

D. J. Menendez/Reigada.

De dirección espiritual





www.traditio-op.org

Escriba el texto aquí

DE DIRECCIÓN ESPIRITUAL

POR EL

R. P. Fr. Ignacio G. Menendez-Reigada, O. P.

PROFESOR DE TEOLOGIA Y MIEMBRO

DE LA

ASOCIACION FRANCISCO DE VITORIA



EDITORIAL FIDES

(Apartado núm. 17)

SALAMANCA

1934

NIHIL OBSTAT:

FR. ALBERTUS COLUNGA, O. P.

S. Th. Mag.

FR. SABINUS M. LOZANO, O. P.

S. Th. Mag.

IMPRIMATUR:

FR. JOSEPHUS CUERVO, O. P.

Pr. Prov.

PETRUS SALCEDO

Vic. Cap.

Salmanticae, 30 Aprilis 1934.

PROLOQUIO

No es este un tratado de dirección espiritual ni tiene semejantes pretensiones. Son varios opusculitos, todos ya publicados, salidos de la pluma con diversos motivos y en diversos tiempos. No se busque, pues, en este libro unidad de plan ni continuidad lógica de una doctrina, ya que cada uno de estos opúsculos fué producido independientemente de todos los demás; pero algo puede haber en ellos de común, y por eso los publicamos ahora en un solo volumen y con un solo título.

El primero de estos opúsculos es una memoria presentada en la Semana Ascética celebrada en Valladolid en honor del V. P. La Puente, sobre el tema *Cualidades del director espiritual*, perteneciente a la sección 4.^a, que tenía por epígrafe general «La ascética aplicada a las mujeres». Por eso a ellas nos referimos principalmente. Fué pu-

blicado en las *Actas* de dicha Semana Ascética, y también en *La Vida Sobrenatural*, y en un folletito separado que se ha agotado en poco tiempo. Muchos nos piden su reimpresión y por eso lo colocamos al frente de este volumen.

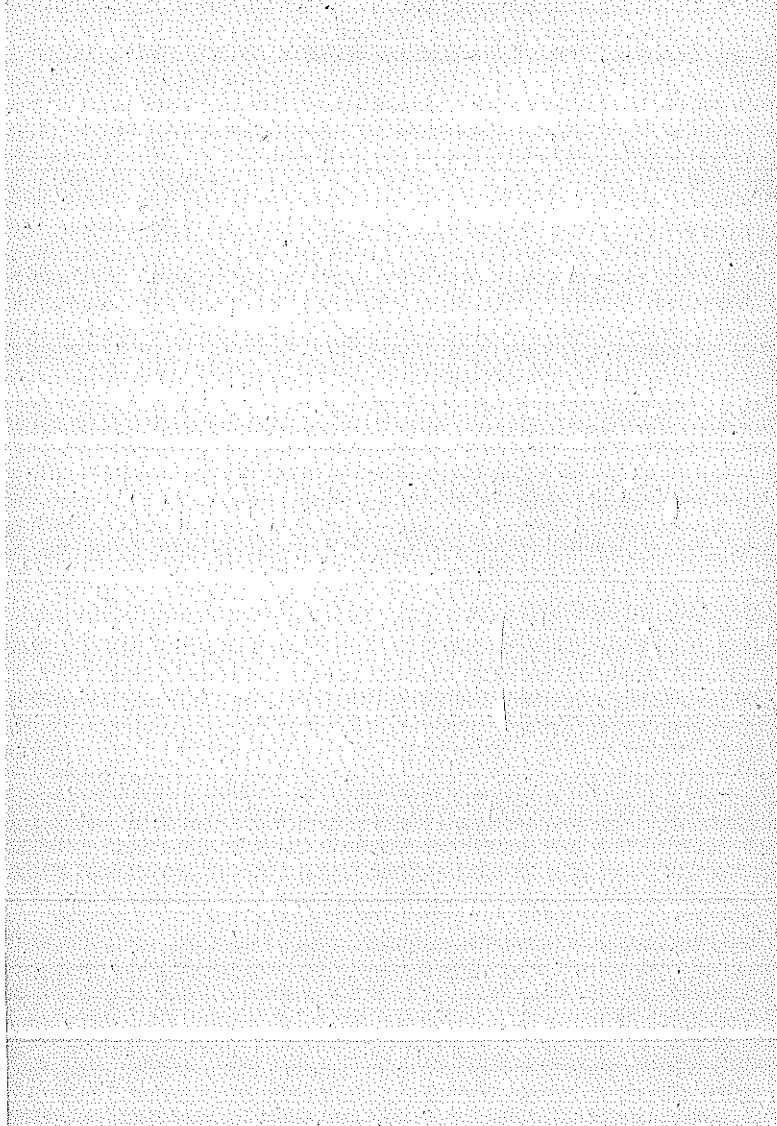
Todos los demás son artículos publicados en distintas Revistas, y como hay quienes nos preguntan con frecuencia si no se han hecho tiradas aparte de unos u otros, no dudamos que será bien acogida su nueva publicación.

No se trata en ellos directamente de la dirección espiritual, pero en todos se ventilan y resuelven, a la luz esplendente del Sol de Aquino, problemas y cuestiones que interesan sobremanera a los directores de almas, y no menos a las almas mismas que busquen orientaciones seguras en los intrincados caminos de la perfección y de la vida espiritual.

Que el Padre de las luces las derrame en abundancia sobre todos nosotros, para que no andemos en tinieblas, sino que vivamos en la luz y nos santifiquemos en la verdad, hasta llegar al reino de la luz indeficiente.

Salamanca. Fiesta de Santa Catalina de Sena, 30 de Abril de 1934.

CUALIDADES DEL DIRECTOR ESPIRITUAL



Cualidades del Director espiritual

Necesidad de un buen Director.—Son muy pocas las almas que sin la ayuda de un buen director espiritual llegan a escalar la cumbre de la perfección. Es muy cierto que Dios no necesita del auxilio de las criaturas para realizar sus obras, y así puede santificar las almas sin este medio como sin cualquiera otro; pero también es verdad que el alma que pudiendo tener un buen director se priva de él voluntariamente, prefiriendo guiarse por su propio juicio, por muy inteligente que sea, tarde o nunca se santificará. Es ésta doctrina del Angel de las Escuelas, de S. Vicente Ferrer, de S. Francisco de Sales y de otros muchos santos, la cual vemos confirmada por la experiencia de cada día. Dios nunca falta a quien de veras le busca, y El mismo será el director y el guía de aquellas almas que no encuentran un ministro suyo capaz de dirigir su espíritu; mas, en su providencia ordinaria, quiere

gobernar a unas criaturas por otras, y sólo por medio de éstas concede a las demás las gracias que necesitan para llegar al término que les tiene señalado. De suerte que el alma que encuentra con un buen director, puede estimarlo como una gracia singulárisima que el Señor le concede, que es a su vez principio de otras innumerables gracias; mas si voluntariamente desecha este eficacísimo medio de santificación, cuente que el Señor también la dejará sola para subir al monte santo de la virtud, pues así desprecia el guía que El le propone; y de este modo nunca dará un paso ni hará reales progresos. ¡Cuántas almas se engañan pensando que caminan hacia Dios, cuando en realidad no hacen más que dar rodeos en torno de sí mismas!

Sin embargo, es preciso reconocer que escasean mucho, mucho más de lo que ordinariamente se cree, los buenos directores. No es tan exagerada como algunos piensan la afirmación de S. Francisco de Sales al decir que *uno entre diez mil*. Los que entienden que cualquiera puede servir para director, es porque tienen un desconocimiento absoluto de lo que es la dirección espiritual, y hasta de lo que es la perfección cristiana. ¡Y es tan horrible caer en manos de un mal director! Son tan grandes los estragos que éstos producen en las almas, que bien se ve por experiencia cuán cierta es la

sentencia del Divino Maestro: *Si un ciego guía a otro ciego, ambos caerán al abismo.*

Hay, sin embargo, directores que son buenos para una clase de personas y no lo son para otras; y es porque entre el director y la persona dirigida ha de haber cierta compenetración de espíritu, y no entre todas las almas cabe que se verifique esta fusión. El buen director tiene que saber ponerse en el lugar de su dirigido, pues sólo así podrá ser acertada su dirección; mas hay espíritus y caracteres tan encontrados que difícilmente podrán llegar a entenderse, aunque en uno y otro more el espíritu de Dios, pues la gracia se acomoda a la naturaleza y respeta en ella todo lo que no le es contrario.

Por aquí se ve que en el buen director hay ciertas cualidades innatas, que ni por la ciencia ni por la virtud—sin un milagro de Dios—se pueden alcanzar si no se han recibido desde un principio del Autor de la naturaleza, que reparte a cada uno sus dones según el fin a que le destina. Así se encuentran a veces sacerdotes virtuosos, instruidos y discretos para las cosas ordinarias de la vida, y acaso para el gobierno exterior, y sin embargo no son buenos directores. Fáltales algo que no es posible someter a reglas ni es dado explicar, mas que el espíritu nota en el momento que trata de ponerse en contacto.

De estas cualidades innatas que debe tener el director no vamos a tratar en esta breve memoria, sino de otras que en mayor o menor grado se pueden adquirir ayudados de la gracia divina, refiriéndolas particularmente a la dirección de mujeres, como se propone en el tema.

Formaremos de ellas tres grupos, que estudiaremos en párrafos distintos.

I. Cualidades intelectuales del director.

II. Cualidades morales o virtudes de que ha de estar adornado.

III. Cualidades especiales, o técnica de la dirección.



I.—Cualidades intelectuales del director.

Todo artífice que haya de ejecutar una obra tiene que conocer necesariamente tres elementos de todo punto indispensables: la materia sobre que ha de obrar, la forma que en ella quiere imprimir, y los medios e instrumentos con que ha de ejecutar su artefacto. Un escultor, por ejemplo, necesita conocer las condiciones de la madera, piedra o metal en que trabaja; tener en su mente dibujada la forma que ha de trasladar a la materia inerte, y saber el manejo de los instrumentos con que ha de labrar la imagen. El director espiritual no es el principal artífice en la obra de la santificación de las almas, que éste no puede ser otro más que Dios; más es un artífice secundario y, si se quiere, instrumental, pero instrumento libre y consciente que recibe la acción de Dios y a su modo la transmite. Por eso necesita conocer, a la manera de otro artífice cualquiera, los tres elementos indispensables para llevar a cabo su obra.

La materia sobre la cual ha de obrar el director espiritual son las almas; la forma que en ellas se propone imprimir es la imagen de Cristo, nuestro divino modelo (*conformes fieri imagini Filii sui*); y los medios por que ha de realizar su obra son las prác-

ticas que la religión establece para ese fin. Este tercer elemento puede aún subdividirse, pues abarca el conocimiento de los medios en sí mismos, que estudiaremos en esta primera parte, y el empleo de dichos medios que viene a ser como la técnica, y forman las cualidades particulares del director que veremos en la parte tercera.

A) Conocimiento de las almas.—Apenas se concibe un buen director sin un profundo conocimiento del corazón humano, para que pueda penetrar hasta en los últimos rincones del espíritu, allí donde muchas veces no ha llegado todavía la misma persona a quien dirige, y escudriñar todos los resquicios por donde la energía psíquica se desvanece, todos los derroteros que suele tomar la actividad mental y afectiva en determinadas circunstancias.

Cada alma es un caso particular y requiere un estudio especial, pues no hay dos almas enteramente iguales; mas así como los semblantes se diversifican hasta el infinito conservando siempre las mismas líneas fundamentales, así también los espíritus tienen sus rasgos característicos y puramente personales dentro de un marco común en que todos más o menos encuadran. Por eso el mejor medio para conocer el corazón humano es estudiar el propio corazón. Conocerse bien a sí mismo es un gran principio

para el conocimiento de los demás; no por que vayamos a creer que si en nosotros hay una pasión, un vicio, una virtud, han de tenerla también igualmente todos los otros; sino porque en el fondo, si bien lo miramos, hallaremos la misma tendencia, aunque tal vez esté como ahogada por otras, orientada en sentido distinto y, muchas veces, contrario. De suerte que la introspección u observación personal es un medio eficacísimo para llegar al conocimiento de la materia sobre que se ha de actuar; y por este motivo el buen director necesita tener él mismo vida interior más o menos intensa, que es como podrá descubrir las veredas por donde el espíritu camina.

Mas, concretándose nuestra materia a la dirección espiritual de las mujeres, es preciso que el director tenga un conocimiento particular de la psicología femenina en orden a la dirección. Es indudable que el espíritu femenino tiene sus rasgos característicos, que el director debe tener muy en cuenta para que su acción sea eficaz en las almas. De estos caracteres propios del sexo femenino, unos predisponen para la práctica de la virtud, y otros, por el contrario, son obstáculos que hay que vencer, escollos en que fácilmente se puede tropezar si la habilidad del director no sabe debidamente sortearlos. No hay propiamente virtudes ni vicios innatos o por naturaleza, co-

mo enseña Sto. Tomás, pero sí principios de vicios y de virtudes, o predisposiciones para ellos.

Tres ventajas consignaremos aquí en que la condición natural de la mujer excede a la del hombre en orden a la virtud, y otras tantas desventajas o inconvenientes.

VENTAJAS—1.^a *Mayor inclinación a la piedad.*--La misma Iglesia llama a la mujer "sexo devoto", y es manifiesto que le cuadra bien este nombre por ser naturalmente mucho más inclinadas a las prácticas de piedad y devoción. Si buscamos el fundamento de esta inclinación, lo hallaremos, según finamente observa Sto. Tomás, en su misma debilidad, pues es propio del ser débil buscar el apoyo del fuerte, y la misma conciencia de su debilidad e insuficiencia la mueve a acudir a Dios y la hace más apta para someterse a sus disposiciones. Esta buena cualidad de la mujer debe sabiamente aprovechar el director haciendo que estas prácticas de piedad no sean algo meramente rutinario y exterior, como tantas veces sucede, sino que de ellas se reporte todo el fruto para el aprovechamiento del espíritu. Tendrá frecuentemente que regularlas, enseñar a sacar el jugo de ellas, y aun a veces disminuirlas a fin de que no atosiguen el espíritu por su multitud excesiva; pues hay mujeres que piensan que en rezar

mucho y hacer muchas prácticas piadosas, aunque sea sin espíritu de devoción, consiste la santidad.

2.^a *Mayor sumisión al director.*—Una de las cosas más difíciles para el hombre es someterse a otro; en cambio, a la mujer le es connatural esta sumisión respecto del varón, por ser ésta la ley que impuso el mismo Autor de la naturaleza; por donde viene a serle fácil y hasta agradable en muchas ocasiones. Ella generalmente tiene el sentimiento de su inferioridad, y este sentimiento la inclina a buscar apoyo y someterse a quien juzga superior. Esta cualidad es acaso la que más influye en que sea mayor el número de las mujeres que alcanzan la perfección que el de los hombres, porque una vez que de este modo se entregan y se someten, la culpa será del director si no llegan a alcanzar una virtud perfecta. A más de una tengo oído éstas o parecidas palabras al acercarse a mis pies: "Padre, mándeme lo que quiera, disponga de mí como quiera, con tal que me haga santa". El alma que se presenta en esta disposición tiene hecho lo principal, pues sabido es que por Dios no ha de quedar, y por ellas tampoco, pues así renuncian a su propia voluntad; de suerte que si no alcanzan la perfección deseada, será porque el director no es lo que debe ser. Esta predisposición de la mujer debe hacer al director adquirir una

conciencia profunda de la gran responsabilidad que contrae delante de Dios, pues por lo mismo que la mujer es más sumisa, los yerros que en su dirección cometa serán más irreparables.

3.^a *Mayor espíritu de sacrificio.*—Es una cualidad que fácilmente podemos observar en la mujer, aun en el orden natural. El fin a que Dios la destina en este mundo, particularmente los deberes de la maternidad, exigen de la mujer este espíritu de sacrificio, esta entrega de sí misma, considerando en el fondo de la subconsciencia que ella no es para sí sino para otros. A no estar dotado de una virtud heroica, ¿qué hombre sería capaz de llevar a cabo los innumerables sacrificios que una madre tan espontáneamente ejecuta en la crianza de sus hijos? Debe, por lo tanto, el director tener en cuenta esta excelente cualidad de la mujer, advirtiéndole que tanto alcanzaremos de Dios cuanto sacrifiquemos de nosotros mismos en honor suyo. No habrá, pues, que hacer otra cosa que cambiar el blanco de la intención, y, lo que se hace por inclinación natural, elevarlo al orden sobrenatural, teniendo a Dios por único fin.

Mas junto con estas predisposiciones que hay en la mujer para alcanzar una subida perfección, hay otras que son contrarias.

DESVENTAJAS—1.^a *Vanidad y frivolidad*

de carácter.—Nadie ignora que la mujer es por naturaleza más inclinada que el hombre a la vanidad. El deseo de agradar, que en el fondo es también una inclinación natural ordenada a los fines a que la naturaleza la destina, puede conducir a la mujer a desviaciones incompatibles con la verdadera virtud. La vanidad esteriliza por completo la acción de Dios en el alma, y mientras no se vaya arrancando esa mala hierba, no se espere que la semilla de la gracia produzca flores de virtud. Mujeres hay que, a juzgar por la vida que llevan, por las obras que practican, podrían proponerse como modelos de virtud; sin embargo, tengo para mí que su espíritu está completamente vacío de mérito delante de Dios, porque está lleno de vanidad, lleno de propia estimación. Para conocerlo no hay más que tocarlas disimuladamente con un desprecio, con una humillación, y se verá si lo que brilla es oro u oropel. La vanidad lleva arrastrando, como eslabones de una misma cadena, envidias, celotipias, que tantos desastres producen entre las personas que se llaman piadosas; y todo esto se traduce después en palabras y conversaciones que destruyen la caridad y causan horribles trastornos.—Hija de la vanidad suele ser también la frivolidad e inconstancia. El director que logre extirpar la vanidad del corazón femenino, habrá conseguido lo principal y más difícil

de esta empresa. Mas ha de tener presente que de la vanidad fácilmente se cae en la pusilanimidad, y por eso se ha de templar la humillación con alentadoras palabras.

2.^a *Carácter afectuoso*.—Es ésta una cualidad de la mujer que, bien dirigida, puede ayudarla en la obra de su santificación; pero si falta una sabia y prudente dirección fundada en una gran pureza de espíritu por parte del director, la conducirá infaliblemente a la ruina. El corazón que se pega a alguna criatura no es apto para la unión con Dios. Aquí se requiere gran sagacidad del director para saber discernir lo que puede ser apego natural y perjudicial al espíritu, de lo que pueda ser una santa estimación, reconocimiento, gratitud y otros afectos semejantes, que vemos subsistir en las almas más puras y elevadas, despojados de toda escoria. El que tenga su corazón purificado, fácilmente lo conocerá y transmitirá su pureza a las almas que se le acerquen.

3.^a *Viveza de imaginación*.—La mujer tiene frecuentemente más viva su fantasía, y esto puede ser un obstáculo para la santificación, aunque no insuperable ni mucho menos, como algunas piensan. Hay mujeres que se creen inhábiles para la vida de oración y recogimiento, porque les parece imposible sujetar la imaginación, y así se retraen cuando uno les manda tener ora-

ción mental, guardar presencia de Dios, etcétera. Es un error muy grande el suyo, y el director debe sacarlas de él indicándoles los medios más prácticos para que vayan refrenando esta volubilidad de su fantasía, sin un esfuerzo extraordinario, que las dejaría rendidas y desanimadas. Esto por lo que se refiere a las almas principiantes; mas también más adelante puede ser la fantasía una fuente de errores en la mujer. Para evitar este escollo debe el director estar prevenido y no dar crédito a cosa en que pueda intervenir la imaginación mientras no tenga para ello pruebas suficientes.

B) Conocimiento del elemento formal, o sea, del constitutivo de la perfección cristiana.— Aunque parezca extraño, son muy pocos, aun entre los que están llamados a dirigir a los demás, los que tienen un conocimiento adecuado de lo que es la perfección cristiana. ¿Y cómo han de conducir las almas a la perfección, si ignoran el término a donde las han de conducir? ¿Cómo han de labrar la imagen si no tienen esbozado siquiera en su mente el ideal que se ha de copiar?

La perfección cristiana consiste en la unión con Dios, que nos hace hijos suyos por adopción, que nos eleva sobre nosotros mismos, divinizándonos, haciéndonos com-
partícipes de su naturaleza divina. Para llegar a esta unión con Dios, a esta participa-

ción, no basta abstenerse del pecado, como algunos piensan, pues en ese caso un niño recién bautizado sería un santo. La ausencia de pecado constituye una perfección meramente negativa y como dispositiva. Es preciso además que renunciemos a todo lo que tenemos por naturaleza, para poseerlo después por gracia. No puede Dios comunicarse plenamente a un alma ni unirla perfectamente consigo, mientras ella no haya renunciado a todo cuanto por naturaleza posee, llegando a la perfecta abnegación de sí misma. Esta abnegación del alma, esta renuncia a todas las cosas por lo menos en el afecto, es lo que muchos no entienden, a pesar de estar lleno todo el Evangelio de esta doctrina. Así conciben la perfección cristiana como pudiera concebirla un filósofo gentil, esto es, de un modo meramente humano, como la práctica del bien que la razón concibe. Y es de advertir que la perfección cristiana es infinitamente superior a todo esto, puesto que es algo divino; y así no basta la regla de la razón, ni aun alumbrada por la fe, para conducirnos a esa perfección, cuyo ideal y término es el mismo Dios; sino que se requiere otra regla superior, directiva de nuestros actos, la cual no puede ser otra que el mismo Espíritu Santo por medio de sus preciosos dones.

Y es preciso tocar aquí, aunque de pasada, un error bastante frecuente y no menos funesto para las almas. Hay quienes

pretenden que existe una doble perfección como término de una doble vía: la ascética y la mística; viéndose consiguientemente forzados a admitir una doble dirección para las almas, según que éstas vayan por uno u otro camino.

Yo no concibo otra perfección distinta de la que Cristo nos ha enseñado: la *perfección cristiana*. Esta es la que dejamos expuesta, aunque puedan variar los medios para llegar a ella en ciertos puntos accidentales o de consejo. Esta es la que nos propone Cristo en el *Sermón de la Montaña*, y se recomienda a todo cristiano. Dirección puramente ascética no cabe, como no cabe perfección puramente ascética, si la palabra *ascética* se entiende como contrapuesta a la *mística*, como práctica de las virtudes según las luces de la razón, aunque ésta sea iluminada por la fe.

Santo Tomás enseña que nadie puede practicar con perfección las virtudes cristianas sin el auxilio de los dones del Espíritu Santo, sin que el alma sea movida inmediatamente por este divino Espíritu. Luego esa perfección ascética que se pudiera suponer consistente en la perfección de las virtudes, no puede darse sin la perfección mística que el E. S. va obrando en el alma mediante sus preciosísimos dones. Una y otra, pues, están necesariamente enlazadas, o mejor dicho, constituyen una sola y

única perfección cristiana, aunque reciba distintos nombres para designar distintos elementos que intervienen en ella según nuestro modo de entender.

Y si no se da perfección puramente ascética, entendida la palabra en ese sentido restringido, con mayor razón tendremos que decir que la dirección puramente ascética sería un absurdo, de consecuencias funestísimas; sería lo mismo que decir que el director es el agente principal en la obra de la santificación, con exclusión del Espíritu Santo. Todos los maestros de espíritu, llámense ascéticos o místicos, nos recomiendan como cosa principalísima para adelantar en la virtud la correspondencia a la gracia, la docilidad a las inspiraciones o mociones del E. S., que es lo que nos encarga el Apóstol cuando nos manda “no contristar al Espíritu”. Alma que no procure ser fiel a estas mociones o inspiraciones, nunca espere grandes progresos. ¡Cuántas veces nos parecen ciertas cosas muy puestas en razón y nada contrarias a la virtud y, sin embargo, conocemos perfectamente que Dios nos pide lo contrario, que no es así como le agradaremos! Pues todo esto sale fuera del dominio de la ascética tomada en este sentido restringido, y el director puramente ascético tendría que obligar muchas veces a resistir al E. S. y contristarle dejándole “dar muchas voces en vano”,

pues él juzgaría y guiaría al *modo humano*, que no es suficiente para alcanzar una perfección sobrenatural y divina.

Esta es, según nuestro humilde entender, la causa principal porque tantas personas piadosas y buenas nunca logran alcanzar la verdadera perfección; porque obran según la razón, según el propio sentido, no dejándose mover con facilidad por el E. S. que interiormente, con voz callada, las llama y da aldabazos constantemente en su corazón para que se lo entreguen totalmente y le dejen a El obrar como en cosa propia.

Y ¡qué pena tan grande ver que muchas veces no son las almas mismas las que resisten al E. S., sino los propios directores! Quiere el E. S. llevarlas por un camino, y ellos se empeñan en llevarlas por otro; quiere el E. S. darles alas para volar, y ellos se empeñan en que vayan a rastro; quiere el E. S. que vayan a paso de gigante, y ellos no las permiten caminar sino a paso de hormiga. Estos directores, que desgraciadamente no faltan, son los que dan una dirección *puramente ascética*, aunque contraria a cuanto los verdaderos maestros de la ascética nos han enseñado. Mucho más valiera a las almas carecer de director que caer en manos de uno de éstos, pues el daño que les ha de causar será muchas veces irreparable.

De aquí se desprende que el director debe estar siempre atento para ver lo que el E. S. quiere de las almas sus dirigidas; todo su empeño ha de ser secundar la acción de este divino Espíritu, bien persuadido de que por sí mismo, por más luces que tenga, nada hará más que entorpecer la acción divina, que es la única eficaz en la obra de la santificación.

De donde se infiere también la necesidad de que el director tenga un concepto exacto de la altísima perfección a que somos llamados los cristianos, que es la imitación fiel de Cristo, para ser incorporados a El, pasando a ser miembros suyos y compartícipes de su divina naturaleza.

C) Conocimiento de los medios de santificación.—El buen director debe ante todo ser buen teólogo, entendida esta palabra en su sentido más noble y elevado y no en el de mero ergotista. En la dirección de las almas ocurren a veces casos que no es posible resolver con acierto sin acudir a los altos principios de la Teología. No basta al director conocer cuatro prácticas piadosas tomadas de un manual cualquiera, pues los así formados vienen a ser los "letrados a medias," de que Sta. Teresa tanto abomina. Cada cuestión práctica implica una cuestión especulativa, y no se puede apreciar el alcance de muchos medios de santificación

ni adoptar los más convenientes en cada caso particular sin conocer profundamente la relación que guardan con el fin que se persigue.

Acerca de lo cual séame permitido lamentar aquí la deficiente formación teológica que se da en muchos centros de estudios eclesiásticos. La segunda parte de la Suma Teológica de Sto. Tomás de Aquino ha sido casi relegada al olvido, para ser sustituido su estudio por algún manual de casuística que, por bueno que sea, no da sino un concepto desnaturalizado y fraccionario de la moral cristiana. Se estudia en esos tratados de moral la parte que podemos llamar negativa, los vicios y pecados; pero muy poco o nada del contenido esencial y positivo de la vida cristiana, de la gracia, las virtudes y los dones. Ni se colma esta laguna con hacer que se estudie una asignatura especial de ascética y mística, como ramas desgajadas del tronco de la Teología. La mayor parte de los errores que hoy circulan por el campo de la ascética y de la mística se desvanecerían por sí mismos si los eclesiásticos fueran formados en el estudio de esta segunda parte de la Suma, cuales son los deseos del Pontífice reinante, que aún en cuestiones de mística reconoce a Sto. Tomás la primacía (1).

(1) *Asceticae et mysticae theologiae capita si quis pernosse volet, is Angelicum imprimis Doctorem adeat oportebit* (Pío XI, Enc. *Studiorum Ducem*).

Mas, aparte de esto, necesita el director un conocimiento más especial y detallado de lo que a la ascética y la mística se refiere, el cual no se puede alcanzar sin el manejo asiduo y reflexivo de las obras de los grandes maestros del espíritu. Corren por el mundo muchos libros de piedad en forma de *devocionarios*, etc., que estoy persuadido hacen más daño que provecho, no porque contengan ninguna cosa mala, sino porque falsean el concepto de la verdadera piedad, haciendo creer a las almas que, practicando tales medios, ya tienen lo bastante para ser perfectas, y sin ellos no es posible alcanzar la perfección. Y la perfección que ellos proponen es muchas veces una perfección minimizada, raquítica, no la verdadera perfección cristiana. Pues el director que se forma en la lectura de tales libros y los pone en las manos de sus dirigidos, sin juzgar de su valor intrínseco, sino tal vez por sus pastas lujosas y sus cantos dorados, ¿qué podrá esperar sino una virtud de apariencia y relumbrón como tantas veces sucede?

Principalmente en el ejercicio de la oración, que es el medio principalísimo de santificación, necesita el director tener conocimientos nada vulgares. Es en esto tal vez donde los directores pueden hacer más daño a las almas, obligándolas a seguir sus métodos preconcebidos, sin advertir que el espíritu de Dios, en su misma simplicidad,

es múltiple y se diversifica hasta el infinito. Aquí es donde más particularmente ha de tener presente el director que el verdadero maestro de la oración es el Espíritu Santo, como dice el V. P. Fr. Luis de Granada, limitando por lo tanto su acción personal a remover obstáculos y allanar dificultades “preparando el camino del Señor”.

Para esto necesita el director formarse un amplísimo concepto de lo que es la oración, que, según Sto. Tomás, es toda “elevación de la mente a Dios,” (*quaedam elevatio mentis in Deum*), cualquier comunicación de nuestro espíritu con la Divinidad. De suerte que siempre que el espíritu comunica con Dios está en oración y buena oración, mientras que de ella carece siempre que falta esta comunicación íntima. Entendida en este amplio sentido, es como se puede practicar la “oración continua,” que Nuestro Señor nos manda.

Sin embargo, esta comunicación no siempre es sensible ni consciente en el alma, cual sucede en ciertos estados de sequedad o desolación en que el alma cree encontrar cerradas todas las puertas y quedarse en la más completa soledad, y aun sin esperanza de poder salir; y es preciso que el director penetre más hondo, con mirada perspicaz, para ver que entonces se verifica tal vez una comunicación mucho más íntima entre Dios y el alma, que por eso se escapa a la percepción de las potencias.

Debe asimismo el director saber discernir muy bien lo que en la oración puede ser atribuido a sensiblería, imaginación o ternura natural, de lo que es verdadero espíritu de Dios. Y por último, debe conocer los caminos por que Dios suele conducir a las almas, y las maneras que tiene de comunicárseles cuando éstas se le han entregado completamente; mas siempre teniendo en cuenta que el poder y sabiduría de Dios no están agotados y su bondad puede siempre tomar formas nuevas y diversas.

Para esto conviene que el director no se forme sólo con la lectura de un autor o maestro, por muy distinguido y recomendable que sea, pues se encontraría con frecuencia con cosas distintas y aun contrarias aparentemente a lo que él ha leído o estudiado, y no sabría cómo salir del paso. En cambio, la lectura de muchos y de diversas tendencias es lo que da cierta flexibilidad al espíritu, de que más adelante hablaremos.



II.—Cualidades morales, o virtudes de que ha de estar adornado el director.

Bien sería que el director fuese delante de sus dirigidas en la práctica de todas las virtudes; mas esto no es necesario, ni posible generalmente hablando. Hay, sin embargo, algunas virtudes en las cuales el director debe sobresalir, si su labor ha de ser provechosa para las almas. Mencionaremos aquí las principales.

A) Prudencia.—Siendo ésta la virtud que dirige todas las demás, señalándoles el justo medio en que se han de contener, huelga decir que es la primera de que ha de estar adornado el director. Pudiera aún prescindirse de cualquiera otra, pero de ésta no es posible. Un director sin prudencia será “el ciego que guía a otro ciego, los cuales caerán ambos en la fosa”.

Mas esta prudencia no ha de ser según la carne, según el mundo, sino según el espíritu de Dios. ¡Cuántas veces en nombre de la prudencia se condenan ciertos procedimientos que Dios aprueba y bendice! No basta, por lo tanto, que el director sea prudente para tratar los asuntos y negocios exteriores, pues, si en ésta sólo se funda, cometerá mil yerros a cada momento.

