

P. Crisógono de Jesús Sacramentado
CARMELITA DESCALZO

COMPENDIO
DE
Ascética y Mística

TERCERA EDICION

REVISADA POR EL

P. Nazario de Santa Teresa del N. Jesús
CARMELITA DESCALZO



EDICIONES DE LA
REVISTA DE ESPIRITUALIDAD
PP. Carmelitas Descalzos
Plaza de España
MADRID

IMPRENTA, ENC. Y LIBRERIA
VDA. DE SIGIRANO DIAZ
Pedro de la Gasca, 6
AVILA

1949



11684

COMPENDIO DE ASCETICA Y MISTICA

Biblioteca Pública de Avila



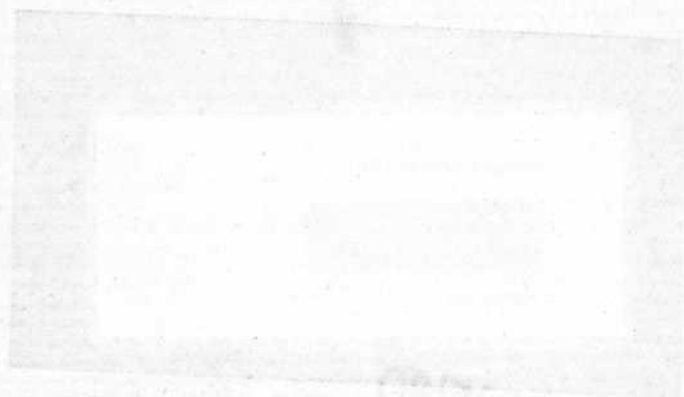
71435180 3247

71435180

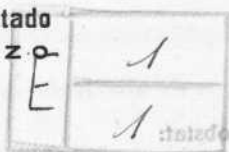
FL
3247



COMPENDIO DE ASCÉTICA
Y MÍSTICA



P. Crisógono de Jesús Sacramentado
CARMELITA DESCALZO



COMPENDIO

DE

Ascética y Mística

TERCERA EDICION

REVISADA POR EL

P. Nazario de Santa Teresa del N. Jesús

CARMELITA DESCALZO

P. 132 892-



EDICIONES DE LA
REVISTA DE ESPIRITUALIDAD
PP. Carmelitas Descalzos
Plaza de España
MADRID

IMPRENTA, BNC. Y LIBRERIA
VDA. DE SIGIRANO DIAZ
Pedro de la Gasca, 6
AVILA

1949

Nihil obstat:

FR. ANSELMUS A S. THERESIA,

O. C. D.

Censor de la Orden

Nihil obstat:

FR. FORTUNATUS A J. SACRAMENTATO,

O. C. D.

Censor de la Orden

Madrid, 16 de Julio de 1949.

Puede imprimirse

FR. VALENTIN DE SAN JOSE,

O. C. D.

Provincial de Castilla la Vieja

OBISPADO DE AVILA

Nihil Obstat:

FR. ALBERTO DE LA VIRGEN DEL CARMEN,

O. C. D.

Censor deputatus

Abulæ, 1 Septembris 1949.

Imprimi potest:

SANTOS, EPPUS. ABULENSIS

ES PROPIEDAD.—Reservados todos los derechos

Prólogo de la 1.ª edición

Instados insistentemente por personas amigas de diferentes nacionalidades, ofrecemos hoy este Compendio de ascética y mística para satisfacer ajenos deseos. Los que nos lo han pedido responderán de la necesidad de este libro; nosotros lo haremos sólo del carácter que le hemos dado y del método que en su redacción hemos seguido.

Excelentes son los tratados que existen de ascética y mística: Les grâces d'oraison y Handbuch der Mystik del P. Poulain, Les phénomènes mystiques y Les voies ordinaires de la vie spirituelle de Farges, el Précis de théologie ascétique et mystique de Tanqueray, la Einführung in die christliche Mystik de Zahn, los Grundfragen der katholischen Mystik de Krebs, el Cursus asceticus del P. Aureliano, el Curso de teología ascética y mística del P. Naval, el del P. Guibert, etc.

De muy distinto mérito y de diversa orientación, todos estos libros han realizado su buen papel, y han tenido su éxito. Al redactar este Compendio no hemos perdido de vista a ninguno de ellos, ora haya sido para aceptar métodos y puntos de vista, ora para rectificar en nuestro estudio lo que en aquellos hemos creído un desacierto.

Nuestro propósito ha sido dar una visión de conjunto de la vida sobrenatural, visión sintética, pero lo suficientemente detallada para que pueda el lector formarse una idea exacta de la llamada escondida ciencia. Querer tocar todas las cuestiones que en ella existen hubiera sido, o convertir este Compendio en un libro de consulta, contra nuestro propósito y el de quienes nos le pidieron, si intentaba dar solución a todas ellas, o causar la confusión en

la inteligencia de los lectores, si una vez tocadas no las resolvía.

Por eso hemos reducido la materia a lo fundamental, excluyendo: primero, todo aquello que más que objeto de la Ascética y de la Mística es materia propia de la Moral, aunque lo traten extensamente muchos tratadistas místicos; segundo, numerosas divisiones y subdivisiones, que, incluidas ya en otras anteriores, pueden complicar las cuestiones, sin aportar luz alguna; tercero, ciertos detalles que, sin ser puramente ornamentales, pertenecen por una parte a la obra del profesor y de los libros de consulta, y no interesan, por otra, para el conocimiento exacto de lo que es nervio de esta ciencia.

En cambio, hemos dado a los principios filosóficos y teológicos una mayor importancia que la que tienen en otros manuales. Creemos que prescindir de aquéllos en todo o en parte es mediatizar la ciencia espiritual que, descansando en los más firmes principios filosóficos y siendo floración inmediata del dogma y de la teología, no puede explicarse, como ciencia, sin ellos. Sin embargo, hemos procurado no recargar nunca las cuestiones, sacrificando siempre la erudición a la concisión y a la claridad.

La división adoptada es la exigida por la misma naturaleza de las cosas: primero, los principios generales de la vida sobrenatural: gracia, virtudes, dones, su desarrollo y su término, que es la perfección. Determinada la naturaleza de ésta y la obligación de tender a ella, hay que fijar los caminos que existen para llegar a la perfección. Nos encontramos con dos: la ascética y la mística. Y es preciso recorrerles con el alma. A recorrer el primero está dedicada la segunda parte; a recorrer el segundo, es decir, la mística, está dedicada la tercera. Mezclando el método descriptivo con el especulativo, seguimos el paso del alma por ambas vías, y vamos estudiando las cuestiones allí donde se presentan en la realidad. En esto nos apartamos de los autores. Pensamos que, de estudiar reducido a un grupo todo aquello que existe en todos los estados de la vida so-

brenatural —los llamados medios generales— habría que reducir a ese grupo toda la ciencia espiritual, porque no hay ni elemento, ni ejercicio exclusivo de ningún estado. Por eso incluimos en cada período aquellos ejercicios que, aunque existan en los demás estados, son característicos de aquél por el predominio que en él tienen.

Va, en cuarto lugar, un resumen histórico de Ascética y Mística, que puede servir de guión para una historia más amplia que esperamos escribir algún día.

Advirtamos, en fin, que fundados en los principios de Santo Tomás y en las doctrinas de los dos sublimes Reformadores del Carmelo, San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús, hemos reducido en lo posible las citas de los demás autores, prefiriendo, a cargar de notas el pie de cada página, ofrecer al final del libro una lista bibliográfica abundante.

Quiera el público recibir benévolamente este Compendio, y dignese Dios bendecirle dando saludable eficacia a estas páginas.

FR. CRISÓGONO DE J. S.

Salamanca, 5 de abril de 1933.

Prólogo de la 2.ª edición

El día 5 de marzo de 1945 moría inesperadamente y en la flor de su edad el R. P. Crisógono de Jesús. Entre todas sus obras, tuvo siempre especial cariño a este Compendio de Ascética y Mística, que ha merecido la acogida más favorable de la crítica, las traducciones al latín y al inglés y que haya sido adoptado como libro de texto en la Universidad Pontificia de Comillas así como en numerosos Seminarios y Colegios Mayores de Religiosos.

Hubiéramos colmado las aspiraciones de muchos discípulos del Padre Crisógono y las nuestras propias si, al preparar esta segunda edición, la hubiéramos aumentado

con aportaciones y notas entresacadas de sus estudios posteriores. No lo hicimos así por respeto a la mayor uniformidad en el uso de este Manual en los numerosos centros donde ha sido adoptado como texto, y ni nos lo hubiera permitido hacer, tampoco, la premura en prepararlo para satisfacer lo más rápidamente posible que nos permiten las circunstancias editoriales tan adversas, los pedidos que teníamos perdientes. Por eso nos hemos contentado con hacer una sencilla reimpresión de la primera edición, añadiendo alguna corrección necesaria y ligerísimas modificaciones de carácter editorial y práctico.

REVISTA DE ESPIRITUALIDAD.

Madrid, 24 de noviembre de 1946.

Prólogo de la 3.ª edición

Los estudios místicos están en primer plano entre los que constituyen la actualidad teológica. En España sobre todo, las *Semanas de Teología* y las revistas del mismo argumento prosiguen en la discusión de temas y dificultades que van apareciendo en el avance de las investigaciones. No se lleva la menor parte de estos estudios cierta intención polémica que se advierte entre escuelas doctrinales opuestas. Ni tienen menor actualidad los estudios ascéticos, tan frecuentemente arrastrados hacia la psicología.

Aunque desaparecido, el P. Crisógono sigue haciendo acto de presencia entre nosotros con su clásico *Compendio*; y año tras año la juventud estudiosa contribuye a su difusión. Realmente, en cualidades pedagógicas es casi insustituible; porque si existen textos en apariencia completos, no lo son en realidad en cuanto a darnos la forma y el fondo, sólidos y auténticos, que San Juan de la Cruz y Santa Teresa pusieron a la Teología de la Perfección Cristiana. El mismo de Tanqueray, también presentado y aceptado, lleva la dirección de otras escuelas.

Es cierto que el sabio carmelita también da opiniones propias y esquemas nuevos. Razón no le falta para ello. Aún hoy no tenemos hechas cuestiones tan fundamentales como la de los Dones, y a él le era necesario aclarar afirmaciones antiguas no del todo terminadas. Pero es en esta conexión de lo clásico con nuestro ambiente donde el P. Crisógono ocupa un lugar de presidencia también. Como Carmelita Descalzo y como español, habla y explica desde lo que siempre, hasta hace muy poco, fué tenido por tal.

Amor Ruibal y él, aquel en escala mayor, son dos autores que en la exposición de la mística tradicional no dejarán nunca de interesar. El genio gallego tiene la exposición amplia y razonada de la historia de la mística y su inserción o desemboque en la española que, como dice muy bien Sáinz Rodríguez, equivale a decir carmelitana, pues esta está significando el zenit de su espiritualidad. El P. Crisógono, aunque desconoce, como aquel la de este, la obra del canónigo compostelano, sin embargo, en coincidencia y garbo interpretando a San Juan de la Cruz y a Santa Teresa le es muy parecido. No desconocemos que las pruebas del malogrado políglota están elaboradas más a base de psicología, y con frecuencia no muy conformes con la doctrina escolástica tradicional; pero el final del camino es idéntico, que es a lo que nos referimos.

Otro reclamo constante en la obra presente del místico carmelita es su estilo didáctico. Concisión rellena de conclusiones es lo que predomina en el compendio. Nada de bibliografías impertinentemente insertadas, o de clasificaciones sutiles. Nos hace dominar los panoramas espirituales a plena luz. Algunos detalles que deja pendientes, no costará el menor esfuerzo colocarlos e interpretarlos a quien vaya aupado en sus principios.

Alguna vez hemos oído que el Compendio del P. Crisógono necesita reforma. Creemos que no es exacta la apreciación. Al menos por ahora no la necesita. Quizá cuando avancen más los estudios y los años, reclamen estos un

nuevo manual, más que nada por razones de metódica moda; pero es esto distinto a que haya que modificar el presente. En la parte doctrinal, que es la principal, su visión no es para cambiarla por cualquiera otra. Y la parte histórica, que es la que necesitaría algún retoque, no es tan primordial en él. Añádase a esto que vivimos en una época científica un poco preocupada de ver influencias en todas partes, y que la producción eufórica que revolotea en este sentido es, en su mayor parte, insegura. Muchas afirmaciones sólo valen traducidas en posibilidad. Por eso el P. Crisógono es también recomendable en este punto. No lleva las cosas más allá de donde dice la serenidad.

Teniendo en cuenta todos estos valores, más los que el P. Crisógono señala en su prólogo, nuestra edición se limita a prolongar la suya, con un cuidado tipográfico más esmerado, adiciones marginales de estudios suyos publicados después, y de otros autores que nos parece a nosotros interpretan y amplían su pensamiento. De aquí que demos la preferencia a la REVISTA DE ESPIRITUALIDAD fundada por él para el comentario y estudio de la abundante y rica espiritualidad española. Los retoques textuales, son leves. Alguno más nos hemos permitido en el Resumen histórico.

FR. NAZARIO DE S. TERESA DEL N. JESUS

Avila, 16 de Julio de 1949.

SEGUNDA PARTE

La Ascética

CAPITULO I.—PERIODO PREEVANGELICO

INDICE GENERAL

PRIMERA PARTE

Principios de la vida sobrenatural

	PAOS.
Prólogo 1.º.....	5
» 2.º.....	7
» 3.º.....	9

CAPITULO I.—NATURALEZA Y ORGANISMO
DE LA VIDA SOBRENATURAL

ARTICULO 1.—El principio de la vida sobrenatural.....	17
» 2.—Las virtudes.....	20
» 3.—Los dones del Espíritu Santo.....	25
» 4.—Las gracias actuales y la inhabitación de Dios en el alma.....	32

CAPITULO II.—DESARROLLO DE LA VIDA
SOBRENATURAL

ARTICULO 1.—Su naturaleza.....	37
» 2.—Sus modos y sus vicisitudes.....	41

CAPITULO III.—LA PERFECCION

ARTICULO 1.—Su naturaleza y sus grados.....	47
» 2.—Llamamiento a la perfección.....	53
» 3.—Caminos para llegar a ella.....	56

SEGUNDA PARTE

La Ascética

PAGS.

CAPITULO I.—PERIODO PURIFICATIVO

ARTICULO 1.—Estado del alma al comenzar este período.....	55
» 2.—El amor desordenado a las criaturas. Los apetitos..	57
» 3.—Necesidad, modo y medios de purificarse de los apetitos	63
» 4.—Purificación de las potencias espirituales.....	80
» 5.—La dirección espiritual.....	85
» 6.—Naturaleza y divisiones de la oración. La medi- tación	91
» 7.—Ejercicios propios de este estado.....	97
» 8.—Las pruebas de Dios.....	101
» 9.—Efectos de la purificación.....	105

CAPITULO II.—PERIODO ILUMINATIVO

ARTICULO 1.—Característica de este período y estado del alma al comenzarle	109
» 2.—Naturaleza de la iluminación.....	112
» 3.—La iluminación del alma por las virtudes teologales..	117
» 4.—Las virtudes morales	124
» 5.—Segundo grado de oración. La oración afectiva....	130
» 6.—Ejercicios propios de este período.....	134

CAPITULO III.—PERIODO UNITIVO

ARTICULO 1.—Estado del alma al comenzar este período.....	139
» 2.—La divina unión. Naturaleza y grados de la activa o ascética.....	141
» 3.—Tercer grado de oración. La contemplación adqui- rida	147
» 4.—Vida del alma en este período. Los dones. Los fru- tos. Las bienaventuranzas	155
» 5.—Las últimas pruebas.....	160
» 6.—El amor perfecto, término de la vida sobrenatural..	163

TERCERA PARTE

La Mística

Pags.

CAPITULO I.—PERIODO PURIFICATIVO

ARTICULO 1.—Llamamiento inmediato a la mística	175
» 2.—La contemplación infusa, su naturaleza y sus grados.	180
» 3.—Primer grado de contemplación infusa. Recogimiento. Quietud. Sueño de las potencias. Noticia amorosa	190
» 4.—Actitud y conducta del alma en este estado. El Quietismo	197
» 5.—La primera noche mística. Purificación pasiva del sentido.	204

CAPITULO II.—PERIODO ILUMINATIVO

ARTICULO 1.—Estado del alma al comenzar este periodo	213
» 2.—Segundo grado de contemplación infusa. Unión plena.	217
» 3.—Éxtasis, visiones, locuciones, revelaciones y sentimientos extraordinarios.....	222
» 4.—Contrahechos de las gracias místicas por la naturaleza y el demonio	235
» 5.—Conducta del alma con relación a los fenómenos místicos extraordinarios.....	243
» 6.—El desposorio espiritual. Unión extática.....	248
» 7.—Segunda noche mística. La purificación pasiva del espíritu.	254

CAPITULO III.—PERIODO UNITIVO

ARTICULO 1.—Caracteres de este periodo. Naturaleza y grados de la unión mística	263
» 2.—Tercer grado de contemplación infusa	269
» 3.—La unión transformante. El matrimonio espiritual..	274
» 4.—Gracias extraordinarias propias de este periodo. La transverberación. Los toques sustanciales. La unión sacramental.....	282
» 5.—Vida del alma en este estado de transformación....	287

CUARTA PARTE

Resumen histórico

	PAGS.
CAPITULO I.—Edad Antigua.....	297
CAPITULO II.—Edad Media.....	308
§ I.—Escuela Benedictina.....	308
§ II.—Escuela de San Víctor.....	311
§ III.—Escuela dominicana.....	314
§ IV.—Escuela franciscana.....	319
§ V.—Autores independientes.....	322
CAPITULO III.—Edad Moderna.....	326
§ I.—La escuela benedictina.....	326
§ II.—La escuela dominicana.....	332
§ III.—La escuela franciscana.....	337
§ IV.—La escuela carmelitana.....	343
§ V.—La escuela agustiniana.....	354
§ IV.—La escuela ignaciana.....	358
§ VII.—Espiritualidad francesa.....	367
§ VIII.—Autores independientes.....	375
CAPITULO IV.—Desviaciones místicas.....	377
§ I.—Encratistas. Gnósticos. Montanistas.....	377
§ II.—Hermanos del libre espíritu.....	378
§ III.—Antecedentes del quietismo.....	378
§ IV.—El quietismo.....	380
§ V.—El semiquietismo francés.....	381
BIBLIOGRAFIA.—Principales Publicaciones relacionadas con la	
Ascética y Mística.....	389
Obras de erudición y consulta.....	390
Indice doctrinal.....	405
Erratas advertidas.....	411

PRIMERA PARTE

PRINCIPIOS DE LA VIDA
SOBRENATURAL



PRIMERA PARTE

PRINCIPIOS DE LA VIDA
SOBRENATURAL

1. El alma humana	379
2. El alma humana	380
3. El alma humana	381
4. El alma humana	382
5. El alma humana	383
6. El alma humana	384
7. El alma humana	385
8. El alma humana	386
9. El alma humana	387
10. El alma humana	388
11. El alma humana	389
12. El alma humana	390
13. El alma humana	391
14. El alma humana	392
15. El alma humana	393
16. El alma humana	394
17. El alma humana	395
18. El alma humana	396
19. El alma humana	397
20. El alma humana	398
21. El alma humana	399
22. El alma humana	400
23. El alma humana	401
24. El alma humana	402
25. El alma humana	403
26. El alma humana	404
27. El alma humana	405
28. El alma humana	406
29. El alma humana	407
30. El alma humana	408
31. El alma humana	409
32. El alma humana	410
33. El alma humana	411
34. El alma humana	412
35. El alma humana	413
36. El alma humana	414
37. El alma humana	415
38. El alma humana	416
39. El alma humana	417
40. El alma humana	418
41. El alma humana	419
42. El alma humana	420
43. El alma humana	421
44. El alma humana	422
45. El alma humana	423
46. El alma humana	424
47. El alma humana	425
48. El alma humana	426
49. El alma humana	427
50. El alma humana	428
51. El alma humana	429
52. El alma humana	430
53. El alma humana	431
54. El alma humana	432
55. El alma humana	433
56. El alma humana	434
57. El alma humana	435
58. El alma humana	436
59. El alma humana	437
60. El alma humana	438
61. El alma humana	439
62. El alma humana	440
63. El alma humana	441
64. El alma humana	442
65. El alma humana	443
66. El alma humana	444
67. El alma humana	445
68. El alma humana	446
69. El alma humana	447
70. El alma humana	448
71. El alma humana	449
72. El alma humana	450
73. El alma humana	451
74. El alma humana	452
75. El alma humana	453
76. El alma humana	454
77. El alma humana	455
78. El alma humana	456
79. El alma humana	457
80. El alma humana	458
81. El alma humana	459
82. El alma humana	460
83. El alma humana	461
84. El alma humana	462
85. El alma humana	463
86. El alma humana	464
87. El alma humana	465
88. El alma humana	466
89. El alma humana	467
90. El alma humana	468
91. El alma humana	469
92. El alma humana	470
93. El alma humana	471
94. El alma humana	472
95. El alma humana	473
96. El alma humana	474
97. El alma humana	475
98. El alma humana	476
99. El alma humana	477
100. El alma humana	478

PRIMERA PARTE

Principios de la vida sobrenatural

CAPITULO PRIMERO

Naturaleza y organismo de la vida sobrenatural

Cuatro cosas podemos distinguir en el ser que vive: el sujeto, el principio formal de la vida, sus potencias y sus operaciones.

El orden sobrenatural es una vida que tiene un organismo semejante al de la vida natural; el sujeto es el alma; el principio, la gracia santificante; las potencias son las virtudes sobrenaturales y los dones del Espíritu Santo; y las operaciones son los actos de esos dones y de esas virtudes.

ARTICULO I.—El principio de la vida sobrenatural

El principio de toda la vida sobrenatural es la *gracia santificante*, cualidad sobrenatural, reductible a la especie de hábito sustantivo, infundida en la sustancia del alma y a ella inherente, por la cual queda hecha consorte de la divina naturaleza y ordenada a la visión de Dios.

Como cualidad, forma accidental y completa, la gracia está en el alma según la condición del alma misma; y estar según la condición del alma es acomodarse a su modo natural en el estar y en el obrar ¹.

1. SANTO TOMÁS, 3, q. 63, a. V, ad Sum. *Gratia est in anima sicut quaedam forma habens esse completum in ea; forma autem completa est in subiecto secundum conditionem subiecti.*

Esta identidad del *modo* de la gracia y del alma implica:

Primero, imperceptibilidad de la gracia por parte del sujeto, que la posee y, por consiguiente, imperceptibilidad también de la falta o ausencia de la misma gracia. Porque la conciencia humana no percibe el ser, sino el hecho, y lo que en el ser responde al hecho es el *modo* de estar y de obrar el ser en el sujeto. Por eso, como el modo de la gracia y el del alma se identifican, la conciencia no puede percibir la gracia como distinta del alma, por lo mismo que no tiene distinto modo. Y no percibiendo la gracia como distinta del alma, no puede percibir ni su presencia, ni su ausencia de ella ¹.

Segundo, implica imposibilidad de discernir las operaciones sobrenaturales de las operaciones naturales por la misma razón. No importa que la naturaleza de las unas sea esencialmente distinta de la de las otras; siendo el *modo* de todas ellas idéntico, como lo es, la conciencia, que no percibe la diferencia de seres más que por la diferencia de modos, no podrá distinguirlas.

La propia experiencia confirma con el hecho estas razones. Nadie siente aparecer ni desaparecer la gracia del alma; nadie percibe la sobrenaturalidad de un acto de virtud divina.

Confírmalo, finalmente, el Concilio de Trento al definir que ningún hombre puede conocer, si no es por especial revelación, si su alma está o no justificada ².

Tercero, implica la posibilidad del desarrollo perfecto de la gracia sin salir de ese *modo* natural o humano. Porque es ley universal, que todo principio vital puede llegar a su perfecto desarrollo sin salir de su *modo* propio de ser y de obrar. Si, pues, la gracia está y obra en el alma al modo del alma, es decir, de un *modo natural y humano*, es evidente que podrá conseguir su perfecto

1. Santo Tomás usa otro argumento para probar que no podemos saber con certeza si estamos o no en gracia: 1-2, q. 112, a V.

