una operación de los dones al modo humano teniendo a nuestra disposición, con ayuda de la simple gracia ordinaria, el modo humano de las virtudes infusas? ¿Qué podrá añadir a las virtudes infusas esa actuación de los dones al modo humano? ¿La entidad sobrenatural? Ya la tienen las virtudes infusas de por sí. ¿El modo humano de actuar? También lo tienen las virtudes manejadas por el hombre. Pues si nada les pueden añadir—toda vez que es imposible distinguir en los dones otras formalidades que la *quoad substantiam* y la *quoad modum*, que en este caso coincidirían con el *quoad substantiam* y *quoad modum* de las virtudes infusas—, ¿quién no ve que esto es multiplicar los entes sin necesidad alguna y que en buena filosofía es preciso rechazar estas multiplicaciones innecesarias?

Ni vale decir que, aunque el modo humano se identificase con el de las virtudes, todavía—según Santo Tomás—habría dos diferencias específicas entre las virtudes y los dones: el distinto objeto formal y el principio que los actúa o regla a que se acomodan [78]. No vale esta observación, porque, lejos de invalidar nuestro argumento, lo confirma y hace resaltar todavía con más fuerza, ya que la imposibilidad de que los dones puedan tener un modo humano de obrar nace y arranca precisamente de tener un objeto formal, un principio actuante y una regla de actuación absolutamente *divinos*, distintos específicamente del objeto formal, del principio actuante y de la regla de actuación de las virtudes infusas, como dice expresamente Santo Tomás y nosotros con él. Sobre este punto, el pensamiento del Doctor Angélico es clarísimo e inconfundible, y ciertamente pasma y maravilla que se invoque el testimonio del Santo para probar *precisamente lo contrario* de lo que afirma ese testimonio con transparente claridad.

He aquí las palabras del Doctos Angélico sin comentarios ni mutilaciones; y precisamente en las *Sentencias*, que es donde el Santo acentúa menos la distinción por el objeto formal y la regla o motor.

[78] «Or Saint Thomas, dans la *Somme*, enseigne deux autres différences entre les dons et les vertus: premièrement, celle qui nait de la diversité des objets formels, et secondement, celle qui nait du principe qui les actue ou de la règle à laquelle s'accommode cette opération. Par conséquent bien qu'il existe une opération à mode humaine réalisée par les dons, elle ne se confond pas avec celle des vertus parce qu'il subsiste encore deux différences spécifiques qui les distinguent» (cf. P. CRISÓGONO, *La perfection et la mystique*... p.35-6).

> «El modo se lo señala a cada cosa su propia medida. Y así el modo de la acción se toma de lo que es medida o regla de la acción. Por tanto, *como los dones son para obrar sobre el modo humano, es preciso que las operaciones de los dones se midan por una regla distinta de la virtud humana, que es la misma divinidad* participada por el hombre a su manera, *para que ya no obre humanamente, sino como hecho Dios por participación*» [79].

El pensamiento de Santo Tomás es clarísimo. Los dones tienen un *modo sobrehumano* de actuar precisamente porque el modo de una acción se toma de la regla a que se acomoda. Y no siendo ya esta regla la razón humana (como en las virtudes), sino el Espíritu Santo mismo, síguese que los dones mueven al hombre necesariamente al *modo sobrehumano*: «*para que ya no obre humanamente*, sino como hecho Dios por participación». Una actuación de los dones al modo humano es absurda e ininteligible, toda vez que el modo de una acción depende de la regla y medida a que tiene que acomodarse.

Como puede ver el lector, la causa de la equivocación que padecen los partidarios de la operación donal al modo humano está en imaginarse que el modo de los dones es algo *accidental* que no afecta a su naturaleza íntima. No advierten que se trata de un *modo esencial*, impuesto por el *objeto formal constitutivo de la esencia misma de los dones*, que es—como ya vimos—la regla divina a que se acomoda. Lo dice expresamente Santo Tomás, y tiene que decirlo todo aquel que tenga una noción elemental de lo que son los dones. Escuchemos al Doctor Angélico:

> «El don en esto sobrepasa a la virtud, en que *obra al modo sobrehumano;* el cual modo es causado *por una medida más alta* que la medida humana. A esta medida *que es el mismo Dios* se une el alma humana por la caridad» [80].

Por consiguiente, despojar al don de este modo esencial divino es destruirle. Si su razón formal de ser consiste en ajustarse a una regla divina, no se le puede privar del modo que resulte de ese ajustamiento sin incurrir en contradicción. O se ajusta el acto o esa regla divina, o no. Si se ajusta, tenemos el modo divino del acto, que no es otra cosa que la conformidad con dicha regla. Si no se ajusta, no podrá ser acto de los dones, porque le falta nada menos que su *constitutivo formal* («obiectum formale quo, vel ratio sub qua») [81].