Esta prudencia, como virtud infusa que es, la da Dios solamente; más algo y aun mucho puede hacer el hombre para obtenerla por su sumisión y docilidad al espíritu divino, así como por la experiencia que tenga en la dirección y trato de las almas.

B) Grande amor a las almas y celo por su santificación.—Aunque vulgarmente se dice que el amor es ciego, no sucede esto aquí, pues el amor de Dios y de las almas hace prudentes para dirigir las, viniendo a decir San Agustín que “la prudencia es amor,” (*prudencia est amor*). Y es porque el amor ciega para todo lo demás, por lo mismo que abre bien los ojos para todo aquello a que se dirige. De donde se sigue que el amor a las almas para conducir las a Dios hará que se investiguen bien los medios que a este fin conducen y se presientan los peligros e inconvenientes que en el camino se puedan presentar. Una madre que ama mucho a su hijo ¡cómo adivina las cosas que le son más convenientes! ¡cómo prevé los más ligeros peligros en que se puede encontrar!

El amor a las almas hace que el director sepa adaptarse y acomodarse a ellas, haciéndose “todo para todos a fin de ganarlos a todos para Cristo.” Y ésta es precisamente una de las principales cualidades del buen director, pues sin ella caerán en el vacío

todos sus esfuerzos. Esto le enseñará a hacerse pequeño con los pequeños, sabio con los sabios, ignorante con los ignorantes; a llorar con el que llora y reír con el que ríe, viniendo a tener las almas que Dios ha confiado a su dirección como formando parte de la suya propia. Así lo decía de sí el Apóstol: "¿Quién está enfermo que yo no enferme con él? ¿quién se escandaliza que yo no me queme?"

Este amor hará al director sacrificarse cuanto sea preciso por el bien de las almas que dirige, pues muchas veces la dirección impone verdaderos sacrificios.

Mas aún en este amor a las almas cabe distinguir dos cosas; porque hay sacerdotes que tienen mucho celo por la conversión de los pecadores, por sacar a las almas del pecado mortal; mas una vez conseguido esto, con lo cual se asegura la salvación, todo lo demás de dirección espiritual les parece poco menos que perder el tiempo. Estos harán una obra buena en lo que hacen, mas no serán buenos directores. No comprenden que una sola alma que llegue a un alto grado de perfección da más gloria a Dios que otras mil en estado de tibieza, aunque no cometan pecado mortal; y esa misma alma será causa de la salvación de otras muchas, pues un alma así nunca va sola al cielo. De suerte que si merece todos nuestros desvelos el sacar un alma del pecado

mortal, esto y mucho más merece el alma que de verdad desea santificarse y necesita para ello de nuestra ayuda.

C) Paciencia y compasión para las flaquezas del prójimo.—Fruto igualmente de la caridad y amor a las almas es la paciencia (*charitas patiens est*), que también se necesita en dosis muy crecidas para ser buen director. La paciencia se ha de ejercitar primeramente en soportar las flaquezas y miserias de las almas, aunque a veces pasen muchos años sin lograr enmendarse de ellos; no porque el director no las sienta y las lamente en el fondo de su corazón, pues, si esto fuera, no tendría verdadera caridad ni celo; sino porque, sintiéndolas vivamente, debe saber soportarlas conociendo cuál es la flaqueza y condición humana, a la manera de Dios que no se cansa de perdonarnos. Para esto le aprovechará mirar siempre sus propias miserias y flaquezas. Mas debe también saber discernir el director las faltas que proceden de mera flaqueza y son detestadas por el alma, de aquellas otras que provienen de falta de voluntad sincera de corregirlas, pues con éstas se debe proceder con mayor dureza.

Debe ejercitarse también la paciencia del director en sufrir muchas impertinencias que provienen de la ignorancia, cumpliendo su oficio de doctor con toda suavi-

dad y mansedumbre. Y así tendrá muchas veces que atender a explicaciones que el alma juzga necesarias para vaciar su conciencia y sosegar su espíritu, aunque en realidad no lo sean. Sobre todo, cuando las almas están afligidas por alguna tribulación, es más necesario tener con ellas mayor paciencia para dejarlas desahogar sus penas, sabiendo compadecerlas y proporcionarles el consuelo.

D) Gran pureza de corazón y desprendimiento de todo lo creado.—“La caridad, dice también el Apóstol, no busca su propio interés, (*non quaerit quae sua sunt*), y esta condición ha de tener también el verdadero director de las almas, que no ha de mirar sino a la gloria de Dios y provecho espiritual de sus dirigidas. Desde el momento en que el director se busque en algo a sí mismo, su propia gloria u honor, la satisfacción de sus inclinaciones o afectos naturales, o cualquier otro provecho temporal, perderá su libertad y toda su labor será estéril.

Por otra parte, tratándose de dirección de mujeres, fácilmente con el trato íntimo se puede despertar algún afecto que podrá a los principios presentarse con capa de espiritualidad, y más tarde, si no viene a dar frutos de carne, por lo menos podrá tener el corazón aprisionado con algún hilico de

humano afecto. Esto debe evitarse a toda costa, y así debe el director vigilar constantemente sobre su propio corazón y sobre el de sus dirigidas, a fin de que ningún hábito humano venga a orearlos allí donde sólo se debe sentir el soplo del Espíritu Santo.

E) Valor para decir la verdad sin respetos humanos.—Esta pureza de corazón que le hará buscar a Dios en todo, le dará una santa libertad, y valor y fortaleza para corregir los defectos y decir las verdades, que muchas veces amargan. Por esta falta de libertad y fortaleza se condesciende muchas veces con las almas en lo que no se debiera, se halaga su amor propio, o por lo menos, se disimula y encubre. ¡Cuántas almas se encuentran que parecen muy virtuosas y están completamente vacías de virtud, porque están llenas de sí mismas y de la propia estimación, y no han encontrado todavía quien las haya desengañado diciéndoles que no han aprendido siquiera la primera lección de la vida espiritual! Y así se maravillan cuando uno se lo dice por primera vez y fácilmente se dejan continuar en su engaño.

Esta fortaleza para decir la verdad, en nada se opone a la prudencia y a la mansedumbre, pues una y otras deben ir gobernadas por la caridad. Se puede condescender, se puede callar, cuando de aquí se es-

pere mayor provecho para el alma; mas sería de gran responsabilidad para el director condescender o callar cuando es preciso descubrir las llagas para curarlas.

Para alcanzar esta fortaleza, además de la pureza de corazón, ayuda en gran manera que el director se forme conciencia, lo más clara posible, de la alteza incomparable de su ministerio, de que está haciendo las veces de Cristo y está investido de su misma autoridad (*pro Christo. enim legatione fungimur*), a fin de que no se arredre ante ningún valor humano y procure obrar a la manera que el mismo Cristo obraría. Sin esta presencia de sí mismo como ministro Dios, no podrá dejar de incurrir en muchas faltas en el cumplimiento de su ministerio.

F) Humildad.—No hay que pensar que lo que acabamos de decir se opone en lo más mínimo a la humildad que siempre debe resplandecer en el ministro de Dios; antes bien, la humildad, por lo que tiene de sí, le hará adquirir una conciencia más clara de lo que tiene de Dios. Jesús que sólo buscaba la gloria de su Padre, era humildísimo en todas sus obras, sin menoscabo de aquella fortaleza suma para corregir los vicios y manifestar la verdad que al mundo escandalizaba y le había de costar la vida.

El director de las almas ha de resplan-

decer siempre en humildad. La humildad atrae, cautiva, mientras que la soberbia repele. Una reprensión hecha con humildad no causa disgusto y produce su efecto; mas si se hace con orgullo y presunción, enojará a quien la recibe y causará mayores daños.

Por otra parte, el director que desconfía de sí mismo en la práctica de su ministerio, poniendo toda su confianza en Dios, merece que Dios mismo tome la obra por suya, le ilumine con luces especiales, dé eficacia a sus palabras, y hasta sus mismas faltas o errores torne en provecho de las almas. Por el contrario, al que confía en sí mismo, en su propia prudencia, en sus propias luces, Dios le dejará sólo con aquello en que confía. Y ¿qué pueden valer todas las luces y prudencia humanas para una obra tan divina cual es la santificación de las almas?

Además, el que es humilde y desconfía de sí, no es audaz para resolver irreflexivamente las dificultades que se le presenten, sino que estudia, medita y, si es necesario, consulta, a fin de obtener todas las garantías de acierto. Por eso es siempre provechoso a las almas el ministerio de los humildes, mientras que el de los soberbios es estéril, por más prendas que tengan y por mucho que exteriormente brillen.

III.—Cualidades especiales, o técnica de la dirección.

Al analizar las cualidades intelectuales y morales del director, ya hemos tocado aunque ligeramente estas otras que se refieren a la manera de proceder en la dirección de las almas. Sin embargo, conviene mencionar algunas en esta tercera parte, para que más resalte el concepto que de un buen director tenemos formado.

A) Flexibilidad de espíritu.—La dirección de las almas no puede hacerse por líneas geométricas ni por métodos matemáticos, con los cuales sólo se conseguiría aherrar al espíritu y tornarle esquinoso y anquilosado. Es la razón porque Santa Teresa prefería para consejeros a los hombres de ciencia, aunque careciesen de experiencia personal, antes que a los hombres ignorantes por mucha experiencia personal que tuviesen. La experiencia propia sin la ciencia, suele producir esta inadaptación del espíritu, que impedirá al director ponerse en contacto con el de su dirigida, queriendo más bien que el de su dirigida se adapte al suyo, aunque esto sea imposible, como lo es muchas veces, ya por las distintas cualidades naturales de la persona, ya por las dis-

tintas condiciones en que se encuentra, ya porque Dios quiere llevarla por distinto camino.

De aquí que el buen director necesite esa flexibilidad para adaptarse al espíritu de la persona que dirige, hasta ponerse en contacto con él; y flexibilidad también respecto de los métodos de santificación, sin excluir ninguno, aunque forzoso es que tenga sus preferencias. Lo que en un caso o en muchos ha dado buen resultado, tal vez en otros sea contraproducente o, por lo menos, no tan eficaz, porque varían hasta el infinito las condiciones y modalidades de cada individuo. El hacerse "todo para todos", de que hablábamos antes, implica esta flexibilidad de que ahora tratamos.

Y no sólo se ha de extender esta flexibilidad a las distintas personas que reciben su dirección, tratando a cada una cual su condición requiere y aprovechándose de todas las inclinaciones o energías que en su espíritu encuentre para que no se malgasten, sino que se orienten en buen sentido y contribuyan todas al fin que se desea; es preciso igualmente que sepa adaptarse al estado actual de cada persona, pues no es lógico que se trate por igual a un alma cuando comienza a darse a la virtud que cuando ya lleva mucho tiempo de prácticas piadosas, cuando está triste y abatida que cuando marcha viento en popa. En unos ca-

sos habrá que tratarla como a niña en Cristo y quitar carga de sus hombros para que aprenda a andar y no se rinda, en otros habrá que ponerle lastre a fin de que no se le levanten los pies del suelo y pierda el equilibrio; unas veces habrá que dar aliento, consolar, animar, y otras por el contrario habrá que humillar y abatir hasta los suelos. ¿Quién habrá que, por falta de esta adaptación, no eche alguna vez vinagre a las heridas, cuando debiera echar vino y aceite? ¿Quién que no emplee calmantes cuando acaso debiera emplear fuertes revulsivos?

B) Rectitud, pero no rigidez.—Esta flexibilidad ha de ser tal que siempre conserve el justo medio, en el cual consiste la virtud. Para esto debe el director evitar con todo cuidado dos extremos, que igualmente apártan de la virtud; a saber: rigidez y laxitud.

La rigidez, por un lado, dificulta a las almas el camino, viniendo a hacerles odiosa la virtud que es tan amable; las desanima haciéndoles pensar que no es para ellas cosa tan dificultosa; y, en fin, las pone en el caso de retroceder, o, por lo menos, enredadas en tantas dificultades, no hacer los progresos que debieran. Hay directores que quieren poner sobre sus dirigidas cargas que ellos mismos no podrían soportar,

los cuales debieran tener presentes las palabras del Apóstol San Pedro en el Concilio de Jerusalén: "¿A qué imponer a los demás obligaciones que ni nosotros ni nuestros padres hemos podido cumplir?" El espíritu de los santos, que es el del Evangelio, es totalmente contrario a este espíritu farisaico y jansenista: ellos eran generalmente muy rígidos para sí mismos, mas para los otros eran todo suavidad.

Mas aun dado que el director practique el rigor consigo mismo, no por eso ha de querer llevar a los otros por su mismo sistema. pues no ha de constituirse en modelo o regla de conducta para los demás. Si busca el bien de las almas y no a sí propio, a ellas ha de atender y a facilitarles cuanto de él dependa el camino de la virtud, sin querer cerrar a nadie las puertas del cielo.

Por otra parte, tratando de huir de este extremo, hay quienes vienen a dar en el opuesto, y acaso con más frecuencia. Confesores se hallan que parece ponen todo su empeño en ver cómo pueden excusar de pecado, y con esto se contentan; a ciertas faltas ligeras no les dan importancia ninguna, y hasta llegan a decir que son escrúpulos cuando en realidad son faltas verdaderas, por leves que se las suponga. Con pretexto de dar a las almas libertad de espíritu, les hacen despreciar lo que no debe ser despreciado, pues en el servicio de Dios ninguna cosa hay pequeña ni despreciable.

La libertad de espíritu, propia de los hijos de Dios, es muy de otra suerte, pues consiste, no en que se desprecien las faltas por muy ligeras que parezcan, sino en que, aborreciéndolas de corazón, el alma no quede intrincada en esas mismas faltas que por fragilidad comete, para lo cual ha de saber abismarlas en el piélago infinito de la divina misericordia y sepultarlas sin recelo en el horno de amor del Corazón de Jesús, en donde inmediatamente serán consumidas.

Es muy importante que el director sepa discernir bien entre estas dos cosas; porque hay personas que cuando han cometido cualquier falta, y aun a veces sin cometerla, por sólo pensar si la habrán cometido, se turban, se amilanan, lo cual, como dice San Francisco de Sales, suele perjudicar más al alma que la falta misma. Lo que el director debe hacer en este caso no es quitar importancia a la falta, si la ha habido en realidad, sino que, ponderándola cuanto ella merece, induzca al alma al reconocimiento de su propia miseria, mas poniéndose al mismo tiempo en presencia de la bondad infinita de nuestro Dios, que apenas ella ha abierto la boca para pedirle perdón, cuando ya se la ha perdonado. De este modo el alma quedará libre, mas no con su propia libertad, sino con la libertad de Dios en cuyo seno se ha arrojado. Así quedará el alma humillada y sin turbación, que ge-

neralmente procede de orgullo disimulado; con mayor detestación de la falta, con mayor reconocimiento y confianza en Dios, con mayor desprendimiento de sí misma y gozando de una inalterable paz. Frutos son estos con que el alma quedará muy gananciosa, pues superan incomparablemente a la pérdida que la falta le hubiere ocasionado; y así pudiéramos decir con el Apóstol que “a los que amán a Dios todas las cosas les redundan en bien”, hasta las mismas faltas, y cantar con la Iglesia: *¡Oh feliz culpa!...*

Por el contrario los directores que, llevados de cierta laxitud, no saben dar importancia sino a los pecados de bulto, que si ven un alma afligida por una falta ligera no saben consolarla sino diciéndole que aquello no es nada o cosa semejante, vienen a hacer con esto que el alma conciba mayor estima de sí misma, pierda su delicadeza de conciencia y se disponga para caer en la tibieza no reparando ya en cosas menudas.

C) Humillar sin abatir.—El director que quiera edificar en las almas una sólida virtud, ha de poner la humildad como único fundamento, pues todo lo que sobre ella no se edifique será aventado a la hora menos pensada.

Lo primero que para esto el director ne-

cesita es no dar a entender jamás a sus dirigidas que tiene buen concepto de ellas, contra lo cual se dan a veces verdaderas enormidades. Si el alma llega a conocer que su director tiene de ella buen concepto, forzosamente ha de ocurrir una de dos cosas: o bien que esto la induzca a presumir de sí, abrigando en su corazón una refinada soberbia, pues le parecerá que el testimonio del director puede ser aceptado sin escrúpulo; o bien rechazará en su interior ese testimonio si es ya verdaderamente humilde, y entonces vendrá a creer que su director no la conoce, lo cual le hará perder la confianza en su dirección. Esto segundo es lo menos malo que puede ocurrir, pues lo más ordinario será que se deje más o menos llevar de ese soplo de vanidad, aunque de palabra rechace las alabanzas y se diga muy pecadora. Los males que de aquí pueden seguirse son incalculables y no es preciso que nos detengamos a referirlos.

¿Cómo hacer, pues, en ciertos casos en que es preciso tranquilizar al alma y asegurarla en cosas tal vez muy elevadas, sin decirle que realmente lo son o sin que ella lo advierta? ¿Cómo se le ha de poner delante el ideal de la perfección, animándola para trabajar en alcanzarla, si al mismo tiempo se le manifiesta su ruindad y su nada? Aquí precisamente está la discrección del director. Para lo cual ha de presuponer

que, por muy santa que un alma sea, por lo que tiene de sí, es pura miseria. Por lo cual no cometerá engaño ninguno al decir a una persona cualquiera si así fuese preciso, que tiene de ella bajísimo concepto, haciéndole resaltar su ingratitud para con Dios, su inutilidad para todo lo bueno, etc., y al mismo tiempo mostrarle que ésta su miseria y ruindad es la que ha hecho a Dios apiadarse de ella y poner El de su parte todo lo que a ella falta, para que más resalte su infinita bondad.

Así pues, no ha de dejar el director de animar siempre a las almas proponiéndoles una perfección más alta a la cual deben aspirar, mas tomando como único título en que se funde su esperanza, la propia miseria que, por ser tan grande, no podrá menos de mover a compasión al Corazón piadosísimo de Jesús. En esto mismo se ha de fundar cuando tenga que asegurarlas y tranquilizarlas, acudiendo siempre, no a lo que ellas son o hacen, sino a la bondad de Dios y su amor incomparable.

Mas no debe contentarse el director con no dar motivo de envanecimiento a las almas que dirige, sino que positivamente ha de ejercitarlas en la humildad con ciertas humillaciones disimuladas. Y digo disimuladas porque, si la persona advirtiese que tal palabra humillante que le ha dirigido, tal acción en que parecía despreciarla, no te-

nían otro fin más que humillarla, se desharía todo el efecto, cuando no fuesen contraproducentes.

En esto, sin embargo, es preciso proceder por grados, midiendo las fuerzas de las almas y templando más o menos la humillación con la caridad, y vigilando para no dejar al alma caer en el abatimiento. En almas flacas todavía, el director es muchas veces el único sostén, y si creen que éste les falta porque las desprecia o no les hace caso, fácilmente se desaniman y lo dan todo por perdido.

D) Formar el corazón.—Del corazón sale todo lo bueno y malo que en el hombre hay, como ha dicho el divino Maestro, y a formar el corazón, por consiguiente, ha de dirigir sus afanes el buen director. Atender sólo a las obras exteriores, no pensar más que en corregir las faltas que aparecen, sin penetrar en lo íntimo del alma y allí remover y limpiar cuanto sea posible, es sencillamente cortar las ramas, pero dejar intactas las raíces. Nunca por este método extrínsecista se podrá conducir a las almas hasta la perfección.

Para que el director no incurra en este error tan frecuente, debe saber apreciar muy bien el valor de las obras exteriores en la vida cristiana; cómo ellas no son más que complemento del acto interior y medio

para consolidar el hábito de la virtud, pero por sí solas carecen de todo valor en la presencia de Dios. No es del caso detenernos aquí a explayar esta doctrina que tan perspicuamente expone el Doctor Universal de la Iglesia Santo Tomás de Aquino (I-II, q. XX, et pasim); bástenos saber que no es uno perfecto porque haga obras perfectas, sino que hará obras perfectas cuando sea perfecto (Taulero). Teniendo en cuenta lo que hemos dicho en la primera parte de esta *Memoria* acerca del constitutivo de la perfección cristiana, todo esto queda de manifiesto, y bien se comprende que el director ha de tratar ante todo de formar el interior, pues con esto también lo exterior se irá reformando espontáneamente y sin gran trabajo, mientras que si a lo exterior solamente atiende, ni conseguirá lo uno ni lo otro.

Dos consecuencias se siguen de aquí muy dignas de tenerse en cuenta: 1.^a Que el director no ha de contentarse con conocer las faltas que se cometen, sino que ha de investigar cuidadosamente las raíces de donde proceden para poner el remedio allí donde está el origen del mal, porque no se podrá agotar el cauce mientras no se seque el manantial. 2.^a Que a toda clase de personas de cualquier estado y condición que sean, aún a las casadas y de vida activa, ha de recomendar encarecidamente la prácti-

ca de la vida interior en la forma que les sea posible practicarla, porque sólo practicándola podrá hacer verdaderos progresos en la virtud.

E) Acerca de la oración.—Ya hemos dicho que es este uno de los puntos en que el director necesita estar más versado, por ser acaso el más importante de la vida espiritual. Añadiremos aquí algunas palabras más que creemos necesarias, con brevísimas indicaciones acerca de la manera de proceder con las almas según los diversos estados en que se encuentran.

1.º *Con los principiantes.*—El director debe proponer a éstos, distintos métodos de oración, observando cuál se adapta mejor a las condiciones de aquella alma, por cuál de ellos se le hace más fácil este ejercicio y de cuál obtiene mayores frutos. Almas hay que no pueden en manera alguna meditar, y en cambio pueden muy bien hacer alguna oración vocal muy reposada y dicha de lo íntimo del corazón, que podrá tener todo el fruto de la oración mental; o podrá hacer una lectura en esta misma forma, la cual le abrirá las puertas de la verdadera oración. A otras les será más fácil, aún desde el principio, ejercitarse en afectos, repitiendo uno mismo o varios, aún con palabras exteriores y en forma de jaculatorias. A otras, en fin, les serán más fáciles y prove

chosos otros procedimientos, y el director ha de estar atento para llevar a cada una por aquel que mejor le cuadre.

2.º *Con los que van aprovechando.*— Si la oración no es otra cosa que una comunicación del alma con Dios, ya se ve que allí habrá más perfecta oración donde la comunicación sea más íntima. Esta comunicación íntima y perfecta no puede el alma establecerla por sí misma, aún ayudada de la gracia santificante y alumbrada con la luz de la fe, pues verá siempre las cosas divinas como *per speculum in aenigmate*, como dice el Apóstol. Y así, para que la comunicación sea perfecta, necesita del auxilio de los dones del Espíritu Santo, que son los que establecen cierto *contacto inmediato* entre Dios y el alma, elevándola a esta intimidad divina. He aquí lo que se llama contemplación, en la cual el alma es directamente movida por el Espíritu Santo.

Siendo esta la única oración perfecta, debe tender el director a preparar a las almas para ella, removiendo los obstáculos que impidan el ejercicio de los dones del Espíritu Santo que habitualmente están en el alma por la gracia santificante. Los obstáculos que suele impedir el ejercicio de estos dones son principalmente las faltas habituales cometidas con toda deliberación, aunque sean muy pequeñas; la excesiva actividad y derramamiento del espíritu en co-

sas exteriores, que impide oír la voz callada del Espíritu Santo, y cualquier apego a cosa terrena, aunque de suyo no sea mala.

Estos tres obstáculos y cualquiera otro que observe el director, debe remover cuidadosamente de sus dirigidas a fin de preparar el terreno para que el Divino Espíritu pueda actuar en ellas; mas en manera alguna ha de intentar el director meter a las almas en este género de oración o contemplación directamente, pues perdería el tiempo y reportaría graves perjuicios. Remueva cuanto pueda los obstáculos y en lo demás deje al Espíritu Santo obrar cuando le plazca, esperando paciente y humildemente su acción, pues la contemplación es don divino.

En este punto suelen ciertos directores faltar por dos extremos contrarios. Unos quieren a toda costa meter a las almas en la contemplación, dando reglas para ello como si la contemplación de que hablamos fuese cosa de arte debida a la industria humana; con lo cual no consiguen otra cosa que llenar la cabeza de viento y perder el tiempo lastimosamente. Otros—y creo son más frecuentes—van por el extremo contrario, obligando a las almas que ya el Espíritu Santo pone en verdadera contemplación, a seguir los métodos de oración que se proponen a los principiantes, con su lectura, su discurso o meditación, etc., etcéte-

ra; con lo cual hacen que se pierda también el tiempo, pues las almas ni pueden hacer lo que el director les manda ni lo que el Espíritu Santo quiere, pues positivamente le resisten por obedecer a su director.

3.º *Con los más adelantados.*—Una vez que el E. S. ha tomado ya un alma introduciéndola en este castillo interior de la contemplación, la acción del director debe ser cada vez más restringida a este respecto, pero no cesar totalmente, porque aún le queda mucho que hacer. El director ha de continuar su acción de remover obstáculos, a fin de que el alma no se detenga en lo que tiene, sino que se prepare para dejarse llevar hasta la cumbre, pues Dios no la dejará ya hasta ese término, si ella no le resiste. ¡Cuántas son las que se vuelven atrás o se quedan estacionadas después de haber escalado los primeros peldaños de la escala mística, por no tener quien las ayude a disponerse y ser dóciles al Espíritu Santo que las conduce!

En otra cosa debe intervenir la prudencia del director para con estas almas ya adelantadas, y es cuando empiezan a recibir algunos favores especiales de Dios en la oración, como visiones, locuciones, etcétera. Por decir en pocas palabras lo que pudiera requerir mucho espacio, sólo advertiremos que el director no ha de ser excesivamente crédulo en estas cosas, ni tampoco

co rechazarlas sistemáticamente, sino mantenerse en una sabia expectativa hasta tener pruebas suficientes de que son cosas de Dios y no del demonio o de la fantasía. Y aun en el caso de que el director tenga ya certeza de que se trata de favores divinos, nunca debe darles gran importancia, contrastando siempre el valor objetivo de tales comunicaciones con lo que enseña la fe y la sana teología. Es verdad que, generalmente hablando, debe obligar a las almas a que le den cuenta de tales comunicaciones para evitarles ilusiones y engaños; mas ha de ser de tal modo que ellas no conciban estimación de estas cosas ni mucho menos afecto a ellas. Y así en el momento en que el director observe cualquier apego o afición o gusto en comunicárselas, debe cortar por lo sano negándose a hacerles caso, pues ningún daño se seguirá de esto, pudiendo seguirse muy grave de hacer lo contrario.

4.º *En los períodos de transición.*—Cada paso del alma de una fase a otra de la vida espiritual suele ir precedido de un período de oscuridad y abandono, en el cual desaparece todo lo que hasta entonces se tenía, sin que aparezca aun con qué pueda ser sustituido. Aunque revisten mil formas estos períodos de transición y la índole de este trabajo no permite entrar en pormenores, es preciso advertir que el director debe estar muy atento a ellos, pues fácilmen-

te las almas en estos tiempos se desaniman creyéndolo todo perdido. Sobre todo, en el primer paso a la contemplación o noche que suele precederla, son innumerables las almas que desisten y se vuelven atrás por no tener quien las anime diciéndoles que aquella oscuridad es augurio de un día más luminoso que no se ha de tardar. Y otra cosa conviene notar aquí, y es que no siempre las etapas de la vida espiritual, o fases por donde el alma va subiendo hasta la perfecta unión con Dios, se suceden de una manera definida, como se describen en los libros, aun de los mejores autores. Por eso el buen director necesita estar muy atento a lo que el E. S. obra en cada alma y la forma en que la conduce. Es tal y tanta esta diversidad de caminos, que a veces se encuentran almas que llegan a muy alta perfección y unión con Dios sin que ellas se den cuenta de ello, ni apenas sus directores, sin una contemplación clara y definida, aunque siempre estarán bajo el influjo deificante de los dones del Divino Espíritu.

Sea, pues, muy cuidadoso el director, que todo será preciso.

F) Discreción de espíritus.—La piedra de toque para conocer donde mora el espíritu de Dios es la humildad. En todas las demás virtudes podrá haber engaño y tomar por oro puro el oropel; mas en ésta di-

fácilmente cabe ficción que no se descubra pronto. Una humillación o desprecio que se lanza de improviso y como sin reparar, basta para hacer saltar la chispa si el corazón no está bien triturado por la humildad. Podrá la chispa no saltar al exterior, pero fácil será descubrir el incendio que por dentro se levanta. Y, si falta la humildad, puede darse por cierto que en aquella alma no habita el espíritu de Dios, por más que haga milagros.

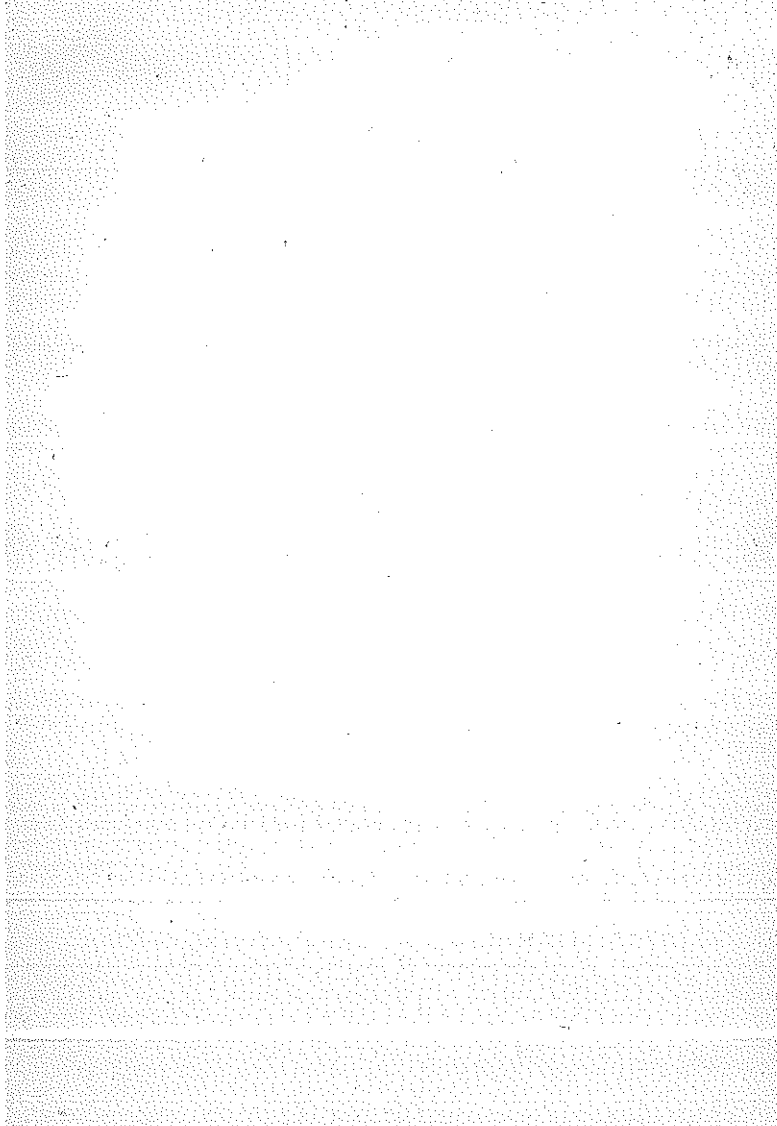
Como compañera de la humildad va la obediencia, así como forman cortejo a la soberbia el apego al propio juicio y a la propia voluntad. Sin embargo, en esto ya puede más fácilmente equivocarse el director poco experimentado, pues a veces es tal la certeza que Dios infunde en el alma que, por más que quiera, no podrá pensar que aquello no es así o que tal cosa no se ha de hacer de la manera que se le ha comunicado. Es preciso no confundir esto con el apego al propio sentir, para lo cual basta observar si realmente quiere y no puede atenerse a lo que le dicen siendo contrario a lo que ella tiene en su interior. Por eso no basta mirar el exterior de las cosas, ya que puede muy bien confundirse la humildad con el servilismo, y la presunción con la magnanimidad o la tenacidad en sostener la causa de Dios.

Ya se ve que esta discrección de espíri-

tus tan necesaria para la dirección, es un don del cielo y a Dios se debe pedir; mas nunca debe el director precipitarse a formar juicios decisivos, pues si se ofende mucho el Señor de la oposición que se haga a las almas que le son gratas, nunca se ofende de que se suspenda el juicio mientras no se tengan pruebas decisivas, y el mismo Señor se digna darlas en muchas ocasiones cuando ve que el director procede con la debida prudencia, humildad y deseo de conocer la verdad.