2. TRIDENT., Sess. 6, cap. 12. Denzinger., *Enchir. Symb.*, n. 805 y 826.

desarrollo sin salir de ese modo humano y natural. Todo lo que se salga de ese modo podrá ser más o menos conveniente, según facilite el desarrollo de la gracia, pero nunca es absolutamente necesario.

Entendemos por *modo connatural o humano*, el que corresponde al ser y a las acciones del hombre como tal; por ejemplo, entender mediante los sentidos exteriores e interiores. *Modo sobrehumano o sobrenatural* (que, aunque de suyo no se identifiquen, porque el modo angélico es sobrehumano y no es de suyo sobrenatural, en nuestro caso son inseparables) es aquel que trasciende el humano, como entender por intuición.

Por eso, cuando el hombre entiende por intuición una verdad, *que no entró por los sentidos*, realiza un acto de un modo sobrehumano o sobrenatural, porque ese modo de entender no es el suyo, sino propio de Dios y de los ángeles. La terminología está consagrada por Santo Tomás: «*Proceditur (modo humano) ex sensu in memoriam*», etc...¹.

Pero no hay que confundir la necesidad absoluta con la moral y subjetiva. Negamos la necesidad absoluta de modos sobrehumanos para que la gracia adquiera su perfecto desarrollo. No negamos toda necesidad moral en casos particulares. Por condiciones y circunstancias muy especiales puede existir en algún alma cierta necesidad de operaciones extraordinarias, para que alcance la gracia su perfección. Pero esto sería una necesidad particular nacida de condiciones accidentales de un sujeto y que habría que demostrar en cada caso. La necesidad absoluta y universal, que tendría que fundarse en la misma naturaleza de la gracia, no existe, porque el modo natural o humano de ésta no puede exigir un modo sobrehumano para su desarrollo.

Como *participación formal de la divina naturaleza*, la gracia no puede ser más que una específicamente; porque no existe otra naturaleza divina de la que participe, ni

1 In III Sent., dist. XXXIV, q. 1, a. 2.—*Ibid.*, q. 2, a. 2, solut. 1 ad lum. Amor Ruibal. *Los principios fundamentales de la Filosofía y del Dogma*. t. II, págs. 1-60 y t. III *passim*.

modo de participación, que, sin dejar de ser accidental, sea más perfecto que el modo formal ¹.

La gracia no es, pues, más que una específicamente en Cristo, en los ángeles y en los hombres.

De esto se deduce: *primero*, que la vida sobrenatural es en todas las almas esencialmente idéntica, aunque individualmente sea distinta, porque es uno mismo el principio sustancial de ella en todos los sujetos; *segundo*, que la vida sobrenatural es en su término o estado de perfección sustancialmente la misma que en sus comienzos o estado de imperfección, no habiendo entre ambos estados diferencia de naturaleza, sino de grado; y *tercero*, que, si en la vida sobrenatural se afirma distinción específica, no puede ésta fundarse en la gracia, que tiene que existir idéntica en las dos diferencias que se señalen: hay que recurrir a otro elemento posterior añadido a la gracia santificante.

Como *infundida en la sustancia del alma*, la gracia es principio remoto de operación, y como tal no puede obrar ni desarrollarse por sí misma. Pero ella, por su misma naturaleza de principio remoto, exige y en cierto modo causa los principios inmediatos de operación, que necesita para desarrollarse y perfeccionarse.

Esos principios son las virtudes sobrenaturales.

ARTICULO II.—Las virtudes

Las virtudes sobrenaturales son hábitos operativos, infundidos por Dios en las potencias del alma, para disponerlas a obrar según el dictamen de la razón ilustrada por la fe.

Distintas realmente de la gracia, las virtudes se ordenan a ella, como las potencias del alma dicen necesaria relación a la sustancia.

1. SALMANTICENSES, tract. de gratia, disp. IV, dub. VIII, § II, p. 599 (edic. Palmé): *Dicendum est repugnare aliam gratiam sanctificantem essentialiter diversam a gratia sanctificante quae nunc datur.*

Complácese Santo Tomás en repetir la comparación del orden y relación de la sustancia del alma y sus potencias con la gracia santificante y las virtudes: *Sicut ab essentia animae effluunt ejus potentiae, quae sunt operum principia, ita etiam ab ipsa gratia effluunt virtutes in potentias animae per quas potentiae moventur ad actus*¹. Es comparación que arroja mucha luz, pero que no hay que llevar muy lejos. La unión de las virtudes teológicas con la gracia no es tan estrecha como la de las potencias con la esencia del alma. Basta recordar que la fe y la esperanza existen muchas veces sin la gracia santificante.

Doble es la razón de ser de las virtudes sobrenaturales: una, el servir de *principio inmediato de operación* en ese orden; otra, el *facilitar la operación de la potencia* con relación al objeto propio de la virtud.

La primera nace de exigencias de la gracia santificante. Porque ésta que, aun siendo accidente, hace las veces de sustancia en el orden sobrenatural, necesita, como toda sustancia, unas como potencias que, elevando las facultades del alma al mismo orden que la gracia eleva a la sustancia, sean en el mismo orden principio inmediato de operación. Tal es el oficio de las virtudes.

No bastaría la gracia santificante, porque, elevada por ella la sustancia del alma al orden sobrenatural, quedarían las potencias en el natural y las operaciones serían por consiguiente naturales, por muy sobrenaturalizada que estuviese la sustancia, si por un imposible existiese la gracia sin las virtudes. Estas son, pues, necesarias para la sobrenaturalización de las operaciones, y, en consecuencia, para el desarrollo de la vida sobrenatural.

El segundo oficio de las virtudes infusas es *facilitar la operación* con relación al *objeto propio* de la virtud.

Dos cosas se pueden distinguir en el acto virtuoso: su entidad física y su moralidad. La virtud influye de una manera eficiente, juntamente con la potencia, en la tota-

1. 1-2, q. 110, a. IV ad lum.—Cfr. SALMANTICENSES, tract. XIV, disp. IV, dub. VI.

lidad del acto, porque es forma perfectiva de la potencia, y toda forma que perfecciona la potencia es para esta razón de operación. Por eso el acto virtuoso, que en cuanto acto responde a la potencia, responde en cuanto virtuoso a la virtud, y se asemeja a ella ¹. Esta semejanza consiste en la moralidad y en la facilidad, que la operación recibe formalmente del hábito, que es la virtud.

No importa, pues, que la virtud no sea causa formal del acto físico; ella acondiciona la potencia para el mismo en cuanto es fundamento de la moralidad y, por consiguiente, facilita el acto mismo ².

Esto explica cómo los actos de virtud sobrenatural no sólo perfeccionan el hábito de ésta, sino que parecen dejar en la potencia disposición y facilidad hasta para sus actos naturales.

Esta ordenación de las potencias y los diversos objetos a que se refieren son el fundamento de la división de las virtudes.

La división de las virtudes infusas responde a la de los hábitos naturales. Unas ordenan las potencias al fin; otras las disponen con relación a los medios. Lo primero especifica las *virtudes teologales*; lo segundo las *morales*. Las primeras responden en el orden de la gracia a lo que son en el de la naturaleza los *principios* naturales, que ordenan el hombre a su fin; las segundas responden a las virtudes adquiridas, que le perfeccionan con relación a los medios.

Virtudes teologales son las que tienen por *sujeto* las potencias espirituales, y por *objeto* inmediato a Dios como fin sobrenatural del hombre.

1. SANTO TOMÁS, in IV Sent., dist. 49, q. 1, a. 2, quaestiuncula 2 ad 2um.: *In actu duo est considerare, scilicet: substantia actus et forma ipsius, a qua perfectionem habet: actus ergo secundum substantiam principium est naturalis potentia, sed secundum formam suam principium est ejus habitus.*

2. SALMANTICENSES, tract. XII, disp. I, dub. 1, 2, 3.

La *fe* nos le ofrece como verdad absoluta y universal, que saciará nuestra inteligencia;

la *esperanza* como poder que desea nuestra felicidad, y nos ayuda a alcanzarla;

la *caridad* como bien infinito, que se comunica en sí mismo a las criaturas beatificándolas.

No es una misma la razón de *virtud* de la *fe*, la *esperanza* y la *caridad*. Esta última tiene siempre por su misma naturaleza razón perfecta de virtud; en cambio, la *fe* y la *esperanza*, separadas de la *caridad*, carecen de aquélla; porque no basta a la perfecta razón de virtud que disponga a obrar lo bueno, sino a obrarlo bien.¹

Como nacidas inmediatamente de la gracia, las virtudes teologales son las primeras en el orden de la generación, y por ellas ha de pasar toda la virtualidad que de la gracia se comunique a las demás virtudes, y toda la que de las demás virtudes se comunique a la gracia. Como ordenadas inmediatamente a Dios, son las más excelentes, porque su objeto es el fin último en sí mismo, mientras el de las demás virtudes son los medios ordenados a él.²

Por eso se compendia en ellas toda la vida sobrenatural. Consistiendo ésta en la participación de la vida divina por el alma, allí estará la razón formal de esa vida donde esté la de la unión entre Dios y el alma, porque es en la unión donde se comunica esa vida. Tal es el oficio y la razón de ser de las virtudes teologales. Por eso su aumento o su pérdida señalará el aumento o la pérdida de la santidad del alma.

Esto no quiere decir que basten ellas para realizar todos los actos sobrenaturales necesarios en la vida espiritual. Limitadas como están a las potencias espirituales y a los objetos de éstas, quedan todavía otros objetos

1. 1-2, q. 65, a. IV.—Cfr. RIPALDA, *Tractatus theologici et scholastici de virtutibus fide, spe et charitate* (opus posthumum). Lugduni, MDCLII.

2. 2-2, q. 4, a. VII.—1-2, q. 63, a. 3.

y otras potencias, que es preciso sobrenaturalizar en sí mismos. La ordenación de los actos respecto del fin sobrenatural —obra de las virtudes teologales— reclama la ordenación con relación a los medios, que ellas no realizan más que de una manera inicial ¹.

Tal es la razón de ser de las virtudes morales, que nacen en cierto modo de las teologales.

Virtudes morales infusas son hábitos, que disponen las potencias apetitivas, para obedecer a la razón iluminada por la fe con relación a los medios conducentes al fin sobrenatural.

Exigidas las virtudes teologales por la gracia santificante, porque, elevada el alma al orden de la divina naturaleza, debe estar ordenada a Dios como a fin, las virtudes morales son exigidas a su vez por las teologales, porque el estar algo ordenado a su fin exige disposición y orden con relación a los medios.

Los *medios*, cuya regulación es el oficio de las virtudes morales, son todos los actos del hombre, incluso los mismos actos de las virtudes teologales. Porque éstas que, consideradas en sí mismas, no pueden ser excesivas, pueden serlo en el modo de nuestra operación, y ese modo es el que cae bajo el objeto de las virtudes morales. La relación que dicen éstas a las teologales, es, en el orden de la gracia, la misma que las virtudes adquiridas dicen en el de la naturaleza a los actos de la *sindéresis* y rectitud de la voluntad.

Numerosas como los movimientos de las potencias apetitivas, las virtudes morales pueden, sin embargo, reducirse a las cuatro cardinales:

la *prudencia*, que regula todos los actos del hombre;
la *justicia*, que defiende los derechos de cada uno;
la *fortaleza*, que empuja ante las dificultades y sostiene ante los ataques;

1. SALMANTICENSES, tract. XII, disp. 3, dub. 1, § 3.

la *templanza*, cuyo objeto es moderar la inclinación a los placeres y deleites de la carne ¹.

Con esto, todas las potencias y energías del hombre quedan elevadas al orden de la gracia. En cada potencia y con relación a cada objeto específicamente distinto, hay un hábito sobrenatural, que dispone al hombre para obrar conforme al principio de la gracia y desarrollar con esa operación la vida sobrenatural ².

Sin embargo, *constituido*, de esta suerte, aún no está *completo* este divino organismo. Las virtudes teologales no bastan para dar a las potencias del alma toda la perfección necesaria en los actos que se refieren al fin sobrenatural. *Parte, por la imperfección de la razón* en el estado presente, *parte, por la excelencia de Dios*, es necesaria una fuerza que supla esas deficiencias de la razón y de la parte apetitiva, que no pueden suplir las virtudes infusas ³.

Tal es la razón de ser de los dones del Espíritu Santo.

ARTICULO III.—Los dones del Espíritu Santo

Los dones del Espíritu Santo son hábitos sobrenaturales, que disponen las potencias del alma a seguir pronta y fácilmente la influencia divina ⁴.

Como derivaciones de las virtudes teologales, a las cuales se subordinan y por las cuales se regulan, los do-

1. 1-2, q. 61, a. 2 et 3.

2. 2-2, q. 109, a. 2: *Ubi in actu hominis invenitur specialis ratio bonitatis, necesse est quod ad hoc disponatur homo per specialem virtutem.*

3. 1-2, q. 63, a. 2. Queriendo señalar la razón de que las virtudes teologales no basten, indicábamos en otro lugar la imperfección de la inteligencia, como consecuencia del primer pecado, pero sin afirmar en manera alguna que fuese esa toda y la única razón de los dones del Espíritu Santo. Además de la razón de necesidad, queda siempre la de conveniencia (Cfr. nuestro estudio *La perfection et la mystique selon les principes de saint Thomas*, p. 17 (Beyaert-Bruges, 1932)). Lo advertimos respondiéndolo a ciertos críticos, que nos achacaron afirmaciones, que ni se deducen de nuestras palabras ni jamás imaginamos.

4. 1-2, q. 63, a. 4: *Dona sunt quidam habitus perficientes hominem ad hoc quod prompte sequatur instinctum Spiritus Sancti, sicut virtutes morales perficiunt vires appetitivas ad obediendum rationi.*

nes son inferiores a ellas, pero son superiores a las virtudes intelectuales y morales, aunque sean posteriores en el orden de la generación y existencia ¹. Como inseparables de la gracia, con la cual se infunden, son inseparables entre sí y existen en todas las almas justificadas desde el momento mismo de su justificación ².

La diferencia entre los dones y las virtudes se funda en el diverso principio motor a que unos y otros hábitos se refieren. Mientras las virtudes disponen para seguir el dictamen de la razón, los dones acondicionan para seguir el del Espíritu Santo. Esta diferencia de principio es la que exige diferencia de disposición y de razón formal en los actos, aunque el objeto material sea el mismo. Es manifestado que los hábitos que dispongan para recibir y seguir la influencia del Espíritu Santo, han de ser específicamente distintos de aquéllos, que disponen para los dictámenes de la razón, aunque sea iluminada por la fe: «Est enim considerandum, quod in homine est duplex principium movens: unan quidem interius, quod est ratio, aliud exterius, quod est Deus... Virtutes perficiunt hominem secundum quod natus est moveri per rationem... Oportet igitur inesse homini altiores perfectiones secundum quas sit dispositus ad hoc quod divinitus moveatur et istae perfectiones vocantur dona» ³.

A esta diferencia radical pueden añadirse otras secundarias, que nacen de ella.

Pero, no es lícito caracterizar la operación de las virtudes por el *modo humano*, y la de los dones por el *modo divino*, porque esto no bastaría para establecer distinción específica entre los hábitos de unas y otros, ya que, como luego veremos, un mismo hábito puede ser principio de operaciones *específicamente* distintas en el *modo*. Cuando Santo Tomás escribe: *Dona a virtutibus distinguuntur in hoc quod virtutes perficiunt ad actus (modo humano) sed dona ultra humanum modum (In III Sent. dist. 34. q. 1. a. 1)*, no señala una diferencia entre los dones como tales y las

1. 1-2, q. 68, a. 8 ad 2um.

2. 1-2, q. 68, a. 5.

3. 1-2, q. 68, a. 1.—SALMANTICENSES, *Arbor proed.*, § 2, núm. 7.

virtudes, sino sólo entre éstas y una especie de operaciones de los dones, la operación extraordinaria.

No es necesario advertir que la distinción entre los dones y las virtudes es negada por muchos teólogos: Escoto, Gabriel, Vázquez... (*In III sent.*... dist. 34. — *Disput.* 89. c. 1-2). Los hábitos de los dones son, según ellos, los mismos de las virtudes, que, al actuar-se bajo una influencia especial, reciben el nombre de dones ¹.

Siete son los dones según los Padres y Doctores:

el de *entendimiento*, que dispone la inteligencia para una intuición penetrante de las verdades reveladas;

el de *sabiduría*, que acondiciona el espíritu para conocer y gustar las cosas divinas por sus primeros principios; *corresponde a la caridad.*

el de *ciencia*, que ilumina las relaciones existentes entre las criaturas y el Criador;

el de *consejo*, especie de prudencia superior, que hace ver al alma sin discursos, como por instinto, lo que conviene hacer en los casos difíciles;

el de *piedad*, que causa en el espíritu un sentimiento de respetuosa devoción a todo lo divino;

el de *fortaleza*, impulsor y sostenedor del alma en los obstáculos y en las adversidades;

y el de *temor* cuyo oficio es infundir, con el horror a la ofensa de Dios, una continua solicitud por agradarle ².

Los cuatro primeros —entendimiento, sabiduría, ciencia y consejo— tienen por sujeto la inteligencia y se llaman *intelectivos*; los tres últimos —piedad, fortaleza y temor— pertenecen a la voluntad y se llaman *afectivos*.

1. JEAN DE SANTO TOMÁS. *Les dons du Saint-Esprit*, p. 31 seq. (trad. de Raissa Maritain-Juvisy, 1930).

2. 1-2, q. 68, a. 4. Este número de dones responde a un célebre texto de Isaías (XI-2, 3), tal como se halla en la *Vulgata* y en los *Setenta*, y que los Padres y Doctores explicaron. Hoy parece cosa cierta que Isaías no señaló más que seis, puesto que en el texto hebreo no se encuentra el don de *piedad*. Es, sin embargo, curioso ver a Santo Tomás esforzándose por demostrar la necesidad de los *siete* dones. (*ibid.*)

¿Son los *siete* dones otros tantos hábitos, o no existen más que *dos hábitos* para todos los dones, uno en el entendimiento y otro en la voluntad? En este segundo caso los dones intelectivos se distinguirían entre sí únicamente por los diversos oficios del mismo hábito. Santo Tomás no lo determina, aunque parece suponer lo primero. Nosotros sentimos predilección por lo segundo. Si la razón del hábito de los dones es disponer al alma para recibir la divina influencia, parece que un sólo hábito basta para causar esta disposición en cada potencia. En este caso no hay necesidad de siete hábitos; por consiguiente, no habría razón de afirmarlos, porque no hay de multiplicar los entes sin necesidad.

Creemos, sin embargo, que, supuesta la inseparabilidad de los dones, es para la Mística de escasa importancia esta cuestión del número de hábitos.

De la necesidad que asignamos a la existencia de los dones —la de perfeccionar los actos de las virtudes— dedúcese fácilmente la extensión de su objeto y la correspondencia existente entre aquéllos y éstas ¹.

Los dones abarcan toda la materia de las virtudes, así teologales como morales, acerca de cuyo objeto material puede siempre existir un acto de los dones perfeccionando el de la virtud ². Los de sabiduría, entendimiento, ciencia y temor, corresponden a las virtudes teologales; los otros tres: consejo, fortaleza y piedad, a las morales ³.

La *operación de los dones* puede ser de dos especies: una en la cual es movida el alma por el Espíritu Santo al *modo humano*; otra en la cual lo es de un *modo superior*, angélico o *divino* ⁴.

1. Marie-Amand de Saint Joseph, C. D.: *Los Dones del Espíritu Santo y la contemplación, según la escuela carmelitana*. (Rev. Espir. 2 (1943) 35-47.

2. 1-2, q. 68, a 4: *In omnibus viribus hominis, quae possunt esse principia humanorum actuum, sicut sunt virtutes, ita etiam sunt dona*.

3. SALMANTICENSES, *Arbor praedicam.*, § 2, números 7-8.

4. CALATAYUD, *Divus Thomas... sive Dissertationes theologiae scholastico-dogmaticae et mystico-doctrinales*, etc., lib. V, dissert. III. p. 361, t. V.—*Ibid.*, art. 5, p. 378 seqs. (Valentiae, anno MDCCXLIV).

La primera es causada por una influencia, en la cual se acomoda Dios al modo de proceder del hombre; es decir, sirviéndose de lo que le rodea para moverle: las lecturas, una conversación, una desgracia... A esta influencia se sigue una operación, que, aun procediendo de esa actuación del Espíritu Santo, no es percibida por el alma como tal, sino como una de sus operaciones ordinarias, puesto que sigue su proceso normal.

La segunda es efecto de una influencia particular, que prescinde del proceso ordinario y que, por lo mismo, es percibida por el alma como causada por una fuerza exterior, ajena a ella misma. Tal es, ver que el entendimiento se encuentra en presencia de ideas que ni buscó ni entraron por los sentidos; o que el amor de la voluntad no responde ni a la naturaleza ni a la intensidad del conocimiento. Eso implica un modo que no es el propio de la operación humana, porque el modo humano es conocer por discurso; es un modo sobrehumano, porque es propio de los ángeles.

Por eso la primera se llama *operación ordinaria* o a modo humano; la segunda *operación extraordinaria* o a modo sobrehumano¹. La primera existe bajo diversas formas a lo largo de toda la vida espiritual, es moralmente necesaria para la salvación de los adultos y con mayor razón para la perfección, y es imperceptible para el alma. La segunda, por el contrario, no existe ni en todas las almas ni en toda la vida espiritual; no es necesaria para la perfección ni mucho menos para la salvación, y es perceptible para el alma en que se realiza.

Algunos autores han negado el hecho y la posibilidad de la doble operación de los dones, por creer imposible que un hábito tenga dos operaciones específicamente distintas².

1. CARD. BILLOT, *De virtutibus infusis*, pág. 188 (edic. Roma, 1905).

2. P. GARRIGOU-LAGRANGE, *Perfection chrétienne*, etc., pág. 438, vol. 1, nota (6.^a edit.) Una síntesis de la controversia actual la da el P. Lucinio del Santísimo, en la revista citada V (1946) 550-560.

Estudiada ya esta cuestión en otra parte, resumimos aquí nuestra doctrina y nuestros argumentos acerca de la posibilidad y del hecho de hábitos con doble operación específica.¹

I. Un hábito puede tener dos modos específicos de operación, porque el modo de la operación específica a la operación misma, pero no al hábito. Este no se especifica más que por su *principio activo*, por su relación a la naturaleza del *sujeto* o, finalmente, por su *objeto formal*.² Como la diferencia de modo no implica diferencia de ninguno de estos tres principios especificativos del hábito, puede tener éste operaciones distintas entre sí por la diferencia de modo, con tal que entren ambas dentro de un mismo principio especificativo del hábito. Es el caso de las potencias con relación a su objeto. Una misma potencia percibe objetos, que cayendo bajo el concepto específico de objetos suyos, son sin embargo específicamente distintos entre sí, como dice Santo Tomás: *Sicut potentia, cum sit una, ad multa se extendit secundum quod conveniunt in uno aliquo, id est, in generali quadam ratione objecti, ita etiam habitus ad multa se extendit secundum quod habet ordinem ad aliquod unum...*³.

II. El hecho de hábitos con doble operación específica se da, según Santo Tomás, en la caridad, en las virtudes morales infusas y en los dones del Espíritu Santo: 1.º Existe en la caridad porque, siendo un mismo hábito la caridad de aquí y la del cielo, el acto de caridad que se realiza en esta vida es específicamente distinto del que se realiza en la otra⁴. 2.º Existe en

1. P. CRISÓGONO DE J. S., *La perfection et la mystique selon les principes de saint Thomas*, pp. 34 seqs. (Bruges, 1932). Una cuestión filosófica previa al problema místico. La naturaleza de los hábitos según Santo Tomás, *Rev. Espir.*, 3 (1944) 367-75. Relaciones entre la perfección y la mística. *Ib.* 2 (1943) 113 sgs.

2. 1-2, q. 54, a. 2.

3. 1-2, q. 54, a. 4.—Véase sobre todo las *Quaestiones disputatae*. quaest. unica de vir. cardin. art. IV in corp. et ad 6um, donde el santo Doctor prueba cómo no toda diferencia específica de actos implica diversidad específica de hábitos: *Non omnis differentia actuum demonstrat diversitatem habituum*.