Este argumento no tiene vuelta de hoja y él solo bastaría para dejar zanjada la cuestión. Pero, para mayor abundamiento, sigamos examinando las razones que hacen imposible la pretendida actuación de los dones al modo humano.

[79] «Dicendum quod *modus unicuique rei ex propria mensura praefigitur*. Unde *modus actionis sumitur ex eo quod est mensura et regula actionis*. Et ideo *cum dona sint ad operandum supra humanum modum, oportet quod donorum operationes mensurentur ex altera regula quam sit regula humanae virtutis*, quae est ipsa Divinitas ab homine participata suo modo, *ut iam non humanitus*, sed quasi Deus factus participatione *operetur*» (*III Sent.* d.34 q.1 a.3 resp.).

[80] «Donum *in hoc transcendit virtutem* quod *supra modum humanum operatur:* qui quidem modus *ex mensura altiori* quam sit humana mensura *causatur*. Huic autem mensurae *quae Deus est*, mens humana per caritatem innititur» (*III Sent.* dist.3 a.36 c).

[81] Este es precisamente el argumento que le opusieron al P. Crisógono desde una revista de su Orden: *Nous ne pouvons donc considérer comme valable* le premier argument du Père Crisógono. Le *modo suprahumain* des dons, dans la pensée de Saint Thomas, provient de la *règle* suprahumaine qu'est l'inspiration spéciale du Saint-Esprit, règle qui constituée *l'objet formel* de l'acte des dons. Les trois sont inséparables» (cf. «Études Carmélitaines», art. de R. DALBIEZ [abril 1933] p.249).

81. 2.º Es FILOSÓFICAMENTE IMPOSIBLE.—En segundo lugar, si los dones del Espíritu Santo pudieran tener una operación al modo humano, esta operación sería *especificamente distinta* de su operación al modo divino, como es obvio y proclama el mismo P. Crisógono. Ahora bien: todo el mundo sabe—es elemental en filosofía escolástica—que *dos operaciones especificamente distintas* arguyen, por necesidad ontológica, *dos hábitos especificamente distintos*, como quiera que los hábitos se distinguen y especifican precisamente por sus operaciones, como éstas se distinguen y especifican por sus objetos [82]. Luego si los dones del Espíritu Santo—que son *hábitos*, como ya hemos visto, de acuerdo con Santo Tomás y el mismo P. Crisógono—pudieran tener un acto al modo *humano*, distinto *especificamente* de su acto al modo *divino*, se seguiría inevitablemente que un solo y mismo hábito tendría *dos actos especificamente distintos*, lo cual es inaudito e ininteligible en filosofía escolástica. Esto sería tan estupendo como si con sólo los ojos corporales pudiéramos *ver* y *oír* indistintamente. Para admitir esta doctrina sería menester renunciar a los principios más elementales e inconcusos de nuestra filosofía perenne [83].

La causa de esta segunda confusión que padecen los partidarios de la doble operación donal consiste en no distinguir bien el objeto *material* del objeto *formal* de los hábitos [84]. Es claro que un mismo hábito puede recaer, no ya sobre dos, sino sobre muchos objetos *materiales* específicamente distintos. Para el acto de hurtar es indiferente que se haya hurtado un pan, un reloj o una cantidad de dinero, aunque son objetos específicamente distintos, porque constituyen tan sólo el objeto *material* del acto; lo *formal* de esos objetos consiste en ser *cosa ajena*, que es lo que específicamente constituye el hurto. De este modo puede muy bien un solo hábito producir muchos actos *materialmente distintos* aun en *especie* si se consideran en su ser físico, pero de ninguna manera si se consideran *formalmente* y en su ser *moral*. El objeto formal siempre tiene que ser uno, puesto que es él precisamente quien especifica al hábito. Dar de comer al hambriento y vestir al desnudo son actos bien distintos en su ser físico, con objetos materiales específicamente distintos, mas ambos proceden de un mismo hábito, que es la virtud de la *misericordia*, la cual tiene por objeto formal socorrer al indigente, y así son actos de una misma especie moral a pesar de tener objetos materiales tan diversos. El objeto material no dice orden al hábito, sino únicamente el objeto o razón *formal* [85].

Escuchemos al Doctor Angélico explicar esta doctrina:

82 Lo dice expresamente Santo Tomás y es doctrina corriente en Filosofía escolástica, como sabe todo el mundo: «Diversitas vero obiectorum secundum speciem, facit diversitatem actuum secundum speciem et per *consequens* habituum» (cf. I-II,54,1 ad 1; ibíd., a.2; I,77,3, etc.).