¿HAY TÉRMINO EN LA
PERFECCIÓN CRISTIANA?



¿Hay término en la perfección cristiana?

Es muy frecuente hablar de la perfección como de algo hecho y redondeado, a la manera de una sustancia metafísica o una figura geométrica, a la cual nada se le puede quitar o añadir o cambiar sin que se la deforme o se la destruya. La misma palabra *perfección* eso parece indicar, puesto que perfecto es, según Sto. Tomás, aquel a quien nada falta (*cui nihil deest*) y, por consiguiente, no admite más o menos, pues tiene llena y completa toda su capacidad o potencialidad, y al querer añadirle o quitarle o mudarle algo, no se conseguiría más que deformarle y sacarle de la misma perfección que poseía. Así conciben muchos la santidad—que no es otra cosa que la perfección de la vida cristiana—como un término fijo e indivisible, y ciertas almas se ilusionan pensando que cuando lleguen a él ya podrán descansar tranquilas sobre los

laureles conquistados. Paréceles que todo cuanto hay en el *santo* es santo y perfecto, y así el santo ya no puede tener faltas, ni caídas, ni desfallecimientos; que nada hay en él que corregir ni enmendar; que el que una vez ha llegado a ese término feliz, ha alcanzado la santidad, ya no tiene que luchar ni combatir, ni esforzarse por ir adelante, porque ya está en el término a que aspiraba. Sufren estas almas crueles desengaños cuando ven que, a medida que avanzan en la vida espiritual, el soñado término se les va alejando, no de otra suerte que acontecería a un niño que, al ver caer la luna sobre una montaña, fuese corriendo en su busca y, al trasponer el primer collado, ya la luna se hubiese alejado y se escondía tras otro pico posterior, y así sucesivamente.

Mas, si la santidad no es algo fijo y asequible, sino un ideal, al cual siempre podemos acercarnos sin llegar nunca a poseerle, ¿por qué entonces a algunas personas las llamamos *santas* y la misma Iglesia canoniza sus *santos*? Esto parece claramente indicar que la santidad es un término, y que algunas personas, que son las que llamamos santas, llegan a él.

Exponer en qué sentido la santidad o la perfección es un término, al cual de hecho llegan las personas que se llaman santas, y en qué sentido es un ideal que no tiene tér-

mino ni cabo, será el objeto del presente opúsculo. Nuestro Angélico Maestro Santo Tomás de Aquino proyecta raudales de luz sobre estas intrincadísimas cuestiones, y no tenemos más que seguirle paso a paso para ponerlas en claro y desvanecer todas sus oscuridades.



I.—Hay un término relativo en la obra de la santificación.

Sólo Dios es santo por sí mismo, por su propia naturaleza (*Tu solus sanctus*), y toda la santidad que se halla en las criaturas no es más que una participación de la santidad de Dios. Mas esta santidad se comunica al alma por medio de la gracia, que precisamente por eso se llama *santificante*, porque hace al hombre participante del ser divino (*consortes divinae naturae*) y depositario, por lo tanto, de un principio de santidad.

Toda alma que está en gracia puede, por consiguiente, decirse santa y perfecta en alguna manera, porque en su misma sustancia recibe ese germen sobrenatural y divino, esa forma que la configura con Cristo y la une con Dios, deificándola, haciéndola divina también, a la manera de un hierro introducido en el fuego, que viene a convertirse en fuego. Hay, pues, en el alma en gracia una santidad sustancial, porque el fondo de ella está santificado por esa participación de la naturaleza divina; y una perfección también sustancial, porque nada sustancialmente le falta en orden a la consecución de su último fin, en donde hallará la perfección absoluta propia de la patria.

Mas la perfección de un ser no se dice tanto por la integridad de la sustancia, cuanto por los accidentes. No decimos, por ejemplo, que un hombre corporalmenté es perfecto porque tenga todos los miembros y órganos que constituyen el cuerpo humano, sino que se requiere además que todos esos guarden la debida armonía y disposición, que tenga una estatura y proporción convenientes, un color apropiado, con todo lo demás. De igual modo, en el orden sobrenatural, no puede decirse perfecto aquel que sólo tiene esa perfección sustancial de la gracia, si todo su organismo sobrenatural, digámoslo así, no es igualmente perfecto hasta en sus últimos accidentes.

Ahora bien, el organismo sobrenatural—prosiguiendo en la misma expresión—que confiere al alma esa participación de la vida divina, está constituido por la gracia con todos los hábitos infusos de virtudes y dones del Espíritu Santo. Es la gracia como la sustancia de lo sobrenatural en nosotros, puesto que en la sustancia del alma se recibe; y las virtudes infusas, juntamente con los dones, son como las potencias por las cuales la gracia se actualiza. Es necesario, pues, para que un alma sea perfecta en el orden sobrenatural; que tanto la gracia como las virtudes infusas y dones del Espíritu Santo que de ella espontáneamente fluyen, sean perfectos en toda su

extensión. Según lo cual, lo primero que tenemos que examinar es si en esta vida se puede llegar a un estado en el cual todos esos hábitos infusos puedan decirse perfectos, porque siendo así, el alma que haya llegado a tal estado será santa y perfecta.

Para entender esto es necesario hacer alguna referencia a la doctrina de los *hábitos*, que es, ciertamente, muy sutil y elevada para quien no haya estudiado filosofía y teología; mas sin entrar en difíciles cuestiones, pondremos al alcance de todos algunas ideas claras que sean suficientes para explicar lo que aquí nos interesa.

Son los hábitos como ciertas formas o maneras de ser determinadas, que, sin cambiar la naturaleza o sustancia de una cosa, le dan una nueva disposición, bien sea en cuanto a la manera de su propio ser o bien en orden a la operación. Así distinguen los filósofos estos hábitos en *entitativos* y *operativos*. Los primeros pertenecen al orden del ser y modifican accidentalmente la naturaleza del sujeto en sí misma, sin cambiarla; como por ejemplo, el que está enfermo y alcanza la salud, adquiere una disposición y manera de ser que antes no tenía, y eso es un hábito entitativo. Los operativos modifican también al sujeto, pero no en sí mismo, sino en orden a la operación, dándole aptitud o capacidad para

ejecutar lo que antes no podía, o facilidad para ejecutar perfectamente lo que antes no podía sino de un modo imperfecto y dificultoso. Toda la obra de la educación humana se reduce a ir creando en el niño o en el joven hábitos de este género: científicos, artísticos, morales, urbanos o sociales, para que en todo obre y se conduzca de la manera que conviene a un ser racional y social.

Pues bien, la gracia y las virtudes sobrenaturales pertenecen a la categoría de hábitos, con la única diferencia de que éstos no podemos adquirirlos por nuestras propias fuerzas, sino que Dios mismo es quien los infunde en el alma, y por eso se llaman hábitos *infusos*. La gracia es hábito entitativo, que da a nuestras almas un nuevo modo de ser, añadiéndoles esa sobrenaturaleza por la cual se hacen gratas a Dios, como hijas suyas y compartícipes de su naturaleza divina; y las virtudes y dones son hábitos operativos, que disponen para ejecutar actos sobrenaturales, conviene a saber, actos por los cuales tienda eficazmente a Dios como fin sobrenatural, y merecedores, por tanto, de vida eterna.

Mas ¿de dónde procede que la gracia, así como las virtudes infusas y dones del E. S. que con ella vienen al alma, no sean perfectos desde el primer momento? La imperfección de estos hábitos sobrenaturales

no hay que buscarla en ellos mismos o en su propia naturaleza, pues de suyo son formas perfectísimas, y la menor cantidad de gracia, si así podemos hablar, es más perfecta y vale más que todo el universo creado, así como el acto más insignificante del orden sobrenatural encierra mayor perfección que los actos más heroicos ejecutados en un orden puramente natural o humano. La imperfección, pues, de estos hábitos no está en ellos mismos, sino en la manera imperfecta con que el hombre los posee o los participa. Si prendemos fuego en un tronco, ese fuego, en cuanto tal, será tan perfecto en el momento de haber prendido como después de haber convertido todo el leño en un ascua viva; mas el tronco no tiene el fuego con tanta perfección en el momento que se le prende como después que le ha penetrado ya hasta la médula. Y, siguiendo en la misma comparación, tanto más perfecta e intensamente el fuego embestirá en el leño y tanto más pronto lo reducirá todo a fuego, cuanto el leño esté más seco o mejor dispuesto para recibir esa nueva forma; de suerte que, si estuviere verde o mojado, prendería el fuego mal en él, estará en peligro de volver a extinguirse, y aun cuando del todo no se apagare, sólo con gran dificultad y después de mucho tiempo podrá llegar a abrasarle totalmente.

He aquí una imagen de lo que acaece cuando al alma humana se la infunde la gracia. El hombre es como un tronco respecto de la gracia divina, pues ambos son de distinta naturaleza; y es como un tronco verde, que por sí mismo tiende a producir frutos de orden natural, mas no frutos divinos de vida eterna; y es un tronco mojado, porque las aguas del pecado, tanto del pecado original como de los pecados actuales que hubiere cometido, le han penetrado hasta la médula de los huesos e inficionado todo su ser. De ahí es que, cuando ese fuego de la divina gracia prende en un alma, tiene que vencer no pocas dificultades hasta reducirla toda, santificarla toda, divinizarla y sobrenaturalizarla toda. Así vemos tantas almas que una vez y otra reciben la gracia en el sacramento de la penitencia, y de nuevo vuelven a perderla, porque ese fuego divino no logró secar las aguas de los malos hábitos contraídos, ni orientar sobrenaturalmente hacia Dios las inclinaciones todas que en el hombre hay hacia las criaturas, y, de ese modo, vuelven a invadirlo todo y hacer que el fuego se extinga. Y, si tal vez no se extingue por completo, como sucede a muchas otras, permanece sin tomar jamás incremento, que es lo que acontece a las almas tibias, porque no trabajan para que sus hábitos torcidos o sus inclinaciones naturales, en lo que no se

opongan gravemente a la ley divina, sean totalmente abrasados y consumidos por ese fuego devorador.

La obra, pues, de la santificación consiste en hacer que la gracia arraigue bien en el alma, la domine y la posea perfectamente, de modo que nada quede en ella que no esté transformado y sobrenaturalizado. Nuestro Señor nos declara esta doctrina en aquella parábola de su Evangelio en que compara el reino de Dios, que está dentro de nosotros, al fermento que se esconde en la masa, el cual poco a poco va invadiéndola hasta que fermenta toda (1).

Mas ¿no podría Dios hacer que en el mismo momento en que se infunde la gracia quedase el alma totalmente transformada y reducida, destruyéndose de un golpe los rastros y reliquias del pecado y orientándose hacia El todas las actividades de la humana naturaleza, no sólo en lo fundamental—pues esto tiene que verificarse siempre—sino en cuanto a lo más accidental y liviano?

Ciertamente que Dios podría hacerlo usando de su Omnipotencia o de *potencia absoluta*, como dicen los teólogos; mas en el orden común de su providencia ordinaria, por la cual dispone que las leyes del

(1) Matth., 13.

orden sobrenatural se acomoden en cuanto sea posible a las leyes de la naturaleza, no lo hace, y es de creer que no lo ha hecho nunca, porque la naturaleza no sufre estas súbitas mudanzas ni pasa de un extremo a otro sino por grados intermedios. Sólo un caso podemos exceptuar de esta ley general, y este caso se verificó en la Santísima Virgen, la cual, siendo preservada del pecado original y santificada y "llena de gracia," desde el primer instante de su inmaculada Concepción, nada quedó en Ella que no fuese igualmente santificado, quedando todo su ser natural transformado y poseído por la gracia misma. En los demás santos, aun en aquellos que desde su infancia han dado pruebas de una elevada perfección, aun en aquellos cuyas conversiones milagrosas nos admiran, como en S. Pablo y S. Agustín, vése claro que la gracia no tomó posesión absoluta de todo su ser desde el primer momento, que el pecado, según nos dice el Apóstol, habitaba en él, esto es, los efectos y consecuencias del pecado, la ley de la carne rebelándose contra la ley del espíritu, el desorden de la naturaleza que no estaba aún perfectamente curada y sometida a la gracia divina, lo cual le hacía al mismo Apóstol exclamar: "¿Quién me librará del cuerpo de esta muerte? La gracia de Dios por Jesucristo Nuestro Señor," (1).

(1) Ad Rom., VII, 24 25.

Claro está que, cuanto más intenso es el acto de conversión a Dios, tanto más abundante es la gracia que se recibe; más con un acto solo es imposible, según las reglas ordinarias de la divina providencia, que toda la naturaleza quede muerta a sí misma para ser por la gracia vivificada.

Esto se entenderá fácilmente si se tiene en cuenta lo que enseña el Angélico Doctor acerca de la formación y destrucción de los hábitos. Tratándose de hábitos del orden natural, o adquiridos, no es posible que un acto solo, por muy intenso que sea, engendre un hábito, ni tampoco que lo destruya. Pues bien, cuando el hombre recibe la primera gracia, aunque su voluntad se convierta a Dios con la mayor intensidad posible y reciba todos los hábitos sobrenaturales de las virtudes infusas y dones del Espíritu Santo, permanecen en él, en cuanto a su ser físico, todas las inclinaciones de la naturaleza viciada hacia las diferentes criaturas y todos los malos hábitos contraídos por sus pecados personales.

De ahí proviene la necesidad de ejercitarse en la práctica de las virtudes morales en la obra de la santificación, para que en todas nuestras potencias arraiguen perfectamente las virtudes infusas correspondientes, pues de otro modo estarán como en el aire, sin base ni estabilidad. Así, por ejemplo, el que tuviera el vicio de la irascibilidad, aunque recibe con la gracia la virtud

infusa de la mansedumbre, esa virtud no deshace en cuanto a su ser físico el hábito anteriormente contraído, porque son de género diverso y pueden, por lo tanto, existir juntos en el mismo sujeto no siendo absolutamente contrarios. Sólo lo destruye en cuanto al acto de la voluntad que se ha convertido a Dios y ordenado a Dios todas las cosas; mas para que sea total la destrucción del hábito vicioso, es preciso que en el mismo apetito irascible donde aquel reside, se vaya formando por la repetición de actos el hábito adquirido de la mansedumbre, y entonces ya no habrá oposición entre el apetito sensitivo y la virtud infusa, y éste se someterá a aquélla perfectamente.

Otro tanto podemos decir de todas las demás virtudes morales. Mas como éstas reciben su forma sobrenatural de la caridad o amor de Dios, en el cual consiste principalmente la vida cristiana, es necesario también que este amor de Dios vaya creciendo simultáneamente en el alma; y crecerá tanto, cuanto más se vayan orientando y dirigiendo a Dios todas las actividades y energías que hay en el hombre, para que no pongan obstáculo a la caridad y así se puedan poner actos cada vez más intensos de amor divino.

Así se va avanzando en las primeras etapas de la vida espiritual, por la práctica de las virtudes morales que disponen al

hombre para que la gracia le vaya penetrando y absorbiendo, y por el crecimiento en la caridad, que lleva consigo el desprendimiento de las criaturas, la aniquilación de los afectos terrenos.

Mas esta aniquilación no puede ser completa, ni la naturaleza humana puede ser totalmente invadida por la gracia y poseída por la caridad, mientras Dios mismo no ponga su mano de una manera más directa. Nuestros actos y los hábitos que por ellos se adquieren, no pueden llegar al fondo de nuestro ser, no pasan, por decirlo así, de la superficie, ni penetran hasta lo más íntimo de nuestra naturaleza, inficionada también por el pecado, donde están las raíces de nuestras malas inclinaciones; y, consiguientemente, tampoco la gracia y las virtudes infusas pueden arraigar en ese fondo oscuro de la mente sin que una poderosa lejía vaya delante como barriendo las escorias y regando y reblandeciendo el terreno para ser penetrado por la gracia. De ahí la necesidad de las purgaciones pasivas con que el Espíritu Santo, por medio de sus preciosos dones, va purificando al alma, esclareciéndola, desentumeciéndola y tornándola apta para ser totalmente penetrada por lo sobrenatural y divino.

Estos dones se comunican también al hombre con la primera gracia, y tienen por objeto hacerle fácilmente movable por las

inspiraciones del Divino Espíritu; mas en los primeros pasos de la vida espiritual apenas pueden ejercer su acción; porque, de un lado, las facultades cognoscitivas están derramadas en las criaturas, y así, con el ruido exterior, apenas se oye la voz íntima y callada de este Divino Huésped; y por otra parte, las facultades afectivas tienden a innumerables objetos de cosas terrenas, que son otras tantas ataduras que tienen al alma aherrojada, sin dejarla moverse libremente al dulce soplo de la boca de Dios. Hay que ir rompiendo esos hierros y cadenas de los afectos humanos y acallando el ruido exterior por el recogimiento y la oración al modo nuestro, para que el Espíritu Santo, poniendo al alma en estado pasivo, comience su obra allí donde ya nosotros no podemos llegar, y no la deje hasta darle feliz remate, si por nuestra parte somos fieles en secundar su acción. De este modo, el Espíritu Santificador, en las almas que dócilmente se entregan a sus designios amorosos, va por sí mismo ejecutando la gran obra de restauración: alumbrando sus oscuridades, consumiendo sus horrruras, triturando sus durezas, derritiendo su hielo—el hielo, que es la muerte—en sus fuegos vivificadores.

Llega, pues, un momento en que el “fermento ha corrompido ya toda la masa”,

esto es, la levadura divina de la gracia ha transformado toda la humana naturaleza con un nuevo modo de ser y de obrar. Los hábitos sobrenaturales han vencido ya todas las resistencias, han actualizado toda la pasividad del sujeto, han llenado toda su capacidad y determinado en orden a Dios toda su indeterminación y potencialidad. Entonces podemos decir que esa alma está *llena de gracia*, porque la gracia ha inundado todos sus senos y colmado sus más recónditas cavidades, sin que en ella permanezca cosa que viva, sienta u obre de una manera puramente natural. El *propio* yo ha sido agarrotado con una abnegación perfecta, sobreviniendo la *muerte mística*, que es la que introduce en la verdadera vida, esa vida de que habla el Apóstol cuando dice: "Mi vivir es Cristo..." (1) "Vivo, mas no yo; es Cristo quien vive en mí," (2); porque el alma, olvidada enteramente de sí misma, no ve ni siente más que a Dios en sí, y los intereses de Dios son los suyos, y la gloria de Dios su gloria.

Esa vida es la vida de la fe, de que vive el justo (3), y sólo es la fe perfecta cuando ya no se apoya en razones al modo humano ni concibe a Dios por especies sacadas de las criaturas, sino en la oscuridad trans-

(1) Ad Philip., I, 21.

(2) Ad Galat., II, 20.

(3) Ad Galat., III, 11.

luminosa de su incomprensibilidad absoluta, en la cual el alma tiene presentes las tres Divinas Personas que en su mismo centro están realizando el inefable misterio de la Trinidad augusta; porque todo lo sobrenatural no es más que una expansión o comunicación de la vida íntima de Dios que en este misterio se expresa; y así el alma que en su sustancia y en sus potencias está toda tomada y vivificada por lo sobrenatural, experimenta en sí los misterios de la fe, sin llegar a la visión clara de la gloria, mas con la firmeza incommovible de aquello que se vive y que se siente.

Entonces es cuando el ama, hermo-seada por la divina gracia, "sin mancha ni arruga," (1), es tomada por esposa y, después de embriagada y como empapada toda en el vino del Esposo que la ha introducido en sus bodegas y ordenado en ella la caridad (2), ya otra cosa no ve ni entiende ni percibe más que amor, y todo le sabe al gusto de ese dulcísimo vino, pudiendo decir con San Juan de la Cruz:

Hace tal obra el amor
después que le conocí
que, si hay bien o mal en mí,
todo lo hace de un sabor
y el alma transforma en sí.

(1) Ad Eph., V, 27.

(2) Can., III, 4.

Sólo en ese estado se cumple con perfección el precepto de amar a Dios con toda el alma, con todo el corazón, con toda la mente, con todas las fuerzas (1), porque todas las facultades y energías y actividades del hombre son amor y tienden a Dios, por lo menos de una manera habitual, ya que el tender a El continuamente en acto es propio de la patria, como enseña Santo Tomás (2).

Gráficamente pudiéramos representar esto dibujando un corazón del cual parten multitud de flechas en todos sentidos y direcciones, unas más largas y otras más cortas, pero sobresaliendo en longitud las que tienden hacia abajo. Ese corazón representaría el de un pecador, atraído por tantas fuerzas cuantas son las cosas terrenas que ama, expresadas aquí por las distintas flechas. Cuando el pecador se convierte y recibe la caridad, aparece una nueva flecha en dirección vertical y tendiendo hacia arriba, de mayor intensidad que todas las anteriores, la cual indica el amor de Dios sobre todas las cosas, y por eso, si se saca la resultante de ese sistema de fuerzas, ha de ser del mismo sentido y dirección que esta última línea, mas de mucha menor in-

(1) II II, q. 44, a. V.

(2) ...Quod totum cor hominis actualiter semper feratur in Deum, et haec est perfectio caritatis patriae, quae non est possibilis in hac vita, in qua impossibile est, propter humanae vitae infirmitatem, semper actu cogitare de Deo et moveri dilectione ad ipsum. II II, q. 24, a. VIII.

tensidad, porque está contrarrestada por las que tienden en sentidos contrarios o diversos. A medida que el alma va adelantando en el camino espiritual, todas las fuerzas van orientándose en el mismo sentido de la resultante, hasta el punto de llegar a ser paralelas a ella, que es cuando esa resultante, que representa el amor divino, está formada por la suma de todas. En este último caso es, por consiguiente, cuando se cumple bien el precepto de amar a Dios con todas las fuerzas, porque todas ellas son amor, porque todo el ser humano es ya como un ascua de amor, sin quedar en él un punto que no esté abrasado por ese fuego divino. "Toda fuerza, escribe el Angélico, desparramada hacia muchas cosas, se hace menor; y, por el contrario, cuando tiende a uno sola, mal puede distraerse en otras," (1). Bien puede decirse del alma que así ha concentrado en Dios toda su energía, que

Ya sólo en amar es su ejercicio,

porque todos sus hábitos y operaciones van gobernados y vivificados por la caridad, que les da ser y forma, siendo todos como llamaradas de la misma hoguera.

Por aquí se comprende que también en ese estado son perfectas las virtudes morales, juntamente con la fe y la caridad, por-

(1) I-II, q. I, a. 77.

que todos los apetitos están dirigidos hacia Dios y gobernados sin resistencia por su santo amor; por donde S. Agustín reduce al amor todas las demás virtudes. De esta suerte, las virtudes morales que tienen por objeto propio el bien humano, son elevadas a un objeto más alto, no mirando ya el bien propio sino a través del bien divino. Esta elevación y como cambio de objeto en las almas totalmente purificadas, lo expresa Santo Tomás para las cuatro virtudes cardinales—que comprenden todas las otras—por las siguientes palabras: “En los que ya han alcanzado la semejanza divina, hay virtudes que se llaman *del ánimo ya purificado (jam purgati animi)*; de tal modo que la prudencia sólo mira a las cosas divinas; la templanza desconoce las concupiscencias terrenas; la fortaleza no halla pasiones que se le opongan; la justicia se asocia en perpetua alianza a la mente divina, conviene a saber, imitándola; las cuales virtudes decimos que son propias de los bienaventurados o de algunos muy perfectos en esta vida,, (1).

Estas almas, pues, ya no tienen luchas, ni tentaciones propiamente dichas, porque el mal ya no tiene donde agarrar dentro de ellas, estando todo en su interior ordenado por la caridad. El fómite del pecado (*fomes peccati*), aunque radicalmente subsista (2),

(1) I II, q. 61, a. V.

(2) Ib., q. 74, a. III, ad 2.

está como ahogado por la abundancia de la gracia, que no le permite respirar ni aun con primeros movimientos desarreglados. Es un estado semejante al de la justicia original, en el cual se ha completado la obra de restauración de la naturaleza caída por su incorporación perfecta a Cristo. Es verdad que aún pueden padecer algún género de tentaciones, bien por parte del demonio, como las que padeció Cristo y padecieron nuestros primeros padres, o por parte de otros hombres que sugieran cosas contrarias a la virtud, como cuando S. Pedro trataba de inducir a Jesús para que no fuese a Jerusalén donde había de padecer, o por las necesidades del mismo cuerpo, como cuando se padece hambre en día de ayuno, o por otra causa exterior. Mas como todas estas cosas no encuentran eco ni correspondencia en lo interior del hombre, pues todas sus potencias apetitivas están ya perfectamente orientadas hacia Dios y sometidas a El, no se establece propiamente lucha, porque no hay ninguna resistencia interior, y esos enemigos exteriores tienen que contentarse con combatir desde lejos, sin poder llegar al alma con sus tiros, si ella por un acto de su libre albedrío no se arroja voluntariamente hacia el campo contrario.

Puede también el alma sentir la flaqueza natural de la condición humana ante el sufrimiento y el sacrificio, como la sintió Cris-

to antes de su Pasión cuando se presentó al Padre como fiador y responsable de todas las culpas del linaje humano; mas aun en ese caso no hay propiamente lucha, porque de toda el alma sale espontáneamente el grito que lanzó Cristo en aquella hora: "No se haga mi voluntad, sino la tuya", y el mismo apetito natural se halla en la disposición en que se hallaría Isaac cuando se encontró atado de pies y manos sobre el altar del sacrificio y vió alzarse el brazo de su padre blandiendo el cuchillo para degollarle.

Si en ese estado queda ya el hombre confirmado en gracia, como algunos sostienen, es cuestión independiente de lo que ahora tratamos, y para nuestro objeto poco nos interesa.

Lo que no admite género de duda es que en ese estado se pueden cometer aún y de hecho se cometen, algunas faltas, imperfecciones y pecados veniales, que no pueden del todo evitarse mientras se está en esta vida. "En muchas cosas ofendemos todos", nos dice el Apóstol Santiago (1); y S. Juan añade: "Si dijéremos que no tenemos pecado, nos seducimos a nosotros mismos y no hay verdad en nosotros", (2). Y la razón es porque, aun cuando todas las facultades y potencias del hombre están habitualmente y en cuanto a su ser ordenadas a Dios, no lo están de tal

(1) Jac. III, 2.

(2) I Joan, I, 8.

manera en cuanto al acto que siempre produzcan un acto ininterrumpido de amor, porque esto, como queda dicho, es propio de la patria, donde ese acto de amor es indefectible por la visión clara del Bien Infinito, que agota toda la capacidad de amar, no sólo en cuanto al hábito sino también en cuanto al acto, pues no hay impedimento alguno que dificulte la continuidad de ese acto ni cosa que se pueda amar fuera del Sumo Bien que ya se posee.

Mas esos pecados o imperfecciones no hacen descender al alma del estado sublime en que se encuentra, porque son solamente actos transitorios que no dejan rastro ni mácula, quedando inmediatamente consumidos por el fuego de la caridad en que el alma se abrasa. Son como gotitas de agua que cayeran en un gran fuego, las cuales quedarían consumidas en un instante y darían ocasión de que se avivase más la llama, porque el acto de la caridad, al advertir algo que le es contrario, sale con más ímpetu para destruirlo.

Muy bien explica Fr. Bartolomé de Medina, comentando a Sto. Tomás, en qué sentido esos pecados veniales disminuyen el fervor de la caridad y no la intensidad de la misma. "Hay que observar, escribe, que también suele decirse que el pecado venial impide el fervor de la caridad, lo cual hermosamente expone el Santo Doctor (Santo

Tomás), diciendo que el fervor de la caridad se puede tomar de dos maneras: de un modo, según lo que importa la intensidad de la inclinación del amante hacia el Amado, y ese fervor es esencial a la caridad y no se disminuye por el pecado venial; y de otro modo, según que redunde en los movimientos de dilección y, consiguientemente, en las fuerzas inferiores, en cuanto que de alguna manera, no sólo el corazón sino también la carne se goza en Dios, y ese fervor se disminuye por el pecado venial, (1). Puede, por lo tanto, el alma caer en alguno de esos pecados sin que se disminuya en nada la intensidad de su amor a Dios. Claro está que los pecados en que tales almas incurren, no suelen ser más que ligerísimas flaquezas inadvertidas, que son inherentes a la condición humana.

Hemos indicado ya que esa obra de restauración en Cristo o de divinización, no puede llevarse a cabo sin la actuación de los dones del Espíritu Santo. Mas ¿en qué estado se encuentran esos dones en el alma ya purificada y sobrenaturalizada por la perfecta posesión de todas las virtudes infusas, en el alma llena de gracia, en la que nada hay que no sea hermoso a los ojos de Dios? El mismo Dios la ha tomado por espo-

(1) Medina, In I-II, q. 89, a. I.

sa y no puede menos de exclamar al contemplarla: "¡Qué hermosa eres, amiga mía, qué hermosa eres!... A través de ese velo de tu cuerpo mortal, resalta tu hermosura oculta... Eres toda hermosa y no hay en tí mancha... Levántate austro, y ven aquilón, sopla en este mi huerto para que se desparrramen sus aromas," (1). A esa alma, habiéndosele dado ya el Esposo como en plena posesión, no ha podido negarle la posesión también plena de sus preciosos carismas, entre los cuales están singularmente los que por antonomasia se llaman dones del Divino Espíritu.

En efecto, los dones del E. S. crecen en el alma juntamente con la caridad. Cuando el alma está perfectamente unida con Dios por el amor, el Espíritu Santo, que es Amor sustancial por quien ella está vivificada, muévela a su arbitrio con más facilidad que nuestra voluntad puede mover los miembros exteriores de nuestro cuerpo, porque éstos al fin y al cabo, son materiales y no pueden del todo sustraerse a las leyes de la materia, mas el alma ya purificada e inmaterializada por el desprendimiento total de las cosas creadas, hállase como en equilibrio inestable, atraída sólo por aquel centro de quien recibe luz, calor y vida, y déjase mover cual levísima pluma, al más ligero soplo del Espíritu Divino.

(1) Cant. IV.

Ya sople el austro abrasador de la tribulación, ya el cierzo refrescante de la consolación. ella, como blanca azucena sobre su alto tallo, cimbréase suavemente hacia el lado a que el viento la inclina, exhalando celestiales aromas. Y como los dones del Espíritu Santo no tienen otro objeto que dar al alma esa movilidad y docilidad a las divinas inspiraciones, síguese de ahí que también los dones han llegado a su estado de perfección en el alma de tal manera purificada. Por eso su modo de obrar ya no es humano, sino divino; ha evacuado ya las cosas de niña, para llegar a la edad perfecta en la unión y participación de Cristo (*inmensuram aetatis plenitudinis Christi*)(1), y el sentido espiritual de Cristo es el que la gobierna y dirige, sustituyendo al sentido humano e interesado.

Este estado que a grandes rasgos acabamos de describir teológicamente, es el que los místicos nos describen psicológica y experimentalmente bajo la denominación de *matrimonio espiritual* o *unión transformativa*, nombres que le cuadran muy bien, pues el alma ha sido transformada en su modo de ser, sin perder la propia naturaleza, y ha sido totalmente poseída por Dios en cuanto autor del orden sobrenatural

(1) Ad Eph., IV, 13.

--pues en el orden físico y natural es poseída desde el primer momento de su existencia— a la manera que una esposa pasa a ser posesión de su esposo, aunque de un modo incomparablemente más íntimo y penetrante.

Cuando el alma, pues, llega a ese estado, puede decirse con toda propiedad que es *santa*, bajo cualquier aspecto que se la considere, pues todo lo que en ella hay habitualmente está santificado; y aunque puede, como hemos dicho, caer en algunos pecados veniales, éstos no impiden su santidad, pues solamente están en ella *per modum actus*, como actos particulares y transitorios, por los cuales no puede denominarse una cosa, sino por lo que en ella hay de fijo y como habitual. Antes de llegar a ese dichosísimo estado, mientras hay en el alma algo que purificar, algo natural que no esté del todo penetrado y transformado por lo sobrenatural, mientras quede algún sedimento de las heces del pecado, no puede llamarse santa con todo rigor, porque sólo lo es en parte, *secundum quid*, y no *simpliciter*, usando el tecnicismo de las escuelas, así como no puede decirse hermoso a boca llena el rostro que tiene algún defecto, aunque las otras facciones sean armónicas y bellas.