4. *Non est eadem ratio quantitatis caritatis viae, quae sequitur cognitionem fidei, et caritatis patriae, quae sequitur visionem apertam*. 2-2, q. 24, a. 7 ad 3um. El P. Garrigou-Lagrange ha negado esta distinción de Santo Tomás. *Vie Spirituelle*, nov. 1932, p. [70-71]. Quizá olvidó que se ponía frente a los maestros de su propia escuela Capreolo

las virtudes morales, porque tienen un doble acto: uno que realizan acerca de su propia materia, y otro que tiene lugar cuando han llegado al término: *quaelibet virtus praedictarum habet duos actus: unum quem exercet circa propriam materiam; alium quem habet quando pervenit ad finem*¹. Que la diferencia de estos actos sea específica, lo dice Santo Tomás en términos expresos: *Est quidem actus differens specie, sed virtus est eadem*². 3.º Existe en los dones del Espíritu Santo porque, al igual que las virtudes morales, tienen una especie de actos en esta vida y otra en el cielo, permaneciendo, sin embargo, el mismo hábito: *Habitus donorum sunt idem in via et in patria; actus autem non*³. Santo Tomás determina aún más esta diferencia de los actos diciendo que es diferencia de modo: *Quantumcumque dona ad altioremodum eleveat quam sit communis homini modus, nunquam tamen in via ad modum patriae pertingere possunt*⁴.

Es, pues, manifiesto que, según Santo Tomás, no sólo no hay imposibilidad de que un hábito tenga operaciones específicamente distintas, sino que es un hecho con relación a los hábitos de la caridad, de las virtudes morales y de los dones⁵.

Los dones del Espíritu Santo son los últimos hábitos sobrenaturales que se infunden. Con ellos queda completo el organismo de la vida sobrenatural en razón de organismo. Tenemos la gracia, como principio o sustancia; las virtudes, como potencias; los dones, como instrumentos de perfección. Ahora falta el principio activo que

y Cayetano, que afirman la distinción específica del acto de caridad de la tierra con relación al acto de caridad del cielo. (Capreolus, *In I Sent.*, dist. 1, q. 3. Cajetanus, *I P.*, q. 82, a. 2.—Cfr. RIPALDA, *Tractatus theologici et scholastici de virtutibus fide, spe et caritate* (opus posthumum). disp. 38, sect. 3, núm. 22, p. 314 seqs. Lugduni, 1652).

1. *In III Sent.*, dist. XXXIII, q. 1, a. 4.

2. *Quaestiones disputatae*, q. unica de virt. card., art. 4.

3. *In III Sent.*, dis. XXXIV, q. 1, a. 4 in corp. et ad 3um.

4. *In III Sent.*, dist. XXXIV, q. 1, a. 3.

5. Contestando a nuestro opúsculo francés *La perfection et la mystique selon les principes de saint Thomas*, donde expusimos esta doctrina, escribió el P. Garrigou-Lagrange un largo y erudito artículo en la *Vie spirituelle*, nov. 1933. Ratificada nuestra doctrina en un artículo que enviamos a la misma revista, sostenemos aquí íntegras las conclusiones de nuestro opúsculo.

ponga en movimiento este organismo, que, como constituido que está por hábitos, es incapaz de moverse a sí mismo. Tal será el oficio de las gracias actuales.

ARTICULO IV.—Las gracias actuales y la inhabitación de Dios en el alma

Gracias actuales son influencias sobrenaturales y transitorias de Dios en orden a la santificación del alma.

Ordenadas por su naturaleza a los hábitos infusos, sirven para disponer al alma a recibirlos, cuando no los tiene, y para actuarlos, cuando ya existen. Por eso obran tanto en el entendimiento como en la voluntad: actuación directa, que viene de Dios y se termina sin intermediarios en nuestras potencias espirituales.

Esta relación a los hábitos es lo que determina la *necesidad* de las gracias actuales en la vida espiritual. Dado el carácter infuso de todos los hábitos sobrenaturales es imposible que lleguen a actuarse por sí mismos. No puede actuarlos tampoco el esfuerzo natural del alma porque el orden natural no puede determinar las operaciones del sobrenatural. Es necesaria la intervención de Dios; lo exige la naturaleza del hábito, que no puede actuarse nunca sino en virtud y por acción del principio que lo causó. Como los hábitos infusos no son causados por actos del alma sino por Dios, sólo Dios puede actuarlos. Ese influjo divino que mueve el hábito a la operación, es una gracia actual ¹. Todo acto de virtud y toda operación de los dones supone, por consiguiente, una gracia actual, aunque no toda gracia actual induzca realmente un acto de virtud.

Cómo las gracias actuales obran en el alma, y cuál es la naturaleza de ese influjo divino en el hombre, ni es posible determinarlo con certeza, ni tiene gran in-

1. 1-2, q. 110, a. 2: *Dupliciter ex gratuita Dei voluntate homo adjuvatur; uno modo in quantum anima hominis movetur a Deo ad aliquid cognoscendum vel volendum vel agendum; et hoc modo ipse gratuitus effectus in homine non est qualitas sed motus quidam animae.*

terés para la vida espiritual. Conocidas son las controversias rudas y largas sobre la *promoción física* de los tomistas. Prescindiendo de todo eso, ajeno a nuestro propósito, notemos sencillamente que son influencias *reales*, capaces siempre por su naturaleza de provocar en el alma acciones sobrenaturales, pero cuyo efecto queda muchas veces suspendido por la libre oposición del alma.

Dedúcese que todo esto que, la *diferencia* que existe entre las *gracias habituales* y la *actual*, es la de una cualidad permanente, que produce de un modo continuo e indefectible su efecto en el sujeto y la de una cualidad flúida y transeunte, cuyo efecto se frustra muchas veces.

Otra *diferencia*, es que las gracias habituales —gracia, virtudes y dones— sólo disponen para la acción; en cambio la gracia actual empuja a ella. En fin, mientras aquellas tienen un campo limitado, porque cada una se limita a unas potencias y a determinados objetos y operaciones, la gracia actual se extiende a todo el orden sobrenatural.

Según los diversos efectos y oficios que haga, recibe un nombre particular:

Si ayuda intrínsecamente a la potencia y concurre formalmente a la producción del acto, se llama gracia *interna*; si sólo influye exteriormente, moviendo la potencia por medio de los objetos que la rodean, es *externa*.

En cuanto precede al acto del hombre, se llama gracia *preveniente*; si le acompaña concurriendo con él a un mismo efecto, *cooperante*; si es con relación a un efecto anterior, *subsecuente*; si es ella toda la razón del efecto se llama *operante*.

Cuando produce el efecto que se intentaba, recibe el nombre de *eficaz*; pero si se frustra, se denomina *suficiente*.

Son todas divisiones, cuya transcendencia para la vida espiritual, es bien escasa.

Mayor la tienen los conceptos de gracia *ordinaria* y gracia *extraordinaria*. La primera, es aquella gracia que

responde a las disposiciones del alma y que entra en el normal desenvolvimiento de la vida sobrenatural; la segunda, es la que ni responde a las disposiciones del alma, ni entra en el desarrollo normal de la gracia santificante.

Los conceptos de gracia *ordinaria* y de gracia *extraordinaria* son relativos, con una doble relatividad: una, por la relación que dicen a la gracia santificante, a las virtudes y a los dones, y otra, por la que dicen al sujeto, que es el alma. Para determinar si una gracia es ordinaria o extraordinaria hay que atender a ambos extremos, aunque dando al primero —es decir, a la relación que dice a la gracia santificante— la máxima importancia, porque es el principio especificativo fundamental.

Una gracia actual, que fuese de suyo necesaria para el normal desarrollo de la vida sobrenatural, pero que fuese hecha a un alma cuyo estado de perfección no la exigía, no sería propiamente gracia *extraordinaria*; no lo sería más que subjetivamente, o sea, con relación a aquel alma. La gracia en sí sería *ordinaria*.

En cambio, un gracia que respondiese al estado del alma (de un alma mística, por ejemplo), pero que, ni fuese necesaria para el desarrollo de la gracia santificante, ni entrase en su desenvolvimiento normal, sería *extraordinaria* en sí misma, aunque resultase en cierto modo *ordinaria* para el alma ¹.

Un *triple oficio* tiene la gracia actual, tómesese en cualquiera de sus divisiones: *primero*, actuar los hábitos sobrenaturales; *segundo*, impedir su desaparición del alma, y *tercero*, disponer a ésta para recibirlos.

La actuación de los hábitos lleva consigo el desarrollo efectivo de los mismos y, por consiguiente, el perfeccionamiento de la vida sobrenatural. En el capítulo siguiente estudiaremos cómo se realiza este desarrollo.

El impedir la desaparición de los hábitos sobrenaturales —segundo oficio de la gracia actual— implica el

1. JOSEPH DE GUIBERT, *Etudes de Theologie Mystique*, ch. 1, p. 36. Toulouse, 1930.

fortalecimiento contra las tentaciones, el indicar los peligros para la virtud, el amortiguar la violencia de las pasiones, el fomentar los buenos pensamientos, que muevan al alma a evitar los pecados,

Finalmente, *el disponer al alma para recibir los hábitos* sobrenaturales cuando carece de ellos —bien porque nunca los tuvo o bien porque los ha perdido— lleva consigo el excitar al dolor de las propias culpas, a la confianza en la divina misericordia, al temor de las penas eternas.

Tales son los oficios de la gracia actual. Ella es en rigor la que da eficacia a la habitual, a las virtudes y a los dones. Es el impulso de Dios, que se acerca al hombre para comunicarle su vida, si no la tenía, para aumentársela, si la tiene, o para devolvérsela, si la ha perdido. Contacto más o menos íntimo, pero siempre amoroso, de la Divinidad, que se dispone a despojar al hombre de sus imperfectas cualidades, comunicándole la forma resplandeciente de Dios, que mora en él.

Y hemos llegado al término de este admirable organismo sobrenatural: la inhabitación de Dios en el alma, cúpula dorada a la vez que principio transcendente de la vida espiritual del hombre.

La inhabitación de Dios es una presencia íntima, real y sustancial de las tres divinas Personas en el alma justa.

No hay que confundirla con el modo de estar de Dios en las criaturas, por *esencia, presencia y potencia*. Esta presencia es de Dios como *criador*; por eso existe indefectiblemente en todas las criaturas. La inhabitación pertenece al orden sobrenatural; es presencia de Dios como *santificador* y no se da más que en las almas que están en gracia.

Como presencia real que es de Dios, interviene toda la Trinidad, que vive, tal como es, dentro del alma. Ahí el Padre engendra realmente al Hijo, y del Padre y del Hijo procede real y verdaderamente el Espíritu Santo, reali-

zándose dentro del alma el sublime misterio de la Unidad trina y de la Trinidad una, que es la vida de Dios.

Como presencia de Dios en cuanto *santificador*, es desde ese centro desde donde El obra directamente en el espíritu con las gracias actuales; es desde ahí desde donde, al actuar los hábitos infusos, pone en movimiento todo el organismo de la vida sobrenatural hasta llevarlo a su perfecto desarrollo.¹

¿En qué consiste y cómo se realiza este desarrollo?

1. Aniceto del Divino Redentor, C. D. *La inhabitación de la St. Trinidad en el alma, según S. J. de la Cruz*. Rev. Espir. 2 (1943) 37-49. Efrén de la M. de Dios, C. D. S. *Juan de la Cruz y el misterio de la Santísima Trinidad en la vida espiritual*. Zaragoza, 1947.

CAPITULO II

Desarrollo de la vida sobrenatural

ARTICULO I.—Su naturaleza

Así constituido el organismo, es necesaria la operación que desarrolle la vida.

Ahora, ¿qué operaciones son las que desarrollan la vida sobrenatural?

Desde luego, han de ser operaciones sobrenaturales; porque el hábito y la potencia no se perfeccionan más que por actos de su mismo orden. Como la gracia, las virtudes infusas y los dones, son hábitos sobrenaturales, es necesario que lo sean también los actos que los desarrollen.

Pero hay *dos especies* de actos sobrenaturales: *el acto del alma*, que obra con la gracia y las virtudes, y *el acto de Dios* que es recibido en el alma. ¿Cuál de las dos es la causa del aumento y perfección de la vida sobrenatural? El segundo.

La vida sobrenatural no puede desarrollarse más que por actos de Dios; porque los hábitos no pueden ser actuados, por consiguiente, ni desarrollados, ni perfeccionados, si no es por el mismo principio que los causó. Como los hábitos de gracia, virtudes y dones, que constituyen el organismo de esa vida, son infusos y, por lo mismo, producidos directamente por Dios, sólo El puede aumentarlos y perfeccionarlos. Son, pues, los actos de

Dios el principio eficiente del desarrollo de la vida sobrenatural ¹.

En ésta una de las características de los hábitos *infusos* en contraposición a los *adquiridos*. Mientras éstos aumentan y se perfeccionan por sus propios actos, los infusos necesitan de un agente exterior que los perfeccione. Además, tratándose de hábitos adquiridos, los actos preceden necesariamente al hábito, porque le causan; en cambio, en los infusos es el hábito el que precede al acto. Por eso, de la existencia de un acto sobrenatural puede deducirse, por lo menos ordinariamente, la existencia de un hábito sobrenatural; pero, de la existencia de un acto natural nunca puede deducirse la de un hábito adquirido, porque el acto sobrenatural presupone el hábito, pero el natural no.

La acción de Dios, que causa inmediata y directamente el desarrollo de los hábitos infusos, no es, sin embargo, arbitraria. Está sujeta por la misma libérrima voluntad divina a los actos del hombre. Estos son los que ordinariamente determinan la acción de Dios en este orden ².

Causa meritoria del aumento de la gracia son todos los actos buenos informados por la caridad ³. Sea cualquiera la intensidad de la gracia, todo acto merece aumento de ella; la intensidad del amor con que el acto se realiza determina la cantidad del mérito, y, conforme al mérito, será el aumento que Dios causará por infusión en los hábitos sobrenaturales.

1. 1-2, q. 92, a. 1 ad 1um.

2. Decimos *ordinariamente* para expresar el modo común de realizarse, sin excluir ni la posibilidad ni el hecho de que Dios aumente los hábitos infusos prescindiendo de los actos y méritos del alma.

3. Esta información de los actos por la caridad es inherente a todo acto honesto hecho por el ama justificada: SANTO TOMÁS, *Quaestiones disputatae*, De malo, q. 2, a. 5, ad 7um: *Non omnis humanus actus, etiam in singulari consideratus, est meritorius vel demeritorius, licet omnis sit bonus vel malus. Et hoc dico propter eos qui caritatem non habent, qui mereri non possunt, sed habentibus caritatem omnis actus est meritorius vel demeritorius.* Cfr. 1-2, q. 114.

Dos cosas conviene determinar aquí: *la naturaleza del mérito* de nuestros actos con relación al aumento de la gracia y *el tiempo en que Dios la aumenta* realmente. El mérito de nuestros actos es el llamado *de condigno*, es decir, mérito de justicia; no porque el acto exija por su naturaleza o por su mérito el aumento de la gracia —mérito en ese estricto sentido de justicia no existe en el orden sobrenatural— sino porque Dios así lo ha prometido. Por eso, a todo acto sobrenatural le es debido el aumento de la gracia.

El tiempo en que Dios realiza el aumento no es, según Santo Tomás, el momento en que se realiza el acto, si éste no responde a la intensidad del hábito. Hay que esperar a que la intensidad sumada de varios actos iguale al hábito de que proceden¹. Confesamos que no nos convencen las razones de Santo Tomás con relación a los hábitos naturales, ni mucho menos aplicadas a los infusos, y preferimos la opinión que afirma el aumento del hábito en el momento de realizar el acto. En todo caso, no es cuestión de gran trascendencia en la vida espiritual.

La causa *productora* del aumento de los hábitos infusos son los actos sacramentales. Si los actos de virtud no hacen más que merecer el aumento de la gracia habitual, éstos otros le producen ellos mismos, además de la gracia particular que lleva cada sacramento consigo. No es que sea el acto del alma, como parte del sacramento, lo que produce la gracia. Como causa eficiente y única, no hay en esto otra causa eficiente y principal que Dios. El sacramento y, por consiguiente, el acto del alma, que entra como parte indispensable del mismo, se han como instrumento, pero que, como tal, *producen* real y verdaderamente la gracia y su aumento. Y la producen de una manera infalible, con tal que no haya obstáculo de culpa en el alma. La intensidad del fervor determinará el *mínimum* del aumento de la gracia causado por el sacramento. Decimos el *mínimum*, porque la disposición del alma no es más que una de las medidas; sobre ésta está la

1. 1-2, q. 52, a. III.—2-2, q. 24, a. VI.

voluntad de Dios, que aumenta la gracia como le place, prescindiendo del mérito del alma ¹.

El *modo* del desarrollo responde a la naturaleza de hábitos que tienen la gracia y las virtudes. Formas inherentes como son, no pueden crecer más que la intensidad. Esta consiste en que el sujeto participe más o menos de la forma, porque la naturaleza de la forma es adherirse al sujeto y penetrarle ². Por eso, el primer efecto de la gracia y de las virtudes es comunicar al alma sus propiedades. Cuando todos los movimientos del espíritu se realicen totalmente bajo la influencia de la caridad, es que el desarrollo de la gracia ha llegado a su perfección, porque efecto es de los hábitos perfectos informar completamente las actividades del sujeto en que descansan.

Este desarrollo del organismo sobrenatural es *uniforme*. No afecta solamente a la gracia y a la caridad; es desarrollo al mismo tiempo y en la misma intensidad de todos los hábitos infusos. Unidos todos entre sí, radicados en la gracia de la que en cierto modo fluyen y a la cual se ordenan, y teniendo todos como forma única la caridad, al desarrollar cada acto de virtud el hábito de que procede, desarrolla también la gracia, que es su principio, y con la gracia todas las virtudes.

Dos cosas se deducen de la naturaleza de este desarrollo: *primero*, imposibilidad de que una virtud sea perfecta aisladamente. La perfección de cualquiera de ellas implica la perfección de los hábitos de todas las demás, aunque no la facilidad en su ejercicio. Y *segundo*, como consecuencia de lo anterior, que no es necesario para el desarrollo de la gracia y de las virtudes practicarlas todas. Aun aquellas que no se ejerciten por falta de materia, se desarrollan al paso y con el ejercicio de las demás.

1. *Concil. Trident.*, sesión VI, c. 7; *Spiritus Sanctus partitur singulis prout vult et secundum propriam cuiusque dispositionem et cooperationem*.

2. 1-2, q. 24, a. V.—1-2, q. 52, a. II.—RIPALDA, *De ente supernaturali*, l. IV, disp. 119; sec. 1 e. 2, p. 661 seqs.

Pero —lo hemos advertido intencionadamente— este desarrollo uniforme no se refiere más que a los *hábitos sobrenaturales*. Lo demás, el efecto natural del acto repetido, que es la facilidad en el ejercicio, no se produce más que en la virtud a que aquel acto corresponde. Las demás virtudes, perfectas y todo como hábitos sobrenaturales, encontrarán en la práctica la misma dificultad que antes del desarrollo del hábito, porque la facilidad es efecto natural de los actos repetidos. Por eso puede un santo encontrar dificultad en la práctica de una virtud, que nunca ejercitó por falta de materia y, sin embargo, poseer con perfección el hábito sobrenatural de la misma ¹.

Por lo demás, lo que pertenece al organismo sobrenatural se desarrolla, como el natural, al unísono en todos sus miembros; y si en el natural puede romperse esta armonía por el desproporcionado desarrollo o por el atrofiamiento de un órgano o de un miembro particular, en el organismo de la gracia es imposible esta desproporción, a causa de la simplicidad de las formas que lo integran. En el orden sobrenatural no hay monstruos.

Pero ¿de cuántos modos puede realizarse este desarrollo?

ARTICULO II. — Sus modos y vicisitudes

Dos modos puede tener el desarrollo de la vida sobrenatural; uno humano; otro sobrehumano.

Esta división responde a dos especies de actos que puede realizar el alma en el orden sobrenatural: unos, cuya sobrenaturalidad está reducida a la sustancia del acto, siendo su modo natural; otros, cuya sobrenaturalidad es doble, porque abarca la sustancia y el modo del acto al mismo tiempo. Los primeros caracterizan el desarrollo de la vida sobrenatural *a modo humano*; los segundos, el desarrollo *a modo sobrehumano* ².

1. 1-2, q. 65, a. 3 ad 2m. et ad 3m.

2. Véase acerca del sentido de estos términos *modo humano* y *modo sobrehumano* lo dicho en la pág. 19.

En el *desarrollo a modo humano* el proceso es normal. Los hábitos se actúan en virtud de la gracia ordinaria, que los mueve a obrar conforme a la naturaleza y al modo de la gracia y de las virtudes. Como el modo de éstas es humano, según vimos, humano es también el modo del acto que resulta.

Es, pues, este primer modo de desarrollo la simple actuación de los hábitos sobrenaturales.

Dos caracteres reviste: uno *negativo*, la exclusión de todo elemento extraordinario; y otro *positivo*, el que la gracia, que actúa los hábitos sobrenaturales, responde al *modo* de ellos, siendo en este sentido exigida por ellos. Por eso, puestos en acto, obran así, al modo humano, porque la gracia se limita a actuarlos, y es ese el modo connatural de actuarse los hábitos sobrenaturales.

La posibilidad y la existencia de este modo de desarrollo son exigidas por la misma naturaleza del organismo sobrenatural. Porque toda forma, por exigencias de su ser, no sólo puede, sino que tiene que desarrollarse por actos correspondientes a su modo de estar en el sujeto. Otra cosa exigiría la intervención de un agente superior, que sacase a los actos y a la forma de sus propias leyes. Por eso, siendo la gracia y las virtudes formas que están en el alma al modo del alma, es decir, al modo humano, es fuerza que su desarrollo normal, el exigido por su naturaleza, sea el que se realiza por actos y operaciones al modo humano. Como veremos más adelante, esta especie de desarrollo de la vida sobrenatural es lo que caracteriza la ascética.

El *desarrollo a modo sobrehumano*, que caracterizará la mística, implica, en primer lugar, una influencia actual de Dios, no exigida por los hábitos sobrenaturales, ni siquiera en el sentido de un mérito de congruo, por lo mismo que está fuera del *modo* de ellos; porque nadie puede exigir nunca nada fuera del orden propio, y aquí hay una gracia que se refiere a un modo sobrehumano,

fuera, por lo tanto, del orden de los hábitos infusos, que es el modo humano.

Implica, en segundo lugar, como efecto de esa gracia particular, operaciones que trascienden el modo humano y que causan, en idéntico sentido que las realizadas al modo humano, el aumento de la gracia y de las virtudes.

La posibilidad de este modo de desarrollo es evidente. Sobre las leyes ordinarias está Dios. Los hábitos infusos no pueden exigir esa gracia, que les saca de su modo connatural de obrar, pero no la rechazan como contraria a su naturaleza. Y sobre la posibilidad viene el hecho. Ese modo de desarrollo se manifiesta de diversas maneras. A veces, son actos de amor excitados no por un nuevo conocimiento, sino por un toque divino; otras, será una idea que no entró por los sentidos y que inflama la voluntad; otras, finalmente, rompiendo con todas las leyes, aumenta Dios la gracia por divinas infusiones, sin que hayan precedido actos meritorios de ese aumento por parte del alma. En todos estos casos el desarrollo de la vida sobrenatural sale evidentemente de las vías ordinarias y del modo humano.

La causa que determina estos dos modos de desarrollarse el organismo sobrenatural es —ya queda indicado— la diferencia de las gracias actuales, que mueven los hábitos infusos. Si la gracia actual, que es el impulso divino, no hace más que actuar los hábitos, las operaciones de éstos seguirán su modo connatural, que es el humano; pero si la gracia actual no sólo mueve el hábito, sino que concurre a la operación modificando el orden de ésta (reemplazando la actuación de las potencias inferiores, por ejemplo) la operación de los hábitos entra en el modo sobrehumano.

En cualquiera de estos dos modos, el desarrollo de la vida sobrenatural tiene sus *vicisitudes* como el de la vida natural.