83 D. BALDOMERO JIMÉNEZ DUQUE, en un artículo aparecido en RET (octubre-diciembre 1941, p.963-83), rechaza el argumento de la doble operación de los dones con las siguientes palabras: «Para afirmar ese principio de un *hábito*, como son los dones, creemos que hay que negar más de la mitad de los principios filosóficos y teológicos del tomismo». Estamos completamente de acuerdo.

84 Santo Tomás pone frecuentemente en guardia contra esta confusión: «In distinctione potentiarum vel etiam habituum, non est considerandum ipsum obiectum *materialiter*, sed *ratio obiecti differens specie* vel etiam genere» (I-II,54,2 ad 1).

85 Cf. P. I. G. MENÉNDEZ-REIGADA, *El modo normal de obrar los hábitos infusos:* «Ciencia Tomista» (enero-junio 1946).

> «Así como una facultad, con ser una, se extiende a muchos objetos en cuanto que éstos convienen en una misma razón formal, del mismo modo el hábito se extiende a muchos objetos en cuanto relacionados con algo único, ya sea con una *razón especial del objeto*, o una naturaleza, o un mismo principio, como ya hemos dicho. Si, pues, consideramos el hábito *en orden a los objetos a que se extiende*, hallaremos en él cierta multiplicidad. Pero como esta multiplicidad se ordena a algo único—*razón formal del hábito*—, síguese que el hábito es una cualidad simple, no compuesta de varios hábitos, aun cuando se extienda a muchos objetos. Porque el hábito no se extiende a muchas cosas si no es en orden a algo único, de lo cual recibe su unidad» [86]

Pero no acaban aquí todavía los inconvenientes de esa peregrina teoría. Veamos lo que resulta de ella trasladándola al terreno de la teología, esto es, examinando la naturaleza y finalidad de los dones en cuanto instrumentos del Espíritu Santo.

82. 3.º Es TEOLÓGICAMENTE ABSURDA.—Pongamos el argumento en forma. Una actuación de los dones del Espíritu Santo que destruya la *naturaleza* y *finalidad* de los mismos es teológicamente absurda. Pero la actuación de los dones al modo humano destruiría su propia *naturaleza* y *finalidad*. Luego es teológicamente absurda.

La mayor es una condicional evidente. Vamos a probar la menor.

Según la doctrina de Santo Tomás—en este punto admitida por todas las escuelas—, los dones del Espíritu Santo son hábitos sobrenaturales que, movidos directa e inmediatamente por el mismo Espíritu Santo como instrumentos suyos, tienen por finalidad perfeccionar el acto de las virtudes infusas. Hasta aquí no hay discusión entre los autores de las diferentes escuelas.

Ahora bien: la operación de los dones al modo humano destruiría totalmente estas dos cosas: la *naturaleza* y la *finalidad* de los mismos.

86 «Sicut potentia, cum sit una, multa se extendit, *secundum quod conveniunt in uno aliquo*, id est, *in generali quadam ratione obiecti*, ita etiam habitus ad multa se extendit, secundum quod habent ordinem ad aliquod unum, puta *ad unam specialem rationem obiecti*, vel unam naturam, vel unum principium, ut ex supradictis patet. Si igitur consideremus habitum *secundum ea ad quae se extendit* (objetos materiales), sic inveniemus in eo quamdam multiplicitatem. Sed quia illa multiplicitas est ordinata ad aliquid unum, *ad quod principaliter respicit habitus* (objeto formal), inde est quod habitus est *qualitas simplex* non constituta ex pluribus habitibus, etiamsi ad multa se extendat. Non enim unus habitus se extendit ad multa (objetos materiales) nisi in ordine ad unum, *ex quo habet unitatem* (objeto formal)» (I-II,54,4). Aunque parezca inverosímil, el P. Crisógono cita dos veces este mismo texto de Santo Tomás, que considera «capital» para probar el doble modo de los dones (!). Es evidente su confusión entre el objeto *material* y el *formal* de los hábitos (cf. *La perfection et la mystique*... p.77 y 79).

Hay que notar, además, la diferencia entre la potencia y el hábito por razón de su objeto formal, pues cuando Santo Tomás nos habla de la potencia, le asigna una razón «general» o genérica; y cuando nos habla del hábito, le señala una razón «especial» o *específica;* palabras —estas últimas—que el P. Crisógono omite en la traducción francesa de ese texto para sacar la consecuencia de que, si la potencia puede tener varios actos específicamente distintos, no hay por qué negar esa misma posibilidad al hábito (cf. p.77). La razón es completamente distinta. El objeto de la potencia es *genérico*, y un género siempre tiene que abarcar diversas especies; mas el objeto del hábito es *específico* o «especial», con especie átoma, puesto que el hábito no es cualidad compuesta, y, por tanto, jamás podrá dividirse en especies diversas ni él ni sus actos propios (cf. P. I. G. MENÉNDEZ-REIGADA, artículo citado: «Ciencia Tomista», enero-junio 1946).