También esa alma puede decirse ya que es *perfecta*, porque todo su ser está perfeccionado por los hábitos sobrenaturales, y

tanto la gracia como las virtudes y los dones, han agotado, en cierto sentido, su capacidad natural receptiva, que es lo que hace a los santos lamentarse de tener un corazón tan pequeño para amar a Dios, pues ven que ya le aman "con todas sus fuerzas," y, con todo, es nada para lo que Dios merece ser amado.

Por consiguiente, en este sentido, la santidad y la perfección no son un ideal inasequible, al cual nunca se pueda llegar aunque pueda uno acercarse indefinidamente; son algo que se puede alcanzar en esta vida, y aquel que lograre llegar ahí, con todo rigor puede decirse perfecto y santo. Hay, pues, un término en el camino de nuestra santificación, que es cuando se llega a la perfecta restauración de la naturaleza caída por la total incorporación a Cristo; más ese término no es absoluto, sino relativo, no agota el ideal cristiano que no tiene cabos ni orillas, no es término de santidad, sino de la obra de santificación, como veremos en el artículo siguiente. En ese término suelen detenerse todos los autores de la vida mística, dando a entender que la obra, en cuanto tal, ya está perfecta y no resta otra perfección superior en esta vida, sino únicamente la perfección de la bienaventuranza. Así lo indica S. Juan de la Cruz en las palabras con que termina su *Cántico espiritual*. "Todas estas perfecciones y disposi-

ciones, dice, antepone la esposa a su Amado, el Hijo de Dios, con deseo de ser por El trasladada del matrimonio espiritual, a que Dios la ha querido llegar en esta Iglesia militante, al glorioso matrimonio de la triunfante, al cual sea servido llevar a todos los que invocan su nombre de dulcísimo Jesús, Esposo de las fieles almas,,.



II.--En la perfección cristiana no puede haber término.

Decíamos en nuestro artículo anterior que hay un estado en el cual las almas pueden decirse, pues lo son de verdad, perfectas y santas, en el cual la gracia ha invadido toda su capacidad natural, estando, por consiguiente, *llenas de gracia*; y la caridad ha absorbido también todas sus energías, orientándolas hacia Dios, de tal suerte que sólo por Dios y como a través de Dios miran las cosas naturales y tienden a ellas. Es el estado de los perfectos, que consiste, según Santo Tomás, en que toda la actividad humana "tienda a unirse con Dios y gozar de El", como quien está ya en su término (1).

¿Mas es esto señalar un término a la perfección cristiana, hasta tal punto que el hombre ya no pueda adelantar más en ella, ni le reste otro grado de perfección posible que el consumado de la Patria? Este fué el error de Begardos y Beguinas, que la Iglesia justamente ha anatematizado condenando la siguiente proposición: "El hombre puede en la presente vida adquirir un grado tal y tan grande de perfección, que se

(1) II-II, q. 24, a. IX.

vuelva absolutamente impecable y ya no pueda adelantar más en la gracia,, (1).

En las Santas Escrituras tenemos testimonios suficientes para darnos a conocer que en la perfección o santidad no hay término ni cabo, sino que siempre se puede y se debe tender a más. "El que es justo, que se justifique todavía; y el santo, que se santifique aún,, se nos dice en el Apocalipsis (2). En otros muchos lugares se nos pone como modelo o ideal de nuestra santidad y perfección, la misma santidad y perfección de Dios. "Sed santos, porque yo soy santo,, (3). "Sed perfectos, como vuestro Padre Celestial es perfecto,, (4) En lo cual bien claramente se nos manifiesta que siempre podemos avanzar más y más, porque, por mucho que subamos, siempre habrá una distancia infinita entre nuestra santidad y la santidad de Aquel que se nos propone como modelo.

Según esto, el término que señalábamos anteriormente, queda completamente desvanecido, y cuando el alma llega a esa unión transformativa por que tanto suspiraba, se ve que lo que ha hecho hasta entonces no ha sido más que ponerse en la verdadera y ancha vía, por la que pueda cami-

(1) Clemens V in Conc. Vien; Denzinger n.º 471.

(2) Apoc., 22, 11.

(3) Levit., 11, 44.

(4) Matth., 5, 48.

nar sin estorbos, desenmarañada de los zarzales en que antes se enredaban sus pies y en los cuales ha dejado prendidos pedazos de su carne, y desembarazada de sus enemigos, sobre los cuales ha obtenido una completa victoria por la virtud de Cristo que en ella habita. Ha entrado el alma en el camino real, después de triscar por breñas y matorrales; ha llegado a respirar el aire puro y gozar de la libertad de los hijos de Dios, saliendo de las mazmorras en que apenas respiraba aires que no estuviesen más o menos inficionados por los hedores del pecado, y así se encuentra como en su propio elemento, como el pez en el océano o el ave en medio del espacio, contemplando la inmensidad de Dios en que ella se pierde y que jamás podrá del todo vadear. Los horizontes, pues, de la santidad se han dilatado para esa alma hasta el infinito, y lo que antes le parecía término del camino, ve ahora que no era término, sino un jalón que señala el fin de la obra de restauración que en ella se ha efectuado por su perfecta incorporación a Cristo, y el principio de la santidad plena, en la cual incesantemente, indefinidamente, debe crecer hasta el último aliento de su vida.

Mas si el alma, como hemos dicho, al llegar a ese grado de perfección, es *llena de gracia*, esto es, si la gracia ha agotado ya,

por decirlo así, toda su capacidad natural, si la caridad ha absorbido todas las actividades y energías de la humana naturaleza, orientándolas todas hacia Dios y actualizándolas sobrenaturalmente, ¿cómo puede ser que el alma reciba más gracia y aumente su caridad y crezca en la participación de todos los demás hábitos sobrenaturales?

Se comprende, sin embargo, que así tiene que suceder, pues la Santísima Virgen, que desde el primer instante de su Inmaculada Concepción fué “llena de gracia”, sin que nada quedase en todo su ser natural que no fuese perfectamente santificado, no por eso dejó de crecer en todos los instantes de su vida mortal, en santidad y gracia, la cual recibía incesantemente del seno de la Divinidad, a la manera de un caudaloso río que se vierte en el océano, sin hacerle rebosar jamás, a pesar de que está ya *lleno*. Es que los senos del corazón se van dilatando indefinidamente al recibir la gracia divina, y, una vez ya llenos según su capacidad natural, aún queda una capacidad potencial infinita que se va actualizando a medida que la gracia se derrama. Es como el espacio, que, de hecho, no se extiende más que la materia que lo ocupa, y así bien se puede decir que el espacio está lleno por la materia; mas podría Dios crear mil mundos nuevos sin que faltase espacio para ellos.

Para entender esto es preciso tener pre-

sente lo que los teólogos llaman *potencia obediencial* del alma respecto de lo sobrenatural. Entre la gracia y la naturaleza hay una desproporción sin límite ni medida, que sólo puede salvar el poder infinito de Dios. La gracia es una participación formal de la naturaleza divina y de la vida íntima de Dios, y por eso trasciende infinitamente a toda naturaleza creada o creable. No sólo la naturaleza es absolutamente incapaz para producir la gracia o para intervenir en su producción de una manera directa, sino que ni aun hay en ella nada que reclame la gracia divina, ni siquiera una capacidad positiva para recibirla. En un vaso, por ejemplo, no hay potencia o capacidad para producir el líquido de que está lleno, ni tampoco para intervenir en su producción, aunque sea como causa secundaria: pero hay en él una capacidad positiva para recibir el líquido que contiene, y una relación de proporcionalidad entre su capacidad y la cantidad del líquido contenido; y, por eso, una vez que está ya lleno, no puede recibir más sin que rebose. Mas en el alma humana no hay siquiera esta capacidad positiva para recibir la gracia, sino una capacidad meramente negativa, en cuanto que no implica repugnancia el que sea elevada por la Omnipotencia divina a esa participación de la divina naturaleza. Esto es lo que se llama *potencia obediencial* del alma en orden a

lo sobrenatural, conviene a saber, la condición que le conviene, en cuanto criatura racional, de poder ser elevada por Dios a ese orden divino, condición de que carece una piedra, por ejemplo, como todas las demás criaturas irracionales. Síguese de aquí que, no habiendo en la naturaleza más que esa capacidad puramente negativa y pasiva para recibir la gracia, que es de un orden totalmente trascendente y superior, no puede establecerse entre ellas la proporción que hay, según el ejemplo propuesto, entre un vaso y el líquido que contiene. Lo cual nos declara el Angélico Doctor por estas palabras: "Como la caridad sobreexceda la proporción de la humana naturaleza, según se ha dicho, no depende de ninguna virtud natural, sino solamente de la gracia del Espíritu Santo que la infunde; y, por consiguiente, la cantidad de la caridad no depende de la condición de la naturaleza, sino solamente de la voluntad del Espíritu Santo que distribuye sus dones como quiere," (1).

Dios es, por lo tanto, la causa única, total y adecuada de la gracia y de la caridad, y en el alma no es posible señalar una capacidad positiva y determinada respecto de la misma, o, lo que es igual, una proporción entre su capacidad receptiva y la gracia que ha de recibir, porque esta capacidad meramente receptiva o potencia obedien-

(1) II II, q. 24, a. III.

cial es infinita, como el poder de Dios. Por eso puede muy bien decirse que el alma está *llena* con la cantidad ínfima de gracia sobrenatural, puesto que no queda capacidad positiva para más, y también puede decirse que *no está llena* aunque tenga la gracia en el grado más excelente en que la haya tenido cualquier humana criatura, porque aún le queda capacidad negativa para recibir indefinidamente cuanto Dios quiera darle. Es como el espacio—insistiendo en la comparación anterior—, que tan lleno estaría si Dios no hubiese creado más que una milésima parte de los cuerpos que forman el universo, como si hubiera creado otros mil millones de mundos además de los que creó.

Mas una dificultad nos sale al paso, que es preciso declarar antes de seguir adelante. Lo que acabamos de decir ¿no está en contradicción manifiesta con lo que hemos expuesto en nuestro primer artículo? Allí afirmábamos que, cuando el alma llega a la unión transformativa en el grado de matrimonio espiritual, puede decirse con verdad que está *llena de gracia*, porque la gracia ha tomado posesión de todo su ser y agotado, por decirlo así, su capacidad natural; ahora, por el contrario, decimos que esta capacidad natural nunca se agota, porque se funda en la misma Omnipotencia divina,

sin que haya proporción alguna entre la cantidad de gracia, si es lícita la expresión y la potencia o capacidad natural del alma misma. ¿Cómo es posible conciliar estos dos extremos?

De una manera muy sencilla, a lo que entiendo. Cuando atrás expusimos que el alma puede decirse que está *llena de gracia* en el momento en que llega a ese estado dichosísimo de la total transformación en Dios, no nos fundábamos en ninguna proporción real y positiva que existiese entre la gracia y la naturaleza, sino más bien en una desproporción.

El alma humana no está como ha salido de las manos de su Creador. El pecado original y todos los pecados actuales que cada alma comete, son otros tantos obstáculos que se interponen entre el alma y el Autor de la gracia, como muy bien enseña Santo Tomás (1), obstáculos que, ciertamente, puede vencer la Omnipotencia divina, pero que, en cuanto está de su parte, impiden la acción sobrenatural de Dios en el alma. El mismo Angélico Doctor propone la comparación del sol, que envía su luz y su calor a todas partes, mas aquel que entrando en una habitación cierra puertas y ventanas, no recibe los benéficos rayos solares por el obstáculo interpuesto. O, en otra forma: el pecado implica un apartamiento de Dios co-

(1) I II, q. 85, a. II.

mo último fin y autor del orden sobrenatural, y cuanto uno más se aleja del principio productor de un orden cualquiera, tanto con mayor dificultad puede percibir sus influencias.

Hay pues, una desproporción real entre el alma pecadora y la divina gracia. La *potencia obediencial* de esta alma con respecto a lo sobrenatural, está disminuída, no radicalmente, pues la naturaleza conserva su propio ser racional que la torna capaz de obedecer a la moción de Dios elevándola a la participación de su vida divina, pero sí de un modo eficiente en cuanto que los obstáculos interpuestos, que son los pecados, dificultan la acción de Dios en el alma (1). Lo primero, pues, que tiene que hacer la gracia, es colmar esa desproporción y curar, en quantosea posible, las heridas abiertas por el pecado. Cuando el pecado se perdona y el pecador recibe la primera gracia, entra de nuevo en el orden sobrenatural acercándose a Dios, y así se colma de alguna manera el abismo abierto entre Dios y el alma; mas no se colma totalmente desde el primer momento, pues permanecen en el alma los efectos desastrosos de la culpa, con la insubordinación de las potencias, con las inclinaciones torcidas de los malos hábitos adquiridos, con las actividades todas más o menos orientadas hacia los bienes falaces

(1) Lug. cit.

de las criaturas, independientemente de Dios, y es preciso que la gracia vaya invadiendo todo ese terreno, dominando esas resistencias, disolviendo esos entumecimientos, hasta que el alma recobre toda su vitalidad sobrenatural. Entonces "la naturaleza, con toda su energía intelectual y volitiva, pasa a nuestra vida sobrenatural, pero solamente después de haber sido refundida esencialmente por la acción divina y haberse trocado en una naturaleza viviente divinizada," (1). La justificación del pecador por la infusión de la primera gracia, es una verdadera resurrección a la vida divina, mas se requiere una larga y penosa convalecencia hasta que ese germen vital que se le infunde vaya dando vigor a todo el organismo, consumiendo los humores corrompidos; restaurando los tejidos desorganizados y devolviendo a todos los miembros la energía vital que habían perdido. Cuando a ese punto se llega, es cuando puede decirse que aquel resucitado está *lleno de vida*, y por consiguiente *lleno de gracia*, pues se ha colmado esa desproporción que existía y la gracia ha agotado toda la potencia natural del alma, sobrenaturalizándola; mas adviértase bien que no se trata aquí de la potencia obediencial del alma para recibir la gracia, que es una potencia puramente pa-

(1) La Structure de l'ame et l'experience mystique, par le P. A. Gardeil, O. P., t. I, pág. 317.

siva y negativa, la cual es infinita, como queda dicho, sino de la potencia activa natural y vital, que viene a ser totalmente sobrenaturalizada. Si en la naturaleza humana no hubiera pecado ni rastro de él, en la primera infusión de la gracia se completaría esta total sobrenaturalización y divinización del hombre; mas como las reliquias del pecado permanecen, se requiere este largo período de restauración para que el hombre pueda decirse con propiedad *santo* y *perfecto*, pues su naturaleza ha sido curada, recobrando, aunque con diferencias fundamentales, la misma perfección en que había sido creada por Dios.

Por consiguiente, son cosas muy distintas hablar de plenitud de gracia refiriendo esa plenitud a la naturaleza caída y por la gracia totalmente restaurada, y hablar de esa plenitud con respecto a la potencia radical que el alma tiene para recibir la gracia misma. La primera plenitud es posible, porque se refiere a la potencia activa del alma cuando es por la gracia totalmente sobrenaturalizada, ya que esa potencia activa es finita como el alma misma; mas la otra plenitud es imposible, porque se refiere a la potencia pasiva obediencial, la cual es infinita, como lo es el poder de Dios. En el primer sentido el alma puede ser *llena de gracia*, porque toda su actividad natural puede ser informada y sobrenaturalizada

por la gracia misma; mas en el otro sentido no puede serlo jamás, porque no hay en el alma una capacidad determinada con que se pueda comparar la cantidad de gracia que se recibe, sino simplemente una capacidad potencial e indeterminada para recibir cuanto Dios quiera comunicarle (1).

Por aquí se comprende cómo no existe contradicción alguna entre lo que dejamos establecido en nuestro primer artículo, conviene a saber, que hay una manera de término en la perfección cristiana, que es el término de la restauración de nuestra naturaleza caída, y lo que aquí intentamos establecer, esto es, que no hay término ni lí-

(1) Al hablar de plenitud de gracia en las almas santas que llegan al matrimonio espiritual, refiriéndose a la restauración de la naturaleza caída, no queremos decir que esa plenitud sea igual a la que la Santísima Virgen alcanzó desde el momento de su Concepción Inmaculada, pues en la Santísima Virgen, como no hubo sombra de pecado, no quedó de él rastro alguno, y, de ese modo, su naturaleza quedó incomparablemente más perfeccionada por la gracia que lo puede estarlo en cualquier otro santo, pues en los santos, como han contraído el pecado original, siempre queda de él alguna reliquia que no puede ser absolutamente borrada por la gracia. Además, la plenitud de gracia de la Santísima Virgen, no sólo se refería a la restauración total de su naturaleza cuando merece que el Ángel la salude «llena de gracia», sino más principalmente a la plenitud que le corresponde por su unión estrechísima con el Verbo encarnado en sus purísimas entrañas, que es el Autor mismo de la gracia. La cual plenitud expone Santo Tomás por estas palabras: «Beata Virgo Maria tantam gratiae obtinuit plenitudinem ut esset propinquissima auctori gratiae; ita quod eum qui est plenus omni gratia, in se reciperet, et eum pariendo, quodammodo gratiam ad omnes derivaret». III P., q. 27, a. V, ad 1.

mite posible en la perfección o santidad si en sí misma se considera.

Continuemos, pues, en la exposición de esta última parte, resuelta ya la dificultad que nos cortaba el paso.

Para resumir y precisar mejor lo que hemos dicho de la ilimitación de la gracia en el alma y cómo en ella no puede haber término alguno, no tenemos que hacer más que transcribir unas palabras del Angélico Maestro: "A una forma cualquiera, escribe el Santo Doctor, puede fijársele término de tres maneras: de un modo, por razón de la misma forma, que tiene una medida determinada, a la cual, cuando se hubiere llegado, ya no se puede progresar más en la misma forma...; de otro modo, por parte del agente, cuya virtud no se extiende a aumentar más la forma en el sujeto; y, de otro modo, por parte del sujeto mismo, que no es capaz de mayor perfección," (1).

Aplicando ahora esta doctrina a la gracia divina, vemos que por ninguno de estos tres conceptos se le puede hallar término ni cabo. La gracia, como hemos dicho, es una participación de la naturaleza divina en el alma, y como la naturaleza divina es infinita e infinitamente participable, no puede por parte de la misma forma, que es la gra-

(1) II-II, q. 24, a. 1.

cia, señalarse término alguno a su perfección y crecimiento; antes bien, por muy perfecta que sea esa participación, siempre queda un infinito por delante, que no se puede agotar, porque es el piélago inmenso de la divina bondad, que no tiene costas ni orillas. Tampoco a la gracia puede señalarse término por razón del agente, cuya virtud sea finita y limitada, pues ya sabemos que la única causa productora de la gracia es la Omnipotencia divina, la cual puede todo aquello que no sea intrínsecamente imposible, y, por tanto, puede aumentar la gracia cuanto quiera, y siempre podrá más. Por el tercer concepto, o sea, por el alma misma, que es el sujeto en que se recibe la gracia, tampoco puede fijarse término alguno, pues ya hemos visto que entre el alma y la gracia no hay proporción alguna, siendo, como son, de distinta naturaleza y no pudiendo comprenderse las dos bajo un mismo género, por la cual en el alma no hay más que una mera receptividad o pasividad, que, de suyo, es ilimitada.

Ahora bien, si no es posible señalar ningún término a la gracia divina, sino que puede crecer y aumentarse indefinidamente, por la misma razón no puede tener término la perfección cristiana que en ella esencialmente consiste. A medida que crece la gracia en un alma, crecen en ella también todas las virtudes infusas y dones

del Espíritu Santo, que de la gracia fundamentalmente proceden, y, por ese motivo, si en la gracia no hay término sino que siempre puede perfeccionarse más, otro tanto se debe decir de todos esos hábitos sobrenaturales. Sin embargo, como en algunos de ellos puede haber especial dificultad para la aplicación de esta doctrina, no estará de más examinar aquí los principales, para ver si por parte de ellos puede haber algún límite en la perfección.

Empezando por la caridad, "que es el vínculo de la perfección," (1), Santo Tomás le aplica la misma doctrina expuesta en las palabras antes citadas. Por los dos primeros conceptos es bien manifiesto que tampoco en la caridad puede haber término, porque la caridad es el amor de Dios, y Dios es infinitamente amable, siendo el Espíritu Santo el que la difunde en nuestros corazones (2). Mas por razón del sujeto, no se ve tan claro cómo la caridad no pueda tener término. Siendo el corazón humano un ser finito y limitado, la intensidad de su fuerza volitiva, de su energía amorosa, tiene que ser también limitada. ¿No podría, pues, llegar un punto en que el corazón dijera: "Ya no puedo amar más de lo que amo; toda mi capacidad de amar está ac-

(1) Ad Colos., 3, 14.

(2) Ad Rom., 5, 5.

tualizada por el amor; soy un ascua viva de amor, que incesantemente emite su llama.” Esto, ciertamente, no parece imposible, y cuando aquí se llegase, cualquiera diría que ya no puede caber más amor en el corazón humano.

A esta dificultad nos es fácil contestar después de lo que explicado queda. Es verdad que la potencia amatoria, por decirlo así, de un corazón cualquiera, es limitada si se considera como potencia natural y activa, y por eso, naturalmente, nadie puede amar más que hasta cierto límite, pasando el cual, el mismo corazón se rompería. Es por lo que hemos dicho en el artículo primero que cuando se llega al grado de la unión transformativa, todas nuestras potencias afectivas, con toda su energía natural, están tomadas y poseídas por el amor; esto es, que la capacidad natural de amar está totalmente sobrenaturalizada y actualizada por el amor divino; y eso ya es un término relativo. Mas como la caridad es, lo mismo que la gracia, una forma sobrenatural y divina, respecto de la cual el alma no tiene más que una potencia pasiva y obediencial, síguese de ahí que Dios puede aumentar indefinidamente la capacidad de amar con amor sobrenatural sin que jamás se llegue al límite. Así lo declara expresamente Santo Tomás por estas palabras: “Por parte del sujeto, no puede prefijarse término a

este aumento (de la caridad), porque al mismo tiempo que crece la caridad, crece más la habilidad para un ulterior aumento, (1). Si supusiéramos, como equivocadamente han creído algunos teólogos, que las virtudes infusas no eran sustancialmente sobrenaturales, sino que su ser físico era el de la misma virtud natural elevada a un modo sobrenatural y divino, no veríamos manera de salir, de este atolladero ni de explicar cómo la caridad no pudiera tener término, porque la virtud natural necesariamente lo tiene. Mas en la doctrina tomista de las virtudes entitativamente sobrenaturales, se resuelve por sí misma esta antinomia.

En efecto, la causa única y total del aumento de la caridad, como de la producción de la misma, es Dios, y nuestros actos no son más que causas dispositivas para recibirla, y también meritorias si los actos van ya informados por la caridad, en cuanto que todo acto de caridad merece aumento de caridad, como declara la santa Iglesia (2). De ese modo, como enseña Santo Tomás, "todo acto de caridad dispone para el aumento de la caridad, en cuanto por un acto de caridad el hombre se torna más pronto para obrar de nuevo según la caridad, y creciendo su habilidad, prorrumpe en un acto más ferviente de dilección, con

(1) II II, q. 24, a. VII.

(2) Conc. Trident., ses. VI, can. 32.

el cual se esfuerza por progresar en la caridad, y entonces la caridad se aumenta de hecho,, (1). Y mostrando más adelante cómo por la caridad se aumenta la potencia natural amativa, porque, al fin y al cabo, el amor tiene que ser un acto vital del sujeto, añade: "La capacidad de la creatura espiritual se aumenta por la caridad, pues por ella se dilata el corazón, según aquello de la II a los Corintios, cap. VI, v. 11: *Nuestro corazón fué dilatado*; y, por tanto, aún permanece habilidad para mayor aumento,, (2).

Claro está que esta dilatación del corazón ha de entenderse espiritualmente, pues habla de la creatura espiritual; aunque es verdad que a esa dilatación espiritual corresponden muchas veces fenómenos de orden fisiológico, por la íntima unión que hay entre el alma y el cuerpo mientras se está en esta vida. Así observamos que, en algunas almas santas, acercar la mano al lugar de su corazón, aun a través de los vestidos, es como acercarla a una hoguera, y no se puede resistir por el calor excesivo que el corazón despidе; y otras experimentan que el corazón dilatado no les cabe en el pecho, produciéndoles angustias mortales, llegando en algunos casos a doblar o romper las costillas para abrirse más ancho lugar. Es

(1) II II, q. 24, a. VI.

(2) Lug. cit., a. VII, ad 2.

tos fenómenos no siempre se verifican, aun en las personas que mucho aman, porque puede Dios hacer que la parte sensible y orgánica no participe de lo que en el espíritu acontece; mas cuando no quiere impedirlo, ni impedir tampoco los efectos que tales fenómenos producirían en el organismo, puede sobrevenir la muerte, que será en ese caso una *muerte de amor*. Aquí, pues, por parte del cuerpo, se pondría un término a la caridad sobreviniendo la muerte, mas, como queda dicho, no es necesario que el organismo participe de esa dilatación espiritual, tanto más cuanto el amor más intenso es a las veces el que menos se siente.

Mas si no hay término en la gracia ni en la caridad, ¿lo habrá, por ventura, en las virtudes morales, que integran el organismo espiritual? Si estas virtudes se consideran en sí mismas, no hay duda alguna de que pueden llegar a una perfección tal que no se pueda pasar de ella, porque su objeto no es Dios como en las virtudes teológicas, sino las cosas humanas y finitas, poniendo el orden de la razón en todos los movimientos afectivos respecto de ellas; y ese orden de la razón, ya se ve que puede ser tan perfecto que no pueda pasar a más. Así, por ejemplo, la virtud de la castidad puede hallarse con tal perfección en alguna persona, que no experimente siquiera los primeros movimientos de la concupiscen

cia, que ni el menor hálito de sensualidad venga a empañar su nitidez y hermosura; y en ese caso, será una castidad verdaderamente angélica, que no admite mayor perfección. Lo mismo pudiéramos decir de la mansedumbre, o de cualquiera otra de las virtudes morales.

Mas si se tiene en cuenta que la forma de todas estas virtudes es la caridad, que es la que las hace valaderas en el orden sobrenatural y la que les confiere todo su mérito delante de Dios, en ese sentido todas las virtudes pueden progresar indefinidamente, como la caridad misma. La razón de esto es porque un acto de una virtud cualquiera, aunque tenga toda la perfección que a tal virtud corresponde y, por ese concepto, no pueda perfeccionarse más, puede ejecutarse con un amor de Dios más o menos intenso, y cuanto mayor sea el amor con que se ejecuta, tanto más grande será su perfección en el orden sobrenatural. De esta manera, todas las virtudes pueden también crecer y perfeccionarse indefinidamente a impulsos de la caridad.

Es preciso, pues, concluir que en la perfección cristiana, en sí misma considerada y no bajo algún aspecto particular, no hay límite ni término posible, y aun los más grandes santos, si más tiempo hubieran vi

vido en este mundo, mayor perfección podrían haber alcanzado. El límite, el término, está en la muerte, después de la cual ya no es posible dar un paso adelante. Pero mientras estamos en esta vida y no nos hundimos y abnegamos en el piélago inmenso de la divina perfección por la visión facial de su Esencia, permanecemos como a la orilla y siempre podemos recibir nuevas oleadas de gracia y de santidad que desbordan del seno inagotable de la infinita bondad de nuestro Dios, nuevas embestidas de luz y amor que descienden sobre nuestras almas del Sol perenne de eterna claridad:

¡Cuánto debiera esto ensanchar nuestros pechos pusilánimes, robustecer nuestra flaqueza y acuciar nuestras ansias de Dios, pues a medida que nuestros deseos crezcan, El los irá llenando con nuevas efusiones de su gracia, que encenderán más el amor y producirán deseos más ardientes, hasta que llegue el tiempo de la saciedad plena, según nos advierte por su Profeta: "*Dilata os tuum, et implebo illud*; ensancha tu boca, y yo la llenaré," (1).

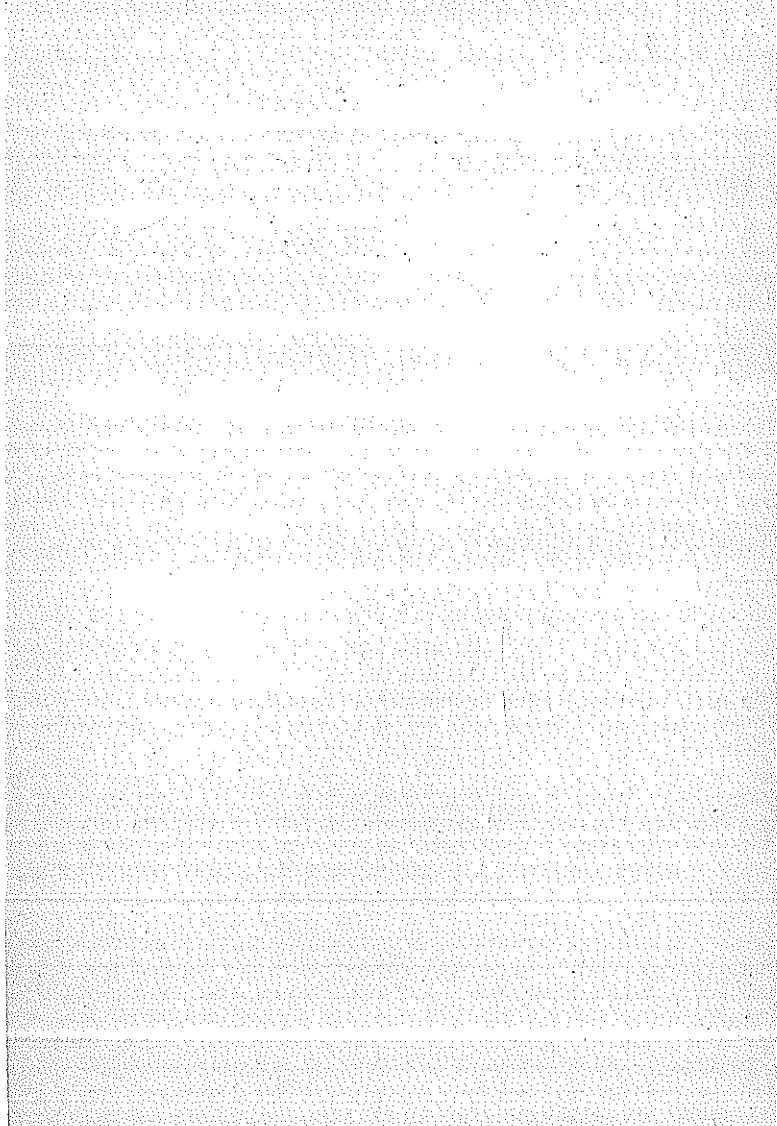
Ciertamente, aquí llenará Dios la boca de nuestro deseo, por mucho que la dilatemos, pues siempre tendrá El más que echar del tesoro infinito de su santidad; y después la llenará con la saciedad plena de la glo-

(1) Salm. 80, 11.