Primero, tiene impedimentos que le dificultan. Tales

son las disposiciones naturales defectuosas y el desconcierto de las pasiones. Porque el hábito sobrenatural no quita, al ser recibido en las potencias, las disposiciones contrarias que existen en ellas. La facilidad que un pecado repetido ha dejado en la potencia para ese género de actos y la consiguiente dificultad para los actos contrarios, permanecen en el alma con las virtudes infusas, cuya actuación entorpecen y dificultan ¹. A esto hay que añadir la influencia de las pasiones, de la flaqueza natural, de los agentes externos; todo lo cual es un impedimento para el desarrollo de la vida sobrenatural.

Segundo, existen causas que le destruyen. Tal es el efecto del pecado mortal. No es sólo una paralización del desarrollo de la gracia; es una destrucción de esa vida; muerte total, que no se diferencia de la del cuerpo más que en que la vida sobrenatural puede ser fácilmente y repetidas veces recuperada.

Sin embargo, mientras existe la gracia, el desarrollo de la vida sobrenatural ni puede detenerse ni puede mermar. Tiene que medrar continuamente.

No puede detenerse, porque el alma no puede vivir sin obrar, y como toda operación del alma en estado de gracia va informada en algún modo por la caridad, en toda operación merece y, por consiguiente, se desarrolla de continuo la vida sobrenatural ².

No puede mermar, porque una vez llegada el alma a un número determinado de grados de caridad, no vuelve nunca a tener menos grados. Puede perderlos todos por el pecado mortal, pero no puede decrecer en ellos. Quitado el pecado mortal, la gracia resucita en el mismo grado de intensidad que tenía antes. Un alma, pues, que ha alcanzado cinco grados de gracia, ya nunca podrá

1. 1-2, q. 65, a. 3 ad 2m. et ad 3m.—RIPALDA, *De ente supernaturali*, 1. VI, disp. 118, sect. III, p. 582.

2. Recuérdese el célebre aforismo de los Padres: *in via Dei non progredi, regredi est*. San Agustín, *Sermo* 169, núm. 18.—San Bernardo. *Epist.* 254, núm. 4 y 91, núm. 3.

tener cuatro. Perderlos todos, sí puede; perder algunos solamente, mermar, no es posible en la presente economía.

El efecto de los pecados veniales es doble: amortiguar el fervor de la caridad e impedir el progreso rápido en la virtud. Pero ninguna de estas dos cosas significa que merme el grado de gracia. Esto no lo produce el pecado venial más que indirecta y remotamente, en cuanto dispone para el pecado mortal que no merma, sino que destruye la gracia.

El término del desarrollo de la gracia es la perfección sobrenatural del alma.

CAPITULO III

La perfección

ARTICULO I.—Su naturaleza y sus grados

La perfección sobrenatural del alma consiste esencialmente en la perfección de la caridad; porque la perfección de un ser está en su unión con el fin propio, y la caridad es la unión del alma con su fin sobrenatural, que es Dios ¹.

Pero, ¿qué grado de caridad constituye la perfección?

Primero: no puede ser una perfección absoluta de la caridad, porque la perfección del amor se mide por la cosa amada y no por la potencia que ama ². Como el objeto, que en este caso es Dios, tiene infinita razón de amabilidad, sería necesaria en el alma una potencia tan infinita como el objeto para que hubiera adecuación entre ellos y, por consiguiente, perfección absoluta de caridad. Por eso, ésta sólo existe en Dios.

Segundo, no puede ser el último grado de caridad, porque ésta no tiene grado último, pues como participación que es de la caridad divina, no tiene término, pudiendo aumentar siempre. Además, si suponemos el último grado de caridad como constitutivo de la perfección, no podrá haber grados de perfección, porque éstos se constituyen por diversos grados de caridad, y supone-

1. *In II Sent.*, dist. XVIII, q. 2, a. 2.—2-2, q. 184, a. 1.—Simeón de la Sagrada Familia, C. D.: *El principio teológico previo y fundamental de toda la obra sanjuanista*. Rev. Espir. 3 (1944) 225-237.

2. *In III Sent.*, dis. XXVII, q. 3, a. 3 ad 3m.: *Amor mensurandus est ad ipsam rem amatam magis quam ad amantem*. Cfr. 2-2, q. 184, a. 2.

mos que en el principio de la perfección está la caridad ya en su grado máximo.

Tercero, tampoco puede ser un grado que responda a la capacidad del alma, primero, porque la capacidad del alma antes de recibir la gracia no está determinada ni limitada por sí misma a ningún grado; y segundo, porque, una vez recibida la gracia, como la caridad es dispositiva para sí misma, es decir, que un grado dispone para otro mayor, de modo que a medida que va teniendo el alma más caridad mayor disposición tiene para recibir más, resultaría que nunca llegaría a llenarse la capacidad del alma y, por consiguiente, no existiría perfección posible. No es, pues, la capacidad del alma lo que determina el grado de caridad que constituye la perfección.

*Cuarto, si ese grado de caridad, que constituye la perfección, no es determinado ni por la naturaleza de la caridad, ni por su relación al objeto, ni por su relación al sujeto, es preciso recurrir a Dios, que es su causa. La libre voluntad de Dios es la que determina el grado de caridad necesario para la perfección del alma. Lo dice Santo Tomás y lo confirman sus más autorizados comentaristas*¹.

Ahora, ¿podemos conocer cuál es el grado determinado por Dios? Directamente, no; indirectamente, sí.

Porque podemos conocer: *Primero que no es un mismo grado para todas las almas*. Porque la plenitud o perfección de la gracia puede ser considerada, según

1. 3, q. VII, a 10.—2-2, a. 3: *Quantitas caritatis non dependet ex conditione naturae vel ex capacitate naturalis virtutis sed solum ex voluntate Spiritus Sancti distribuentis sua dona prout vult.*—SALMANTICENSES, tract. XXI, disp. 15, dub. unic., § 2 (edic. Palmé, etc.). *Dicendum est gratiam habitualement non habere ex natura sua aliquem terminum intrinsicum ultra quem nequeat promoveri et augeri; sed ex divina tantum sapientia et voluntate provenire quod certum aliquem semper intensiónis gradum de facto habeant. Si namque gratia ex propriis nullum sibi certum terminum praefigit in intensione, consequens est quod ille terminus non aliunde ipsi praestituatur nisi a voluntate et sapientia Dei sanctificatoris, eam ordinantis in finem a se institutum ei penes ipsum regulantis atque dispensantis majoris gratiae intensiónem. Eadem ratio est de gratia et de caritate.*

Santo Tomás, de dos maneras: o con relación a la gracia misma, o con relación al sujeto que la posee. Llamemos a la primera *perfección objetiva*, y a la segunda *perfección subjetiva* ¹.

La *perfección objetiva* existe cuando la gracia ha llegado al más alto grado de su excelencia y a su máxima extensión en cuanto abarca todos los efectos que le son propios. La *perfección subjetiva* se logra cuando el alma posee la gracia que conviene a su condición, es decir, aquel grado que necesita para cumplir sin deficiencias las obligaciones de su oficio o de su estado.

La perfección objetiva, en cuanto ésta es posible, es exclusiva de Cristo, porque sólo en él se extiende la gracia a todos los efectos. En los santos no existe más que la perfección subjetiva ².

Ahora bien, como ésta consiste en el grado de gracia necesaria para cumplir sin deficiencias todas las obligaciones del propio estado, como quiera que cada alma tiene su estado y oficio particular y su papel que desempeñar en el mundo, cada alma necesita un grado particular de gracia para realizar cumplidamente su oficio y, por consiguiente, un grado particular de gracia para ser perfecta.

El grado de gracia y caridad determinado por Dios para la perfección no es, pues, el mismo para todas las almas. Es más o menos elevado, según el estado de cada una. Por eso puede un alma ser perfecta con diez grados de caridad, mientras otra no lo será ni con quince. La caridad que bastó a San Esteban para ser santo y estar lleno de gracia, como dice la Escritura, no le hubiera bastado a la Virgen María, cuya misión era inmensamente superior.

Esta doctrina está ya expresada en el Evangelio. Así, llamó el Señor igualmente *fiel* al siervo que había ga-

1. 3, q. VII, a. 10.

2. 3, q. VII, a. 10.

nado dos talentos como al que había ganado cinco. ¿Por qué no exigió cinco también al primero, sino porque, no habiéndole dado más que dos, no estaba en la misma obligación que el que había recibido cinco? Es que, como dice San Pablo, a unos destina Dios, para profetas, a otros para doctores, y la medida de la gracia responde al oficio que cada uno tiene que desempeñar.

El doctor de la Iglesia San Juan de la Cruz determina con precisión esta misma doctrina: «Aunque en esta vida, escribe en la *Subida del Monte Carmelo*, hallamos algunas almas con igual paz y sosiego en estado de perfección, y cada una está satisfecha, con todo eso, podrá la una de ellas estar muchos grados más levantada que la otra y estar igualmente satisfechas, por cuanto tiene satisfecha su capacidad» ¹.

Segundo, ese grado de caridad determinado por Dios, cualquiera que sea, *implica perfección de las virtudes infusas*. Es otro elemento que sirve para conocer indirectamente el grado de caridad que un alma particular necesita para ser perfecta.

Esta perfección de las virtudes, dependiendo como está de la perfección de la caridad, no puede ser absoluta. No supone, pues, que las virtudes estén en grado supremo de intención, ni siquiera en grado heroico. El sentido de esa perfección es que, las virtudes se extienden habitualmente a todos los objetos y que el alma obra sin dificultad según las exigencias de aquéllas ². Obrará con dos grados de intensidad o con cinco, poco importa, ello es que obre *totalmente* según la virtud.

Al decir *totalmente*, nos referimos a *todas* los objetos, a *todas* las ocasiones y a *todas* las fuerzas del alma. No bastaría obrar virtuosamente en todas las

1. *Subida* l. 2, c. V. p. 104 (edic. P. Silverio, 1931). Véase la misma doctrina bellamente expuesta por Santa Teresa del Niño Jesús en su *Histoire d'une âme*, ch. I.

2. SALMANTICENSES, tract. XII, disp. IV, dub. 1, § 4: *Virtutem esse perfectam est esse habitualiter extensam ad omnes suos actus et objecta; quod non habet per solam essentiam sed per intrinsicum modum intensionis*.

ocasiones para que la virtud fuese perfecta; es necesaria toda la intensidad de que es capaz el alma en el acto de practicar la virtud. La remisión en el afecto bastaría para destruir la perfección de la operación. El alma no sería perfecta, porque no amaría a Dios con *todo* su corazón, con *toda* su alma y con *todas* sus fuerzas.

*Tercero, ese grado determinado por Dios excluye toda imperfección voluntaria*¹.

Es una consecuencia de lo anterior; porque, obrar totalmente según la virtud y obrar con imperfección voluntaria, es una contradicción.

Esta ausencia de defectos voluntarios es el elemento negativo de la perfección, como la caridad es el positivo. En consecuencia, y como los elementos negativos no admiten por su misma naturaleza grado alguno, la ausencia de defectos voluntarios, como elemento negativo que es, no puede tener más o menos. La negación es siempre, con relación a lo que niega, total, absoluta, universal. No consiente la más mínima afirmación, porque entonces quedaría ella destruída. Por eso, desde el momento en que exista la más leve imperfección voluntaria, no puede decirse que hay ausencia de defectos y, por consiguiente, no podrá decirse tampoco que hay perfección.

Ahora bien: si no existen grados posibles en esa ausencia de defectos voluntarios que implica la perfección, síguese necesariamente que este elemento negativo tiene que ser idéntico en todas las almas perfectas. La ausencia de defectos o no existe o, si existe, es fuerza que sea total, absoluta, universal. Si entre dos almas perfectas puede haber diferencia en el grado de caridad sin que ninguna de ellas deje de ser perfecta; en la ausencia de

1. 2-2, q. 184, a. 2: *Tertia autem est perfectio quae neque attenditur secundum totalitatem ex parte diligibilis, neque secundum totalitatem ex parte diligentis, quantum ad hoc quod semper actu feratur in Deum, sed quantum ad hoc quod excludantur ea quae repugnant motui dilectionis in Deum; sicut Augustinus dicit venenum caritatis est cupiditas, perfectio, nulla capiditas.*



defectos voluntarios no puede existir diferencia alguna. Todas las almas perfectas han de estar igualmente exentas de defectos consentidos; el más mínimo que existiese en una de ellas, destruiría la perfección, porque ya no habría ausencia de defectos.

San Juan de la Cruz iluminó esta doctrina con el lindo símil del ave y el lazo que la sujeta: «Eso me da que un ave esté asida a un hilo delgado que a uno grueso; porque aunque sea delgado, tan asida estará a él como al grueso, en tanto que no le quebrare para volar. Verdad que el delgado es más fácil de quebrar; pero por fácil que es si no le quiebra, no volará. Y así es el alma que tiene asimiento en alguna cosa; que aunque más virtud tenga, no llegará a la libertad de la divina unión»¹.

Tiene esta doctrina, sobre ser verdadera filosóficamente, la ventaja de matar toda justificación de los propios defectos. Porque aun el alma que sea llamada al más ínfimo grado de perfección tiene que despojarse, para conseguirlo, de todo afecto desordenado y dirigir, en consecuencia, todas sus actividades a Dios. La más mínima reserva en esto destruye fatalmente la perfección. La generosidad del alma con Dios ha de ser, pues, total.

En resumen: dedúcese de todo esto que la perfección está constituida por dos elementos: la ausencia de defectos, que es separación de las criaturas, y que hemos llamado elemento negativo, y la caridad, que es unión con Dios, y que es el elemento positivo. Uno y otro fueron abarcados por San Juan de la Cruz en la siguiente definición: «Consiste en tener el alma de manera que no haya en ella cosa contraria a la voluntad de Dios (elemento ne-

1. *Subida*, l. 1, c. XI, p. 75. No alcanzamos a comprender la doctrina contraria, que admite grados en la negación de defectos voluntarios. No es la mística, es la filosofía la que rechaza el medio entre tener y no tener defectos consentidos. Por eso incurren los que lo afirman en evidentes contradicciones. Cfr. *La Vie spirituelle*, nov. 1933, p. [78]. (Supplement).

gativo); sino que en todo y por todo su movimiento sea voluntad solamente de Dios (*elemento positivo*)»¹.

Fácil es deducir de aquí que la perfección admite *grados* y qué es lo que determina. Los admite porque estando, por una parte, constituida por la caridad y no implicando, por otra, el último grado de ésta, los diversos grados de caridad que existan sobre ese que constituye la santidad, marcarán otros tantos grados de perfección. Es, pues, la caridad la que causa los grados de perfección y la que los determina.

Por eso mismo es indeterminable el número de los grados de la perfección; porque, constituidos éstos por la caridad, como ésta no tiene término ni medida, tampoco le tienen los grados de perfección, que pueden, como la caridad, aumentar siempre.

Tal es la naturaleza de la perfección. Veamos ahora quiénes están llamados a ella.

ARTICULO II.—Llamamiento a la perfección

El llamamiento a la perfección es *universal* por dos razones: porque lo exige la naturaleza de las cosas y porque así lo expresó Cristo en el Evangelio.

Primero, porque lo exige la naturaleza de las cosas. En efecto, todo ser está intrínseca y esencialmente ordenado al fin propio de su naturaleza. Elevado al orden de la gracia, tiene el hombre en ese orden una naturaleza sobrenatural a la cual responde necesariamente un fin sobrenatural también, que es Dios como autor de ese orden. Por consiguiente, el hombre está ordenado al fin sobrenatural y obligado a conseguirle.

Ahora bien; como la perfección del alma consiste en su unión por la caridad con Dios, como fin sobrenatural del hombre, todo aquél que está obligado a conseguir su fin sobrenatural lo está, por lo mismo, a conseguir su perfección. Como todos los hombres están llamados al

1. *Subida*, l. 1, c. XI, p. 74.

fin sobrenatural y tienen por ello obligación de llegar a él, como la tienen todos los seres de llegar al suyo, hay que concluir que todos los hombres están llamados a la perfección y obligados a conseguirla.

Es, pues, un llamamiento que nace de la misma naturaleza de las cosas. Por eso no hay excepción posible. Sería preciso excluir antes del llamamiento al orden sobrenatural a quien quisiera eximirse del deber de ser perfecto. Mientras esté llamado a aquél orden es imposible que no lo esté a la perfección. Sería estar llamado y no estarlo al mismo tiempo. No implica, pues, una gracia especial; ya incluido por la naturaleza de las cosas en el llamamiento al orden sobrenatural.

Segundo, es llamamiento universal porque así lo expresó Cristo en el Evangelio: «Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto»¹. Estas palabras, según la interpretación de los Padres recogida por San Agustín, fueron dirigidas a todos los hombres:

«No creais —predicaba el Santo Obispo de Hipona— que aquellas palabras de Jesucristo: *Sed perfectos*, se aplican a las vírgenes y no a los casados; a las viudas y no a las que tienen esposo; a los religiosos y no a los padres de familia; a los clérigos y no a los laicos. La Iglesia toda entera, acompañada de sus miembros, debe seguir a Jesucristo con la cruz a cuestas»².

Pero, si esta obligación se extiende a todos los hombres, no les obliga a todos con la misma gravedad ni se refiere a un mismo término.

No obliga a todos con la misma gravedad, porque mientras el simple fiel no tiene otra obligación, que la que resulta de su ordenación al fin sobrenatural y de

1. *Math.*, V. 48.

2. Sermo 47 de *diversis*, núm. VII. He aquí la misma doctrina proclamada por Pío XI en 1923: *Nec vero quisquam putet ad paucos quosdam lectissimos id pertinere, ceterisque in inferiore quodam virtutis gradu licere consistere. Tenentur enim hac lege omnes, nullo exceptio*. AAS., t. XV, 50.

ese llamamiento general expresado por Cristo, el religioso está obligado además por la naturaleza de su estado, cuyo objeto es precisamente tender a la perfección, y el sacerdote lo está por la santidad del oficio que desempeña ¹.

Esta obligación no se refiere al mismo término, porque si todos estamos llamados a la perfección, no todos lo estamos al mismo grado. La razón es llana; porque, como lo que determina el grado de perfección es el de caridad y ésta no se da a todos en el mismo grado, aun suponiendo la misma fidelidad en todas las almas, como hay que suponerla tratándose de perfección, es manifestado que la que ha recibido dos grados de gracia no tiene obligación de llegar al grado que otra que ha recibido cinco.

Pero ¿puede conocerse el grado de perfección a que Dios llama a cada alma? No.

Nadie puede saber, sino es por una revelación particular, a qué grado quiere Dios elevarle. Pero no es necesario, porque le basta al alma guardar en cada momento la fidelidad, que entonces le pide Dios, para que sea elevada al grado que a él le plazca. Los santos no han sabido ordinariamente ni en el grado en que se hallaban ni aquél a que Dios les conducía.

Lo que sí puede conocerse es el grado general, que depende del estado y género de vida de cada uno. Ordinariamente el grado de perfección se mide por las obligaciones del propio estado. Decimos *ordinariamente*, porque nada impide que Dios llame, a veces, a ciertas almas del mundo a una santidad superior a la que llama a muchos religiosos, a pesar de que el estado de éstos implica de suyo un llamamiento superior al de los seglares.

1. Sabido es que San Alfonso María de Liguorio es de opinión que el religioso, que por consciente y firme determinación no tiende a la perfección, peca mortalmente. *Theol. Moral.*, l. IV, núm. 18: *Peccat mortaliter religiosus qui firmiter stultuit non tendere ad perfectionem vel nullo modo de ea curare.*

Pero, en estos casos Dios mismo se encarga de hacer conocer al alma de una manera inconfundible los divinos deseos de una mayor santidad. Por lo demás, la perfección a que está obligado cada uno es ordinariamente la perfección de su estado.

No hay que confundir la perfección del propio estado con el estado de perfección.

El estado de perfección tiene un doble sentido: puede significar aquella etapa de la vida espiritual, que comienza en el momento en que el alma ha conseguido la perfección, o puede referirse a ese particular estado de vida cuyos ejercicios están como exigiendo la perfección del alma.

En el primer sentido, el estado de perfección implica santidad y se identifica con ella; en el segundo, ni la implica ni existe siempre. Aquél es el estado de los santos; éste el de los religiosos y de los obispos ¹.

Inútil es añadir que todos estamos llamados al estado de perfección entendido en su primera acepción, mientras son poquísimos, en comparación con los anteriores, los que lo están a ese otro, que pudiéramos llamar estado de perfección *por oficio*.

En resumen: el llamamiento a la perfección es universal; todos estamos obligados a caminar a ella.

¿Por qué caminos podremos conseguirla?

ARTICULO III.—Camínos para llegar a la perfección

¿Es uno o son varios los caminos para llegar a la perfección?

Si se trata de una *diferencia total* que supone diversidad de principio y de forma, no existe más que *un camino*, porque una es la gracia y la caridad que constituyen esencialmente la vida sobrenatural en todas las almas ².

1. 2-2, q. 184, a. V.

2. P. Crisógono: *Relaciones entre la perfección y la mística*. *Revista de Espiritualidad*. 2 (1944) 113 sgs.

Si se trata de *diferencias meramente accidentales y externas* a la misma vida espiritual, pero que influyen en ella comunicándole matices particulares, los caminos para llegar a la perfección son *innumerables*; tan innumerables como las almas que aspiran a la perfección, porque no hay dos espíritus cuya ascensión a Dios sea idéntica.

Pero, si se trata de una *diferencia específica* media entre la total y la accidental, los caminos para llegar a la perfección son *dos*: la *ascética* y la *mística*.

Como, por una parte, ese camino único esencial está incluido en estos dos últimos y, por otra, los *innumerables* caminos accidentales no pueden ser determinados, porque no entran en reglas generales como las que aquí buscamos, si no que *cada sujeto tiene el suyo*, limitémonos a declarar la diferencia y las relaciones de esos dos caminos *específicamente* distintos que, anticipando nombres y conceptos, hemos llamado *ascética* y *mística*. Más adelante estudiaremos su naturaleza, sus etapas o períodos y su término.

I. *Diferencia entre la ascética y la mística*.—La diferencia de estos dos caminos responde a los dos modos del desarrollo de la vida sobrenatural.

La *ascética* se caracteriza y especifica por el desarrollo normal de la gracia y de las virtudes, desarrollo ordinario, que se realiza por operaciones al modo humano, es decir, por actos que responden al modo del hombre, de la gracia y de las virtudes.

En este camino no existe intervención extraordinaria de Dios. Es vida de fe, de esperanza, de caridad, sin ilustraciones, gustos y regalos que no sean exigidos por el estado y los méritos del alma. Ella va desarrollando las virtudes a fuerza de trabajo y de constancia por actos cotidianos, luchando con sus pasiones, que son obstáculos que lleva dentro, y con el mundo que son obstáculos que encuentra fuera.

Si cae, es la consideración de la bondad o de la justicia de Dios lo que, con la gracia ordinaria, la ayuda a levantarse, y luego continúa su camino siempre trabajando, luchando siempre. Los dones del Espíritu Santo obran a todo lo largo de este camino, pero es en las cosas necesarias para la santificación del alma y *sin sacarla nunca de su modo connatural de obrar*.

La oración que se ejercita en este camino no implica ilustraciones infusas; es un ejercicio en que trabajan entendimiento y voluntad; aquél para encontrar una idea que mueva el afecto; ésta un afecto que la una a Dios. Cuando, a fuerza de simplificar discursos y afectos, se llega a una intuición afectuosa, no es ésta más que el término natural de los discursos y meditaciones que precedieron.

Así, por el trabajo ordinario y constante llega el alma a dominar poco a poco sus pasiones, a limpiarse de sus apetitos y a unirse sin reservas a Dios por la práctica perfecta de las virtudes. Tal es la *vía ascética*.

El otro camino —la *vía mística*— se especifica por el desarrollo de la gracia y de las virtudes realizado por operaciones al modo sobrehumano ¹.

El principio y la forma sustanciales son los mismos que en el camino anterior, la gracia, las virtudes y los dones; pero hay en éste un elemento que no existe en aquel y que afecta al modo de desarrollarse la vida sobrenatural: el influjo extraordinario de Dios, que saca las operaciones de su modo connatural para elevarlas a otro superior, no exigido por los hábitos infusos.

Es una vida donde el alma se mueve más pasiva que activamente. El entendimiento, en vez de tomar ideas de lo que le ofrecen los sentidos, las recibe de Dios que obra en él por infusas ilustraciones y esclarecimientos;

1. Entiéndase como *estado*, porque tampoco está excluido totalmente de la ascética el modo *sobrehumano*. Creemos necesaria esta aclaración, dentro de la doctrina tradicional carmelitana. El P. Crisógono mismo lo viene a decir después.

y la caridad, más que por actos del alma, se desarrolla por divinas influencias que inflaman la voluntad con toques de amor infuso. En la oración, no es el entendimiento el que busca y discurre para encender el afecto, es Dios quien le provoca infundiéndole luces e ideas que engendraron lo que más tarde llamaremos *contemplación infusa* y que es, con el sentimiento de la divina presencia, lo que mejor caracteriza este camino ¹.

A esto, que es esencial en esta vida, acompañan ordinaria aunque no necesariamente ciertos fenómenos, como visiones, revelaciones, éxtasis y arrobamientos. Tal es la *vía mística*.

Pero hay que añadir: *primero*, que este camino no se constituye exclusivamente por los fenómenos indicados, sino que presupone todo el orden de gracia y de virtudes, que existe en la vía ascética; y *segundo*, que no basta un fenómeno místico aislado para determinar la diferencia de vía; ha de ser algo frecuente, con cierta ley de continuidad; algo, que, si no es habitual propiamente, porque, como veremos, ese *modo sobrehumano* que caracteriza la mística no puede ser habitual, que sea lo suficientemente repetido y unido para que pueda caracterizar un estado. Un toque de amor infuso o un acto de infusa contemplación no bastarían para colocar al alma en la vía mística.

Con esto, fácil es ya determinar las principales relaciones que existen entre ambas vías.

II. *Relaciones entre la ascética y la mística*.—No existe independencia mutua, porque la ascética puede existir sin la mística, pero la mística no puede existir sin la ascética.

1. Cfr. P. DORSCH, *Zum Begriff der Mystik* (*Zeitschrift für Ascese und Mystik*, 1. (1926), p. 19 ss.—Eugenio de S. José, C. D.: *Característica del estado místico*, El Mensajero de Santa Teresa, III (1926) 162 y siguientes. *La Ascética y la Mística* (*Su mutua diferencia*), ib., (1925) 3-8. Amor Ruibal, o. e. t. 3. cap. VI págs. 128-9. Adolfo de la Madre de Dios, C. D.: *Estado y acto de contemplación*. Rev. Espir. VIII (1949) 96-126.

La ascética puede existir sin la mística, porque la gracia y las virtudes no necesitan para llegar a su perfecto desarrollo, de operaciones extraordinarias. La gracia, como principio vital, puede alcanzar su perfección sin salir en las operaciones de su modo de estar en el alma, que es el humano. Como la mística implica operaciones que están sobre ese modo, es manifiesto que la gracia no necesita de ella para llegar a su perfecto desarrollo. La ascética es, pues, un camino completo; sin salirse de ella llegará el espíritu a la unión con Dios en perfección de caridad.

En cambio, *la mística no puede existir sin la ascética*. *Primero*, porque se funda sobre ella, ya que, como veremos, la mística no es más que la vida de la gracia en cuanto conocida experimentalmente por el alma¹. Por eso, cuando los fenómenos místicos comienzan a aparecer, ya ha recorrido el alma una buena parte del camino ordinario o ascético; y *segundo*, porque, aun en pleno período místico, no puede el alma prescindir de los ejercicios de la ascética, porque los fenómenos místicos ni son continuos, ni para todos los órdenes de la vida, sino casi exclusivos de la oración. Dios no actúa continuamente las potencias del alma en ese orden de operaciones sobre el modo humano y, desde el momento en que esa influencia extraordinaria cesa, el alma o deja de obrar totalmente, condenándose a una inacción quietista y absurda, o es fuerza que se ejercite en los actos de la vía ascética. En este sentido la vía mística es insuficiente e incompleta.

No son, pues, dos caminos paralelos e independientes. Por uno y otro se llega al mismo término, la perfección. Pero el de la mística no es continuo; se pierde muchas veces en el de la ascética para volver a separarse de nuevo, aunque sin abandonar nunca del todo la ayuda necesaria de los ejercicios ascéticos.

1. DE LA TAILLE, *L'oraison contemplative*, p. 20 seq. (Paris, 1921).

¿Están estos dos caminos a disposición de todas las almas? El primero, sí; el segundo, no.

La vía ascética es para todas las almas, porque es un medio necesario para adquirir la perfección. Desde el momento en que el alma recibe la gracia, tiene todo lo necesario para andar por esta vía, y está obligada a seguirla, porque lo está a trabajar por el desarrollo de esa vida sobrenatural integrada por la gracia, las virtudes y los dones que posee como un principio o germen que hay que fomentar y desarrollar. La ascética no es más que ese desarrollo exigido; por eso todas las almas están llamadas y obligadas a caminar por la vía ascética ¹.

La vía mística, por el contrario, no está a disposición de todos, porque implica un elemento que está fuera de las exigencias del desarrollo de la gracia. Ese elemento es la influencia especial de Dios, que actúa los hábitos infusos a modo sobrehumano. Por eso, aunque esté el alma elevada al orden sobrenatural, no lo está siempre al orden místico.

De aquí se deduce, *primero*, que, no exigiendo la gracia ese modo de desarrollo, la vía mística depende exclusiva y totalmente de la voluntad de Dios; y *segundo*, que para seguir este camino es necesario un llamamiento especial y gratuito de Dios, que le hará a quien quiera, cuando quiera y como quiera. Será inútil que el alma pretenda ponerse en esta vía y caminar por ella; porque, como este orden es causado por esa influencia particular de Dios, mientras esa influencia no exista, serán inútiles y dañosos todos los esfuerzos del alma por llegar a ello. Más adelante fijaremos las señales de este llamamiento particular a la vía mística.

Ahora, determinadas ya las diferencias y las relaciones de los dos caminos, pasemos a estudiar su naturaleza, sus etapas y su término.

1 A las mismas conclusiones llega por otro camino Amor Ruibal O. e. t. 3. cap. I, págs. 6 sgs. y capítulos VI y VII *passim*.

Están estos dos caminos a disposición de todas las almas. En primer lugar, el segundo, no.

La vía ascética es para todas las almas, porque es un medio necesario para adquirir la perfección. Desde el momento en que el alma recibe la gracia, tiene todo lo necesario para andar por esta vía y está obligada a seguir, porque lo está a trabajar por el desarrollo de esa vida sobrenatural iniciada por la gracia, las virtudes y los dones que posee como un principio o germen que hay que fomentar y desarrollar. La ascética no es más que ese desarrollo exigido; por eso todas las almas están llamadas y obligadas a caminar por la vía ascética.

La vía mística, por el contrario, no está a disposición de todos, porque implica un elemento que está fuera de las exigencias del desarrollo de la gracia. Ese elemento es la influencia especial de Dios, que sobre las habiéndose infundido a modo sobrenatural. Por eso aunque este el alma eleva al orden sobrenatural, no lo está siempre al orden místico.

El primer deber, primero que no existe en la gracia es modo de desarrollo, la vía mística de donde exclusiva y exclusiva de la voluntad de Dios, y segundo, que para seguir este camino es necesario un llamamiento especial y gratuito de Dios, que se hace a quien quiere cuando quiere y como quiere. Para tanto que el alma pretenda caminar en esta vía y caminar por ella, porque como este orden es llamado por una influencia particular de Dios, mientras que influir no existe, cada individuo y cada uno de los esfuerzos del alma por ir a ello. Mas adelante llamamos las almas de este llamamiento particular a la vía mística.

Ahora, determinadas ya las diferencias y las relaciones de los dos caminos, pasemos a estudiar su naturaleza, sus etapas y su terminación.

1. A las almas que se llaman por otro camino. Antes de ir a la 2.ª cap. 1.ª págs. 62 y 63. Véase también la 3.ª cap. 1.ª págs. 64 y 65.

SEGUNDA PARTE

LA ASCETICA

SEGUNDA PARTE

LA ASCETICA

SEGUNDA PARTE

La Ascética

La Ascética que, por su origen etimológico *ασκησις*, significa esfuerzo, puede considerarse como una *práctica* y como una *ciencia*.

La Ascética como *práctica*, es el desarrollo de la vida sobrenatural realizado en el alma según las exigencias de la gracia santificante, es decir, según su modo de ser y de estar en el alma.

La Ascética como *ciencia* es el tratado de ese desarrollo de la vida sobrenatural.

Ya se la considere como ciencia, ya como práctica, la Ascética comprende tres partes: el período *purificativo*, el período *iluminativo* y el período *unitivo*.

Son tres etapas diferentes y graduales de un mismo camino: la primera pertenece a los *principiantes*; la segunda a los *aprovechados*; la tercera, a los *perfectos*. Son las tres edades del hombre espiritual, los tres estados del movimiento de un alma, que sube a Dios. Primero hay que abandonar la tierra desasiéndose del afecto desordenado a las criaturas (*período purificativo*); luego salvar la distancia que media entre ellas y Dios por la adquisición de luz y de amor, que asemeje a él (*período iluminativo*); finalmente, viene el término, el allegamiento a Dios por unión transformante de amor (*período unitivo*).

Reemplazamos el término tradicional de *vía* por el de *período* por parecernos éste más propio y menos expuesto a confusiones. Hablar de *vía purificativa*, *vía*

iluminativa y vía unitiva dentro de la *vía ascética* es evidente impropiedad de lenguaje, dicho sea con todo el respeto debido a tantos venerables autores como lo han venido repitiendo. No son vías dentro de una vía, son partes o etapas de la *vía ascética*; son diversos períodos de la vida espiritual.

No hay que concebir estos tres períodos como tres partes separadas e independientes, como lo son la niñez, la juventud y la edad viril en la vida del hombre. No solo hay continuidad, hay también cierta compenetración entre ellos. Más que por elementos exclusivos, estos tres períodos están caracterizados por la *preponderancia* en cada uno de los elementos que existen en todos los estados de la vida sobrenatural.

Así, el *período purificativo*, que se caracteriza por un despojo de todo lo que repugna a la divina voluntad, negación de gustos y quereres, destrucción de apetitos bajos, ruptura de todos los hilitos que sujetan a la tierra, implica al mismo tiempo adquisición de luz y pureza, elevación del alma ya desprendida del suelo; cosas todas que son propias del *período iluminativo*. Igualmente este, además de esa luz y de esa elevación que le caracterizan, implica purificación y unión; y a su vez el *período unitivo*, sobre la unión que le especifica, contiene purificación e iluminación; porque los encendimientos de la caridad que unen y transforman al alma en Dios, purifican e iluminan al mismo tiempo. En cada uno de los tres períodos hay, pues, purificación, iluminación y unión.

Pero en cada uno de ellos tienen estos elementos una preponderancia particular. En el primer período, por el estado del alma y por la misma naturaleza de los ejercicios, que es necesario practicar, todo tiene un carácter purificativo; en el segundo, le tiene iluminativo, y en el tercero, unitivo.

Estudiemos separadamente estos tres períodos.

CAPITULO PRIMERO

Período purificativo

ARTICULO I.—Estado del alma al comenzar este período

La *Ascética* recibe al alma de los brazos de la *Moral*. Por eso la supone en estado de gracia.

Puede venir cargada de defectos, arrastrando cadenas de apetitos, afeada por salpicaduras del lodo de las pasiones, pero ha de estar limpia de pecado mortal. La razón es porque la *Ascética* es un modo del desarrollo de la vida sobrenatural, y el desarrollo de una vida presupone el principio vital, que la constituye. Por eso el alma no entra en el dominio de la *Ascética* hasta que recibe la gracia santificante. Mientras tanto está en el de la *Moral*.

Pero, suponiendo al espíritu justificado, la *Ascética* le supone al mismo tiempo imperfectísimo. Un alma que con la gracia recibiese la perfección, no tendría nada que ver con la *Ascética*, porque es ésta un camino para llegar a la perfección, y esa alma estaba ya en ella.

La *Ascética*, pues, recibe al alma en el estado imperfecto en que está al ser justificada por la gracia santificante. Como la gracia no excluye por sí más que el pecado mortal, deja al hombre que la recibe con todas las imperfecciones naturales y adquiridas que tenía en el momento de la justificación. Con ella, ni cesan las tentaciones, ni los malos movimientos de la carne, ni las rebeldías y descontento de las pasiones; conserva los vicios adquiridos toda la fuerza de un hábito arraigado, y la práctica de la virtud le resulta llena de dificultades y sacrificios.

Es que, aunque la gracia lleva al alma con la participación de la divina naturaleza, una participación de las divinas propiedades por medio de las virtudes infusas, lo primero — la participación de la divina naturaleza — lo causa inmediatamente elevándola al orden sobrenatural; pero lo segundo — la participación de las divinas propiedades — lo lleva como en germen, que necesita desarrollarse. Por eso, aunque desde el momento de la infusión de la gracia queda el espíritu elevado al orden sobrenatural, en las operaciones se siente la misma dificultad y los mismos obstáculos que antes.

No importa que la virtud infusa sea hábito operativo y que, como tal, deba causar en la potencia disposición para obrar; ciertamente la causa, pero es para la sobrenaturalidad del acto, que es para lo que se da. La facilidad para lo físico o natural del acto, que es lo que falta, no vendrá más que por una repetición de actos que, despojando a la potencia del hábito natural contrario a la virtud, acondicione la facultad en el orden natural o psicológico para obrar conforme a la virtud. Sobre este hábito natural vendrá a extenderse el sobrenatural, y sólo entonces resultará fácil el acto virtuoso. Mientras tanto, no podrá haber facilidad a pesar del hábito sobrenatural, porque falta la disposición física de la potencia.

Recordemos aquí, para mejor inteligencia de todo esto, que en el acto de virtud existen dos elementos: la *sustancia* del acto y su *forma*, que en este caso es la bondad. Lo primero nace de la potencia física; lo segundo del hábito de virtud. En el orden de la gracia hay que añadir a esto el hábito sobrenatural. La facilidad del acto físico no proviene del hábito sobrenatural, sino del natural o adquirido. Por eso mientras éste no exista, aunque existan la gracia y las virtudes, no existe tampoco facilidad en los actos virtuosos. Sin embargo, esta falta de facilidad no implica necesariamente, aunque sí la implica de ordinario, imperfección en el hábito sobrenatural ¹.

1 SANTO TOMÁS, 1-2, q. 65, a 3 ad 2m. et 3m.

Dedúcese de lo dicho que el alma entra en el período purificativo con *dos géneros de imperfecciones morales*: unas, que son *naturales*; otras *voluntarias*.

Llamamos *imperfecciones naturales* aquellas que han dejado de ser voluntarias, pero que son efecto de pecados pretéritos, como la inclinación al mal, la resistencia inconsciente a los impulsos de la gracia, la falta de desinterés en la práctica de la virtud, etc... No se oponen directamente a la gracia, pero son incompatibles con el desarrollo perfecto de las virtudes.

Las *imperfecciones voluntarias* pueden ser actuales y habituales. Unas y otras, hijas como son de un acto libre, van directamente contra la perfección de la caridad. Su número es indeterminable. Pueden ser tantas cuantos son los objetos de las potencias imperadas por la voluntad, que lo son directa o indirectamente casi todas las del hombre.

Pero, en realidad, la imperfección no existe en el acto externo, cuya perfección o imperfección física no afecta al orden sobrenatural; la imperfección no existe propiamente más que en la voluntad. Por ella y en ella son defectuosos todos los demás actos. Por eso no es necesario entretenerse en multiplicar divisiones y subdivisiones de defectos. Basta señalar el origen para enderezar los golpes a la raíz. La voluntad es la razón de la imperfección, como lo será de la perfección del alma; y lo es de una y otra por el *amor*. El afecto desordenado a las criaturas: he ahí todo el porqué de la imperfección del alma.

ARTICULO II. — El amor desordenado a las criaturas.

Los apetitos

Criatura es todo lo que no es Dios. Entra, pues, en el concepto de criatura todo el orden de la naturaleza y todo el orden de la gracia. Y acerca de todo eso puede tener el alma afecto desordenado.

Afecto desordenado es adhesión de la voluntad con

olvido del Criador. El grado del olvido determina formalmente la gravedad del pecado.

No es, como es sabido, la materia o el objeto material del amor la medida de la culpa. Acerca de materia leve pueden darse gravísimos pecados y, al contrario, culpas leves acerca de materia grave, si el afecto desordenado es grave en el primer caso y leve en el segundo.

Para que haya pecado tiene que haber desorden en el *afecto*. Si no le hay, el amor de las criaturas no sólo no es defectuoso, sino que es obligatorio. El pecado estaría en no amarlas. Para que no sea defectuoso ese amor debe ser conforme a la naturaleza de la cosa amada. Amar a las criaturas por algo que no existe en ellas, que es amarlas más de lo que hay en ellas de amabilidad, es en sí mismo defectuoso. Por eso es pecado amarlas más que a Dios o prescindiendo de Dios.

He aquí por qué: la razón de amabilidad que hay en las criaturas es la bondad que, participada de Dios, existe en ellas. Cuando el alma las ama prescindiendo de Dios, queda cortada en la intención y en la aprensión del alma la relación de las cosas con Dios; como, cortada esa relación, pierden las criaturas toda razón de bondad, ya que ésta les viene de su unión con Dios, y pierden por lo mismo la razón de amor, que era la bondad. Amarlas así, prescindiendo de Dios en ellas, será, por consiguiente, amarlas falsamente, porque es amar en ellas una bondad independiente de Dios, y esa bondad no existe en la realidad. Todo amor de criatura, que prescinde de su relación a Dios, es, pues, amor defectuoso en el grado que prescinda de Dios.

Para prescindir de Dios no es necesario un acto explícito, por el cual se proponga el alma excluir a Dios en su amor a las cosas. Basta que no sea Dios en último término toda la razón de ese amor. En aquello y en el grado en que no lo sea habrá desorden, falta, imperfección.

En este sentido, hasta el amor del alma a Dios cae en afecto desordenado, cuando no es Dios toda la razón de ese amor. Tal acaece en las almas que le aman por el gusto que sienten en amarle. En la medida que entre ese gusto como razón o motivo del amor, será éste defectuoso y desordenado. Ya veremos en su lugar cómo ha de ser el amor perfecto; y en qué sentido es posible el *puro amor* de Dios.

El afecto inmoderado de la voluntad es el origen de los *apetitos* ¹.

Apetito es la adhesión desordenada y simultánea de la voluntad y de las potencias inferiores a la criatura. Imperfecciones conscientes como son, los apetitos nacen de la voluntad y radican en ella, pero implican concurso del sentido. En todo apetito va mezclado algo de carne. No importa que sea acerca de cosas espirituales y divinas; en su fondo se descubre siempre, como razón del deseo o de la obra, el deleite de la parte sensitiva. En esto se distingue del simple acto de la voluntad.

De este doble constitutivo del apetito—mezcla de espíritu y de carne—es fácil deducir sus *propiedades*.

Por su primer elemento, es decir, como radicados, por lo que tienen de espíritu, en la voluntad, los apetitos nunca existen aislados. Poseída la voluntad de uno de ellos, moverá todas las facultades del hombre a la luz y al gusto de aquel apetito que la arrastra, y en cada actividad del hombre y con relación a cada objeto particular surgirá necesariamente, no un enemigo del apetito porque la voluntad no lo consentiría, sino una justificación, algo que lo complete y redondee. Es decir, que en torno al primer apetito se levanta indefectible y rápidamente una multitud de ellos, los actos de las demás potencias altas y bajas de hombre, que como se mueven al impulso

1. Tiene este término una doble acepción en la vida espiritual: úsase como sinónimo de *deseo*, y en este sentido no implica imperfección, y como análogo a *afecto desordenado*. Inútil es advertir que es en este último en el que ahora le usamos.

de la voluntad y ésta está dominada por el apetito, reciben su movimiento de ese afecto desordenado. Por eso, el apetito, manchando y sujetando la voluntad, sujeta y mancha todas las actividades del hombre.

Por su segundo elemento, es decir, como nacidos a la vez que de la voluntad de las potencias inferiores, los apetitos no tienden más que al deleite. Es el instinto de la bestia que rehuye el padecer, cuyo valor es incapaz de percibir. Por eso el apetito no ve en las cosas, aunque sean espirituales, otro mérito que el placer que producen. Y cuanto más bajo y sensible sea el deleite, mejor, porque mejor puede palparle y unirse a él en abrazo de carne y sangre. Si fuera el apetito acto propio y exclusivo de una potencia espiritual, como lo es la soberbia, no sentiría esas predilecciones por lo sensible y, entre lo sensible, por lo grosero. Es la marca de las potencias inferiores de que procede.

De este doble elemento, sentido y voluntad, que integra el apetito, nace la extensión de su objeto.

El objeto del apetito es todo lo existente. Lo espiritual y lo sensible, lo temporal y lo eterno, todo cae dentro de su radio de acción. Lo que trasciende por su excelencia al sentido es alcanzado por la voluntad; y lo que por su vileza no puede ser gustado en sí mismo por la voluntad, entra de lleno en las facultades del sentido.

Por eso, tan objeto del apetito es la recepción de los sacramentos y el ejercicio de la oración como los cuidados del cuerpo y la conversación con los hombres. Todo, lo alto y lo bajo, queda en cierto modo igualado a vista del apetito, que no busca más que una cosa en todo: el deleite de su propia satisfacción. Dios y las criaturas valdrán a los ojos del apetito tanto cuanto sea el gusto que le proporcionen.

Esfuércense los maestros de espíritu en convencer a las almas de la necesidad de examinar sus actos, no sea que sus prácticas piadosas, sus fervores y sus vir-

tudes sean simples manifestaciones de apetitos más o menos disimulados.

Siendo esta la naturaleza y las propiedades de los apetitos, fácil es comprender cuáles serán sus efectos en el alma.

Los efectos del apetito son de dos géneros: unos *positivos*, otros *negativos* ¹.

Los *positivos*, que son los que causan una disposición real en el alma, pueden reducirse a cinco: *cansancio*, *tormento*, *oscuridad*, *impureza* y *enflaquecimiento*.

Los apetitos *cansan*, porque acucian al alma con ansiedad y sin treguas a conseguir el objeto apetecido y, cuando le ha conseguido, acucian de nuevo y con mayor violencia a conseguir otro, y así sin término ni descanso; infinita hambre canina, que no hacen más que excitar las migajas de las criaturas.

Atormentan, porque, si no consiguen su objeto, pena el alma con el deseo de la consecución y, si le consiguen, pena también con el fastidio de no verse satisfecha con lo que esperaba satisfacerse.

Oscurecen, porque el capricho del sentido anula la luz de la razón quedando él de guía del hombre; es vaho de la carne puesto ante los ojos de la inteligencia, alucinación de los sentidos, que se arrojan ciegamente a sus objetos; brutal inclinación de las pasiones, que turba la inteligencia del juicio.

Ensucian, porque por ellos se junta el espíritu con cosas impuras; es apegamiento de amor a la carne, que mancha; unión con las criaturas que, al imprimir su imagen en el alma, tiznan y borran por muy puras que ellas sean la inmaculada imagen de Dios que hay en ella.

Enflaquecen, porque malgastan las energías del espíritu. Es un escape de la virtud del alma, que alimenta

1. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Subida*, l. 1, c. VI sgs. Léanse sobre esta materia de los apetitos las incomparables páginas de este libro del Místico Doctor, cuya doctrina intentamos resumir aquí.

esos virgultos infructuosos e innumerables que, como renuevos de un árbol, viven y medran a costa de la vida del espíritu. Tales son los efectos positivos del apetito.

Los efectos *negativos* o *privativos* se reducen a uno sólo: *impedir la unión del alma con Dios*.

El apetito impide la unión con Dios, porque comunica al alma la semejanza de la imperfección de las criaturas que ama desordenadamente. Como esa semejanza de las criaturas amadas desordenadamente es contraria a la imagen de Dios, porque el amor desordenado prescinde de Dios en las criaturas y, por lo mismo, comunica al alma lo que hay en las criaturas como separadas de Dios, mientras haya apetitos no puede haber semejanza entre el alma y Dios; y, como la unión exige semejanza, el apetito que impide ésta impide también la unión del alma con Dios. Y la impide de una manera necesaria e irreductible, porque lo lleva en su misma naturaleza.