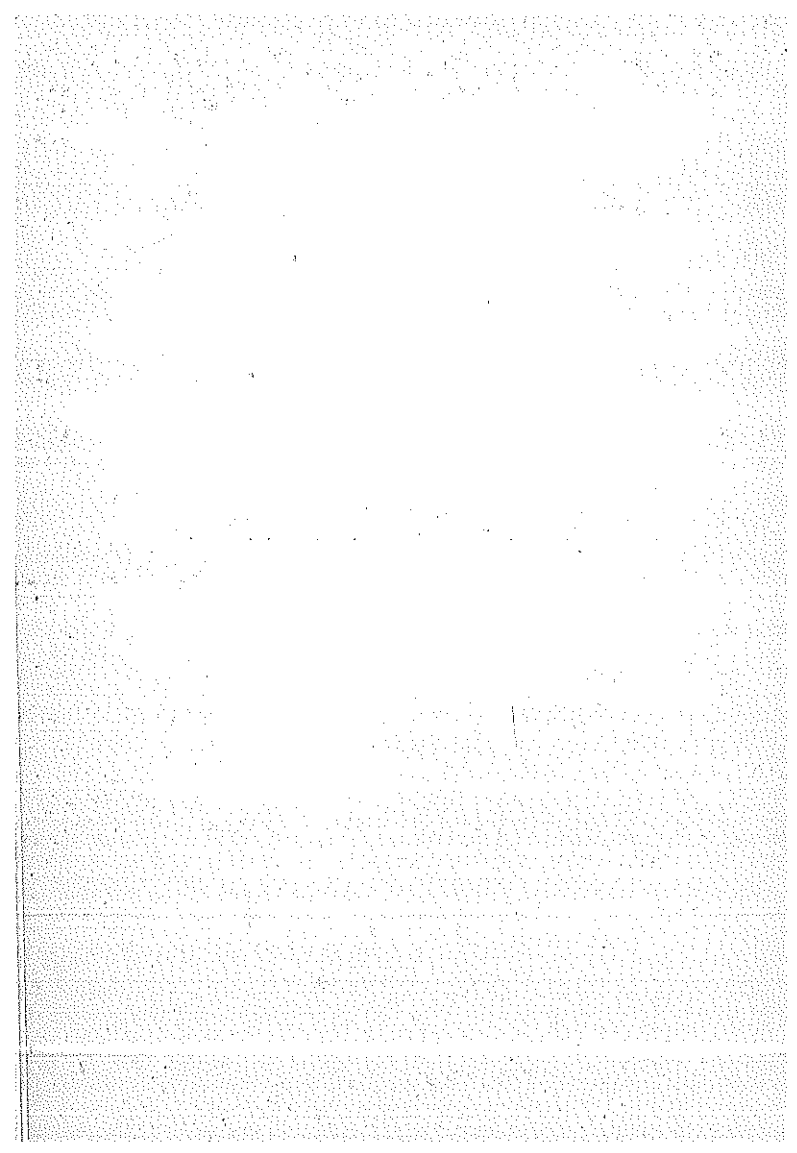
ría, que es cuando lleguemos a nuestro término y ya nada más podremos desear, según el mismo Profeta nos lo enseña: "Seré saciado, cuando aparezca tu gloria; *satiabor cum apparuerit gloria tua*," (1).

(1) Salm. 16, 15.





LOS IMPUGNADORES DE LA MISTICA



Los impugnadores de la mística

Es un hecho, tanto más doloroso cuanto más frecuente, oír hablar con desprecio, más o menos disimulado, y aun con verdadero encarnizamiento, de la mística y de sus seguidores. Y no fuera tan sensible si los que de esta manera hablan o piensan, fueran personas de mundo que, engolfadas en las cosas de la carne, apenas tienen de cristianos más que el nombre, con una fe muerta e ineficaz, que les induce tal vez a alguna práctica rutinaria, mas no les capacita para apreciar las cosas de la religión, que es toda espíritu y vida. Lo que verdaderamente parte el corazón de dolor es oír hablar contra la mística y hacer chacota de los místicos como de seres ridículos, pestíferos y vitandos, a ciertas personas que, por su estado y profesión, están particularmente obligadas al seguimiento de Cristo, a permanecer unidas con El para participar de la vida que El vino a traer al

mundo, y a conducir a otros a beber de esta fuente *cuyas aguas saltan a la vida eterna*. Ejemplos pudiera citar de sacerdotes, y aún religiosos, que, no sólo en conversaciones privadas, sino en el ejercicio de su ministerio sacerdotal, en el confesionario, en el púlpito, en pláticas a religiosas y en cuantas ocasiones se les ofrecen, sueltan el chorro de su garrulería contra todo aquello que tiene algún sabor a mística o a vida sobrenatural, de la que aquélla es el legítimo desarrollo. Y es tanto más grave el daño que hacen con sus dichos inconsiderados, cuanto que muchas veces son personas constituídas en dignidad y, por otros conceptos, recomendables.

¿Cómo calificar tales hechos los que pensamos que la mística no es otra cosa que la perfección de la vida cristiana, la entraña de la doctrina evangélica, el seguimiento de Cristo por el único camino que El nos ha enseñado—el de la abnegación y el amor—hasta llegar a la transformación en El? *Son ciegos y lazarillos de ciegos*, ha dicho el Divino Maestro: *ni entran ellos en el reino de los cielos ni dejan entrar a los demás*. Mas no cabe dudar que muchos de los que así hablan lo hacen con cierta dosis de buena fe, y hasta movidos tal vez por un falso celo.

En estas líneas nos proponemos examinar algunas de las causas más frecuentes

que, según hemos podido observar, dan origen a los prejuicios y prevenciones que ordinariamente se tienen contra la mística. Si el Señor nos da luz a mí y a ellos, tal vez puedan algunos abrir los ojos y verse en este espejo.



I.—Primer motivo: desconocimiento de la vida cristiana.

Una religiosa decía en cierta ocasión: “Yo quisiera ser muy caritativa, mortificada, obediente, y tener, en fin, todas las virtudes; pero de ninguna manera quisiera ser mística.

¿Qué entendería por mística la tal religiosa? ¿Acaso el tener éxtasis, visiones o revelaciones? ¿Acaso, como parece más probable, ser dada a la oración y a la vida interior? Disculpable sería en ella hasta cierto punto la ignorancia que revelan estas palabras, de cualquier modo que las entendiese; pero no cabe disculpa para quien en tales máximas la había imbuído, pues la posesión de las virtudes, o es consecuencia de la vida mística cuando se poseen en grado perfecto, o es disposición para ella cuando se practican con menos perfección; mas nunca sin vida mística se podrán tener perfectas las virtudes sobrenaturales.

No es mi objeto precisar aquí el contenido esencial de la mística, sino simplemente librarla del sambenito que injustamente se le cuelga con tanta ignorancia como osadía; y para ello tomo la palabra *mística* en un sentido lato, en su acepción más vulgar,

como sinónima de vida espiritual, vida interior, vida de oración, porque en este sentido suelen tomarla la generalidad de las gentes, llamando místicos a todos aquellos que ven entregados a este género de vida. De aquí nace que vienen a contraponer la mística a las obras exteriores; y, de este modo, muchos de los que rechazan la mística piensan, de una manera más o menos explícita, que, con tal que haya obras exteriormente buenas, ya se tiene todo, ya se poseen las verdaderas virtudes cristianas y se ha llegado al ápice de la perfección evangélica.

Este error crasísimo es la causa principal de la enemiga que muchos tienen contra la mística. Su lema sería el vulgar aforismo: *Obras son amores*, no en el verdadero sentido que encierran estas palabras, como más adelante veremos, sino en el sentido de que las obras son las que lo valen todo y a las que únicamente se debe atender. Pues bien, vamos a ver, por el contrario, que, no tanto son *obras* lo que Dios pide al alma, cuanto *amores*, y en tanto las obras son aceptas a su divina Majestad en cuanto procedan de un corazón amante, que es lo que en primer término nos pide el Señor: *Dame, hijo mío, tu corazón* (Prov. XXIII, 26).

En efecto, ¿qué valen las obras en sí mismas consideradas y prescindiendo del

espíritu que las anima? En el orden sobrenatural, absolutamente nada. Los que atribuyen todo el valor a las obras exteriores y desprecian, por consiguiente, a los seguidores de la vida interior, son semejantes a aquellos fariseos, exactos cumplidores de lo material de la ley, a quienes con frase gráfica llama el Divino Maestro *sepulcros blanqueados*. A éstos dirá Dios lo que decía por el Salmista a los que, sin espíritu interior, le ofrecían los sacrificios legales: "No recibiré los terneros de tu casa, ni los cabritos de tus rebaños; porque mías son todas las fieras de los bosques... ¿Acaso he de comer yo las carnes de los toros, o beber la sangre de los cabritos?" (Ps. 59). ¡Cuántas almas hay que se tienen por buenas y llenas de méritos para la gloria, y hasta secretamente les parece como que Dios les estará muy agradecido y obligado, porque hacen cada día muchas obras buenas, porque despliegan una actividad poco ordinaria, llevan a cabo grandes empresas, con trabajos y aun sacrificios, aunque todas sus obras vayan—como forzosamente tienen que ir si carecen de vida interior—movidas en todo o en su parte principal, por el carácter, por la inclinación natural, por la rutina, por el amor propio, por la vanidad, por los respetos humanos! Porque de todas estas y otras mil afecciones terrenas no podemos depurar completamente el co-

razón sin mucha vida interior, sin vida mística. ¡Qué desengaño tan grande recibirán cuando, a la hora de la cuenta, se encuentren con las manos vacías, y con qué sorpresa dirán al ver que sus obras no fueron aceptas a los ojos de Dios: *¿Quare jejunavimus et non respexisti?*... (Is., LVIII. 3).

Todo el Evangelio es ley de amor, de espíritu y de vida. Los verdaderos adoradores han de adorar al Padre en espíritu y en verdad (Joan., IV, 23), y han de servirle, no según la letra que mata, sino según el espíritu que vivifica (2 Cor., III, 6). El concepto que al Apóstol le merecían las obras hechas sin este espíritu de amor, nos lo manifiesta en aquellas hermosas palabras de su primera Epístola a los Corintios, en que asegura que, aunque realizase los más grandes portentos y maravillas, y convirtiese todo el mundo, y padeciese los más atroces martirios, sin el amor, de nada le aprovecharía: *nihil sum* (XIII, 3). ¿Qué dirán a esto los que por darse a las obras exteriores, aunque sean tan santas como las del apostolado, descuidan el crecimiento en el amor, el cual se nutre y arraiga por la oración, y no la oración que florece en los labios, sino la que incendia los corazones?

Según Santo Tomás y la generalidad de los teólogos, una obra es tanto más me-

ritoria en orden a la vida eterna, cuanto sea hecha con mayor amor, y el grado de gloria esencial corresponderá al grado de caridad con que el alma saliere de este mundo. Por consiguiente, el levantar una paja del suelo podrá ser de más valor a los ojos de Dios que el convertir al mundo entero, si aquella obra insignificante fuera hecha con más intensidad de amor divino que esta otra, en la cual pueden intervenir muchos elementos o móviles humanos. Y la razón es clara, porque en el orden sobrenatural, orden divino, sólo pueden tener valor las obras en cuanto sobrenaturales y divinas, y nuestras obras no pueden ser tales sino en la medida que nosotros estemos *divinizados*, unidos con Dios por la caridad, por el amor, porque *el obrar corresponde al ser*, según un antiguo aforismo de escuela. Y, siguiendo los términos de escuela, diremos que la obra en sí no es más que el elemento material; pero lo *formal* de ella, lo que le da todo el ser que tiene en orden a la vida eterna, es el amor o caridad con que sea hecha. Esto nos ha dicho San Agustín en aquella lapidaria sentencia: *Ama y haz lo que quieras*, porque lo material de la obra es indiferente con tal que vaya informada y vivificada por el amor; o no hagas nada más que amar, si el amor nada más te pide, porque "el amor, como dice San Gregorio, no puede estar ocioso

sino que obra grandes cosas en donde quiera que de verdad existe„.

Por aquí se comprende el papel secundario que corresponde a las obras exteriores en la vida cristiana, y cómo el crecimiento en todas las virtudes propiamente sobrenaturales está en función del crecimiento en el amor divino que nos une con Dios. Las virtudes cristianas son hábitos vitales que nacen de la gracia y con ella crecen. Y como el aumento de la gracia corresponde al aumento de la caridad o el amor, síguese de aquí que un alma tendrá virtudes más perfectas cuanto más perfecta sea en el amor, y la repetición de actos, en sí mismos considerados, que es lo que engendra y hace crecer los hábitos de las virtudes naturales, sólo puede obrar aquí de una manera indirecta, como causa *removens prohibens*, es decir, removedora de obstáculos a la obra deificante de la gracia. Así puede suceder que un alma, con muy pocos e insignificantes actos de una virtud, y aún sin ningún acto expreso de la misma, pueda tenerla en más alto grado que otra alma que en ejercicios de la misma virtud ha consumido su vida; como puede un anacoreta, por ejemplo, tener mayor caridad para con el prójimo sin haber hecho nunca obras exteriores de esta virtud, que una Hermana de la caridad que a su práctica ha consagrado la vida entera.

Está claro, por consiguiente, que las virtudes cristianas, en cuanto cristianas, proceden del amor, el cual conduce a la unión con Dios, que es también el término de la vida mística, y sin vida mística, por lo tanto, no puede darse amor perfecto, ni virtudes perfectas, ni vida cristiana perfecta.

Es esta doctrina tan manifiesta y tan familiar a teólogos y santos, que no acabamos de maravillarnos de ver a tantos a quienes nuestro Salvador podría decir lo que dijo a Nicodemus, cuando éste no acababa de entender el renacimiento del alma a la vida divina: *¿Tu es magister in Israel et haec ignoras?* (Joan., III, 10).

Para confirmación de lo cual bástenos citar entre muchos otros testimonios que pudiéramos traer de distintos santos, unas palabras del V. Taulero que compendian admirablemente esta doctrina. "Muchos hay, dice, que miden su santidad por las obras que hacen; mas éstos no son los más acertados, como quier que en la substancia de la intención consiste la santidad. Porque cuanto quier sean santas nuestras obras, no nos santifican en cuanto son obras, sino en cuanto por la gracia de Dios, nosotros somos santos y tenemos santa intención. Y tanto más santificamos nuestras obras, digo comer y ayunar, velar y dormir, orar y hablar, afligir con trabajos nuestra carne,

y otras cualesquiera, *cuanto se hacen con más copioso amor y más a gloria de Dios.* (*Instituciones divinas*, cap. XIV, pág. 117. Ed. de *Biblioteca Clásica Dominicana*, 1922).

Teniendo en cuenta todo esto ¿qué cristiano se atreverá a hablar contra la vida mística, vida interior, vida de oración, por la cual se crece en el divino amor y se llega a la unión con Cristo? ¿Cómo se puede incurrir en el absurdo de querer alcanzar la perfección de las virtudes, sin llegar a la plenitud de la vida sobrenatural que se nos confiere por la unión con Dios—que es el término de la vida mística—de la cual han de proceder las virtudes mismas? Sin esta vida sobrenatural o vida mística, podrá haber apariencia de virtudes y también virtudes reales en el orden natural, pero no virtudes cristianas merecedoras de vida eterna. Por eso nos parece que el hablar contra la mística en general, como muchos suelen hacerlo, arguye, ante todo, una gran ignorancia, un desconocimiento enorme de lo que constituye el núcleo vital y vivificador del Evangelio. Aunque parezcan teólogos consumados los que de esta manera proceden, son de los que se contentan con chupar la cáscara dura y amarga y parecen ignorar que dentro está la almendra. “Cualquiera que lea el Evangelio sin ser interior o tener propósito de serlo, es-

cribe el P. Grou, no lo entenderá jamás, (*L' intérieur de Jesús*, cap. LXVI). Sépanlo las almas sencillas cuando de esta manera oyeren hablar a alguno, aunque sea persona muy autorizada; y desconfíen siempre de su dirección y de sus máximas.



II.—Segundo motivo: los falsos místicos.

Todo lo que acabamos de decir, aunque muy cierto, pudiera, mal entendido, inducir a otro error no menos funesto, y es el de algunas almas que creen que, por darse un poco a la oración, ya pueden descuidarse en el cumplimiento de sus obligaciones y despreciar como de ningún valor todas las cosas exteriores. Estas son las que, tal vez teniéndose a sí mismas por místicas y siendo tenidas por los demás en tal concepto, desacreditan la mística y la vida de oración, dando motivo a que se hable mal de ella. Son almas tercas, llenas de amor propio, apegadas al propio juicio y a la propia voluntad, que hacen de la mística un trampolín para encumbrarse sobre los demás, un templo donde se rinda culto al propio yo y, en lugar de incienso, se respire siempre el humo de la vanidad.

Es preciso, pues, afirmar rotundamente que, sin obras correspondientes, sin cumplimiento exacto de las obligaciones propias de cada uno, sin mortificación de las pasiones y particularmente del amor propio, la mística, la vida interior, el amor de Dios, son una pura quimera. Así nos lo enseña el Divino Maestro cuando dice: *Si me amáis, guardad mis mandatos* (Joan.

XIV, 15 24). De modo que la prueba del amor verdadero y de la mística verdadera son las obras, y en este sentido bien podemos decir que *obras son amores*, o, más bien, amores se traducen en obras y con obras se demuestran.

Ni hay contradicción en esto con lo que anteriormente dejamos expuesto: calocando cada cosa en su lugar, disípanse errores y dificultades.

La vida sobrenatural del alma, la vida de unión con Dios por el amor, es lo esencial del cristianismo y de la perfección cristiana; pero consecuencia necesaria de la vida son los actos vitales, y en tanto decimos que un ser vive en cuanto produce actos de viviente. La vida mística, por consiguiente, ha de manifestarse en actos de virtudes sobrenaturales, grandes o pequeños, muchos o pocos, pero siempre cortados según el patrón divino que es la vida de Cristo. Un alma que no produce tales actos según su condición y estado, que no trabaja sinceramente por vencer sus pasiones y después de mucho tiempo las encuentra tan vivas y dominadoras como el día primero, que no toma como fin de sus oraciones y ejercicios de piedad la abnegación de sí misma y el cumplimiento de la divina voluntad, por más que tenga largas horas de oración y le parezca ir muy adelantada en la vida espiritual o sentir muy vivo el

amor divino, crea ciertamente que se engaña a sí misma y engaña a los demás, que su mística es ilusión y engaño. Y la razón de esto nos la da el Salvador diciendo que "el árbol bueno produce frutos buenos" (Matth., 17), que es lo que vulgarmente se dice: *Por el fruto se conoce el árbol*. Lo que importa es—y permítaseme lo vulgar de la expresión—no *tomar el rábano por las hojas*, ni el árbol por el fruto, porque es empeño vano querer obtener frutos de un árbol seco, como pretenden los que sólo buscan virtudes sin que éstas vayan nutridas por la savia de la vida interior. Si algunos se obtienen, serán frutos secos o artificiales, virtudes aparentes, de relumbrón, o de un orden puramente natural, pero no virtudes cristianas ni frutos de santificación.

Ahora bien, ¿es motivo para hablar contra la mística, como tan inconsideradamente se suele hacer, el que haya algunas almas pseudomísticas, pobres ilusas que son juguete de su sentimentalismo, imaginación o vanidad? No habría moneda falsa, si no la hubiese verdadera, y precisamente por el valor que tiene la moneda, es por lo que se falsifica. Y ¿habrá quien la rechace toda sin discernimiento, porque sabe que circula alguna falsa? Pues esto vienen a hacer los que se proponen impugnar la mística porque ven que hay algunos falsos místi-

cos, cuyas obras no corresponden a lo que su vida de oración exigiría.

Mas tampoco hay que tomar las cosas así a carga cerrada y pensar que es mística falsa cualquier alma que, llevando vida de oración y recogimiento, incurre, sin embargo, en algunas o muchas faltas exteriores. Gran desconocimiento demostraría tener de los caminos de Dios el que de este modo procediese en el juzgar. Muy bien puede un alma pasar años y años, y quizá toda la vida, sin lograr enmendarse de algunas faltas, y, sin embargo, vivir verdadera vida sobrenatural y llegar muy adelante en la unión con Dios y en la perfección cristiana. Sabido es que Dios permite muchas veces estas faltas y que ciertas almas no logren enmendarse de ellas en mucho tiempo a pesar de sus súplicas y gemidos, de sus esfuerzos continuos y del dolor que experimentan cada vez que en ellas incurren, para tenerlas más humilladas y más desprendidas, y ejercitarlas en la paciencia y el sufrimiento de sí mismas, en la longanimidad y perseverancia, viniendo a ser las mismas faltas en las manos de Dios, instrumentos poderosos de santificación. Y es que Dios sabe sacar bienes de los males, como nosotros sacamos males de los bienes. A un alma manifestó el Señor en cierta ocasión que estaba muy complacido de ella

por las faltas en que incurría; y, admirada y preguntando cómo podía ser aquello, fuéle respondido: "Por el dolor y humillación que a tí te causan, y la gloria que con esto me das".

Pero hay muchos que no entienden esta doctrina, y en cuanto ven que un alma comienza a darse a la oración, al recogimiento y a la vida interior, ya quisieran que fuera perfecta, y de no verla así toman motivo para hablar contra ella y contra su *mística*, o contra la mística en general. No reparan en que esas mismas personas, si dejaran la oración y vida interior, tendrían aquellas faltas y otras tal vez mayores; y, por otra parte, las faltas de un alma interior, aborrecidas, lloradas y detestadas por ella más que por nadie, pueden contribuir indirectamente a mayor provecho suyo y mayor gloria de Dios, ejercitándola a ella en otras virtudes que más necesita y dando a Dios motivo u ocasión de manifestar los atributos de que más se gloria: su misericordia en perdonar y su bondad en recompensar con nuevas gracias nuestras flaquezas e ingratitudes. Por aquí se llega a este conocimiento como experimental de lo que es Dios y lo que somos nosotros, que pedía el Padre San Agustín cuando oraba: *Señor, concóznate a tí y concózneme a mí*; que Tú eres Bondad infinita e incomprensible, y yo infinita miseria. Y este conocimiento vie-

ne a ser el principio y fundamento de toda santidad, pues en él se entraña necesariamente el amor de Dios y el aborrecimiento propio.

Otras veces ocurre que ciertas faltas que saltan a los ojos en personas de vida interior son puramente aparentes, y sólo son faltas para quien ve las cosas por de fuera, sin penetrar en lo interior de las almas, mas no para Dios que ve los corazones. Estas faltas aparentes proceden de diversas causas. Son unas hijas del carácter, que subsiste aun en la más alta santidad, pues la gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona. ¿Quién no ve esta diversidad de caracteres en los santos, y que, donde unos lloraban, otros reían y bailaban? Y todos daban igual gloria a Dios con sus obras, tan contrarias en la apariencia, porque procedían unas y otras del mismo principio sobrenatural.

Otras veces nacen estas faltas aparentes de que no se conocen los motivos que se tiene para obrar de tal manera determinada; sin que esto quiera decir que las almas interiores, y aun los santos, no tengan también sus errores y equivocaciones, que Dios permite para sus fines, de los cuales, sin embargo, no serán responsables por la rectitud y pureza de intención con que proceden. ¡Cuán pocas cosas hay que sean intrín-

secamente buenas o malas, y cuántas, por el contrario, cuya bondad o malicia depende de la intención o de los motivos porque se ejecutan! De aquí procede el que muchas veces se juzgué mal de las obras de ciertas personas espirituales, por atribuirles intenciones que jamás tuvieron o ignorar los móviles que las determinaron, y que ellas no se cuidan de manifestar o no pueden hacerlo. Y si en el juicio interviene un poco de prevención o apasionamiento, como es tan frecuente, las cosas se alteran, se agrandan, se exageran, de tal modo que ya no cabe manera de justificarlas. En cierta ocasión me decían, en tono de reproche, de una persona espiritual, que se había estado largo rato charlando en el templo con otra muy mundana. Pues bien, esto que juzgado exteriormente constituía una falta de respeto al lugar santo, para mí que conocía las cosas por dentro dejaba de serlo: el Espíritu Santo la había movido, revelándole el interior de la otra, para que le hablase y le hiciese desistir de ciertos proyectos perversos que en su corazón revolvía. Mas ¿cómo convencer a quien me lo contaba de que aquello estaba bien y de que no era yo el apasionado, pues trataba de disculpar “una falta tan manifiesta”? ¡Qué cautos debemos ser en el juzgar, si no queremos equivocarnos!

Y ocurre, por fin, que muchas veces

juzgamos de las acciones de las almas interiores según el concepto humano y mezquino que nos formamos de la santidad, y no dudamos en condenar todo aquello que no encaja en nuestros moldes. ¡Como si la santidad, que es cosa divina, pudiera ser coartada en los mezquinos moldes de la razón humana, y el espíritu de Dios, en su misma unidad y simplicidad, no se multiplicase y diversificase hasta el infinito! Si con este criterio estrecho juzgásemos las vidas de los santos, o, de alguna persona conocida a quien no tuviésemos por santa se nos contarán algunos de sus hechos, a buen seguro que lo que allí nos produce admiración y asombro, aquí nos daría lugar a censuras y críticas. Y es que juzgamos de la santidad según nuestro pobre modo de entender, que muchas veces es contrario al entender divino. *¿Quis cognovit sensum Domini?* (Rom. XI, 34; I Cor., II, 16); mas no nos contentamos con esta sabia ignorancia, sino que queremos dar nuestro fallo en todas las cosas. Por este motivo casi todos los santos, y casi todas las almas espirituales que se levantan un poco sobre el nivel común, han tenido sus contradictores, no tanto entre los malos cuanto entre los buenos, que, con capa de celo y *muy puestos en razón*, les combatían; lo cual el Señor permitía para sus fines, según nos lo advierte el Apóstol: *Todos los que quieren*

vivir piadosamente en Jesucristo, padecerán persecución (II Tim., III, 12).

Mas ¿qué digo de los santos, si hasta las mismas obras del Santo de los santos, juzgadas con este estrecho criterio, aparecen como malas? El era amigo de los pecadores y comía con ellos (Matth., IX, 11; XI, 19; XXIV, 38.—Luc., V, 30; VII, 34; XV, 2); no guardaba los días festivos (Matth., XII, 2-5.—Mar., II, 23-28.—Joan., IX, 16); no cumplía las ceremonias legales (Matth., XV, 2-9, 14.—Marc., II, 18.—Luc., V, 33; XI, 39)... Los fariseos de hoy le juzgarían de la misma manera. ¡Tanto puede engañarse la razón humana cuando, sin mucha humildad, se entromete a juzgar de las cosas de Dios!

Por aquí se comprende bien lo descaminados que andan ciertos sabihondos, que presumen de muy avisados, cuando enarbolan bandera de celo contra la mística, porque descubren o creen descubrir faltas en aquellas personas que son tenidas por tales. Si hubiese un poco de humildad, cuánto de esto se evitaría...



III.—Tercer motivo: el amor propio.

Mas la falta de humildad es precisamente otro de los motivos—y tal vez el principal—porque se suele hablar contra la Mística. Así como el adelantamiento en la vida espiritual está en razón directa del crecimiento en la humildad, así también la inteligencia de las cosas divinas la confiere el Señor a los humildes, porque renunciando a su propio sentido y parecer, hiciéronse aptos para recibir el sentido divino, que es el único que puede escudriñar los misterios de Dios, *etiam profunda Dei* (I Cor., II, 10). De tal suerte que aquel que con su espíritu propio, que es espíritu de soberbia, quiera escudriñar y juzgar de las cosas sobrenaturales, será cegado por sus resplandores, como un murciélago ante la luz del sol; será aplastado por la gloria de Dios, porque temerariamente osó escudriñar la Majestad (Pov. XXV, 27). Por lo cual da gracias el Divino Maestro cuando dice: *Confíesote, Padre... porque ocultaste estas cosas a los sabios y prudentes, y las revelaste a los pequeñuelos* (Matt., XI, 25).

No es posible encerrar el Océano en una cáscara de nuez, y menos aún lo es comprender en la cascarilla de nuestro pobre entender la infinita bondad de Dios; por lo

cual, los que con su propia medida miden los divinos atributos, empequeñecen a Dios, pensando tal vez que le engrandecen, hasta juzgar indignas de El ciertas comunicaciones con el hombre.

Mas ¿cómo pueden maravillar a un cristiano todas las finezas del amor de Dios para con las almas que de verdad se le entregan, si lee el Evangelio y cree en él y considera que Jesús era el Hijo de Dios, que tanto se abatió y humilló, y tales portentos de amor realizó por las almas? ¿Por ventura las almas de hoy son de menos valor que las almas de entonces, con quienes Jesús tan amorosa y familiarmente conversaba? ¿Por ventura Jesús no vino al mundo sino por aquel reducido número de sus discípulos primeros? ¿Por ventura su obra de redención y santificación del mundo se ha terminado? ¿O se ha cambiado su condición después que resucitó glorioso, como acontece a los hombres, a quienes la fortuna y prosperidad suele endurecer las entrañas? ¿O es que ya no vive entre nosotros, como nos lo ha prometido diciendo: *Yo estoy con vosotros hasta la consumación de los siglos?* (Matth. XXVIII, 20). ¿Qué mayor prueba de bondad, humildad y abnegación incomprensibles podemos desear que la que nos da en la sagrada Eucaristía, si creemos que allí está El, para ser nuestro huésped, nuestro amigo, nuestro alimento?

Pero hay más: los que rechazan la Mística porque no creen que Dios se baje hasta tratar con las almas que van por esos caminos secretos con la familiaridad que se cuenta, no tienen inconveniente en creer estas mismas familiaridades de Jesús cuando las leen en las vidas de los santos de otras edades. Les parecen muy naturales esas íntimas comunicaciones de Dios con sus amigos de otros tiempos, y no las creen posibles en nuestros días. Lo cual equivale a decir, o que Dios no tiene ya verdaderos amigos o almas que de verdad quieran serlo, o que El no quiere reconocerlos como tales amigos. Lo primero es absurdo y contrario a las promesas de Cristo, pues el día que no hubiese en la Iglesia verdaderos amigos de Dios, ella no tendría razón de ser, y el mundo dejaría de existir; y lo segundo impío. Las palabras que Jesús dijo a sus discípulos: *Ya no os llamaré siervos, sino amigos míos*, no eran sólo para los que entonces le oían, sino para todos los que quieran ser sus discípulos, guardando fielmente sus palabras, hasta el fin del mundo, a quienes llamará y tratará siempre como amigos suyos.

¶ Pero es de tal suerte el amor propio que a veces se oculta bajo capa de humildad, y tal sucede cuando se niega la vida sobrenatural con todas sus manifestaciones, o sea, la vida mística, porque se cree al hombre

indigno de ser levantado a tanta alteza: ¡Ah! el hombre, por lo que de sí tiene, es mucho menos de lo que esta falsa humildad nos hace entender; mas, por lo que tiene de Dios, es de un valor inestimable. Dios ama en él su obra, lo que en él ha puesto de suyo, y por eso no juzgó caro su rescate aun a costa de su vida. Indigno es el hombre, por lo que tiene de sí, de recibir la menor gracia; pero no es indigno de la Bondad divina el comunicarle todo bien, y hasta comunicarse El mismo, que es el Bien infinito. ¡Oh bajeza y alteza del hombre, que, si por una parte toca en la nada, por otra puede llegar a ser divino!

Otra influencia, más directa si se quiere, ejerce sobre nosotros la falta de humildad para dsterminarnos a rechazar la mística. El amor propio, de una manera casi inconsciente, tiende a convertirnos a nosotros mismos en centro de todas las cosas, haciéndonos verlas por el prisma de lo que nosotros somos, y juzgar de ellas en función de nuestro propio *yo*: de tal modo que aquello que no encuadra con nuestra manera de ser o de obrar, tenemos por fuerza que rechazarlo, so pena de condenarnos a nosotros mismos, o por lo menos reconocernos inferiores con el corazón y con los labios. ¡Y esto cuesta tanto si ha de hacerse con absoluta sinceridad...!

Desenmascarado, el argumento del amor

propio viene a ser éste; Yo no soy místico: pero yo no me tengo por inferior ni peor que los que pasan por serlo, ni quiero que otros me tengan en inferior concepto. Luego, para justificarme ante mi propia conciencia y ante los demás, tengo que rechazar la mística como una cosa baladí o falsa, ya en sí misma considerada, ya en las personas que actualmente siguen sus caminos. Esto nos explica por qué muchos de los impugnadores de la mística no tienen inconveniente en reconocerla en toda su plenitud en los santos de otras épocas, sobre todo si están ya puestos en los altares, porque ante ellos no cuesta al amor propio reconocer nuestra inferioridad, ni ante ellos nos sentimos humillados como ante las personas que entre nosotros viven. Pero esto de ver que otras personas, a quienes tal vez tenemos en menos, con su conducta y manera de vivir, condenan la nuestra, y son alabadas y glorificadas, es una cosa que difícilmente puede sufrir el amor propio. ¿Es otro el argumento que emplean los impíos contra el justo, según el libro de la sabiduría?: *Se abstiene de nuestros caminos como si fueran malos* (Sap. II, 16). ¿Es otro el que empleaban los fariseos contra nuestro Señor? *Todo el mundo va tras él* (Joan. XII, 19), decían. Y de ahí el odio y la envidia que les devoraba. ¿Quién no ve que las más de las persecuciones que se levantan

tan contra las almas espirituales, las críticas y murmuraciones, no tienen otra raíz ni fundamento? Y lo peor del caso es que el amor propio ciega tanto y se esconde tanto, que difícilmente se le descubre, y las personas que son víctimas de él, creen muchas veces que obran por motivos muy santos y que "prestan un servicio a Dios," con impugnar por todos los medios a las personas místicas o que son tenidas por tales.

Propuesto en otra forma el argumento implícito del amor propio, pudiera formularse así: ¿Por qué Dios no ha de llevarme a mí por esos caminos místicos y sobrenaturales, si es que lleva a otras almas en quienes yo no veo ni quiero reconocer una santidad superior a la mía?—Y para probar que no tienen tal santidad no faltarán razones, fundadas en las faltas reales o aparentes de tales almas, como ya hemos examinado.—Luego su mística no puede ser de Dios ni puede ser buena, porque si fuera buena también yo sería místico como ellos y más que ellos.

Y llega a tanto el amor propio, que a veces produce un cambio total de perspectiva, un fenómeno de espejismo, una proyección del propio *yo* en los demás; en virtud de lo cual creemos que no somos nosotros los dominados por él, sino que son las personas a quienes juzgamos, que con su vida quieren singularizarse y distinguirse de to-

dos. Y *esos todos*, en resumen, somos nosotros únicamente, pues nada nos importaría que se distinguiesen de los demás, si de nosotros no se distinguiesen. Al contrario, si de todo el mundo se distinguiesen, pero coincidiesen con nuestro modo de obrar y de proceder, nos parecerían las personas más cuerdas y más sensatas del universo. Tales prodigios y cambios de perspectiva puede obrar en nosotros el amor propio.

Pero en otra forma más sencilla se nos presenta a veces este enemigo casero, con cuya amistad fingida tanto nos cuesta romper. Es una manera ciertamente más modesta, con la cual logra mejor disfrazarse.

Hay quienes suponen que no existen almas místicas de verdad, o por lo menos serán casos rarísimos, fundándose en que nunca han topado con ellas, a pesar de haber tratado a muchas en el ejercicio de su ministerio. Este argumento, que parece muy sensato y que he oído a más de un sacerdote, nace de la misma raíz del amor propio, es decir, de tomarse a sí mismo y a su experiencia personal como regla y criterio único de verdad. No hay místicos verdaderos, porque yo no los conozco; y, si los hubiera, ¿qué menos tengo yo que otros para no encontrarlos? Luego los que se dicen místicos y los que predicán la mística, son todos unos pobres ilusos.

Para contestar a esto basta tener en

cuenta que los verdaderos místicos con mucha dificultad revelan su interior, y no lo hacen sino por pura necesidad, y no a cualquiera sino a quien conocen qué puede entenderles y ayudarles. Y muchas veces son en esto guiados por el Espíritu Santo, que interiormente les mueve a manifestarse a unos y a ocultarse a otros. De tal modo que puede un alma, con vida sobrenatural intensa, llegar mil veces a los pies de un confesor, sin que éste advierta en lo más mínimo lo que por dentro pasa. Le dirá sus faltas y pecados—que en la apreciación de ella siempre serán muy grandes—, y el confesor fácilmente los tomará al pie de la letra y la tendrá por un alma vulgar, o comprenderá que no tienen la gravedad que ella les supone y la tendrá por escrupulosa, y de aquí no pasará. ¡Cuántas almas que viven una vida interior intensa, pasan a veces años y años sin manifestarse a nadie, hasta que encuentran a aquel que el Espíritu Santo les destina para director y guía! Y, después de encontrado, tampoco a cualquiera deben abrir su corazón, y mucho menos a quien vean enemigo de la vida interior, porque sólo serviría para trastornarlas.

Por eso, aquellos que, dándose al ministerio de las almas, no encuentran, sin embargo, verdaderas almas místicas, más que dejarse llevar de su amor propio convir-

tiéndose en enemigos de la mística, deben humillarse profundamente en la presencia de Dios, reconociéndose indignos de que el Señor les confíe estas almas predilectas suyas. Y no menos deben humillarse aquellos otros a quienes Dios las encomienda, considerando que el Señor escoge instrumentos ruines para hacer obras grandes; temblando por sí y por la delicada misión que el Señor les encomienda de configurar las almas con El; reconociendo su inutilidad, para no trastornar la obra de Dios, pues cualquier vana presunción o estima que de sí mismos concibiesen por esta causa, bastaría para poner obstáculo a las luces de lo alto y quedarse a ciegas con sus propias luces, que siempre serán insuficientes para llegar a Dios, que es el misterio de los misterios.

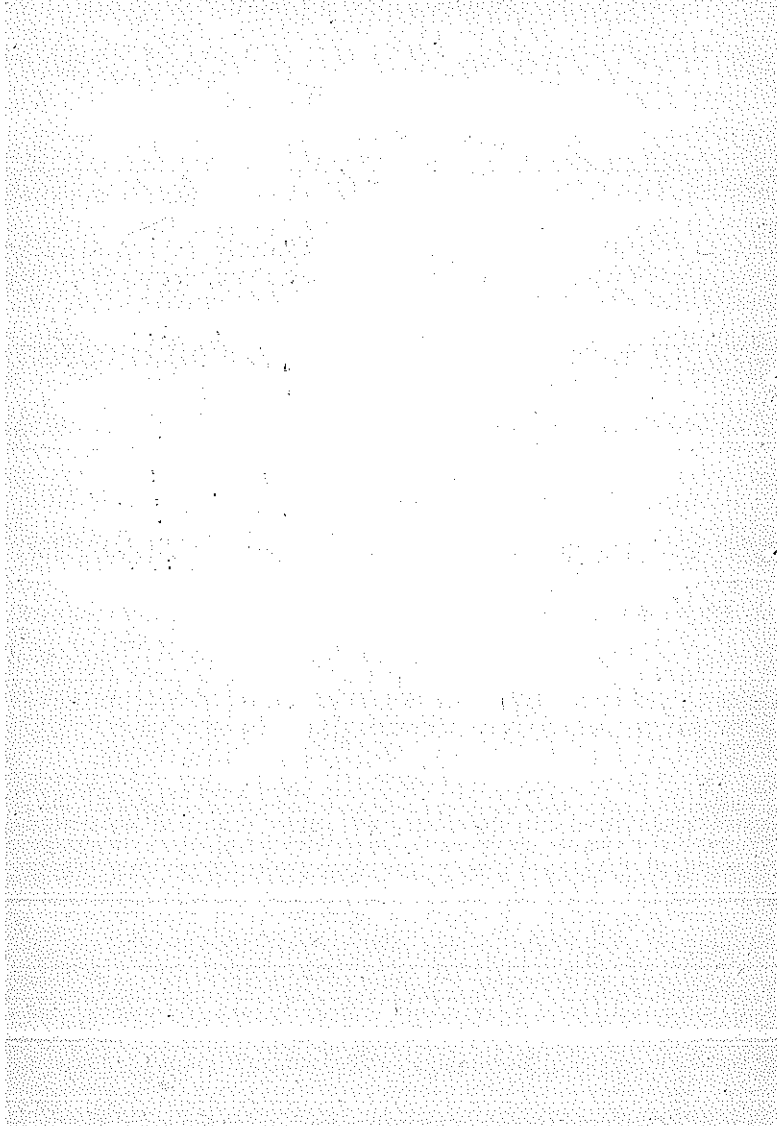
* * *

Tales son, a nuestro pobre entender, las tres causas principales porque se suele hablar contra los místicos y la mística: la ignorancia (aun en quienes parezcan grandes teólogos, pero que no lo son sino *materia-liter*, hablando en términos escolásticos); la falsa mística (con la cual se confunde fácilmente la verdadera, juzgando sólo por apariencias y exterioridades); y el amor propio o falta de humildad. No incluyo aquí otra causa muy trivial, que es la de los pe-

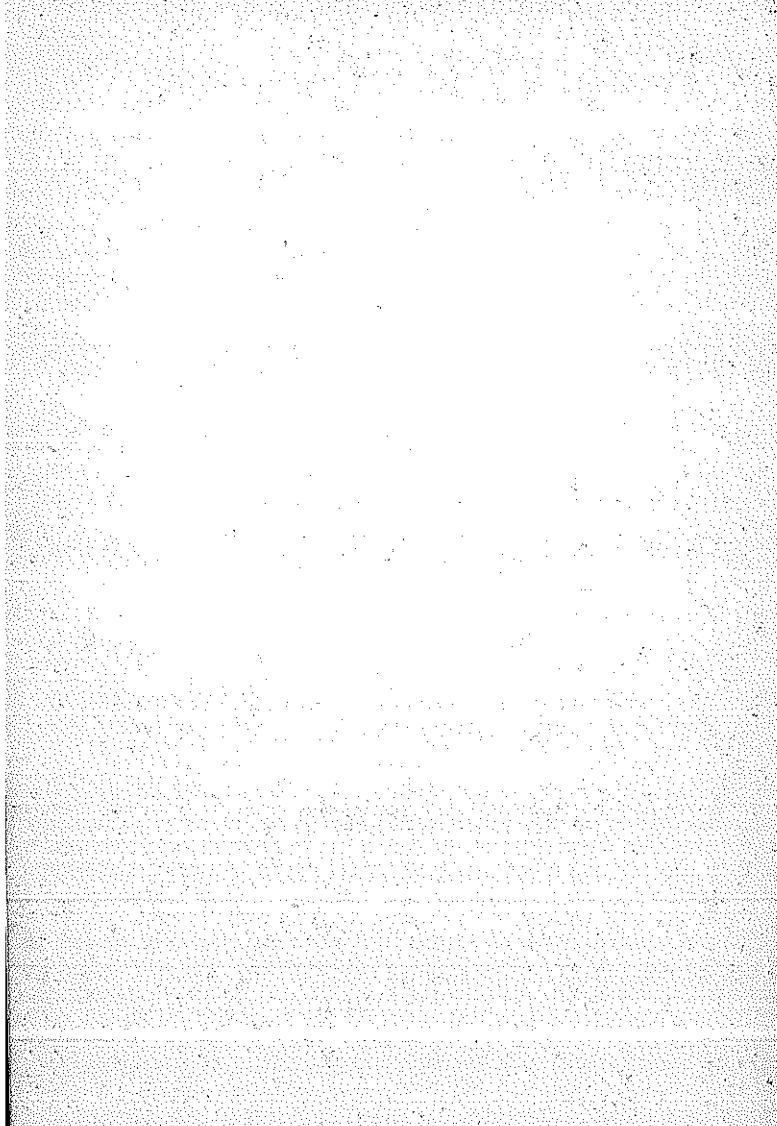
ligros que se encuentran en estos caminos de oración; porque esto, si en tiempos de quietismo y herejía pudiera tener alguna razón de ser, hoy carece de todo fundamento: el que anda puede caer, mas el que por no caer se está sentado, nunca llegará al término.

No se escriben estas líneas con el fin de desengañar a los que estén acantonados en estos prejuicios y prevenciones; mas sí esperamos que puedan aprovechar para precaver a almas de buena fe contra sus falsas doctrinas y deshacer sus enredos y sofismas. Hágalo así el Señor, si en ello fuere servido, y ayúdenos a todos a seguirle siempre por el fiel cumplimiento de su santa voluntad.





EL PRECEPTO DEL AMOR



El precepto del amor

Es corriente decir, entre teólogos y no teólogos, a fin de excusar nuestra tibieza y negligencia en el divino servicio, que no estamos obligados a ser santos, a ser perfectos, ya que perfección y santidad vienen a ser lo mismo.

Y para probar este aserto aléganse razones que parecen muy valederas. La santidad, la perfección, supone un hábito perfecto de virtud; mas el hábito de la virtud no puede caer bajo precepto, como enseña el Angélico Maestro (1); y, por consiguiente, tampoco puede caer bajo precepto, o ser obligatoria, la santidad. Así mismo se invoca aquel principio trillado en las escuelas de que "el fin de la ley no cae bajo ley"; y como la santidad es el fin de toda ley, no puede ser preceptuada, ni, por tanto, obligatoria.

(1) II-II, q. 100, a. IX.

Dejando ahora aparte aquellos lugares de la Sagrada Escritura en que se nos manda "ser santos", "ser perfectos", vamos sólo a examinar si los aducidos argumentos y otros semejantes, que para algunos son doctrina genuinamente tomista, resultan más bien una calumnia, contra la cual el Santo Doctor protestaría indignado.

Toda santidad viene de Dios, porque sólo Dios es santo por esencia; y nuestra santidad, por lo tanto, consistirá en participar en nosotros la santidad divina, uniéndonos con Dios y haciéndonos semejantes a El. Pero Dios es esencialmente Amor, como nos dice San Juan; y así sólo el amor nos hará semejantes a Dios y nos unirá con Dios; o lo que es igual: aquel será perfecto en la santidad que sea perfecto en el divino amor.

Tres grados principales distingue Santo Tomás en el amor divino: el de los principiantes, el de los que aprovechan y el de los perfectos (1). Según lo cual la presente cuestión queda reducida a investigar si este tercer grado del amor está comprendido bajo el primer precepto de la ley divina, que es el precepto del amor de Dios.

Este precepto, según Sto. Tomás, obliga al hombre a amar a Dios "todo cuanto

(1) II-II, q. 24, a. IX.

le sea posible, (*ex toto posse suo*) (1), sin término, sin medida, sin limitación alguna, porque esto quiere decir que le amemos "con todo el corazón". Y claramente prueba que este amor ha de ser sin término ni medida porque "el fin de todas las acciones y afecciones humanas es (o debe ser) el amor de Dios"; y así como un médico no impone término alguno a la salud que procura para su enfermo, sino que le da la salud lo más perfectamente que puede, proporcionando a este fin todas las medicinas, de igual manera en el amor de Dios, que es el fin de todas las acciones y afecciones, no cabe poner término ni modo ni medida, porque no puede haber exceso, sino que se ha de amar a Dios "todo cuanto sea posible", y "cuanto más se ame, mejor," (2)

Este "amar a Dios cuanto sea posible," incluye tres cosas:

1.^a Evitar todo aquello que sea contrario al amor de Dios; y así es preciso evitar ante todo el pecado mortal que totalmente destruye el hábito de la caridad; y en segundo término el pecado venial, que, si bien directamente no es contrario al hábito de la caridad, lo es indirectamente, en cuanto dispone para el pecado mortal y en cuanto contraría al acto mismo de la cari-

(1) II-II, q. 27, a. V.

(2) II-II, q. 27, a. VI.

dad (1). De suerte que, el que voluntariamente permanece en algún pecado venial por leve que sea, o tiene afecto a él, o no pone los medios para enmendarse—ya que evitar totalmente el pecado venial es imposible en esta vida,—no ama a Dios “cuanto puede”.

2.^a Hacer todas las cosas por Dios, y no amar cosa alguna sino por Dios y en la medida que Dios quiere, pues, según queda dicho, “el amor de Dios ha de ser el fin de todas las acciones y de todas las afecciones humanas”. Y de este modo tampoco ama a Dios “cuanto puede,” quien no arranca de su corazón cualquier afecto o sentimiento que no sea según Dios y a El vaya dirigido, o quien no esté dispuesto a renunciarlo todo, aun las cosas que le sean más caras, si Dios se lo pidiera o conociese que con ello le daría más gloria; porque todo afecto que no va dirigido a Dios es como una partecita del corazón que a Dios se le roba, pues El tiene derecho a poseerlo todo.

3.^a Positivamente emplearse en actos de amor y ejercicios que al amor conduzcan según lo permitan las circunstancias y condiciones en que uno se encuentre, pues no podrá decir que ama “cuanto puede,” quien no pone actos de amor lo más intensos y frecuentes que puede o no se cuida de

(1) I-II, q. 88, a. III; II-II, q. 24, a. VIII ad 2.

poner por obra aquellas prácticas en que el amor se enciende y se acrecienta, ya que todo esto es necesario para que se conserve vivo el amor (1).

Estas tres cosas, por consiguiente, encierra el precepto del amor, según el Angélico Maestro, y nadie podrá decir que cumple bien el primer precepto de la ley divina si alguna de ellas no cumple.

Pero ¿es esto ser santo?

Todavía no, pero es estar en camino de serlo.

Estas tres cosas puede uno cumplirlas desde el primer momento en que se dé a Dios con resolución firme y total; mas esto solamente le coloca en el grado de los "principiantes". La santidad supone el hábito del amor ya perfecto, que ordinariamente no se alcanza sino de un modo gradual y por un prolongado ejercicio; y en este sentido bien podemos decir que la santidad no cae bajo ningún precepto, porque, aun cuando uno ame "cuanto puede", que es a lo que por precepto está obligado, no por eso es ya santo o perfecto en el amor, puesto que todavía puede faltarle esa perfección del amor en cuanto al hábito.

Sin embargo, el que cumple el precepto del amor en las tres cosas que éste incluye, está en camino de perfección, y ordinaria-

(1) II-II, q. 24, a. X in fine.

mente hablando, sin hacer más que cumplir este precepto, llegará a su término, alcanzará la santidad.

Por dos razones tomadas de nuestro Común Doctor podemos probar esto, aunque en el fondo pudieran reducirse a una sola.

a) A medida que aumenta la caridad en un alma, proporcionalmente se va aumentando su capacidad de amar, porque “por ella se dilata el corazón”, y así “todavía queda aptitud para mayor aumento”, (1). De donde se infiere que el alma que ama “cuanto puede”, en un momento dado, aumenta su capacidad afectiva, y en el momento siguiente es capaz de amar más que en el momento anterior; y si en este segundo momento cumple el precepto del amor amando también “cuanto puede”, como lo que puede es más que en el momento precedente, su amor será ya más perfecto en este segundo momento, y progresivamente seguirá aumentando en todos los momentos consecutivos. De tal modo que, quien no llegue a alcanzar el tercer grado de caridad, o sea el de los perfectos, es porque en los momentos anteriores no ha cumplido el precepto del amor, no ha amado a Dios “cuanto le fué posible”.

b) Todo acto humano hecho por caridad o por amor de Dios, merece aumento de caridad, por lo menos si el acto es tan

(1) II II, q. 24, a. VII ad 2.

intenso cuanto corresponde al hábito de caridad que se tiene (1). Y como el hombre está obligado por el precepto del amor a ordenar todos sus actos, interiores y exteriores, a este fin del divino amor y con la mayor intensidad que le fuere posible, síguese necesariamente que el que en todos los momentos cumple bien el precepto del amor, continuamente está mereciendo aumento de amor; y, creciendo incesantemente en el amor, no podrá dejar de alcanzar su perfección. Así, pues, nadie que cumpla bien el primer precepto de la divina ley podrá quedarse en el camino sin llegar al término, que es la santidad, a no ser que su vida fuere tronchada en flor, antes de llegar a la madurez.

Mas, según nuestro Angélico Maestro, no se limita el precepto de la caridad a la perfección con que se puede cumplir en esta vida, sino que cae bajo el mismo precepto la perfección con que se le ama a Dios en el cielo, y a esa perfección celestial estamos obligados a tender y acercarnos cuanto nos sea posible. "Este precepto, escribe, se cumplirá plena y perfectamente en la patria; en el camino se cumple, pero imperfectamente; y, sin embargo, aun en el camino, tanto más perfectamente lo cumple uno que otro, cuanto más se acerca por

(1) II-II, q. 24, a. VI.

cierta semejanza a la perfección de la patria, (1).

Esa perfección de la patria consiste en que toda nuestra capacidad de amar éste constantemente actuada en Dios, toda nuestra potencia afectiva esté siempre actualmente tendiendo a El con toda su fuerza, sin que exista otro amor ni otro afecto fuera de Dios, ni cosa alguna que pueda impedirle o debilitarle en su acto purísimo. Pues a esta perfección, en cuanto tal, obliga el precepto del amor, y el que quiera cumplirlo bien debe imitar cuanto le sea posible esta manera de amor de los bienaventurados.

Mas oigamos al mismo Santo Doctor que expresa y terminantemente nos declara la doctrina expuesta, por las siguientes palabras: "A esta perfección (del amor), dice, no todos están obligados; pero *todos tienen obligación de tender a ella*, porque si alguno no quisiese amar más a Dios, no cumpliría lo que exige la caridad," (2). Y esto lo prueba en diversos lugares, ya por el mismo precepto de la caridad, como acabamos de ver; ya por ley intrínseca de la misma caridad, que inclina siempre a crecer en ella hasta alcanzar su perfección, a la manera de una naturaleza (3); ya porque esto

(1) II II, q. 44, a. VII.

(2) In Matth., cap. VI, lect. I.

(3) In Ep. ad Hebr., X, 25.

no podría hacerse sin desprecio de la caridad misma (1), lo cual implicaría la pérdida de la caridad en el alma.

Después de lo cual ya es fácil contestar a la pregunta propuesta: ¿Hay precepto de ser santos? ¿Es obligatoria la santidad?

En términos escolásticos se pudiera responder con dos palabras: La santidad es obligatoria *in fieri*, pero no *in facto esse*. Esto es, que hay precepto de *santificarse*, aunque no de *ser ya santo*.

¿Y cuándo obliga este precepto? Siempre y en todo momento (*semper et pro semper*); porque si bien es verdad que los preceptos positivos no obligan a poner actos de ellos en todos los momentos (*non obligant pro semper*), y así no estamos obligados en cada momento a poner actos de amor de Dios, mas como este precepto comprende todos los actos humanos en cuanto fin que es de todos ellos,—de modo que todos han de ser, o actos de amor o actos dirigidos al amor y por el amor,—naturalmente se desprende que este precepto obliga siempre que el hombre obra y siempre que deja de obrar, pues también las omisiones voluntarias han de considerarse como actos; esto es, que obliga siempre y en

(1) In Matth., XIX, 12.

todos y cada uno de los momentos de nuestra vida (1).

Un ejemplo acabará de aclarar lo expuesto

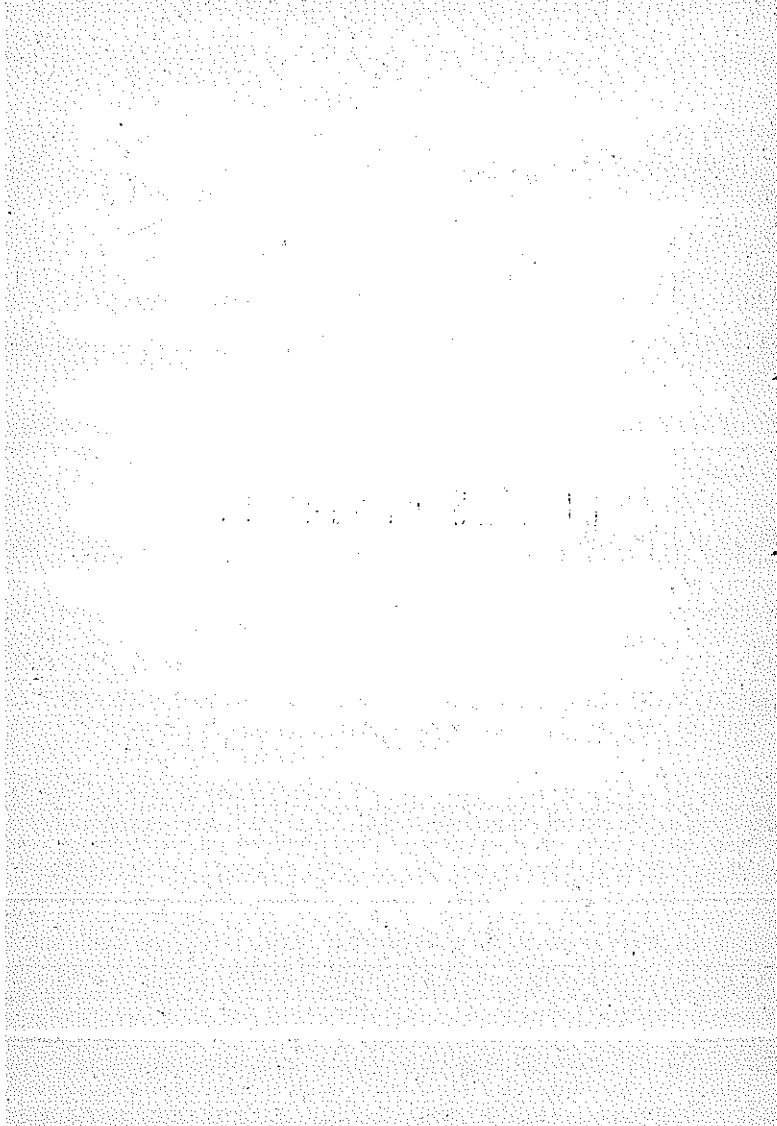
Nadie puede darme precepto de estar en Roma cuando yo resido a mucha distancia; mas puede dárseme precepto de ir a Roma; y si yo lo cumplo poniéndome en camino, llegaré a Roma, con tal que alguna causa extrínseca no me lo impida. De igual manera, aunque no puede darse precepto de poseer ya el amor de Dios en toda su perfección, hay un precepto de amor que, si se cumple, llevará directamente a esa perfección, a no ser que sobrevenga antes la muerte, que es la única que puede cortarnos este camino.

Así, pues, el fin de la ley, si es intrínseco a la misma ley como en el caso presente, cae virtualmente bajo la ley, en cuanto por el cumplimiento de ella se llega al fin, como por los actos obligatorios del amor se alcanza el hábito perfecto del amor, que es la santidad.

(1) II II, q. 44, a. IV.



LO MAS PERFECTO



Lo más perfecto

En cien lugares de sus obras nos enseña el Angélico Maestro que la vida cristiana consiste esencialmente en la caridad, y las obras exteriores no han de ser otra cosa que efecto de la misma caridad o disposición para ella; porque "lo principal de la ley nueva es la gracia del Espíritu Santo, que se manifiesta en la fe, obrando por el amor," (1). Consiguientemente, la perfección de la vida cristiana ha de consistir en la perfección de la misma caridad, y a esta perfección todos los cristianos estamos obligados, no a tenerla ya actualmente, mas sí a tender a ella en todos sus actos como fin de todos ellos.

Mas esta cuestión que parece en sí misma suficientemente clara, da origen a otras que no todos aciertan a dilucidar, y es causa en la práctica de muchos errores.

(1) I-II, q. 108, a. 1.

Si todo cristiano está obligado a tender a la perfección de la caridad, parece que por igual motivo ha de estar obligado a la perfección en general, y a hacer en cada caso lo más perfecto. Según esto, parece que todo cristiano tendría obligación de seguir los consejos evangélicos, pues son de un bien mejor, y así lo han creído algunos teólogos, como Escoto, que afirman no poder dejar de cumplirse estos consejos sin pecado venial. Pero Sto. Tomás y toda su escuela sostienen, por el contrario, que los consejos evangélicos, por lo mismo que son consejos, no imponen obligación alguna, y el dejar de cumplirlos no supone de suyo pecado, ni siquiera venial. Igualmente parece que todo cristiano estaría obligado a hacer cuantas obras de supererogación le fuera posible, pues el hacerlas es más perfecto que el dejar de hacerlas, lo cual en este caso constituiría también un pecado, aunque fuera leve; más esto equivaldría a equiparar en punto a la obligación las obras preceptuadas por alguna ley con las no preceptuadas. Santo Tomás enseña también manifiestamente lo contrario en diversos lugares, y, de no ser así, se nos haría totalmente imposible la vida.

Esto ha dado origen a dos tendencias, no menos errónea la una que la otra. Los unos pretenden atar completamente la libertad humana, imponiéndole la obligación

de hacer siempre lo más perfecto, sin tener en cuenta que el espíritu evangélico es espíritu de libertad, por lo mismo que el Evangelio es ley de amor; los otros, harto más frecuentes,—porque siempre es mayor el número de los tibios,—se obstinan en alejar de nosotros toda obligación de perfección, y piensan que hace bastante el que hace lo que está mandado, o sea el que no traspasa los preceptos. Estos vienen a introducir una verdadera separación en la vida cristiana, y consiguientemente en la moral: la moral común de los fieles, que consiste en la guarda de los preceptos, y la moral de las almas privilegiadas, como si dijéramos, de la aristocracia del espíritu, que se expresa por los nombres de ascética y de mística.

Pero nada más ajeno a la mente del Angélico maestro. Para él la vida cristiana es una, aunque revista diversas formas accidentales, como vida activa y vida contemplativa, vida religiosa y vida secular; es una, porque una es la caridad que constituye la sustancia de la vida cristiana, y una es la ley que ha de dirigir a todo cristiano en todos y cada uno de sus actos, que es la ley de la caridad que virtualmente las contiene todas, según aquella palabra del Divino Maestro: "En estos dos preceptos (amor de Dios y del prójimo) está contenida

toda la ley y los profetas,, (1). Procuremos, pues, declarar la mente de nuestro Común Doctor acerca de cuestión tan importante, a fin de resolver la antinomia que hemos indicado y desvanecer los funestísimos errores que pululan en muchas conciencias.

Ya hemos visto que Sto. Tomás enseña como obligatoria para todos la perfección del amor, no en acto, pero sí en cuanto fin al cual se debe tender. Mas como el amor es lo esencial de la vida cristiana, tener obligación de aspirar a la perfección del amor, es tener obligación de aspirar a la perfección en general, de procurar ser perfectos: *Debemus enim in nitid perfectionem*, debemos esforzarnos por alcanzar la perfección,, (2). Y esta obligación de procurar lo más perfecto, de tender al mayor bien, abarca a todos, tanto a los religiosos como a los seculares: "Todos, dice el Angélico, tanto religiosos como seculares están obligados de algún modo a hacer todo el bien que pueden,, (3).

¿Mas dedúcese de aquí que los consejos evangélicos y las obras de suyo más perfectas, pero que no están preceptuadas por ninguna ley, pasen a ser de obligación, de

(1) Matth. XXII, 40.

(2) In Matth., cap. XIX.

(3) II II, q. 189, a. 2 ad 5.

tal manera que el no practicar los unos o las otras sea una omisión culpable, y, por tanto, un pecado, cuando menos venial?

A esta pregunta maravillosamente contesta Sto. Tomás con estas breves, pero luminosísimas palabras: "¿Por ventura, pregunta, está el hombre obligado a lo más perfecto? Contesto que es preciso distinguir: lo mejor o más perfecto puede entenderse en cuanto al acto y en cuanto al afecto. No se está obligado a lo mejor en cuanto a la acción, pero sí en cuanto al afecto. Y la razón es porque toda regla de acción se determina por una materia precisa y cierta, y si el hombre estuviera obligado a lo mejor en el plano de la acción, estaría obligado a lo incierto. Por lo tanto, en lo que a los actos exteriores se refiere, no se está obligado a lo mejor, porque no se está obligado a lo incierto. Mas en cuanto al afecto el hombre está obligado a lo mejor; por lo cual, si alguno no quisiera siempre ser mejor, este no querer sería ya un desprecio," (1).

De estas palabras se infiere que Sto. Tomás distingue perfectamente el orden intencional y afectivo, del orden objetivo de los hechos. En el orden de la intención y del afecto, lo mejor o más perfecto es obligatorio, pero no cuando se trata del acto en particular. O, en otros términos: esta-

(1) In Matth., cap. XIX.

mos todos obligados a amar y desear lo más perfecto, mas no siempre a practicar lo que objetivamente considerado sea mejor. Esto es algo incierto e indeterminado, y consiguientemente no puede tener fuerza obligatoria.

Queda, pues, ya resuelta esta parte fundamental de la cuestión; esto es, que el hombre está obligado a seguir con el afecto lo mejor y desear ser más perfecto, pero no a cumplir siempre aquello que en sí mismo sea más perfecto, como son los consejos evangélicos y otras muchas cosas que no están mandadas, aunque de suyo sean mejores.

Mas esta hermosísima solución del Angélico Doctor, si bien no se penetra, puede todavía dar origen a una fuerte dificultad y a un no pequeño engaño. ¿No parece ridículo decir que estamos obligados a amar y desear lo más perfecto, pero no a cumplirlo? ¿Qué amor o deseo es ese que no ha de extenderse a la operación?