Pero, ¿todo apetito causa todos estos efectos en el alma? Sí, por lo mismo que son causados por el apetito como tal. Allí donde pueda decirse que hay un apetito, allí hay que afirmar la existencia de todos esos efectos.

Sin embargo, no todos los causan en igual grado. El daño privativo—ese impedir la divina unión—es más o menos intenso según la intensidad del afecto que el alma pone en la criatura. En cambio, los daños positivos—oscuridad, cansancio, tormento, etc.—dependen, además, de la naturaleza del objeto del apetito.

Así, si el afecto del alma a la criatura es total y con total olvido de Dios, totalmente la apartará de él; si es en menor grado, el obstáculo será menor, sea cualquiera la naturaleza de la criatura, porque la separación de Dios depende únicamente de la intensidad del afecto.

Por el contrario, los daños positivos que causa el afecto puesto, por ejemplo en la carne, siendo los mismos que los que causa el afecto puesto en las riquezas, tendrán, sin embargo, mayor intensidad en aquello que es propio del pecado carnal. Es decir, que el apetito

carnal, sin excluir los otros daños, causará sobre todo *impureza*, como el de vanidad causará principalmente *ceguera y oscuridad*¹.

Finalmente, el apetito puede ser *actual y habitual*, según que la adhesión del alma a la criatura sea pasajera o permanente. Ocioso parece advertir que el habitual es peor que el actual; peor porque implica continuidad en la adhesión, y peor porque es, por su arraigo, más difícil de arrancar.

ARTICULO III.—Necesidad, modo y medios de purificarse de los apetitos

La *necesidad* de destruir los apetitos para llegar a la perfección *se funda*, a la vez, en la *naturaleza del apetito y en la naturaleza de la perfección*.

Porque el apetito implica en el alma una voluntad contraria a la voluntad de Dios, puesto que es amor de lo que Dios prohíbe, es decir, de la criatura fuera de Dios. La perfección consiste, por el contrario, en que no haya en la voluntad del alma cosa contraria a la voluntad de Dios. Por consiguiente, el apetito y la perfección se niegan mutuamente. Allí donde viva el apetito, no puede haber perfección; allí donde haya perfección no puede existir el apetito. Alma, pues, que quiera llegar a la perfección, tiene que purificarse de los apetitos.

Esta imposibilidad de que existan perfección y apetitos al mismo tiempo es tan irreductible como la unión de dos formas contradictorias en un sujeto. Porque el alma con apetitos tiene, en efecto, forma contraria a la de Dios. He aquí el profundo argumento de San Juan de la Cruz: Las criaturas por sí mismas, cortada su relación a Dios, no son nada, porque su ser y sus perfecciones las reciben de El; no son, pues, más que oscuridad, pobreza, negación. El que las ama por sí mismas no ama consiguientemente más que esa negación. Ahora bien, como el ape-

1. *Subida*, l. 1, c. XII, p. 78 sgs.

tito es amor de la criatura por sí misma, en realidad no es más que amor de pobreza, negación y oscuridad, aunque el alma crea otra cosa. Si añadimos ahora que el amor asemeja al amante a la cosa amada, porque le comunica las propiedades de ésta, concluiremos que el alma, que ama con apetito a las criaturas, adquiere esa oscuridad que ama en ellas; se hace, pues, oscura y pobre como ellas. Dios es lo contrario, claridad, riqueza, infinitud. Como dos seres con formas contrarias no pueden unirse, la unión entre Dios y el alma con apetitos es imposible absolutamente ¹.

Tan honda es la necesidad de la purificación de los apetitos. Es lo primero que hay que hacer en el camino espiritual. Todo lo que se haga antes de esto será trabajo perdido, porque los apetitos malbaratarán toda obra positiva realizada antes de destruirlos a ellos.

El modo y los medios de conseguir esta purificación son numerosos. En realidad lo es todo ejercicio piadoso hecho con recta intención, porque merece el aumento de la gracia, y cada aumento de gracia implica un achicamiento del apetito.

Pero hay ejercicios que van directamente contra ellos; tales son los que significan negación de sí mismo y los que implican dolor. Porque como el apetito vive y se alimenta de deleites, no puede vivir entre las privaciones y el sufrimiento. Por eso es el dolor el camino más derecho para matarlo.

Sin embargo, no siempre se puede comenzar por aquí. Pegados el alma y el sentido a las dulzuras materiales, es difícil que se desprendan de ellas para pasarse precisamente a una región de sequedades y tormentos. Es un salto demasiado brusco, que exigiría una gracia particular. Más fácil, por más natural —y a veces será el único modo posible— es desprenderse de las dulzuras materiales pecaminosas apoyándose en las espirituales. Atraído

1. *Subida*, l. 1, c. IV. p. 46 sgs.

y engolosinado con éstas, fácilmente abandona el corazón las groseras del sentido.

Entonces, despegada ya el alma de las dulzuras sensibles de la tierra, hay que comenzar a despegarla también de las del cielo, que son, con frecuencia, un criadero de apetitos. Contentarse con haber quitado la afición de las cosas de la tierra no sería matar el apetito; no sería más que cambiarle, poniéndole en otro objeto, en las cosas espirituales.

Es preciso aniquilarlos en cuanto apetitos desordenados. Ha llegado el momento de oponerles el dolor, universal purificador de las imperfecciones del alma. Estamos ante la necesidad de la penitencia y de la negación. Informados por la gracia divina y el amor, son el gran medio de purificación del hombre.

La penitencia corporal consiste en contrariar y reprimir las tendencias de la parte sensitiva por ejercicios sensitivos también. Contra las exigencias de la gula, el ayuno y la abstinencia; contra la insaciable curiosidad de los ojos, el encierro y la soledad; contra la delicadeza de la carne, recios golpes de disciplina, que libren al cuerpo de ese afeminamiento muelle, incubador de sensibilidades. No hay que dejar retoñar tendencias aviesas. Allí donde comiencen a reverdecer, hay que ir con el golpe de la segur, golpe firme y certero, que corte hasta las raíces. La mortificación de los sentidos es tan necesaria en cosas insignificantes, como en otras de mayor trascendencia. Todo es preciso para una naturaleza que se derrama por el primer resquicio que halla abierto.

Por eso la penitencia corporal ha de ser constante y severa. Todo lo que sean concesiones a la carne, son derrotas del espíritu. Pero no debe ser feroz. Despedazarse las carnes contra razón o contra obediencia por el deleite que se siente en mortificarse, es proceder como bes-

tias (la expresión es de San Juan de la Cruz)¹ y hacer de la penitencia objeto de un apetito, que tiene, sobre los otros, la desventaja de no aprovechar ni al alma ni al cuerpo.

La penitencia corporal es para todos, aunque no en el mismo grado. Yerran, pues, los que se excusan de practicarla y yerran también los que creen que hay que repetir todas las penitencias de los santos. No todos pueden ayunar ni llevar cilicios ni vestir jerga; pero ¿quién no puede privar al paladar de un gusto, a la vista de una curiosidad y al cuerpo de un regalo cualquiera, prácticas todas de penitencia corporal? Alma que, sin contrariar de algún modo las blanduras de la carne, quiere elevarse a la perfección, trabaja en vano. Porque no se puede acomodar el espíritu a Dios, si el cuerpo está contra Dios y contra el espíritu.

La *penitencia espiritual* consiste en contradecir y vencer las inclinaciones del alma, que no sean totalmente según razón y según Dios. Esta es la que da valor a los martirios del cuerpo. Sin ella, ni la sangre derramada purifica, ni llega al cielo el sonido de los golpes de la disciplina.

Todos los actos de penitencia espiritual pueden encerrarse en dos normas universales: *primera*, no hacer nada por el gusto o por la satisfacción que en ello se sienta; *segunda*, no dejar de hacer nada bueno por la repugnancia que en ello se experimente. Es decir: si siente el alma inclinación a hacer una cosa sólo por el gusto que halla en ello, si no es de obligación hacerla o no se sigue bien

1. *Noche oscura*, l. 1, c. VI, p. 368: «Estos son imperfectísimos, gente sin razón, que posponen la sujeción y obediencia (que es penitencia de la razón y discreción, y por eso es para Dios más acepto y gustoso sacrificio que todos los demás) a la penitencia corporal, que, dejada esta parte, no es más que penitencia de bestias, a que también como bestias se mueven por el apetito y gusto que allí hallan».

A esta «penitencia de bestias» puede ir muy fácilmente unido el masoquismo o algolagnia pasiva, que consiste en encontrar placer en el dolor sufrido. No suele ser raro este fenómeno psicopático en personas espirituales desequilibradas.

a otro, no la haga, porque la razón de aquella obra es entonces el gusto y no Dios; y si es de obligación, prescindida del gusto y hágala, no porque le gusta, sino porque tiene obligación de hacerla. O, por el contrario, si siente el alma repugnancia en hacer una cosa que debe o conviene hacerse, realizarla con la misma decisión y entereza que si fuera de su gusto. Y para esto no esperar a que la obra sea necesaria o conveniente; basta que no sea mala, para que el espíritu se lance contra su inclinación a practicarla; porque ya es un bien y una gran conveniencia ese acto de propio vencimiento que realiza en ella.

Para proceder así hay que estar firmemente decididos a obrar siempre conforme a los siguientes severos aforismos en que San Juan de la Cruz resumió toda la práctica de negación; reglas duras, pero necesarias, bajo las cuales no puede ni medrar ni vivir mucho tiempo el apetito:

«Procure siempre inclinarse, no a lo más fácil, sino a lo más dificultoso.

No a lo más sabroso, sino a lo más desabrido.

No a lo más gustoso, sino antes a lo que da menos gusto.

No a lo que es descanso, sino a lo trabajoso.

No a lo que es consuelo, sino antes al desconsuelo.

No a lo más, sino a lo menos.

No a lo más alto y precioso, sino a lo más bajo y despreciado.

No a lo que es querer algo, sino a no querer nada.

No andar buscando lo mejor de las cosas temporales, sino lo peor, y desear entrar en toda desnudez y vacío y pobreza por Cristo de todo cuanto hay en el mundo»¹.

Con esto no habrá apetito que se resista, porque son golpes asestados al único fundamento en que se apoyan: las blanduras y dulcedumbres del sentido y del espíritu.

Pero con la purificación del apetito, ¿queda realizada

1. Subida, l. 1, c. XIII, p. 82-83.

toda la obra de purificación del alma? Evidentemente que no. Es la primera parte, quizá la más difícil y la que, en cierto modo, hasta induce la otra que falta. Pero no olvidemos que los apetitos se refieren exclusivamente a los actos libres de la voluntad en unión con las potencias inferiores. Queda, pues, la parte puramente espiritual. También ella necesita purificarse directamente, si ha de llegar a la unión con Dios.

ARTICULO IV.—Purificación de las potencias espirituales

Tres géneros de defectos pueden existir en las potencias del alma: *unos*, que *no impiden* el desarrollo de la caridad; *otros*, que lo *impiden directamente*, y *unos terceros*, que lo *impiden indirectamente*.

Los primeros, son los defectos naturales, que no dicen ninguna relación con el orden sobrenatural, como la oscuridad del entendimiento; los segundos, los actos desordenados, que implican imperfección en las virtudes, como falta de fe, de esperanza o de caridad; los terceros, son ciertos hábitos adquiridos en el ejercicio de las operaciones naturales, como el arrimo exagerado a las imágenes de la fantasía para discurrir.

De ellos, sólo los de los dos últimos grupos tienen que desaparecer, para que el alma llegue a la perfección: los del segundo, porque se oponen al desarrollo de la caridad; los del tercero, porque lo exigen las relaciones psicológicas que existen entre esos actos y los del orden sobrenatural en estado perfecto. Los del primer grupo—los defectos puramente naturales—no son en ningún concepto incompatibles con la perfección sobrenatural; no son, por consiguiente, objeto de la purificación ascética. Limitémonos, pues, a regular la purificación de las potencias espirituales en esos dos géneros de imperfecciones que restan.

I. *La purificación del entendimiento*, con relación a los actos que implican imperfección en la fe, se consigue

por la regulación del raciocinio. Es éste la única causa posible de esos defectos, porque la duda y la negación no debilitan la fe, la destruyen. Es el raciocinio el que puede, sin destruirla, mezclarse en sus actos y en cierto modo desvirtuarla.

La razón es, porque el acto de fe y el acto de discurso son incompatibles. La fe pura excluye todo raciocinio. Ella, que presupone la razón, porque debe ser racional como acto humano, y que somete a su examen el fundamento de sus misterios, prescinde totalmente de ella en su ejercicio. El acto de fe no puede descansar en un razonamiento. Toda su razón de ser es la autoridad de Dios que revela y, desde el momento en que el alma se ayuda de sus discursos para adherirse a la verdad revelada, la fe deja de ser pura y sencilla, porque ya no es allí todo fe. Ya hay acto de ciencia, acto de *visión* de lo que el discurso alcanza, y la *fe* y la *visión* se niega mutua y necesariamente por su misma definición. El alma no se adhiere entonces a la verdad revelada sólo porque Dios lo dice; se adhiere también porque su razón le muestra esa verdad racional y hacedera. Hay, pues, mezcla de fe y de discurso; no existe pura fe.

Para purificar el entendimiento en este punto hay que regular el raciocinio, no dejándole ir más allá de su propio campo. El debe acompañar al alma hasta los umbrales mismos de la fe, pero ahí ha de detenerse. Sólo así será el acto de la fe adhesión pura y simple a la verdad revelada por ella misma.

La purificación del entendimiento con relación a los defectos que resultan en él del excesivo arrimo a la imaginación y fantasía, no puede realizarse de una manera uniforme en todas las almas. Para algunas la actuación de la imaginación será más necesaria que para otras. Personas habrá que no puedan prescindir de ella en ningún estado de la vida espiritual y que aún tengan que excitarla; otras, en cambio, tendrán que reprimirla desde el primer momento para que no dañe a las operaciones

intelectuales. Depende del carácter, de las condiciones psicológicas y fisiológicas de cada sujeto. Lo que importa es regular de tal manera la actividad de esos sentidos, que no merme la de las potencias espirituales. Porque la fantasía y la imaginación tienen por oficio ayudar al discurso; son medios para que actúe la inteligencia. Quedarse, pues, en lo que ellos ofrecen, es trocar los papeles, haciendo fin de lo que no es en realidad más que un medio; sería reducir la vida espiritual a un conjunto de fantasmas y de imágenes, obra del sentido.

Este trabajo de reducción de la influencia de los sentidos interiores ha de ser gradual y lento. Cortarla de una vez sería quedarse en la oscuridad y en la inacción, porque las potencias espirituales no tendrían sobre qué actuarse. Es preciso quitárselo poco a poco, para dar tiempo a que la inteligencia se acostumbre a sostenerse con un apoyo mínimo en el sentido y a caminar por su cuenta. Los principiantes necesitan servirse de la imaginación más que los aprovechados y los aprovechados más que los perfectos. Y aunque de ordinario nadie puede prescindir totalmente del ejercicio de los sentidos interiores, hay momentos en la vida espiritual —ya lo veremos— en que es preciso suspenderlos en absoluto. Tal sucede en la oración de *pura fe* y en la que San Juan de la Cruz llama *pura contemplación* ¹.

II. *La purificación de la memoria* sigue el orden de la del entendimiento, por la cual se regula y a la cual se ordena. Por eso no es necesario dar otras normas particulares.

Lo que sí conviene es notar un inconveniente que se sigue a la falta de purificación de la memoria, inconveniente que no existe por parte del entendimiento, pero que repercute en él y en la voluntad indefectiblemente: es la perpetua intranquilidad del alma. Porque, cuando el hombre no refrena los recuerdos y da fácil cabida a

1. *Noche*, l. 2, c. XVII, p. 457.

todas las representaciones de lo pasado, se ve impresionado con los diversos sentimientos que las cosas que recuerda significan. Así, con el recuerdo de cosas tristes, se entristecerá, y con el de las alegres, se alegrará, mudando de impresión según va mudando de recuerdos. Y esto, que no tiene ventaja alguna, porque nada de aquello que pasó y que nos entristece podemos remediar con nuestra pena, tiene, sin embargo, el inconveniente de inquietar al alma y de ocuparla vanamente. Mientras esté ocupada con eso e impresionada por el recuerdo de esas cosas, no podrá recibir la influencia de la forma de Dios. Por eso hay que refrenar la memoria, purificándola de todo recuerdo inútil ¹.

III. *La purificación de la voluntad*, es el término de la purificación del entendimiento y de la memoria. Es además su razón de ser, porque si las purificaciones de esas potencias no se ordenasen a la perfección de la caridad, quedarían reducidas a un adiestramiento puramente natural, a una disciplina de purificación filosófica ².

Dos especies de objetos podemos distinguir con relación a la voluntad: unos acerca de los cuales se mueve ella; otros, por los cuales es ella movida y excitada. A los primeros se refiere el amor; los segundos son los que producen en el alma temor, gozo, dolor y esperanza. El amor es acto de la voluntad; el temor, el gozo, el dolor y la esperanza son pasiones de la misma. A esto está reducido cuanto la voluntad hace y padece. Por eso la purificación de esta potencia está reducida a ordenar ese amor y esas pasiones.

Acerca del amor nada hay que decir después de lo dicho sobre la purificación de los apetitos, que no son más que la imperfección del amor. Muertos ellos, no queda en la voluntad más que el amor purísimo de Dios.

1. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Subida*, I. 3, c. V. p. 215.

2. *Subida*, I. 3, c. XVI. p. 271.

La necesidad de purificar las cuatro pasiones, que resumen todas las afecciones y sentimientos del alma, se funda en la imposibilidad de que el espíritu esté ocupado a la vez por Dios y por las criaturas.

En efecto; el alma que está impresionada por alguno de esos sentimientos: dolor, temor, etc., está ocupada por el objeto que le causa ese sentimiento; porque esa impresión no puede realizarse más que por la presencia real o intencional del objeto en la potencia. Si el dolor, el temor, el gozo o la esperanza es acerca de una criatura como tal, evidentemente la voluntad está ocupada por esa criatura. Para que el alma pueda unirse a Dios se exige vacío de criaturas. Como no pueden caber los dos en un mismo sujeto, el alma que se deja afectar de esos sentimientos por las criaturas, no puede, mientras los tenga, llegar a la unión con Dios. Es, pues, necesario apartar esos sentimientos de las criaturas y ponerlos solamente en Dios. Sólo así tendrá recogida en él todas las fuerzas del espíritu, que es el ideal de la perfección sobrenatural ¹.

Entiéndese sin esfuerzo que las afecciones de dolor, temor, gozo y esperanza causadas por las criaturas siguen el modo del amor a las mismas. No se trata, pues, del dolor en sí, como no se trata del amor en sí. Ni el uno ni el otro son por su naturaleza impedimento para la perfección. Se trata del dolor, gozo, etcétera, que se termina en la criatura en parte o en todo, como decíamos del amor. Hay que llegar a que sea sólo Dios toda la razón de esos sentimientos del alma. Esa es la obra y el objeto de la purificación; no lo es suprimir esos sentimientos, dejando al alma fría e insensible a todo.

Tal es la necesidad y tal también la naturaleza de la purificación del alma. No es obra de destrucción de las potencias ni de las energías del espíritu; es ordenación y adiestramiento de todas ellas. En el camino espiritual

1. *Subida*, l. 3, c. XVI sgs., p. 271 sgs.

no hay destrucción más que de defectos, aniquilación de desórdenes. Todo lo demás hay que elevarlo purificado hasta el abrazo de Dios.

Pero es imposible realizar esta enérgica disciplina de purificación sin más fuerzas que los bríos propios, sin otras luces que las del propio entendimiento. El alma necesita la ayuda de Dios y la dirección de los hombres. La primera la recibirá en la *oración*; la segunda en el *director espiritual*. Son dos grandes medios de que necesita ayudarse el alma para realizar su obra de purificación.

ARTICULO V.—La dirección espiritual

Error fué de alumbrados y quietistas negar la necesidad de dirección en la vida espiritual. Dios constituido en director particular y excesivo de las almas es un absurdo derivado de la doctrina protestante de la inspiración privada.

No es esa la doctrina de la Iglesia. Dios ha establecido —decía el Doctor místico— que el gobierno del hombre sea por el hombre. Por eso, no hay que esperar a que venga Dios a decirnos al oído lo que tenemos que hacer en cada caso. El nos dió la regla general y fija en su ley; lo demás pertenece a los que él tiene puestos en su lugar¹.

La dirección espiritual comprende dos partes: la del Director y la del dirigido. Por parte del Director, consiste en ayudar eficaz y desinteresadamente al alma dirigida a conseguir su propia perfección; y por parte del alma dirigida, en manifestarse totalmente al Director elegido y obedecerle sin reservas².

1. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Subida*, l. 2. c. XXII p. 194.

2. Cfr. ANTONIO DE LA ANUNCIACIÓN, *Manual de Padres espirituales en el cual se contienen avisos y documentos para el gobierno de las almas que van por camino extraordinario*. Alcalá, 1679. Además de este manual precioso e ignorado, merece especial mención por enfocar en el problema cuestiones y exigencias modernas el P. César Vaca, O. S. A.; *Guía de Almas*. Barcelona 1943. Empezó a publicarlo en artículos que salieron en *Espiritualidad* desde los primeros números.

El oficio del Director comprende tres cosas: advertir los obstáculos con la manera de evitarlos o de vencerlos; tender la mano al alma, cuando ha caído, y darle alientos para continuar en el camino de la virtud, cuando está en pie. Esto supone en el Director ciencia de los caminos espirituales, firmeza en las decisiones, prudencia y seguridad en los consejos, claridad en las palabras y santidad en la vida.

Ciencia: No es necesario que cada Director conozca todos los estados de la vida espiritual, cosa punto menos que imposible. Unos serán buenos para el período purificativo, por ejemplo, y otros lo serán para el iluminativo o para el unitivo; los hay que siendo a propósito para una suerte de personas, son incapaces de dirigir otras.

Escribe hermosamente a este propósito San Juan de la Cruz: «No todos saben para todos los sucesos y términos que hay en el camino espiritual, ni tienen espíritu tan cabal que conozcan cómo en cualquier estado de la vida espiritual ha de ser el alma llevada y regida; a lo menos no ha de pensar que lo tiene él todo, ni que Dios querrá dejar de llevar aquel alma más adelante. No cualquiera que sabe desbastar el madero sabe entallar la imagen; ni cualquiera que sabe entallarla sabe perfilarla y pulirla; y no cualquiera que sabe pulirla sabrá pintarla; ni cualquiera que sabe pintarla sabrá poner la última mano y perfección. Porque cada uno de éstos no pueden hacer en la imagen más de lo que saben, y si quieren pasar adelante, sería echarla a perder.

Pues veamos si tú, siendo solamente desbastador, que es poner el alma en el desprecio del mundo y mortificación de sus apetitos, o cuando mucho entallador, que será ponerlo en santas meditaciones, y no sabes más, ¿cómo llegarás esa alma hasta la última perfección de delicada pintura, que ya no consiste en desbastar, ni entallar, ni aún en perfilar, sino en la obra que en ella ha de ir Dios haciendo? Y así cierto está que si con tu doctrina, que siempre es de una manera, la haces siempre estar atada, que o ha de volver atrás o a lo menos no ir adelante. Porque, ¿en qué parará, ruégote, la imagen, si siempre has de ejercitar en ella

no más que el martillar y desbastar, que en el alma es el ejercicio de las potencias?»¹.

Pero, si no puede exigirse que cada Director conozca todos los estados de la vida espiritual, sí exige que conozca por lo menos el estado del alma que conduce. La ignorancia, que en esto es siempre culpable, sería causa de gravísimos males.

Desde el momento que el Director comprenda que el alma ha salido del campo que él conoce, y ha entrado en otro superior acerca del cual no posee él la debida ciencia, debe indicar al alma la necesidad de ponerse bajo otra dirección. Toda la responsabilidad de una dirección a ciegas, donde el maestro no sabe por dónde anda ni dónde irá a parar con su dirigido, cae íntegra naturalmente sobre el Director².