Para resolver esta dificultad bástanos considerar atentamente la razón que Santo Tomás aduce para probar que no estamos obligados a lo más perfecto en el orden de la operación. No estamos obligados, dice, porque no estamos obligados a lo incierto e indeterminado. En efecto, en este mismo tiempo que yo estoy escribiendo, podría estar practicando otra infinidad de obras de

suyo más perfectas que ésta: podría estar recibiendo o administrando algún sacramento, podría estar haciendo oración...; ¡quién sabe el número de las obras posibles que yo en esta hora podría estar ejecutando, todas más perfectas que el pergeñar estas líneas! Pues, por lo mismo que son inciertas e indeterminadas, no me obligan, ni tengo culpa ninguna en omitirlas empleando este tiempo en una acción en sí misma menos perfecta. Habla, pues, el Santo Doctor de lo más perfecto objetivamente considerado, y de este modo dice que no puede ser obligatorio en el orden de los hechos.

Mas si en este mismo orden de la acción consideramos lo más perfecto o lo mejor, no objetivamente, sino formalmente, esto es, ya determinado en nuestra conciencia ¿será entonces para nosotros obligatorio? Y para que esto se entienda mejor, aclarémoslo con el mismo ejemplo propuesto. Yo podría en esta hora estar practicando otras muchas obras objetivamente más perfectas que lo que estoy haciendo; mas como éstas son inciertas e indeterminadas, hemos dicho que ninguna obligación tengo de ejecutarlas. Mas es el caso que en este momento se me viene a la mente que yo podría al terminar este escrito ir a hacer una visita al Santísimo Sacramento. Considero que eso sería lo mejor, lo más perfecto que yo

entonces podría hacer, no sólo atendiendo a la obra en sí, sino a todas las circunstancias y condiciones en que me encuentro, lo cual engendra en mí cierto impulso o movimiento interior para ejecutar aquella obra. En este caso ya no se trata de lo más perfecto objetivo, que es indeterminado, sino de lo más perfecto o mejor formalmente, que es determinado y concreto. Pues bien, ¿tendría yo en tal caso alguna obligación de ejecutarlo, aunque ninguna ley me lo mande? ¿Cometería alguna falta o pecado por leve que fuese, en dejar de hacerlo?

Según Sto. Tomás, ciertamente, yo no podría dejar de ejecutar aquello que, según las condiciones del sujeto y según todas las circunstancias, se presenta en mi conciencia como más perfecto (*hic et nunc*), sin cometer por ello alguna falta. Estas faltas que comúnmente se llaman *imperfecciones*, no dejan de ser verdaderos pecados veniales, por levísimos que se les suponga. Es lo que también llaman los autores espirituales *resistencias a la gracia* o a las inspiraciones del Espíritu Santo. Y, a la verdad, cuando de este modo se nos representa un bien mejor o más perfecto, ya concreto y determinado, y no tenemos motivo racional para dejar de ejecutarlo, la gracia es la que a ello nos inclina, y el resistir a ella no puede menos de ser para un cristiano alguna suerte de pecado.

En efecto: lo más perfecto, o lo mejor, es para nosotros obligatorio en el orden de la afección o del deseo, según paladinamente queda demostrado con la autoridad de nuestro Angélico Maestro. Ahora bien, "no hay voluntad perfecta, escribe el mismo Santo Doctor, si no es tal que, dada la oportunidad, se reduzca a la obra," (1). Luego la misma obligación que tenemos de lo más perfecto en el orden intencional y afectivo, nos impone la obligación de lo más perfecto en las operaciones, siempre que esto más perfecto, o bien mayor, se nos presenta despojado ya de su indeterminación, según la oportunidad del sujeto, lugar, tiempo y demás circunstancias.

Para probar esto mismo, alega Billuart otra razón, que no es ajena a la mente del Angélico. Cuando se ha presentado a la mente un acto como mejor según la oportunidad y todas las circunstancias, el rechazar eso mejor no puede hacerse sino por un acto positivo y deliberado. Ahora bien, cuando el hombre obra deliberadamente, está obligado a obrar siempre por un motivo racional. Debe, pues, ser racional el acto de rechazar una acción mejor. ¿Mas sería racional el rechazarla simplemente porque no está mandada, sin otro motivo alguno? Ciertamente que no, porque eso equivaldría a computar por vano

(1) I II, q. 20, a. IV.

y ocioso lo mejor y más perfecto. Luego si se rechaza sin otro motivo, no se obra racionalmente, y, por consiguiente, se comete alguna falta.

Una tercera razón voy a indicar, que es también de Sto. Tomás.

Para obrar moralmente se requiere que lo que determine la voluntad sea el bien honesto, no el bien útil o deleitable. Pues bien; colocada la voluntad entre un bien mayor y un bien menor, si solamente atiende a la razón de bien honesto, necesariamente se determina por el bien mayor. Luego, si esto no hace, es porque se deja mover por alguna razón de bien útil o deleitable que, añadido al menor bien honesto, inclinan por este lado la balanza del libre albedrío. La voluntad, por lo tanto, no obra en este caso con toda moralidad, pues no es el bien honesto lo que la determina a la operación.

Por último, del mismo Angélico Maestro podemos sacar otro argumento.

Entre un bien mayor y un bien menor, la prudencia reclama que se elija siempre el bien mayor, dado que sean iguales todas las demás circunstancias. Pero, en el caso presente, suponemos ya lo mejor en concreto, es decir, revestido de todas las circunstancias y condiciones, tanto subjetivas como objetivas, las cuales son las que le constituyen en mayor bien en particular, aunque no lo sea en abstracto. Luego no

haría buena elección y faltaría, por consiguiente, a la virtud de la prudencia el que prefiriese en concreto un bien menor con desprecio del mayor bien.

Con esto queda virtualmente resuelto el argumento que algunos proponen contra nuestra doctrina. El obrar lo mejor, dicen, no puede ser obligatorio, sino de pura supererogación, y el que omite lo mejor contentándose con lo bueno, no comete falta ni pecado de ningún género, porque no va contra ninguna virtud ni contra ningún precepto. No va contra ninguna virtud, porque la omisión de un acto de una virtud cualquiera, del cual no tenemos obligación, no es contrario a la virtud misma; y no va contra ningún precepto, porque suponemos que ese acto mejor no está mandado.

La respuesta, después de lo dicho, ya se viene a la punta de los labios.

El omitir lo mejor o más perfecto determinado y concreto, no es contrario a aquella virtud a que el acto omitido pertenece, pero es contrario a otras dos virtudes que, cada una a su modo, son las reinas de todas las demás y en los actos de todas deben intervenir de alguna manera: la caridad y la prudencia; la primera, como forma de todas las virtudes, imperando y mostrando su fin a todas ellas; la segunda dirigiendo y señalando el justo medio a las virtudes mismas para que el acto resulte

virtuoso. Esa omisión es contraria a la caridad y a su precepto, porque no ama a Dios "con todo su corazón," el que, pudiendo agradarle más con un bien mayor, sin motivo justificado, escoge un bien menor que le agrada menos. Y es también contraria a la virtud de la prudencia, o si se quiere más en particular, a la virtud de la *eubulia*, que es su parte potencial, a la que pertenece la buena elección y el buen consejo. Luego esa omisión es algo moralmente defectuoso, y todo defecto en el orden moral constituye alguna manera de pecado; es algo contrario a dos virtudes principalísimas, o por lo menos a sus actos respectivos, y todo lo que es contrario a alguna virtud o a su acto es siempre pecado, por muy ligero que se le quiera suponer.

Toda esta doctrina se confirma por lo que Sto. Tomás enseña acerca de los consejos evangélicos, que son siempre de lo mejor objetivo y absoluto, mas no siempre son lo mejor subjetivamente y en concreto. "Dichos consejos, escribe, en sí mismos considerados, son convenientes para todos; mas sucede que no serán convenientes para algunos por su indisposición, porque su afecto no se inclina a ellos," (1). Donde es de notar que la misma indisposición subjetiva de la persona, basta para que aquello ya no sea mejor en el caso particular, y,

(1) I II, q. 108, a. IV ad 1.

por tanto, no se cometa pecado en no se guirlos cuando para ello no se siente disposición o inclinación interior. Entra, pues, como ya queda indicado, la inclinación afectiva, la moción o impulso interior, como elemento determinante del mayor bien en concreto, para que haya obligación de ejecutarlo.

De lo dicho podemos hacer algunas aplicaciones.

La obligación de tender a la perfección atañe a todos, pero a los religiosos de una manera más estricta por hallarse constituidos en estado de perfección. E igualmente en el orden de la operación están más obligados a practicar lo más perfecto, porque esto requiere la condición de su estado. "Aunque todos, tanto religiosos como seculares, están obligados a hacer de algún modo todo el bien que pueden..., hay, sin embargo, una manera de cumplir este precepto que basta para evitar el pecado, esto es, si cada uno hace lo que puede según lo requiere la condición de su estado," (1). Y ya se ve que, hablando en general, el secular no tiene tantos medios como el religioso para la práctica de la virtud, y por eso ordinariamente no está tan obligado, aunque siempre lo está según los medios de que dispone.

Otra aplicación de la anterior doctrina

(1) II II, q. 186, a. 2.

es que los más perfectos están obligados a hacer obras más perfectas. "Estos perfectos, escribe Sto. Tomás, están obligados a lo mejor en virtud de una ley interior que obliga a manera de inclinación," (1). De suerte que una misma obra puede en un principiante en la virtud ser muy laudable y acepta a los ojos de Dios, y ser reprobable en un alma muy adelantada y que ha recibido ya muchas gracias, porque en ésta no corresponde al grado de perfección con que podía y debía obrar, ya que cada uno está obligado a hacer todo el bien que puede y el más perfecto puede hacer obras más perfectas. Propio es del niño obrar como niño, según el Apóstol, mas muy fuera de razón sería que el varón perfecto obrase de la misma manera. A quien más se ha dado más se pide; y esto han de tenerlo muy en cuenta las almas que han recibido muchas gracias de Dios, y también los directores, considerando que no a todos pide Dios lo mismo.

Resumiendo ahora la doctrina expuesta de nuestro Común Doctor Sto. Tomás de Aquino acerca de esta cuestión importantísima, podemos enunciarla en las siguientes proposiciones:

1.^a Todos están obligados a la perfección de la caridad (no sólo a la perfección sustancial, sino a la perfección de grado), por lo menos con el afecto, esto es, a desear

(2) Quolib. I, a. 14 ad 2.

siempre amar más a Dios y al prójimo y tender a este fin.

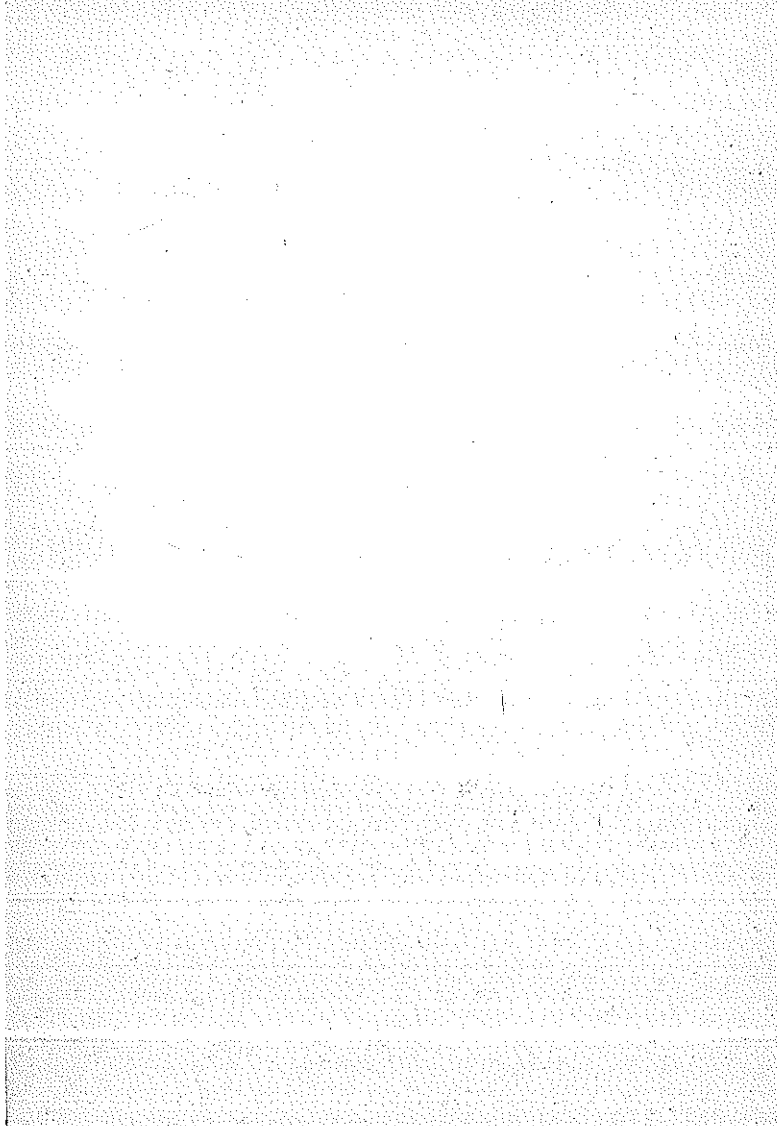
2.^a Todos igualmente están obligados en el orden afectivo a la perfección en general, o a desear ser mejores.

3.^a No hay obligación de suyo de seguir los consejos evangélicos, ni de practicar lo mejor o más perfecto objetivamente considerado.

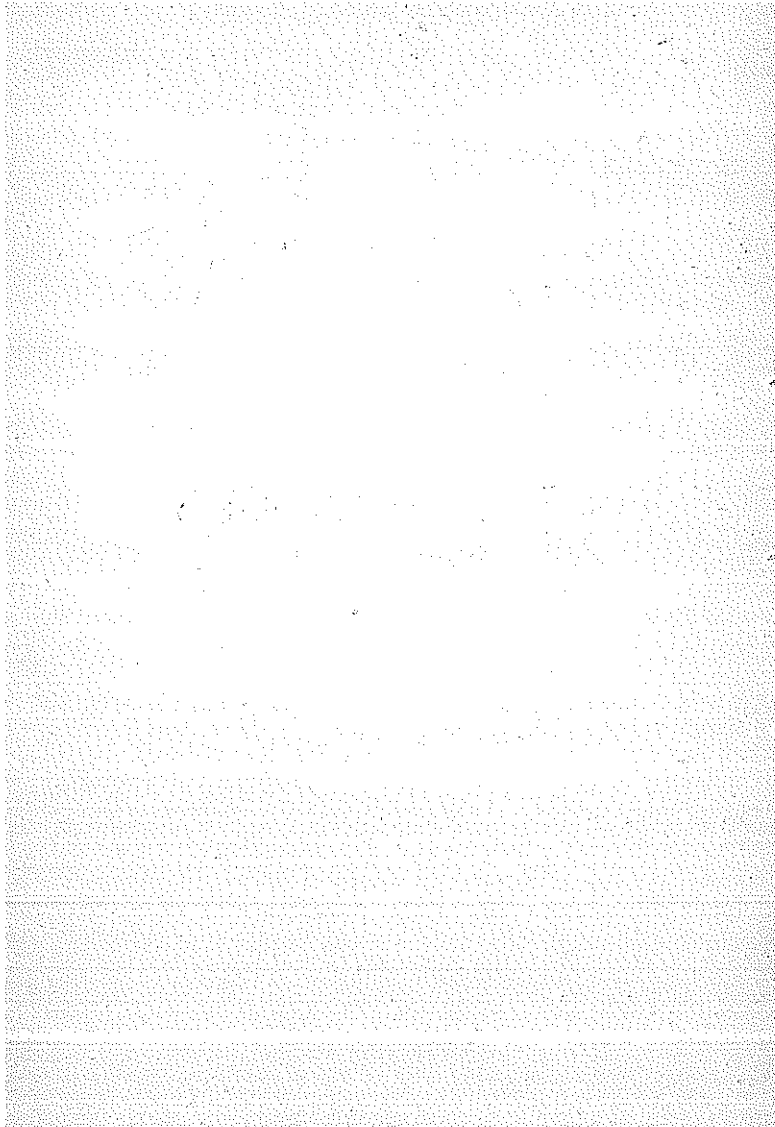
4.^a Hay obligación de hacer aquello que, en cada caso determinado, según la oportunidad, condiciones y disposiciones del sujeto, y todas las demás circunstancias, se presenta a la mente como mejor o más perfecto para él en aquel caso, lo cual lleva consigo el impulso o movimiento interior de la gracia.

5.^a Respecto de lo mejor objetivo, los religiosos tienen más estricta obligación, y lo mismo las almas que están ya más adelantadas en la virtud o han recibido mayores gracias del Señor.

Por donde se ve cuán engañados van los que pretenden andar regateando a Dios lo que es suyo, pues suyo es todo cuanto en nosotros hay, y piensan que es bastante no hacer obras malas objetivamente consideradas. Que el mismo Cristo que tanto nos inculca estas verdades en muchas parábolas de su Evangelio, esclarezca nuestros ojos y nos dé su gracia para cumplir siempre su santa voluntad.



EL VALOR DE LAS OBRAS



El valor de las obras

Es el cristianismo verdadera vida de las almas, vida sobrenatural y divina que se comunica al hombre por la gracia, la cual nos une con Dios haciéndonos participantes de su divina naturaleza (*consortes divinae naturae*), nos eleva a la altísima dignidad de hijos del mismo Dios y herederos de todos sus bienes (*si filii, et haeredes*). "Lo principal de la ley evangélica, escribe Santo Tomás, es la gracia del Espíritu Santo, que se manifiesta en la fe, obrando por la caridad,, (1). De donde procede que la perfección cristiana no en otra cosa consiste sustancialmente que en la perfección de esta vida interior de la gracia, cuyo acto principal es el amor, que es el que nos une con Dios, como escribe el mismo Angélico Maestro. La vida cristiana, pues, tanto en su esencia como en su perfección, es mística por su propia naturaleza, toda interior,

(1) I-II, q. 108, a 1.

toda oculta, sin que pueda ser vista más que por el Esposo Divino de las almas, que con ellas se recrea en el lecho florido de su camarín secreto.

Por no considerar esto, es por lo que muchos pretenden dar toda la importancia a las obras exteriores, y creen que en ellas consiste la santidad, siendo así que muy bien puede uno ocupar todo el tiempo de su vida en obras santas, sin ser santo. Encuéntrense a veces ciertas almas que son fieles cumplidoras de todas las obligaciones de su estado, cuidadosamente observantes de sus prácticas de devoción y supererogación, y, sin embargo, están huecas por dentro como cañaveras; sus obras son rutinarias y sin valor, porque no corre por ellas la savia del espíritu, el jugo del amor, que es el que vivifica, y así resultan vacías de mérito a los ojos de Dios, aunque parezcan a los de los hombres muy vistosas. Y lo peor es que cuando las obras buenas no van vivificadas por ese jugo de la caridad, caldeadas por el divino amor, suelen ir más bien saturadas del aire sutil del amor propio, que todo lo contamina y emponzoña; de donde viene a ser que esas almas, cuanto más a sí mismas se complacen, llegando a tenerse por buenas y mejores que los que no practican tales obras, como aquel fariseo del Evangelio, tanto más desagradan a Dios y cierran las puertas a su Amor Misericordioso.

Conviene dejar muy bien sentada esta doctrina para que ninguno se engañe: la vida interior tiene que ser el núcleo y la sustancia de la vida cristiana, y mucho más de la vida religiosa y de perfección. "Siendo el fin el objeto de la voluntad, escribe Santo Tomás, es manifiesto que la razón de bien o de mal que tiene el acto exterior por su orden al fin, se encuentra primeramente en el acto de la voluntad y de él se deriva al acto exterior," (1). Y un poco después añade: "Aquella (bondad) que es según el orden al fin, depende toda de la voluntad," (2). Y como al fin sobrenatural se ordena el hombre por la caridad, de ahí es que la caridad es la que hace santos, y no las obras, y tanto más santa será un alma cuanto más abrasada y consumida se halle por el divino amor.

Mas a pesar de ser esta doctrina, tan fundamental en la vida cristiana cuanto de muchos olvidada, no deja de tener también sus escollos, en que algunos pudieran tropezar. Encuéntranse, en efecto, algunas almas, pocas, por fortuna, que sabiendo que todo el mérito y toda la perfección consisten en la perfección de la vida interior, descuidanse en todo lo demás para seguir un fantasma de vida espiritual que ellas mismas se han forjado. Tal vez pasan lar-

(1) I-II, q. 20, a. 1.

(2) Ib., a. 2.

gas horas de oración y, por emplear en ella el tiempo, omiten el cumplimiento de las obligaciones de su estado; piensan amar mucho a Dios porque en la oración experimentan algunas ternuras, porque su natural cariñoso les inspira algunas palabras dulces y amorosas, y, en cambio, son incapaces de hacer por Él el menor sacrificio y no tienen para con sus prójimos sino amargura y desabrimiento; y después de muchos años de esa falsa vida interior con que a sí mismas se alucinan, se las encuentra como el primer día, voluntariosas e inmortificadas, buscando en todo sus gustos y comodidades, no sabiendo sufrir una palabrilla menos correcta, una humillación, una contrariedad. Y, ciertamente, si no de una manera explícita, no dejarán de argumentar entre las nebulosidades de una semi-inconsciencia perniciosa: Puesto que toda la perfección está en lo interior, puesto que la santidad consiste en el amor, ¿qué nos importa, teniendo esa vida interior y amando mucho a Dios, ejecutar en lo exterior obras buenas, que, al fin y al cabo, no valen nada? Así vienen esas almas, por un camino contrario a las anteriores, a llenarse también de amor propio, que es el mayor enemigo del amor de Dios, y, teniéndose a sí mismas por santas, llegan a despreciar a todos los que carecen de esa vida interior que ellas falsamente se atribuyen, aunque

sean incomparablemente mejores que ellas. Aunque en forma diversa, este error no es nuevo y se encuentra en algunas de las proposiciones de Molinos, justamente anatematizadas por la Iglesia.

Por eso es preciso fijar bien el valor de las obras exteriores en relación con el acto interior, a fin de que se eviten los dos extremos: de una parte, el de los que creen que las obras exteriores no interesan nada para la santidad, y así las desprecian deslumbrados por un espejismo de falsa perfección; y de la otra, el más frecuente aún de los que piensan que todo está en practicar muchas obras buenas, sin cuidarse de la purificación interior del alma y de la verdadera unión con Dios.

Ya queda indicado que el valor o mérito del acto exterior es el mismo del acto interior de la voluntad (1), y en el caso concreto, el del acto de caridad o amor divino con que la obra externa se ejecuta; de suerte que la misma obra virtuosa podrá tener un mérito y valor extraordinario o carecer de él en absoluto, según se practique a impulsos de un amor de Dios muy intenso, o rutinariamente y por miras humanas, como son la mayor parte de las obras de las almas tibias.

¿Pero es que entonces nada vale el acto externo y podemos prescindir de él, ya que

(1) I-II, q. 20, a. 3.

todo su valor proviene del acto interior o de la intensidad del amor? El Común Doctor de la Iglesia Sto. Tomás de Aquino nos contesta admirablemente a esta pregunta en uno de los artículos de su Suma Teológica (1). "Si por el acto exterior, dice, nada se añade de bondad o malicia al acto interior, sería en vano que el que tiene buena o mala voluntad ejecutase la obra buena o desistiese de la mala; lo cual es inconveniente,,.

"Pasa enseguida a explicar la cuestión y añade: "Si hablamos de la bondad que tiene el acto exterior por la bondad del fin a que se ordena (que en este caso es Dios, a quien dirigimos todas nuestras obras por la caridad), entonces el acto exterior nada añade a la bondad del acto interior, a no ser que la misma voluntad se haga mejor por las obras buenas,,. Esto es, que la obra externa nada añade de suyo al mérito y valor del acto interno, mas puede servir para que ese mismo acto interno se perfeccione.

Aquí está precisamente la gran importancia que tiene el ejercicio externo de las virtudes y la práctica exterior de obras buenas en el camino de nuestra santificación, porque es punto menos que imposible llegar a poseer las virtudes en alto grado sin el ejercicio externo de las mismas, y sin estas virtudes morales que disponen el su-

(1) I-II, q. 20, a. 4.

jeto para recibir al amor, jamás éste sienta sus reales y toma plena posesión de un alma.

De tres maneras, continúa el santo Doctor, puede verificarse que la obra externa mejore la voluntad o el acto interior. La primera de ellas es haciendo que se multipliquen los actos interiores. Ejercítase uno, por ejemplo, durante la oración de la mañana en actos internos de caridad para con su prójimo, considerando el precepto del Señor: "Amaos los unos a los otros como yo os he amado", y penetrando cuanto le es posible en el piélago inmenso del amor de Jesús para con cada uno de nosotros; con lo cual su voluntad queda inflamada en el amor de sus prójimos como irradiación del amor de Jesús, y con deseos de practicar la caridad para con ellos. Si estos deseos son sinceros, tienen en realidad todo el mérito que tendrían las obras exteriores de caridad que desea practicar. Mas si luego durante el día se ejercita en la práctica de esas mismas obras, a cada acto de caridad que externamente verifique, renueva, virtualmente por lo menos, el acto de la oración matinal; y como los hábitos de las virtudes se forman y perfeccionan por la repetición de actos, de ahí procede que las obras exteriores mejoren el alma haciendo que se multipliquen los actos interiores, y por ellos se arraigue y perfeccione la virtud misma.

La segunda manera cómo el acto exte-

rior influye en el interior es prolongando el mismo en cuanto a su duración. Una señora, por ejemplo, desea practicar esa obra de misericordia que se llama "vestir al desnudo". Si es sólo deseo de un momento, que luego se olvida y no se realiza, tendrá el mérito de un acto de virtud, mas apenas deja huellas en su alma. En cambio, si está en condiciones de llevarlo a cabo, y movida por ese deseo, va al comercio y compra las telas, y después por sus propias manos se pone a confeccionar vestidos para regalar a los pobres, todo el tiempo que en ello emplea se continúa, al menos de un modo virtual, el acto interior de misericordia que ejecutó al principio y el acto de amor de Dios que va implícito en él. Discuten los teólogos si la continuación en un acto, o la mayor duración del mismo, aumenta su mérito esencial a no; mas aunque se adopte la solución negativa, que parece más probable y conforme a la doctrina de Sto. Tomás, es innegable que la mayor duración de un acto, a igualdad de intensidad, contribuye en gran manera a que el hábito correspondiente se arraigue más en el alma, y a medida que el acto se prolonga, se adquiere mayor facilidad para él y se capacita el sujeto para que el acto se haga más intenso. Las obras exteriores, por lo tanto, haciendo que se prolongue el acto de la voluntad, contribuyen poderosamente a que

se arraigue la virtud y el mismo acto interior se intensifique y perfeccione.

De otra tercera manera, acaso la más principal, pueden los actos exteriores perfeccionar la voluntad. "Hay ciertos actos exteriores, escribe el mismo Angélico Maestro, que, en cuanto son deleitables o penosos, pueden hacer el acto de la voluntad más intenso o más remiso,,. Pongamos otro ejemplo. He recibido yo una grave injuria de una persona y hago un acto interior por el cual le perdono la injuria y le amo como a cualquiera de mis prójimos. Mas poco después se me presenta ocasión de hablar con esa misma persona y hacerle un favor que veo necesita, y entonces experimento una gran resistencia en todo mi ser y tengo que hacerme una gran violencia para tratarla con afabilidad, como si tal cosa no hubiera ocurrido, y hacerle el favor que la caridad me demanda. Al sentir esa dificultad en el acto exterior de caridad, mi voluntad naturalmente se retrae, y si yo condesciendo y me retiro para no verme en la ocasión de tratar con esa persona, pensando que no tengo de ello obligación, aunque interiormente no deje de perdonarla y amarla de un modo general, ese acto interior se debilita y se hace muy remiso. Por el contrario, si hago frente a la dificultad y me presento a hablar y favorecer a quien me ha injuriado, necesito un esfuerzo gran-

de para vencer la repugnancia que siento y con él se intensifica el acto de la voluntad y se perfecciona la virtud de la caridad. Por otra parte, después de haber vencido mi repugnancia y pagado bien por mal, a imitación del Divino Maestro que pagó nuestras ofensas con su preciosa vida, experimento una gran satisfacción, paz y dulzura del alma, por lo cual mi voluntad se aficiona más al bien obrado y el acto interior de caridad se intensifica.

Así es como con el acto exterior se ven algunas resistencias del sujeto, que no pueden ser vencidas con sólo el acto interior, y el vencimiento de todas esas resistencias o dificultades es necesario para que el hábito se arraigue y la virtud llegue a su perfección; y al mismo tiempo, el acto de la voluntad y la virtud correspondiente se intensifican más luchando contra las dificultades exteriores y gozando después de la alegría del triunfo y la victoria.

Por estos tres conceptos son necesarias las obras exteriores para llegar a la perfección de la virtud y en manera alguna debe despreciarlas el alma que de verdad aspire a la santidad.

Mas también podemos considerar el acto exterior, no ya por su orden al fin, sino en sí mismo, "*secundum materiam et debitas circunstancias*," continúa exponiendo el

Doctor Angélico; y en este sentido viene a ser término y fin del acto de la voluntad, que en él, por lo tanto, se perfecciona. "Por lo cual—digámoslo con sus mismas palabras—no es perfecta la voluntad si no es tal que proceda a la obra cuando se presente oportunidad," (1).

Muy de notar es esta doctrina por las importantísimas aplicaciones que tiene a la vida espiritual. La perfección de las obras es consecuencia necesaria de la perfección interior e índice que señala el grado de santidad de cada alma. Por eso ha dicho el Divino Maestro que "el árbol bueno produce frutos buenos..., y no puede un árbol bueno dar malos frutos, ni un árbol malo buenos frutos," (2). Hay almas que van por caminos de vida interior—aunque no sea ficticia, sino real—, y se creen muy adelantadas en la perfección y poseedoras de todas las virtudes porque no miran sino a los afectos y sentimientos de su corazón, y así les parece que son capaces de todo, hasta de padecer el martirio por el divino amor; mas no han sido probadas todavía en el contraste de la fría realidad exterior, que en un momento puede apagar o destruir aquellos incendios como de viruta. Es lo que le pasó al apóstol S. Pedro que, después de haber sido regalado en el Tabor

(1) Lug. cit.

(2) Matth., 7.

con la presencia de Jesús transfigurado y en el Cenáculo con el cuerpo y la sangre de Cristo por vez primera sacramentado, no vacilaba en decirle: "Aunque tuviera que morir contigo, no te negaré"; ¡y pocas horas más tarde le negaba ante la afirmación de una insignificante mujerzuela! (1). Aleccionado con esta experiencia dolorosa, cuando después de la Resurrección Jesús le pregunta si le amaba, ya apenas se atreve a contestarle de frente, y aunque siente que su corazón se abrasa en el amor del Divino Maestro y está dispuesto a realizar por El todos los sacrificios y subir hasta la cruz, como subió más tarde cuando llegó la hora, le responde con timidez: "Señor, tu sabes que te amo," (2).

Achaque es este propio de principiantes en las vías del espíritu, que, como sienten la unción interior con que el Espíritu Santo comunmente regala a los que empiezan, y el mismo Señor allana sus caminos y envía sus ángeles para que le lleven como en palmitas, según la expresión del Real Profeta, a fin de que sus tiernecitos pies, como de niños delicados que son, no se hieran en las piedrecitas de este suelo, déjanse fácilmente alucinar y creen que ya están tocando el cielo con las manos y tal vez se escandalizan cuando ven algunas faltas exterior-

(1) Matth., 26.

(2) Joan., 21.

res en los que acaso llevan muchos más años de ejercicio de virtud y los desprecian en su corazón. Es preciso que sobre ellos venga a soplar el cierzo helado de la realidad exterior y el Señor interiormente les oculte su rostro y les deje caminar por su pie como a mayorzuelos, para que se vea si realmente es verdadera y firme su virtud. Esto es lo que nos enseña también el Salmista cuando dice: "Yo he dicho en la abundancia de mi mente—esto es, cuando sentía mi espíritu lleno de la divina unción—, no seré movido jamás—esto es, del camino de la virtud—; pero apartaste de mí tu cara, y quedé conturbado," (1).