A esta ciencia de la vida espiritual ha de añadir el conocimiento del carácter del dirigido. No a todos puede imponérseles un mismo método. El temperamento de las personas influye tan hondamente en la vida espiritual, que lo que para unas es medio de aprovechamiento puede serlo para otras de muerte y de perdición. Por eso ha de ser cuidado primordial del Director estudiar el carácter, el temperamento, el medio ambiente, la educación, etc., de su dirigido, si no quiere estrellarse él y quizá perder aquel alma. No puede dirigirse con las mismas normas a un sanguíneo y a un bilioso, por ejemplo.

La ciencia de que ha de estar dotado el Director no se reduce a un conocimiento teórico de la vida espiritual; implica además la *experiencia* propia o la ajena, es decir, el conocimiento experimental, que resulta de ha-

1. *Llama de amor viva*, canc. III, v. 3, p. 788.

2. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Llama*, canc. III, v. 3, p. 789. Sobre la dirección espiritual en el Doctor místico cfr. Mauricio de Iriarte, S-J.: *Una gran preocupación de San Juan de la Cruz*. Manresa 52-3 (1942). 302-318. Baldomero Jiménez Duque, Pbro.: «*La Pedagogía de San Juan de la Cruz*». Revista de Espiritualidad I (1942) 309-331.

ber pasado por esos estados, o de haber dirigido ya otras almas que pasaron por ellos ¹.

Firmeza en las decisiones. Una vez pensado lo que le conviene al alma, el Director mantendrá con energía sus propias decisiones. No han de hacerle cambiar ni siquiera las lágrimas del dirigido, a no ser que lo exija el cambio de circunstancias. Lo contrario sería trocar los papeles, convirtiéndose en dirigido el Director. Es preciso que el alma esté convencida de que tiene que obedecer y de que no le valdrán sus mañas para hacer que el Director la mande lo que ella quiere. Lo exigen la dignidad del Director y el bien del dirigido.

Prudencia. La firmeza en las decisiones no significa tiranía, que sería aborrecible en un Director espiritual. La prudencia dictará las atenuaciones y excepciones que se imponen en cada caso. Ella ha de ser la consejera del Director en todas las palabras y acciones relacionadas con su oficio; porque cuanto más delicadas son las materias que trata, más circunspección, prudencia y reflexión necesita. El secreto con relación a cuanto el alma le comunica, el modo de reprenderla lo mismo que el de alentarla, la autorización para prácticas de penitencia corporal, todo exige prudencia en el Director.

Seguridad. Pero la prudencia no quiere decir titubeos e indecisión. Los consejos y los preceptos deben salir de la boca del Director como cosa cierta e indubitable. Si el alma advierte que el maestro duda, que no tiene seguridad en lo que dice, perderá inevitablemente la confianza en su dirección. Es preciso que el que guía sepa con certeza dónde está y por dónde hay que seguir, para que se dejen conducir por él.

Claridad o franqueza. He ahí otra cualidad del Direc-

1. Recuérdense los lamentos de Santa Teresa a propósito del daño que hicieron a su alma Directores sin la debida ciencia, que ella llamaba *medio letrados*. Cfr. *Vida*, c. V. p. 24. *Ibid.*, c. XIII, p. 85 sig. *Camino de perfección*, c. V. p. 362 sgs. Llega a decir incluso: «Cuando hubiere de comunicar algo, deje de Maestros de espíritu y busque grandes letrados» B. M. C. Epistolario, t. I, pág. 369.

tor. La franqueza, que, como veremos, es la condición más necesaria por parte del dirigido, es también necesaria por parte del Director. Sería criminal ocultar al alma, por no molestarla o porque no busque otro, las faltas que no ve, o exagerar a sus ojos, para adularla, las virtudes que practica. Aunque les duela a veces a uno y a otro, el Director debe hablar con franqueza y claridad al dirigido; descubrirle sus defectos, sus ilusiones, sus yerros, todo cuanto, por molesto que sea, comprenda que necesita conocer el dirigido para enmendarse.

Santidad de vida. Aunque la ponemos la última, no es la menos principal. Cuando el Director no es lo que debe, difícilmente imprime en el dirigido el deseo de la perfección. Sin embargo, entre el santo y el Sabio, Santa Teresa prefería al Director letrado ¹.

Omitimos ciertos procederes odiosos del Director, como la desigualdad de trato, siempre advertida por los dirigidos, las preferencias por unas almas sobre otras, el moverse por simpatía o, lo que sería peor todavía, por interés; el no dejar al alma salir de su poder y dirección; el trabajar por traerlas todas a su magisterio, y otras actitudes semejantes, que condena enérgicamente el más elemental sentido común.

La obligación del alma con relación a la dirección espiritual es *elegir* Director, *manifestarse* a él y *obedecerle*.

La *elección* ha de hacerse a base de las condiciones antes indicadas. Pocos ratos de comunicación con el Director bastarán al alma para conocer si es el que le conviene. Pero es preciso que en esta elección no tomen parte las simpatías naturales o, por lo menos, que no sean ellas las que decidan como razón única. Sin embargo tampoco convendría un Director hacia el cual sienta el alma antipatía o repugnancia natural; eso podría frustrar toda la labor, porque la antipatía hace imposible la confianza, y sin ésta no hay dirección posible. Lo que ha-

1. *Vida*, c. XIII, p. 86-87. «Buen letrado nunca me engañó». *Ib.*, cap. V n. 3.

ce falta, en todo caso, es que con simpatía o sin ella busque en él no al hombre, sino al guía de su espíritu en la ascensión a Dios.

No todas las almas pueden elegir Director. Unas, porque no tienen sujetos entre quienes escoger; otras, porque se las señala un Director común, como a las Religiosas de clausura. En este caso la primera labor del alma ha de ser trabajar por acomodarse al Director de que dispone, para sacar de su dirección el mayor bien posible. Hecho esto por su parte, Dios proveerá. Por eso no se ha de perder.

A la elección del Director —que no debe cambiarse más que cuando su dirección resulte o inútil o perjudicial— se seguirá la *manifestación* completa del alma a él. Es el primer deber del dirigido con relación al Director. Para éste no tiene que haber secretos en nada de cuanto se refiere a la vida del alma, porque el desconocimiento de un detalle que el dirigido oculte por cualquier motivo podía ser de funestas consecuencias. Las inclinaciones buenas y malas, los propósitos y las ilusiones, las dificultades y los estímulos, los triunfos y las derrotas, hasta la vida pasada, todo debe conocerlo el Director antes de dar su primer consejo al alma. Y luego, en el transcurso de la dirección, hay que manifestarle hasta la repugnancia o falta de confianza que sienta con relación a él.

Tras la manifestación, la *obediencia*. Nada de distinciones. Puesta en manos del Director, el alma no puede, no debe discutir sus indicaciones. Mientras esté bajo su dirección, está obligada a obedecerle, si esa dirección no ha de quedar convertida en un juego de pasiones y apetitos. No es a ella a quien toca decidir si le conviene o no practicar lo que el Director exige; de lo contrario sobra el Director. Aunque fuese menos útil y aún perjudicial en la apreciación del dirigido, hay que cumplirle. Más sabe el Director, y, en todo caso, Dios sacará bien del mal, porque es seguro que la obediencia no perder

al alma¹. Advirtamos que mucho peor que la desobediencia sería ingeniarse el alma para que no la mande el Director más que lo que ella quiere.

ARTICULO VI.—Naturaleza y divisiones de la oración. La meditación

Oración es comunicación amorosa del alma con Dios. Unas veces será bajo la forma de petición, otras de sencilla elevación del alma, pero siempre ha de haber consideración, es decir, actuación del entendimiento acerca de Dios, y en esto está su esencia. Su necesario complemento es el amor. La oración es, pues, ejercicio armónico del entendimiento y de la voluntad.

Tres cosas hay que determinar en la oración: *sus modos, sus partes y sus grados*.

Los *modos* de la oración son cuatro: dos por parte de las potencias del alma; otros dos por parte de la luz que las actúa. Los primeros son meditación y contemplación; los segundos, oración ordinaria o adquirida y oración extraordinaria o infusa.

Meditación es, como veremos en seguida, aquella oración que implica discurso; *contemplación*, la que es por simple intuición. Como se ve, su diferencia nace del modo de obrar las potencias; la primera es obra del entendimiento y de las potencias sensitivas interiores: imaginación, memoria y fantasía; la segunda es, en cambio, acto de sólo la potencia espiritual, acto de pura inteligencia. Oración *ordinaria* o *adquirida*, es la que se realiza con la ayuda de la gracia santificante, las virtudes y los dones, pero sin auxilio especial; oración *extraordinaria* o *infusa* es la que es efecto de una influencia particular y gratuita de Dios. Más adelante, en la Tercera Parte, determinaremos la naturaleza de este último modo, que caracteriza la vía mística.

1. Recuérdese el caso de Santa Teresa dando higas a nuestro Señor por mandato de los confesores: *Vida*, c. XXIX, p. 209 sgs.

La oración *vocal* no es un modo particular de oración; es una simple manifestación externa de la mental, por cuyas reglas se rige y de cuyas propiedades participa¹. Recomiéndese a las almas la reducción de oraciones vocales, que son con frecuencia un obstáculo para la verdadera oración mental. Es deplorable el rutinario de tantas almas que reducen su vida espiritual a rezar en el peor sentido de este vocablo.

Las partes de la oración dependen del método que se siga en su ejercicio.

Tres métodos principales aparecen en la historia de la espiritualidad cristiana: el *carmelitano*, el *ignaciano* y el *sulpiciano*.

Omitimos la antigua división de la oración contenida en la *Scala claustralium*, que comprendía cuatro partes con el siguiente oficio: «*Lectio quasi solidum cibum ori apponit; meditatio masticat et frangit; oratio saporem acquirit contemplatio est dulcedo, quae jucundat et reficit*». Cfr. STO. TOMÁS, 2-2, q. 83. 17. Esta división se remonta a CASIANO, *Collationes*, IX.

El método *carmelitano*, así llamado porque trae su origen de la Orden de los Carmelitas, divide la oración en siete partes: preparación, lección, meditación, contemplación, acción de gracias, petición y epílogo².

El método *ignaciano*, que, como indica su nombre, es debido al Fundador de la Compañía, reduce la oración a tres partes generales: preparación, cuerpo de la meditación y conclusión. Pero estas partes se subdividen; la

1. 2-2, q. 83, a. 12.

2. P. JUAN DE J. M. (ARAVALLS). *Tratado de oración*, p. 14 (edic. Toledo, 1925). JERÓNIMO GRACIÁN, *Lámpara encendida*, P. 2, c. 1. MARÍA DE SAN JOSÉ, *Libro de Recreaciones*, recr. VII. FRANCISCO DE SANTO TOMÁS, *Médula Mística*, trat. I, c. V, p. 19. Cfr. nuestra *Escuela Mística Carmelitana*, c. XVI, p. 343. Algunos autores carmelitas invierten ligeramente el orden de estas partes, suprimiendo la contemplación. El primer en hacerlo fué Juan de Jesús María, que señala las siguientes: preparación, lección, meditación, acción de gracias, ofrecimiento y petición: *Schola de oratione*, tract. de oratione, p. 543 (*Opera Omnia*, vol. 2, Colonia, 1622). Conviene advertir que la enumeración que damos en el texto es la más antigua y la más general.

preparación abarca los preludios y el pedir gracia para hacer bien la oración; el cuerpo de la meditación incluye el ejercicio de las tres potencias; y la conclusión comprende la recapitulación o epílogo, los afectos y el examen del ejercicio de oración, que acaba de hacerse ¹.

El *método sulpiciano*, así llamado por el seminario de San Sulpicio de París, del que trae origen, es el más minucioso de todos. Comprende, como el ignaciano tres grandes partes: preludios, cuerpo de la oración y conclusión. Los preludios implican tres puntos: ponerse en la presencia de Dios, hacer actos de contrición e implorar la ayuda del cielo; el cuerpo de la oración, que es la parte original de este método, está dividido en tres partes: adoración, comunión y cooperación; y, finalmente, la conclusión abarca a su vez la acción de gracias, el dolor por las faltas cometidas en la oración, el deseo expreso de que Dios bendiga todos nuestros actos, la selección de los pensamientos habidos en la oración, que servirán de despertador durante el día y, en fin, poner todo en manos de la Virgen con el *Sub tuum praesidium* ².

Los *grados* de oración son muy numerosos, tanto como los de caridad actuada por el discurso y por la contemplación. ³ Pero pueden reducirse a tres: el de los principiantes, el de los aprovechados y el de los perfectos. Más que grados, estas partes son toda una serie de ellos, que caracterizan respectivamente un período de la vida espiritual. La división es genérica y abarca tanto la oración ordinaria como la infusa; ambas comprenden esos tres grados; sólo que el sentido de ellos es diferente. Así

1. P. LAPUENTE, *Meditaciones espirituales*, Introducción. P. ROTHAAAN, *De la manière de méditer*. (Al fin de la traducción francesa de los *Ejercicios* por Jennesseaux). TANQUEREX, *Précis de théologie ascétique et mystique*, P. 2, l. 1, ch. 1, p. 443 (6me. edit.).

2. LETOURNEAU, *La méthode d'oraison mentale du Séminaire de St. Sulpice*, París, 1903. FARGES, *Les voies ordinaires de la vie spirituelle* (París, 1924), p. 303. TANQUEREX, *Précis*. P. 2, ch., 1 p. 448 sgs.

3. Evidentemente el P. Crisógono no quiere decir con la preposición *por* que el discurso y la contemplación sean la causa eficiente de la actuación de la caridad, sino que se actúa *mediante* ellos.

el primer grado de principiantes en la oración ordinaria es la meditación, mientras que en la infusa es la contemplación mística incipiente; el segundo o de aprovechados es, en la ordinaria, la oración afectiva, en tanto que en la infusa es la contemplación extática; y el tercero o de perfectos es, en la ordinaria, la contemplación adquirida, mientras en la infusa es la oración transformante.

Dejando estas divisiones para sus propios lugares, fijemos ahora la naturaleza, propiedades y caracteres de la meditación, que es la oración propia de este primer estado purificativo en que nos encontramos.

Meditación es toda oración que implica discurso.

Como oración que es, implica ejercicio simultáneo del entendimiento y de la voluntad; pero para que sea meditación es necesario que el ejercicio del entendimiento sea discursivo. Si fuera intuitivo, dejaría de ser meditación. Consiste, pues, en proceder, a la luz de la fe y de la razón unidas, de unas verdades a otras con el fin de sacar algún amor de Dios. Esto último es toda la razón de ser de la meditación como *oración cristiana*. Por el discurso se diferencia de la contemplación; pero por el amor se distingue de la especulación filosófica.

De estos dos elementos —el intelectual y el afectivo— es el último el que determina la excelencia de la meditación en el orden sobrenatural. Por eso yerran gravemente los que ponen el fruto de la meditación en la agudeza del raciocinio o en la sublimidad de las ideas. Las ideas y el discurso no son en la oración más que un *medio* para llegar al afecto, que es el fin. Quedarse en aquéllos, sería discurrir, no orar; sería detenerse en el camino, que quedaría convertido en término. Es preciso llegar al afecto, que es el fin de toda oración, y como fin es lo que determina la excelencia de la meditación; porque ésta es un movimiento, y los movimientos reciben su excelencia del fin, por ser éste la razón del movimiento.

Como *materia* de meditación entra todo lo existente, porque todo puede servir al alma de medio para excitar

el amor de Dios ¹. Por eso no puede ser la materia principio de distinción entre la meditación y los demás modos y grados de oración; una misma sirve para todos los grados y para todos los géneros.

Lo que sí existe es cierto predominio de una materia determinada en cada estado. Así, en el período purificativo gusta el alma de meditar sobre todo en los novísimos; en el período iluminativo preferirá la vida y pasión de Cristo; y en el unitivo antepondrá el amor y la gloria de Dios. Es más que nada una exigencia del espíritu, del estado subjetivo propio de cada período.

Eso determina también los *afectos*, que son el fruto inmediato de la oración. El fruto mediató y duradero son las buenas obras. Los afectos pueden ser tan variados como los sentimientos de que es capaz el corazón del hombre. Depende, en parte, de la materia que se medita, y en parte, del estado subjetivo de quien medita.

Al igual que la materia, los afectos de la meditación no son exclusivos de ningún estado, pero sí existe predominio de algunos en cada período, predominio causado por la disposición del alma. Por eso en el período purificativo, en que tiene el espíritu la preocupación de sus pecados, saca ante todo afectos de dolor, de súplica a la divina misericordia, de temor a los castigos de la divina justicia. Más tarde, cuando, entrada ya en el período iluminativo, tenga como preocupación la práctica de la virtud, sentirá deseos de imitar a Cristo y se estremecerá de gozo ante la consideración de las divinas perfecciones.

De todos modos, ni deben exagerarse los efectos propios de cada estado excluyendo los de los demás, ni hay que sujetarse inflexiblemente a ellos. Hay que dejar que el alma se mueva libremente; no estrujarla para que prorrumpe en los ya determinados. Los afectos deben fluir espontáneos. Porcúrese, además, alternar la mate-

1. 2-2, q. 180, a. 4.

ria para que los afectos varíen, ya que, repetidos siempre los mismos, pierden eficacia y perjudican al espíritu; porque si son afectos sólo de dolor y de temores, crían un estado de abatimiento; y si son de amor y de alegría, le producen de peligrosa confianza. Es preciso que junto a la consideración de la propia ruindad, que abate, vaya la de la infinita misericordia, que levanta y fortifica ¹.

A los afectos siguen los *propósitos*, que van en realidad implícitos en aquéllos. Su firmeza y eficacia está ordinariamente en razón inversa de su número, y su realización es la mejor señal de una oración bien hecha.

La meditación tiene sus *grados*. Pueden determinarse según la mayor o menor multitud de discursos y según la intensidad del afecto. Cuanto menos ideas necesite y más independencias exista del entendimiento con relación a la fantasía, más perfecta será la meditación. Y cuando el raciocinio se ha reducido tanto que ya no existe más que un acto de pura inteligencia, la meditación, llegada a su término, se convierte en contemplación. Más adelante veremos qué señales existen para conocer el momento de este tránsito de la oración discursiva a la contemplativa.

En cuanto al *modo* de practicar la meditación no puede señalarse una regla fija y universal. Depende del método que se elija. Al señalar las partes de la oración, hemos indicado los tres más célebres: el carmelitano, el ignaciano y el sulpiciano, pero pueden multiplicarse fácilmente. No a todas las almas conviene uno mismo. Las habrá que no puedan hacer vida con ninguno de los tres descritos, y sería absurdo obligarlas a seguirlos. Depende del carácter, de la educación espiritual, del ambiente en que vive cada uno. Pero elijase el que se quiera, nadie debe seguirle con rigidez, porque sería constituirse en esclavo de un instrumento que no es necesario, y que en este caso sería además perjudicial, porque impediría el

1. SANTA TERESA, *Moradas*, I. c. 2, p. 509-510. *Vida*, c. XIII, p. 85.

fruto de la oración. En el camino espiritual cuanto menos formulismos, mejor; más espíritu y más vida habrá.

Tal es el género de oración propio de este período purificativo. De ella sacará el alma luces para conocer sus faltas y fuerzas para limpiarse de ellas.

Pero, el ser propia de este período no significa que sea exclusiva. La meditación existe en todos los períodos de la vida espiritual, y ya veremos cómo, aun estando en el último, tendrá el alma que bajar con frecuencia de las alturas de la contemplación, aunque sea infusa, y asirse al laborioso ejercicio de la oración discursiva.

Con la meditación, para completarla y a la vez ayudándose de ella, debe practicar el alma aquellos ejercicios que por su naturaleza son más a propósito para la obra de purificación, que realiza en este primer período.

ARTICULO VII.—Ejercicios propios de este estado

Dos géneros de finalidades, complementarias la una de la otra, caracterizan el período de purificación: limpiarse de los efectos causados por las culpas pasadas y precaverse de nuevos pecados. Ejercicios propios de este período serán, por consiguiente, aquellos que se ordenan directamente a cualquiera de esas dos partes de la obra, que en él hay que realizar.

Entre ellos están el examen de conciencia, los llamados Ejercicios Espirituales ¹, la confesión sacramental, las penitencias interiores y exteriores, el retiro, la lectura espiritual... Sin ser exclusivos, ni mucho menos, del estado purificativo, estos ejercicios tienen en él, sin embargo, una preponderancia que no tienen en los siguientes.

El *examen de conciencia* es el primer ejercicio necesario en el período de purificación. No lo será hacerle con

1. Aunque propios de todos los períodos espirituales, lo son más de éste. En un plano superior al ascético, en el que están los de San Ignacio, están los de otros estados superiores. Cfr. Francisco de la M. de Dios, C. D., *Instrucción y modo de tener Ejercicios ordinarios y extraordinarios*. Madrid, (1666).

un método o dentro de un plan determinado, pero con método o sin él, es un ejercicio que se presupone a todo otro en este estado, porque antes de destruir es preciso, para que los golpes sean certeros, conocer lo que destruimos. Una mortificación indeterminada, que no tenga una finalidad inmediata bien definida, es una mortificación estéril. Para que no lo sea, hay que dirigirla contra un defecto conocido. Ese conocimiento le da el examen de conciencia. Siempre necesario, lo es mucho más al principio de la vida sobrenatural, porque entonces está el alma más desorientada entre esa multitud de defectos que la rodean, desconciertan y arrastran.

Pero no hay que contentarse con examinar todos los días el estado de conciencia. Hecho esto, es preciso *comparar* el resultado de este examen con el resultado del anterior, para deducir si ha habido adelanto o retroceso y buscar sus causas.

Este escrutinio de nuestros actos ha de ser *universal*. Ninguna de nuestras actividades debe quedar excluida de esta rigurosa inquisición. Pero es conveniente que, abarcándolo todo, fije el espíritu su atención en algún defecto y en alguna virtud particulares, ya sea en la virtud que trae en ejercicio o en el defecto dominante que sea propuesto atacar. Estos serán como puntos de comparación para todos los demás actos; porque es seguro que si la virtud que trae en ejercicio ha perdido algo, difícilmente habrán ganado las otras; y si el defecto dominante ha progresado, es fijo que tras él y a su paso habrán avanzado los demás.¹

Al examen de conciencia le han de acompañar, para completarle, el dolor de las faltas cometidas y un estudio de los medios más aptos para evitar en lo sucesivo los defectos encontrados. Sin el dolor, el examen no tendría *eficacia* sobrenatural; y sin ese estudio para evitar o pre-

1. Cfr. V. Tomás de Jesús, C. D., *Examen de Espíritus*, 3.^a, Barcelona, 1942.

caver las faltas, es muy probable que el alma se encontrase en todos los exámenes y a pesar de sus mejores deseos, en presencia de los mismos pecados.

Consecuencia y complemento del examen es la confesión sacramental.

La *confesión sacramental* es el medio más eficaz de purificar el alma. La razón es porque sobre la eficacia de todos los demás actos del hombre, actos de dolor, de mortificación, de sacrificio, existe aquí la eficacia sacramental, que es por su naturaleza muy superior. No es ya la sangre del penitente que brota a los golpes de la disciplina; es la sangre redentora de Jesucristo, que cae expiativa, regeneradora, purificativa, sobre el alma que recibe el sacramento. Además, y al mismo tiempo que limpia del pecado, la confesión da fuerza para resistirle en lo venidero.

Para que produzca todo su efecto, el alma que se ha propuesto llegar a la perfección no debe contentarse con la confesión de las faltas mayores; es necesario que manifieste también sus aficioneillas, hasta los primeros movimientos del espíritu que estén tocados de infidelidad. Y sobre lo que es defecto positivo ha de ir lo que pudiéramos llamar defecto negativo, es decir, la omisión de actos de virtud, que pudo practicar y no practicó.

Así practicada, es el más excelente medio de purificación y por eso le conviene al alma repetirla con frecuencia. No hay que esperar a que esté el espíritu cargado de faltillas. A falta de lo actual, que por perfecto que se sea siempre hay algo, están los defectos pasados, y la virtud del sacramento irá íntegra a fortalecer al alma para las tentaciones futuras.

Los provechosos efectos del sacramento serán en cierta manera continuados por las penitencias exteriores e interiores.