Son, pues, necesarias las obras exteriores como complemento necesario del acto interior de la voluntad e índice que señala el grado de aprovechamiento en la virtud. Tomemos un alma, por ejemplo, que desea alcanzar la virtud de la humildad, sin la cual no hay perfección posible. Ella se ejercita en la consideración de su miseria y de su nada y llega a formarse un bajísimo concepto de sí misma; practica frecuentemente actos interiores de humildad; a sí misma se desprecia y desea que los demás la desprecien. Mas tal vez cuando le venga alguna humillación exterior, o reciba algún desprecio, o tenga ella misma que humillarse ante sus inferiores, o pasar por

(1) Salmo 29.

culpada cuando no lo es, o cosas semejantes, toda su virtud se vaya por tierra, porque no tenía aún hondas sus raíces. En cambio, con estas humillaciones exteriores, aunque sea a fuerza de caídas y faltas, si conserva su buena disposición interior, las raíces de la humildad se irán ahincando en el alma, como las de un árbol se arraigan más en la tierra al ser combatido por los vientos, si es que no logran arrancarle. Entonces será ya verdadera y sólida virtud cuando haya sido así probada y ejercitada exteriormente, de diversas maneras y en variadas circunstancias, y en todas permanezca fiel. Porque tampoco basta que haya salido bien en una prueba para pensar que ya posee la virtud. Sto. Tomás enseña que son necesarios muchos actos para formar un hábito, porque un acto solo no agota toda la potencialidad o pasividad del sujeto, no puede orientar en un sentido determinado todas sus energías, ya que es imposible que en un acto sólo concurren todas las circunstancias.

Es muy difícil, por lo tanto, llegar a la santidad, a la virtud perfecta, sin el ejercicio continuado de las obras exteriores, que ya sirven para acrecentar la virtud interior y perfeccionar el mismo acto de la voluntad, ya son complemento necesario de este mismo acto. "A pesar de lo cual, termina el Doctor Angélico en el artículo

que comentamos, cuando existe perfecta voluntad de obrar si pudiese, y no hay posibilidad, este defecto de perfección que proviene del acto exterior (esto es, de que el acto exterior se realice), es totalmente involuntario. Y como lo involuntario no merece premio ni castigo cuando obra el bien o el mal, así tampoco se disminuye el premio o la pena cuando el hombre, del todo involuntariamente, deja de hacer exteriormente el bien o el mal, (1).

Venimos, pues, a parar a lo que al principio decíamos, conviene a saber, que todo el mérito está en el acto interior, y las obras exteriores participan de este mérito en cuanto son efecto y complemento del acto interior mismo, o contribuyen a aumentarle perfeccionando dicho acto interior. Por eso los santos que vivamente, realísimamente, deseaban practicar ciertos actos de virtud que no les fué posible ejecutar ni llevar a cabo, tendrán en el cielo todo el premio que corresponde a tales actos, por lo menos en lo esencial. Así Santa Teresita del Niño Jesús tendrá el premio de los misioneros, porque ella ardientemente deseaba ser misionero, no de un solo país, sino del mundo entero. Así también el gran Patriarca Sto. Domingo de Guzmán tendrá el premio que corresponde a los mártires, porque de él canta la santa Igle-

(1) Lug. cit.

sia: "Como el ciervo desea la corriente de las aguas, así el siervo de Cristo ansiaba el martirio,,. (Breviario Dominicano).

Esta hermosa doctrina del Angélico resuelve admirablemente la antinomia o aparente conflicto que algunos encuentran entre la ascética y la mística, y viene a fundir en una sola las dos corrientes que riegan el campo de la vida espiritual, evitando las exageraciones que puede haber por ambas partes, tanto la de aquellos que hacen poco caso de la vida interior y no saben insistir más que en la práctica externa de las virtudes, cuanto la menos frecuente de los que creen que los actos exteriores poco importan para el adelantamiento en la perfección, porque a fuerza de oír decir que la santidad consiste en lo interior del alma, en el amor o en la caridad, vienen a despreciar todo lo exterior, y así no alcanzan nunca la perfección del amor que anhelan. El acto interior y el exterior moralmente son un solo acto humano, aunque materialmente sean dos, y así deben colocarse uno y otro en el puesto que les corresponde para constituir una sola vida espiritual y un solo y único camino para la santidad, aunque según las circunstancias, estado y condición del sujeto, pueda uno ejercitarse más en obras exteriores y otro en actos interiores, lo cual constituye la diferencia en-

tre, la vida activa y la vida contemplativa; mas siempre manteniéndose en esta mutua dependencia y tomando las obras de la vida activa como medios para crecer en el divino amor o como efecto de este mismo amor divino que mueve a la operación, pues sin esto las obras exteriores nada son y nada valen.

Así enseña también Sto. Tomás en otro lugar (1) que la vida activa dispone para la contemplativa y puede ser también efecto de ella. Y así escribe: "De la vida activa (o el ejercicio externo de las virtudes morales) se pasa a la contemplativa según el orden de generación; mas de la vida contemplativa se vuelve a la vida activa por vía de dirección, en cuanto que la *vida activa ha de ser dirigida por la contemplación*; porque así como por las operaciones se adquiere el hábito, así por el hábito adquirido se obra con más perfección," (2). Este flujo y reflujo entre las dos vidas o dos géneros de vida, nos muestran bien a las claras cuál ha de ser la relación entre las obras exteriores y los actos interiores de la voluntad.

Y para que mejor se manifieste el valor de las obras exteriores, aunque sean muy costosas, en relación con la vida interior de contemplación y unión con Dios, terminemos con otras palabras del mismo santo

(1) II-II, q. 182, a. 3.

(2) II-II, q. 182, a. 4, ad 1.

Doctor. "El trabajo exterior, escribe, produce aumento de premio accidental; mas el aumento del premio esencial consiste principalmente en la caridad, de la cual es signo el trabajo exterior tolerado por Cristo; pero es mucho más clara señal de esa misma caridad el que uno se deleite, abandonando todas las cosas de esta vida, en vacar sólo a la divina contemplación,, (1).

(1) II-II, q. 182, a. 2 ad 1.



tos que Cristo padeció durante su vida mortal, son, no obstante, padecimientos de Cristo, que vive en ellas y en ellas padece. Son éstas *almas víctimas*, unidas con la Víctima primera, de donde toman valor sus sacrificios. El Apóstol nos lo dice también bien claramente: "*Abundant passionibus Christi in nobis*, abundan en nosotros los padecimientos de Cristo," (1); "*Ego enim stigmata Domini Jesu in corpore meo porto*, yo llevo en mí las llagas del Señor Jesús," (2); "*Nunc gaudeo in passionibus pro vobis et adimpleo ea quae desunt passionum Christi in carne mea pro corpore ejus, quod est Ecclesia*, me alegro ahora en los padecimientos por vosotros y completo lo que falta de los padecimientos de Cristo en mi carne por el cuerpo de El, que es la Iglesia," (3). Y "lo que falta de los padecimientos de Cristo," es que El padezca en su cuerpo místico y en sus miembros, como ha padecido en su persona física.

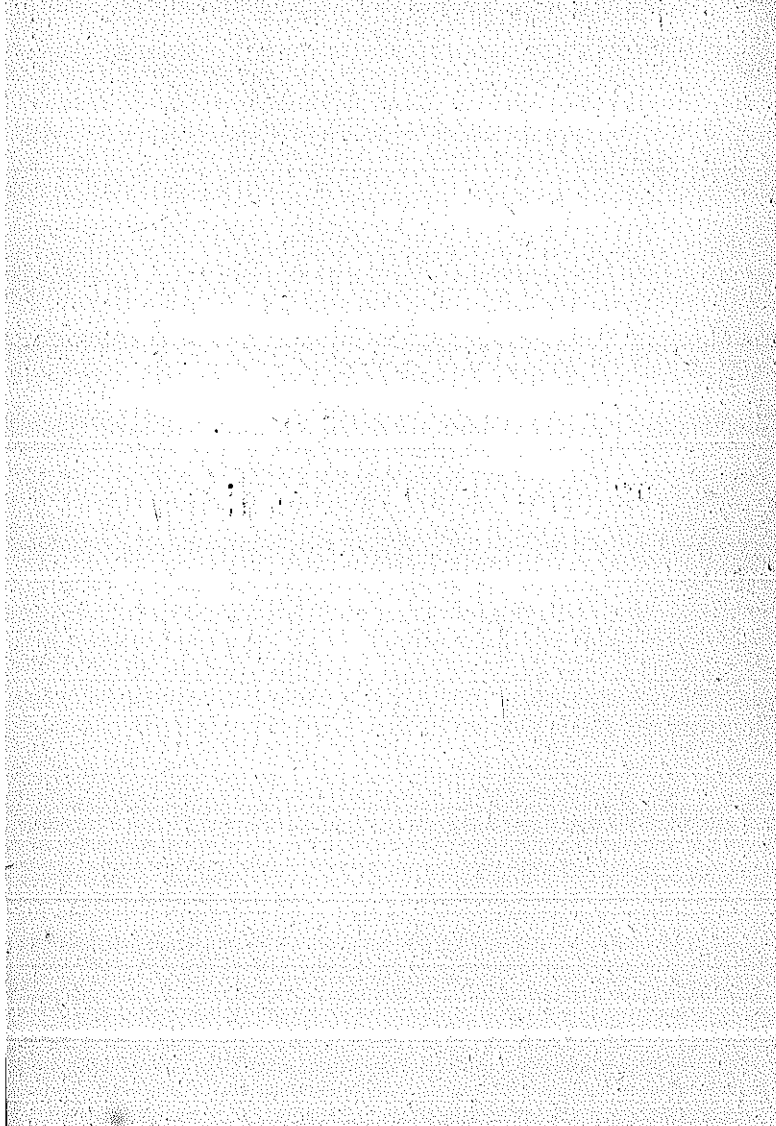
Las almas que Jesús recibe así como *víctimas*, suelen ser almas ya del todo purificadas, en las cuales la vida de Cristo es perfecta, pues mientras no llegan a esa purificación total de sí mismas, todo lo que sufren tiene por objeto primordial esa propia purificación. Claro está que también enton-

(1) II Cor., I, 5.

(2) Galat., VI, 17.

(3) Colos., I, 24.

COMO PADECE JESUS EN TODO TIEMPO



Cómo padece Jesús en todo tiempo

Es frecuente en la vida espiritual que Jesús se manifieste a las almas piadosas sufriendo y padeciendo en la actualidad lo mismo que en el tiempo de su vida mortal. Unas veces se les presenta en algún paso de su Pasión como si al presente se estuviera realizando; otras se les muestra triste y dolorido por las persecuciones de los impíos, por los pecados de los malos cristianos, por las infidelidades y abandonos de sus mismos escogidos; otras, en fin, con el Corazón traspasado de dolor por alguna ingratitud de aquella misma alma a quien se revela.

Las personas que tales comunicaciones reciben, experimentan con toda viveza que Jesús padece en la actualidad, en el momento mismo en que se comete el pecado que es causa de su dolor. Por otra parte, saben muy bien que Jesús está gloriosísimo en el cielo y ya no puede padecer. Esta aparente contradicción produce en ocasiones un pequeño conflicto en sus almas, temiendo sea ilusión o engaño lo que de un modo o de otro se les ha manifestado. Así he visto tam-

bién piadosas discusiones sobre este tema, en las cuales se solicitaba mi intervención para venir a un acuerdo.

¿Padece Cristo de verdad actualmente por los pecados que actualmente se cometen, o es sólo una ficción cuando así se presenta a las almas, para indicarles lo que padeció durante el tiempo de su vida mortal? Y si padece, ¿cómo padece, siendo así que en la Resurrección, magníficamente glorificó a su sagrado cuerpo, tornándolo inmortal e impasible? ¿Cómo puede padecer el Rey de la gloria, que por sí mismo la ha conquistado, y ya la posee indefectiblemente y como por juro de propiedad, para sí y para darla en su tiempo a todos los que le sigan?

Ciertamente, Jesús una vez resucitado, es impasible en su alma y en su cuerpo santísimos, y gloriosísimo se sienta a la diestra del Padre, sin que su Humanidad haya vuelto a descender a este valle del dolor, a no ser en la forma sacramental, también impasible. En este sentido, verdad es de fe que Cristo no padece ni puede padecer. Sin embargo, no es un engaño ni un error decir que Cristo padece actualmente por los pecados del mundo, ni hay ficción alguna cuando a las almas se les presenta como actualmente padeciendo. ¿En qué sentido, pues, podemos decir que Jesús padece actualmente por nosotros?

1.—Padece Cristo actualmente por nosotros en cuanto sus padecimientos virtualmente se extienden a todos los tiempos.

La Pasión de Cristo, no sólo es causa meritoria, sino también efectiva de nuestra salud. El sacrificio que El de sí mismo ofreció al Padre en el ara de la Cruz tiene virtud para salvar a los hombres de todos los tiempos, librándolos del pecado. "Por la Pasión de Cristo, enseña el Angélico Maestro, somos librados, no sólo del pecado común de toda la naturaleza humana, lo mismo en cuanto a la culpa que en cuanto a la pena, habiendo El satisfecho el precio por nosotros; sino también de los pecados propios de cada uno de los que comunican en su Pasión por la fe, la caridad y los sacramentos de la fe," (1). De suerte que la Pasión de Cristo el mismo efecto produce en los hombres que hoy vivimos, que el que produjo en los que vivían al tiempo que El padecía; a cada uno se extiende y a cada uno de los pecados que hemos cometido o habemos de cometer, como si en el mismo instante que lo cometemos Cristo se ofreciera por él como en precio y en rescate.

Ahora bien, la causa y el efecto tienen

(1) III P., q. 49, a. V.

que ser de alguna manera simultáneos, pues ninguna causa puede producir su efecto sin estar de alguna manera presente a él. Por este motivo, si la Pasión de Cristo produce su efecto de igual modo en todos los tiempos, es porque en todos los tiempos está también presente.

Podemos también argüir a la inversa de un modo semejante. Los pecados del mundo son la causa de la Pasión y Muerte de Jesucristo; y no estos o aquellos pecados, sino todos y cada uno de los pecados que desde el principio del mundo se han cometido o se habrán de cometer, pues por todos igualmente satisfizo. Así, los pecados que en este mismo momento se están cometiendo en cualquier rincón del mundo, son causa de que el Hijo de Dios padeciese, pues por todos y cada uno de ellos determinadamente, y no sólo de un modo general, ofreció El su vida en sacrificio. Por consiguiente, si los pecados que hoy se cometen fueron presentes al tiempo de la Pasión de Cristo, también la misma Pasión de Cristo es presente cuando los pecados materialmente se cometen.

A este propósito y para probar que el sacerdocio de Cristo es eterno, escribe Santo Tomás: "Dos cosas pueden considerarse en el oficio del sacerdote: primeramente la oblación misma del sacrificio; y en segundo lugar, la consumación del mismo sacrificio,

la cual consiste en que aquellos por los cuales se ofrece el sacrificio consigan el fin del sacrificio, (1). Pues bien, esta consumación del sacrificio no se acabará mientras haya una sola alma capaz de participar de los frutos de la Redención y por eso el sacrificio de Cristo es eterno en cuanto a su consumación.

Para comprender algo de lo que llevamos dicho hemos de presuponer que el que dió su Sangre por nuestro rescate era verdadero Dios. Dios no puede ser medido por el tiempo, sino por la eternidad, que es un solo instante que jamás pasa y comprende bajo sí toda la sucesión de los tiempos; de tal modo que en ese sólo instante de la eternidad está presente lo que es, lo que fué y lo que será, pues todo ello, para la eternidad, resulta un perpetuo *es*. Viene a ser la eternidad como el centro de una circunferencia, y la sucesión de los tiempos el recorrido de la circunferencia misma; el que está inmóvil en el centro, tiene presentes todas y cada una de las fases de ese recorrido.

Según esto, para Dios no hay pasado ni futuro, sino que todo le es presente. Así, pues, para Cristo, por razón de su Persona Divina, eran presentes todos y cada uno de nuestros pecados en el momento mismo en que por ellos padecía, como si actualmente

(1) III P., q. 22, a. V.

los estuviéramos cometiendo. Es verdad que Cristo no padeció en cuanto Dios, sino en cuanto Hombre, y su Humanidad santísima estaba sometida a la sucesión de los tiempos. En este sentido, los padecimientos de Cristo duraron un tiempo determinado, transcurrido el cual absolutamente quedaron terminados para no reproducirse jamás. Mas el que padecía era Cristo, Persona Divina, y en tanto sus padecimientos son causa efectiva de nuestra justificación y salvación, en cuanto de tal Persona proceden. Por eso, en el tiempo de su Pasión El tuvo presentes todos y cada uno de los pecados que hasta el fin del mundo se habían de cometer.

En este sentido, la Pasión de Cristo es siempre presente, y cuando El se manifiesta a las almas como padeciendo en la actualidad, esta representación no es ficticia o engañosa, sino que corresponde a una realidad viviente.

Aun sin estas manifestaciones sobrenaturales, se aconseja a las almas piadosas que, cuando consideran la Pasión y Muerte de nuestro Señor, no la miren como cosa pasada, pues en ese caso perdería mucho de su fuerza para mover el corazón; sino como cosa presente, que así tiene mayor virtud y eficacia para despertar nuestros afectos. Y no es una ficción lo que con esto se les aconseja, pues corresponde a una

verdad palpitante, en la forma que dicho queda. Mis pecados fueron causa de la Pasión y Muerte de Cristo; El los tuvo presentes todos y cada uno de ellos, y por todos ofreció su sacrificio, cuya virtud me libra de los mismos pecados. ¿No puedo yo, pues, mirar como presentes esos sufrimientos de Cristo, causados por los pecados que yo actualmente cometo o he cometido, y cuya virtud se me aplica en el momento presente, por la fe y la caridad y los sacramentos?



II.—Cristo padece actualmente en la Iglesia, que es su cuerpo místico.

La Iglesia es la Esposa del Cordero Inmaculado, pero no se ha de concebir como cosa separada, sino como formando un mismo cuerpo con El. "Así como el cuerpo natural, escribe Sto. Tomás, es uno, consistente en la diversidad de los miembros, así toda la Iglesia, que es el cuerpo místico de Cristo, se computa como una persona con su cabeza, que es Cristo,, (1).

Es, pues, la Iglesia como una prolongación del mismo Cristo y formando parte de su misma persona; es su Esposa querida, mas no con personalidad separada e independiente a la manera de las esposas de este mundo, sino como algo que tan íntimamente le está unido que de El recibe todo el ser que tiene, hasta tal punto que la vida de la Iglesia es la misma vida de Cristo prolongándose en el mundo.

Esta unión íntima entre Cristo y su Iglesia nos la expone el Apóstol San Pablo en diversos lugares de sus Epístolas, y los Santos Padres la enaltecen y ensalzan y nos la representan bajo diversas formas, diciendo, por ejemplo, que la Iglesia nació del Costado de Cristo, como la primera

(1) III P., q. 94, a. 1.

mujer fué formada de la costilla de Adán.

Cristo, pues, vive en su Iglesia, y si la Iglesia "se computa como una persona con su cabeza, que es Cristo", bien podemos decir que los sufrimientos de la Iglesia son sufrimientos de Cristo, y que Cristo padece en ella, que es su cuerpo místico, todo lo que ella padece.

Por aquí se ve también cómo Cristo puede padecer en la actualidad, no en sí mismo físicamente considerado, sino como cabeza de este cuerpo místico y Esposo de esta Esposa, que es "carne de su carne y hueso de sus huesos".

Ahora bien, la Iglesia de Cristo continuamente y de muchas maneras padece. Padece por los infieles que están fuera de ella y no quieren acogerse a su seno maternal; padece por las persecuciones de los impíos y de los hijos traidores que contra ella se rebelan; padece por los escándalos que entre sus hijos se producen, por los pecados de los malos cristianos, por cualquier resistencia u obstáculo que pongamos a la recepción de la gracia de Cristo, de la cual ella es dispensadora por medio de sus sacramentos. Y todos estos padecimientos son también padecimientos de Cristo; por lo cual nada tiene de particular que Jesús se manifieste afligido por todos estos males, que El en su cuerpo místico padece. Cuando Cristo se apareció a Pablo en el camino

de Damasco, le preguntó: "¿Por qué me persigues?" Y, sin embargo, la persecución de Pablo era contra los cristianos o contra la Iglesia, no contra la persona física de Cristo; por donde se ve que Cristo es el que padece en su Iglesia todo lo que ella padece.

Bajo este aspecto, no es tampoco ninguna ficción el que Cristo se presente muchas veces a las almas, sus queridas, triste y condolido, bien sea por las persecuciones que contra El se desencadenan en el cuerpo místico de su Iglesia; bien por los escándalos que en el pueblo fiel se producen; bien por el olvido y abandono en que le tienen tantos cristianos que apenas se ocupan más que de los intereses de este mundo; bien por las infidelidades de sus propios ministros; o bien por la ingratitude y tibieza de las otras almas que le están consagradas. Todas estas cosas hacen sufrir enormemente al Corazón de Jesús, más aún que los clavos y espinas que traspasaron su carne santísima, porque ese Corazón Divino es el centro vital de toda la Iglesia, donde tales males acontecen. Y aún podemos añadir que sufre Cristo también en su Iglesia por las innumerables almas que corren desaladas por el camino de su perdición, no queriendo alcanzar su rescate con el precio de la Sangre de Cristo que gratuitamente les ofrece la Iglesia en sus sacra-

mentos, pues el Amor Misericordioso de Jesús se extiende a todos los hombres, y por los más ciegos y perdidos siente más honda conmiseración.

Todo esto, ya se ve, dimana de lo que anteriormente queda dicho, pues en tanto sufre actualmente Cristo en su Iglesia, en cuanto su sacrificio es eterno, y El tuvo presentes todos estos males en el tiempo de su Pasión y por todos padeció para darnos el remedio.



III.—Cristo padece actualmente en sus miembros vivos, que son los justos.

No sólo padece actualmente Cristo en su Iglesia considerada en su conjunto y como sociedad por El establecida, sino también en algunos de sus miembros considerados en particular, que son los justos. Siendo la Iglesia el cuerpo místico de Cristo, los fieles, que son miembros de ese cuerpo, son también miembros de Cristo y forman con El como una sola persona: "La cabeza y los miembros, escribe el Angélico, son como una persona mística," (1).

De esta vida de Cristo, reproduciéndose incesantemente en sus miembros que forman con El una sola persona mística, tenemos abundantes testimonios en la doctrina del Apóstol San Pablo. Sólo mencionaré los que a él particularmente se refieren, como cuando dice: «*Mihi enim vivere Christus est*, mi vivir es Cristo," (2); «*Vivo autem jam non ego, vivit vero in me Christus*, ya no vivo yo, sino que vive Cristo en mí," (3).

Esta vida de Cristo, en la mayoría de los cristianos, está como latente, porque no

(1) III P., q. 48, a. II ad 1.

(2) Philip., I, 21.

(3) Galat., II, 20.

saben *morir a sí mismos* por la completa negación de todo lo que a la naturaleza agrada, sino que viven ampliamente la vida de los sentidos y del amor propio, por lo menos en todo aquello que no les haga perder totalmente esa vida divina, que es la vida de la gracia. Esta es la razón porque no se manifiesta en ellos la vida de Cristo, según nos lo testifica el mismo Apóstol: "Llevando siempre alrededor en nuestro cuerpo la mortificación de Jesús, para que la vida de Jesús se manifieste en nuestros cuerpos; puesto que nosotros que vivimos nos entregamos siempre a la muerte por Jesús, para que la vida de Jesús se manifieste en nuestra carne mortal," (1).

Pues bien, a estas almas que han muerto totalmente a sí mismas para vivir plenamente la vida de Cristo, escoge el mismo Señor para asociarlas en algún modo a su obra redentora y continuar padeciendo en ellas por la salud del mundo. A unas imprimirá sus sagradas llagas, bien de un modo visible como a San Francisco de Asís, o bien de un modo invisible como a Santa Catalina de Sena; a otras les hará experimentar alguno de los tormentos de su Pasión sin esa ostentación sensible; a otras, finalmente, les enviará mil maneras de dolores y trabajos en el cuerpo y en el espíritu, que sin ser materialmente los mismos sufriendo-

(1) II Cor., IV, 10-11.

tos que Cristo padeció durante su vida mortal, son, no obstante, padecimientos de Cristo, que vive en ellas y en ellas padece. Son éstas *almas víctimas*, unidas con la Víctima primera, de donde toman valor sus sacrificios. El Apóstol nos lo dice también bien claramente: "*Abundant passionibus Christi in nobis*, abundan en nosotros los padecimientos de Cristo," (1); "*Ego enim stigmata Domini Jesu in corpore meo porto*, yo llevo en mí las llagas del Señor Jesús," (2); "*Nunc gaudeo in passionibus pro vobis et adimpleo ea quae desunt passionum Christi in carne mea pro corpore ejus, quod est Ecclesia*, me alegro ahora en los padecimientos por vosotros y completo lo que falta de los padecimientos de Cristo en mi carne por el cuerpo de El, que es la Iglesia," (3). Y "lo que falta de los padecimientos de Cristo," es que El padezca en su cuerpo místico y en sus miembros, como ha padecido en su persona física.

Las almas que Jesús recibe así como *víctimas*, suelen ser almas ya del todo purificadas, en las cuales la vida de Cristo es perfecta, pues mientras no llegan a esa purificación total de sí mismas, todo lo que sufren tiene por objeto primordial esa propia purificación. Claro está que también enton-

(1) II Cor., I, 5.

(2) Galat., VI, 17.

(3) Colos., I, 24.

ces padece Cristo en ellas, mas no de la manera que sucede cuando están ya del todo purificadas y ya no necesitan para sí tales sufrimientos. Antes de ser totalmente purificadas, podemos decir que Cristo padece en ellas para incorporarlas plenamente a sí mismo, mortificando y destruyendo en ellas cuanto se opone a esa vida divina; mas luego que se ha verificado esa purificación e incorporación total, sin perder nada del mérito personal que les corresponde, ya sus padecimientos son fecundísimos para la salvación y santificación de otros.

Por aquí se ve cuán equivocadas están ciertas almas que, hallándose aun muy a los principios de la vida espiritual, quieren ya ofrecerse como *víctimas* a nuestro Señor, pues el Señor no admite sino víctimas puras. Bien es verdad que, si es un verdadero deseo de padecer con Cristo por sí y por sus prójimos, fruto de una ardiente caridad y no de la vanidad y del amor propio, Jesús se complace de ese buen deseo y las dispondrá muy pronto para que lleguen a ser verdaderas *víctimas* con El. Mas, generalmente hablando, ese ofrecimiento no deben hacerlo las almas sino cuando el mismo Cristo se lo sugiera, que ya se lo inspirará de una manera más o menos clara y directa cuando las vea dispuestas, enamoradas de su Cruz y ardiendo en fuegos de caridad.

Esto no quiere decir que nuestros sacrificios, nuestros sufrimientos, aceptados con amor, no sean recibidos también en beneficio de otros por la bondad infinita de nuestro Señor, aunque seamos muy imperfectos; mas eso no constituye la víctima en el sentido riguroso de la palabra.

Es admirable ver cómo padece Jesús en estas almas víctimas que ha asociado en algún modo a la obra de su redención. A unas les pide que se ofrezcan por tales o cuales pecadores determinados, a veces del todo desconocidos para ellas mismas, pero cuyas conciencias se les revelan de una manera clarísima, y por tales pecadores están padeciendo quizá años y años los tormentos más espantosos, semejantes muchas veces a los tormentos del infierno que tales pecadores merecían, hasta obtenerles, finalmente, la gracia de la conversión. A otras les pide el Señor que se ofrezcan por los pecadores en general; o por la Iglesia, como a Santa Catalina de Sena; por una corporación determinada, como por los sacerdotes, o por una orden religiosa; o para alcanzar de su Misericordia alguna gracia especial que quiere conceder al mundo o bien a algunas personas o corporaciones.

Todas las gracias, decía el P. Lacordaire, vienen al mundo por el sacrificio y la oración; y cuando uno penetra en el santuario de estas almas, queda asombrado al

ver que muchos acontecimientos que parecen proceder tan espontáneamente de las causas humanas, fueron preparados y merecidos por el sacrificio y la oración de alguna de esas almas víctimas, en las cuales sigue padeciendo Jesús. Cuando no se ve sino la corteza de las cosas, se atribuyen los hechos a las causas aparentes y humanas; mas en el cielo veremos que las verdaderas causas de todo lo que sucede en el mundo de la gracia, fueron otras. ¡Cuántos pecadores no sabrán quién les ha merecido la gracia de su conversión, que tal vez atribuyen a tal o cual predicador, a tal o cual lectura o cosa semejante, hasta que en el cielo vean que lo que ellos tenían como causa no ha sido más que un estimulante y la verdadera causa fué lo que alguna de esas almas por ellos oraba y padecía!

Todas las personas de vida contemplativa, que tan inútiles parecen a los ojos del mundo, tienen de algún modo esta misión: padecer en Cristo y con Cristo, o mejor, aprestarse para que Cristo padezca en ellas por la salud del mundo, y si son fieles a su misión, hacen ellas más por el bien de sus prójimos que otras que pasen su vida en obras de vida activa, así como Cristo no tanto nos redimió y salvó por sus enseñanzas y milagros cuanto por su Pasión. Esto no quiere decir que las almas de vida activa, principalmente las consagradas a Dios,

se crean excluidas de esta participación de las penas de Cristo, pues bien activa era la vida de San Pablo, por ejemplo, o de Santo Domingo de Guzmán, y, sin embargo, en ellos padecía Cristo sus dolores y tormentos, y así era fecundo su apostolado.

Conviene notar únicamente que, como enseña Santo Tomás, cuando estas almas merecen por sus sacrificios y oraciones la conversión de alguno de sus prójimos, no la merecen *de condigno*, pues eso está reservado solamente a Cristo, sino sólo *de congruo*, puesto que, "cumpliendo el hombre que está en gracia la voluntad de Dios, es conveniente (*congruum*), según la proporción de la amistad, que Dios cumpla la voluntad del hombre en la salvación de otro, aunque a veces puede haber impedimento por parte de aquel cuya salvación desea el santo," (1).

Es ciertamente maravilloso ver cómo Nuestro Señor liga muchas veces la salvación o santificación de un alma a los sufrimientos o méritos de otra, y si ésta no es fiel a su misión, tampoco aquélla alcanzará las gracias a que estaba destinada. Por aquí podemos ver la responsabilidad tan grande de todos los consagrados a Dios, pues por no ser nosotros santos, no se salvarán o no se santificarán otros que se sal-

(1) I-II, q. 94, a. 6.

varían por nuestros méritos si nosotros nos santificáramos primero.

Vemos, pues, cómo Cristo sigue hoy padeciendo en sus miembros, en aquellos miembros que le están perfectamente unidos y son por El perfectamente vivificados, cuales son los santos. Algunas almas experimentan bien claramente que no son ellas las que padecen, sino Cristo en ellas, así como Cristo es también su vida. De este modo, cualquier pecado nuestro es causa de que Cristo padezca actualmente en alguno de estos miembros vivos de su cuerpo místico.

De todo lo cual se infiere que Cristo sigue hoy padeciendo por nosotros, que nuestras infidelidades afligen su Corazón, que nuestros pecados renuevan su Pasión y, cuando son mortales, le vuelven a poner en la Cruz.

Si esto considerásemos con fe viva, ¿quién se atrevería a pecar?





INDICE

	<u>Págs.</u>
Proloquio.....	3
CUALIDADES DEL DIRECTOR ESPIRITUAL.....	5
Necesidad de un buen Director.....	7
I. Cualidades intelectuales.....	11
II. Cualidades morales.....	29
III. Cualidades especiales.....	37
¿HAY TÉRMINO EN LA PERFECCIÓN CRISTIANA?.....	54
I. Hay un término relativo.....	60
II. En la perfección no puede haber término.....	86
LOS IMPUGNADORES DE LA MÍSTICA.....	109
I. Desconocimiento de la vida cristiana.....	114
II. Los falsos místicos.....	123
III. El amor propio.....	132
EL PRECEPTO DEL AMOR.....	143
LO MÁS PERFECTO.....	155
EL VALOR DE LAS OBRAS.....	173
CÓMO PADECE JESÚS.....	193
I. Padece Cristo actualmente por nosotros en cuanto sus padecimientos virtualmente se extienden a todos los tiempos.....	197
II. Cristo padece actualmente en la Iglesia que es su cuerpo místico.....	202
III. Cristo padece actualmente en sus miembros vivos, que son los justos.....	206