Los ejercicios de *penitencia corporal* — mortificación en los manjares, ayunos y abstinencias, disciplinas, ma-

ceraciones— son de suyo los menos eficaces para limpiar el alma. Hecho todo eso, puede quedar el espíritu con todas las manchas de antes, si no va el dolor interior acompañando los ejercicios del cuerpo.

La *mortificación interior* es más eficaz y, al contrario que la corporal, no debe tener ni regla ni medida.

Ocioso es advertir que ni la mortificación ni el retiro deben ser obstáculo al cumplimiento de las propias obligaciones. Dejar éstas por estar en oración o guardar mayor retiro es un simple acto de amor propio, que pospone la voluntad de Dios al propio gusto.

La *lectura espiritual* es doblemente provechosa, porque, a la vez que instruye el entendimiento, anima, fortalece y calienta el corazón. Es algo así como un director continuo que el alma puede consultar a su placer.

Mas para que la lectura sea provechosa hay que comenzar por escoger el libro que conviene al alma. No bastaría que fuese de excelente doctrina en sí mismo; si no responde a los alcances ni a las necesidades de quien va a leerlo, resultaría prácticamente inútil. Para eso conviene consultar al Director. Nadie más indicado que él, conocedor de las necesidades del dirigido, para orientarle en la elección del libro de lectura espiritual. Prefiéranse los libros de espiritualidad sólida y vigorosa, como los de Santa Teresa y San Juan de la Cruz, la *Imitación de Cristo* y, sobre todo, el santo Evangelio, fuente perenne para todas las almas. Deséchense los que no contienen más que exclamaciones amorosas, los que excitan la curiosidad y el deseo de visiones y revelaciones, los que presentan el camino espiritual muy fácil, sembrado de dulzuras y regalos, porque todos estos no sirven más que para criar y fomentar una espiritualidad afeminada y enfermiza. Hacen falta libros que hablen con claridad y entereza al alma, que expongan el camino de la virtud tal como es, con las dificultades que tiene y los sacrificios que impone, sin querer sembrarle de rosas artificiales, que no existen.

Escogido el libro, dedíquese a la lectura un tiempo fijo, a ser posible. La lectura no ha de ser ni mucha ni rápida. Es preciso que las ideas vayan penetrando lenta, pero segura y eficazmente, en el espíritu. Empacharse a fuerza de leer, no es más que un apetito de que adolecen algunas personas, que atienden más a leer mucho que a leer bien.

Otro defecto, que neutraliza el bien que pudiera causar la lectura espiritual, es hacerla con espíritu de curiosidad. Si busca el alma sutileza de ideas o hermosura de lenguaje, que no piense encontrar espíritu: éste escapará a sus ojos profanos.

De otros ejercicios, que sin ser característicos de este período, hay que practicar en él, como la presencia de Dios, la comunión, la misa y las visitas al Santísimo, hablaremos más adelante.

ARTICULO VIII.—Las pruebas de Dios

A estos ejercicios que el alma practica para purificarse a sí misma, hay que añadir las pruebas con que la purifica Dios.

Las de la vía ascética—porque hay otras, como veremos, características de la vía mística—se reducen a sequedades en la oración, escrúpulos, enfermedades y contradicciones. Sobrellevadas debidamente son mucho más eficaces que las penitencias que el alma se impone voluntariamente, por lo mismo que no sólo van contra el cuerpo, sino contra la voluntad, que es lo más sensible para el alma.

Las *sequedades en la oración* no comienzan hasta que el alma ha tomado gusto a ese ejercicio. Entonces, cuando ya no hay tanto peligro de que la abandone, suprime Dios aquel gustillo y aquella satisfacción con que la hacía. El entendimiento se entorpece y hasta la imaginación, que tan ágil y fresca se movía antes, se le va sin remedio a las cosas del mundo, porque se hastía en las

espirituales. Con esto la voluntad se siente fría y seca, como si nunca hubiera amado a Dios. Prueba dura, porque apenas veía en la oración otra cosa que ese gustillo del fervor sensible. Quitado éste, tiene que hacerse una fuerza muy grande para perseverar en ella.

Pero debe el alma convencerse de que ha sonado la hora de hacer algo desinteresado por Dios; de que servirle sin gustos ni consuelos es mucho más precioso que hacerlo nadando en alegrías; de que sin estas sequedades nunca llegaría a la práctica de la verdadera virtud, y de que, si los gustos no añaden mérito alguno a nuestras obras, la sequedad, en cambio, favorece el desistimiento y fortalece la caridad.

No se confunda la sequedad con la *tibieza*. Esta última, como culpable que es, hay que combatirla por todos los medios. Su presencia, que no causa bien alguno, acarrea innumerables males. Es efecto de pecados o negligencias y conduce a nuevas negligencias y nuevos pecados.

Los escrúpulos pueden ser, o una enfermedad o una prueba. En el primer caso proceden de un estado psicopatológico especial, estado de alteración nerviosa en el cual tienen tanta parte las debilidades del cuerpo como las propensiones melancólicas o meticulosas del espíritu. Estos escrúpulos, que no causan males graves, pero que impiden muchos bienes, exigen un tratamiento terapéutico ¹.

1. El escrúpulo es un punto frecuentemente estudiado, tanto desde el punto de vista moral como desde el psicológico. Cfr. G. JUD: *Zur psychologie der Shrupulanten*. Friburgo, 1935. DUBAIS: *L'Ange consolateur des ames scrupuleuses et craintives*. Bruges, 1905. A. EYMIE: *Le gouvernement de soi-meme, II; Obsession et scrupule*. Paris, 1912. GEMELLI: *De Scrupulis*. Firenze 1913. N. TURCO: *Il trattamento morale dello scrupolo e dell'ossessione morbosa*. 2. vols., Torino, 1912. ARMAND D'AGNEL et D'ESPINEY: *Le scrupule. Comment le prevenir? Comment le guerir?* Paris 1929. DIMMLER: *Skrupulositat und religiose Seelenstörungen*. Donauwörth 1930. W. BERGMANN: *Religion und Seelenleiden*. Augsburg 1929. R. DE SAINT LAURENT: *Comment se guerir du scrupule?* Avignon 1932. P. GUIBERT, S. J. *Cause e cura delli scrupoli*. Vita Cristiana XVII (1948) 261-270.

En cuatro categorías entra todo escrúpulo, según las cuatro causas.

Para conocer que son escrúpulos de este género basta atender a la conducta del alma con relación al Director o confesor. Cuando ni queda contenta con los consejos de éstos ni se sujeta a ellos e insiste tenaz sobre algo que ellos resolvieron ya muchas veces, es señal de que se está en presencia de una enfermedad.

Como prueba de Dios, los escrúpulos tienen otros caracteres: ni son tan extravagantes, ni impiden el bien de los ejercicios de obligación, ni son tan insistentes. El alma se aquieta y tranquiliza con las palabras del Director y, aunque se vea al poco tiempo con nuevas dudas, queda por lo menos sosegada oyendo al Director y no insiste sobre lo mismo.

Los efectos de estos escrúpulos son muy saludables. Sobre la virtud purificativa, tienen la de adelgazar la conciencia hasta hacerla timorata y delicada, acostumbran a purificar la intención en todas las obras, hacen al alma desconfiar de sí misma, se evitan hasta las más pequeñas imperfecciones y se ejercitan la humildad y la obediencia.

de que proviene: 1) Defecto de inteligencia y juicios propios al ver comportamientos muy distintos. 2) Inexperiencia y poco conocimiento de la vida espiritual, por lo que se la hace complicada. 3) El demonio, muy difícil de conocer porque se vale de todas las otras causas.

El escrúpulo propiamente tal es el 4) *patológico*, que consiste en una obsesión o convencimiento falso que el sujeto no puede desechar. Se distingue de la abulia y de la astenia, en que aquella, aunque casi anule la voluntad, conserva recto el juicio, vigoroso incluso; y ésta, la astenia, se caracteriza por la depresión y volubilidad de criterio, síntomas ambos que pueden no darse en el escrupuloso.

Como causas y efectos al mismo tiempo del estado escrupuloso hay que considerar a las *fobias* y *obsesiones* de diverso género; la insatisfacción por penitencias de hechos o de malas anterioridades juzgadas como tales; LA INCAPACIDAD DE OIR AL CONFESOR POR LA IDEA FIJA. De aquí viene la manía de comenzar siempre por lo mismo tan natural al escrupuloso, así como la de creer que no se le está oyendo porque no se le comprende.

Tanto en casos corrientes como entre los verdaderos psicópatas no se ha inventado aún mejor remedio y que más llegue a suavizar los conflictos de estos pobres enfermos, como la CONFIANZA del especialista o del director espiritual.

Esta última es el único remedio que tiene el escrupuloso. Póngase totalmente en manos del Director y obedézcale ciegamente. Sólo así llegará a poner fin, con ventajas, a un estado que de otra manera puede ocasionarle graves trastornos.

El Director, por su parte, proceda con energía y benevolencia a la vez. Ataje el mal desde un principio, como el escrupuloso no está para atender a razones, no se moleste en dárselas, prefiriendo conducirla por decisiones categóricas, que no ha de permitirse al dirigido examinar, ni mucho menos discutir. Cuando el escrupuloso esté afligido, trueque el rigor por la bondad y la paciencia, pero sin dejar con ello al alma consentida.

Las enfermedades no son un medio de purificación que use Dios con todos, pero es tan frecuente que bien puede contársele entre los medios generales. Con relación a ellas, no hay otra regla que dar sino la virtud de la paciencia y el amor al sufrimiento. El recuerdo de la Pasión de Cristo será por lo menos lenitivo, si es que el verse compartiendo con él la expiación de propios y ajenos pecados no llega a causarle íntima alegría al alma.

Más dolorosas todavía son las *persecuciones*. Son también más generales. No hay persona espiritual que se libere de ellas. Unas veces serán domésticas; otras, públicas; pero siempre llegan al corazón y le desgarran. La calumnia ha seguido siempre a los santos, sin convenirse de que no logra más que duplicar su corona. Por eso debe el alma mirar las persecuciones como una señal cierta de que Dios la quiere.

No exige Dios que el alma permanezca insensible ante ellas. Al contrario; cuanto el espíritu está más limpio y es más perfecto, más sensible es a toda ingratitud. Lo que hace falta es que ese dolor no sirva más que para despegarla de la tierra y acercarla a Dios. Desalentarse, sería confesarse vencido.

ARTÍCULO IX.—Efectos de la purificación

Como causas contrarias producen efectos contrarios, la limpieza del alma causará en ella efectos contrarios a los causados por la impureza del apetito.

A la oscuridad de éste se seguirá, pues, la lucidez del espíritu; al enflaquecimiento, la fortaleza; al cansancio, la tranquilidad; al tormento, la satisfacción y la alegría. Y como oposición a aquel alejamiento de Dios, que causaba el afecto desordenado, tendremos el acercamiento a él. Es la ley indestructible de la oposición formal de los efectos, que nace de la oposición formal de las causas.

Los primeros efectos de la purificación se perciben *en el entendimiento*. A medida que va el alma debilitando las pasiones, va la lumbré de la razón fortaleciéndose. Negados los apetitos, desaparecen aquellos vapores de carne y sangre, que se levantaban delante de ella y la oscurecían. Por eso la inteligencia luce ahora pura y serena, moviéndose por sí misma, en vez de hacerlo como antes al ritmo de las pasiones, a través de las cuales lo veía todo.

Esta lucidez se manifiesta en dos cosas: en el conocimiento propio y en el conocimiento de Dios.

Primero *el conocimiento propio*. El fuego purificador ha abrasado aquella venda que tenía puesta delante de los ojos y que le impedía verse a sí misma. Ya ha adquirido experiencia de lo que es y de lo que vale. Los exámenes de conciencia le han revelado sus debilidades y, si al principio se extrañaba de sus propias caídas, porque se creía algo, ahora, convencida de que es más capaz de caer que de mantenerse en pie, sólo se extraña del mal que no hace. Por eso mismo, ya no desprecia a los demás. Sabe disimular y excusar los defectos ajenos y, cuando no puede negar la realidad de la obra externa, salva por lo menos la intención y los propósitos.

En la misma proporción, porque son en cierto modo correlativos, se ha perfeccionado *el conocimiento de Dios*.

La fe, que se desarrollará sobre todo en el período iluminativo, ha comenzado a reflejar en el alma las divinas perfecciones. Aquel grosero concepto de la divinidad que tenía al entrar en este estado, ha ido desapareciendo. Los atributos de la justicia, del amor y de la misericordia, se han transformado en la concepción del alma. Ya no es el Señor inexorable, que exige sin compasión el formulismo de las obras exteriores, es el Dios bueno que quiere ser adorado en espíritu y en verdad. Por eso el alma se acerca a él con menos temor y siente que un calor manso de cariño a Dios se le va encendiendo dentro del pecho.

Es que a estos efectos en la inteligencia acompañan los efectos de la purificación *en la voluntad*. Desde luego el amor es más fuerte y más puro. Las sequedades han ido despojándole de aquel fundamento de dulzuras, en que se apoyaba, para hacerle más desinteresado. Todavía queda mucho que hacer, pero ya no es aquel amar a Dios por las consolaciones, que en realidad convertía el amor de Dios en amor de uno mismo.

También es más firme en sus decisiones. Ha desaparecido la inconstancia que hacía dudosas todas las resoluciones, y las veleidades han sido reemplazadas por propósitos serenamente concebidos y puntualmente practicados. No es que a veces no flaquee; pero los retrocesos momentáneos no le sirven más que para tomar con mayores bríos el desquite.

La práctica de la virtud, sin ser todavía fácil, porque esto no lo conseguirá hasta el período siguiente, resulta menos espinosa que al principio. Sobre todo, que la dificultad ya no está tanto en la disposición del sujeto como en las circunstancias exteriores. Antes eran los apetitos el mayor obstáculo, la dificultad venía de dentro; ahora, vencidos y desterrados aquéllos, siente el espíritu mayor inclinación al bien. Sólo falta que la repetición de actos dé al hábito toda la facilidad, intensidad y extensión que pide su naturaleza, para que la virtud adquiera su perfección.

Añádase que, sobre ser menos dificultosa, es más desinteresada. Recordemos que, en los comienzos de la vida espiritual, eran el amor propio, la alabanza de los hombres o el gusto de la misma obra buena los que movían al alma a practicar la virtud. Por eso, cuanto más exterior era y más pública, mejor. Ahora comprende toda la hipocresía de este proceder y, sin sentir pesar de que la vean y alaben, está lejos de poner en eso toda la razón de la obra.

Esta ordenación de las potencias interiores lleva consigo cierto dominio sobre las sensitivas y corporales. No sólo la imaginación y la fantasía, disciplinadas por el constante esfuerzo del alma en la meditación, siguen con mayor docilidad los movimientos del espíritu; hasta los sentidos exteriores están más moderados. La voluntad es más dueña de todo el hombre. Antes la dominaban los apetitos y las pasiones; ahora es ella la que domina las pasiones y los apetitos.

Tales son los efectos de la purificación.

Hemos llegado al término de la parte más difícil, del trecho más escabroso del camino espiritual. El alma que le haya recorrido sin graves desmayos, puede gozarse en su obra con la esperanza de llegar a coronarla. Todavía encontrará obstáculos que vencer; pero en adelante las dificultades son más leves y la fuerza del alma mayor.

Esto no quiere decir que hayan de abandonarse los ejercicios purificativos. Estos han de durar siempre, porque siempre habrá necesidad de purificación; siempre se le están pegando al espíritu impurezas en su roce con las criaturas; siempre hay algo que limpiar ¹.

Pero es cierto que el alma entra en un nuevo estado donde ya no es todo negar y destruir; ya se comienza a edificar. Junto a la disciplina ensangrentada hay un manojito de azucenas, símbolo de la limpieza y de las virtudes que comienzan a florecer.

1. «Para qué pensais que son aquellas inspiraciones? ¿Es para que se echen a dormir? No, no, no». Moradas VII, cap. 4, n. 10.

CAPITULO II

Período iluminativo

ARTICULO I.—Característica de este período y estado del alma al comenzarle

El fin propio e inmediato de la purificación no es más que negar, destruir. Como la santidad es algo positivo, no puede ser la purificación el término de la vida sobrenatural. Es necesario que sobre la obra negativa de la purificación venga la positiva de la iluminación.

De aquí nace el *carácter de este período*. El alma, que en el estado anterior trabajó, sobre todo, por librarse de sus defectos, se esfuerza ahora especialmente por adquirir las virtudes. Fué 'aquél un ejercicio de desprendimiento; éste es, por el contrario, de adquisición y asimilamiento. Realizado el vacío de las criaturas, siente la necesidad de llenarse de Dios, y se propone conseguirlo por el único medio posible: el desarrollo de la gracia y de las virtudes. Antes su preocupación era evitar el mal; ahora es practicar el bien.

Pero advirtamos que estos dos elementos —el negativo y el positivo— no existen nunca separados e independientes. Correlativos como son, existen al mismo tiempo y se desarrollan al mismo paso. Todo acto de negación de criaturas implica un acercamiento a Dios. A medida que el alma va purificándose, va recibiendo la divina iluminación, que no será perfecta hasta que lo sea la labor purificativa.

Por eso el momento de pasar al período iluminativo

no puede ser aquel en que la purificación sea total; porque en ese momento sería también total y perfecta la iluminación. Caracterizados estos períodos por elementos no exclusivos, sino predominantes, el tránsito de la purificación a la iluminación se realizará cuando, adquirida cierta pureza de espíritu, domeadas las pasiones y ordenados los apetitos, puede el alma dedicarse con preferencia a la práctica de la virtud.

De aquí se deduce el *estado del alma* al comenzar este período. Ni es de total pureza, ni de total ausencia de virtudes.

Limpia de las manchas mayores, quedan todavía en el alma partes oscuras, que es preciso clarificar. Hay defectos *habituales* y defectos *actuales*. Los primeros son reliquias de la mala vida pasada, malos hábitos adquiridos, que están metidos y como consustanciados con el alma, y cuya total extirpación no se logra más que con el hábito perfecto de la virtud contraria. Los segundos, o defectos actuales, son especialmente acerca de cosas espirituales. El alma se desprendió de la carne y de lo grueso de sus concupiscencias; pero a veces, más que muerte, fué cambio del apetito lo que hubo; porque la afición que ponía en lo natural y sensible la arrancó de esto, para ponerla, sin dejar de ser apetito, en lo divino y espiritual.

Tales son, cierta complacencia en las buenas obras que hace, asimiento a los gustillos de la oración, ráfagas ligeras y sutiles del orgullo que rozan la mente y, sobre todo, unos levantamientos como llamaradas del amor propio, que no siempre se resigna a verse humillado.

Las virtudes están muy débiles. Pero tiene el alma, sobre el estado anterior, la ventaja de conocerlo. Por eso no se pone en las ocasiones y está poseída de un temor nacido de la desconfianza de sí misma. Es verdad que no siempre es razonable este temor y, a veces, no es más que un efecto de la cobardía; en todo caso, es un signo de la imperfección en que se encuentran las virtudes.

Estas, ni se extienden a todos los objetos, ni es Dios

la razón total de su ejercicio. Todavía no está convencida el alma de que no es el brillo del acto externo lo que determina la excelencia de la virtud, y siente una predilección casi exclusivista por las prácticas externas y públicas. Es que, aun sin pretenderlo se mezcla el propio gusto entre las razones que impulsan al acto virtuoso. El alma no sabe prácticamente lo que es la virtud pura y desinteresada, porque aun no practica el bien por el bien mismo.

Pero añadamos en seguida que, si no lo practica, aspira a ello. Antes, ni siquiera sospechaba que existiera más virtud que la que ella practicaba. Por eso estaba satisfecha. Ahora conoce ya que está muy lejos del ideal, y este conocimiento, que es efecto de la purificación realizada, engendra esa aspiración a la virtud perfecta, que es el sentimiento más intenso con que entra el alma en el período iluminativo.

Ese *ideal* que el alma se propone en este estado, está cifrado en Jesucristo. Es el único modo de hacer eficaces esos deseos de perfeccionamiento. Proponerse la práctica de la virtud de un modo abstracto, sin tener delante un modelo que determine y encauce las energías, que sea como una imagen cuyos rasgos vaya el alma copiando poco a poco en su vida y en sus actos, sería condenarse a malgastar las energías y el tiempo.

Sin excluir a los santos, ni mucho menos a la Virgen María, el alma irá reconcentrando su amor en la persona de Jesucristo. Será un amor efectivo, que irá cristalizando en obras. Y esas obras tendrán ante todo por razón la imitación del divino Maestro.

Convencida el alma por las meditaciones del período anterior de que el amor de las criaturas desfiguró, si no borró totalmente, la imagen de Dios en su espíritu, se propone restaurarla ahora. Ya ha quitado cuanto podía estorbar a la realización de esta obra. Ahora hay que comenzar la labor positiva: el trazado de líneas, hasta que aparezca esa imagen íntegra y genuina en su espíritu.

Aquel deseo general, casi indeterminado, de perfección con que entró en el período purificativo, se ha concretado mucho. No sólo no es un deseo vago, sino que es toda una convicción, efecto de las consideraciones penosas pero constantes, que constituían su oración en el estado de principiante. Ese convencimiento se funda en el conocimiento del fin del hombre, de la culpa original, de la justicia y de la misericordia de Dios y, finalmente, de la Redención y de la economía de la gracia.

Para realizarla, salvando la distancia que existe entre el estado actual del hombre y la perfección que exige la unión con Dios, no existe otro medio que la sobrenaturalización del hombre por las virtudes. No basta haber quitado lo que es contrario a las propiedades de Dios; es necesario adquirir su semejanza, porque el lazo de la unión es la semejanza de los que se unen.

Tales son las disposiciones del alma al comenzar este período. Salida de la región tormentosa y oscura de la purificación, entra animosa en la clara y esplendente de la iluminación.

ARTICULO II.—Naturaleza de la iluminación del alma

La iluminación (no es más que la radicación progresiva de las formas sobrenaturales en el espíritu.

Estas formas son la gracia santificante y las virtudes. La primera causará la iluminación de la sustancia del alma; las segundas, la de las potencias como principios próximos de operación. La iluminación consiste en que una y otras, es decir, la sustancia y las potencias, sean informadas gradualmente por la gracia y por las virtudes hasta llegar a ser poseídas totalmente por ellas. Cuando todos los movimientos del alma nazcan en una manera u otra de esos principios sobrenaturales y se acomoden completamente a ellos, es que se ha llegado a la iluminación perfecta.

¿Cómo se realiza esto? Estudiemos separadamente la

iluminación de la sustancia por la gracia y la de las potencias por las virtudes.

La *iluminación de la sustancia* por la gracia es lo primero. Comienza en el momento mismo de la infusión de la gracia santificante y se continúa mientras ésta dura en el alma, como efecto inmediato de su propia naturaleza, que es la sobrenaturalización de aquélla.

La sobrenaturalización de la sustancia del alma comprende dos partes: su *elevación* a ese orden y su *competración* con él. Lo primero se realiza instantánea e indefectiblemente con la sola presencia de la gracia en cualquier grado; lo segundo exige todo un proceso de actos y esfuerzos por parte del alma, y de aumento y desarrollo por parte de la gracia. La iluminación de la sustancia no es más que esta segunda parte de la sobrenaturalización.

Los actos que supone son de dos géneros: unos, que se ordenan a quitar los obstáculos que impiden el desarrollo de la gracia, y otros que van derechamente a causar ese desarrollo. Los primeros, son actos de purificación; los segundos, ejercicios de virtud. Unos y otros contribuyen, aunque diferentemente, a la iluminación del alma.

1.º Contribuyen los actos de purificación, porque la gracia es como un foco de luz encerrado en el centro de la sustancia del espíritu. A medida que van quitándose los obstáculos, va la luz extendiéndose, extendiéndose, hasta que, quitados todos, ilumina totalmente al alma.

San Juan de la Cruz explica hermosamente esta iluminación: «Está el rayo del sol dando en una vidriera. Si la vidriera tiene algunos velos de manchas o nieblas no la podrá esclarecer y transformar en su luz totalmente como si estuviera limpia de todas aquellas manchas y sencilla: antes tanto menos la esclarecerá, cuanto ella estuviere menos desnuda de aquellos velos y manchas; y tanto más cuanto más limpia estuviere, y no quedará por el rayo, sino por ella; tanto que

si ella estuviere limpia y pura del todo, de tal manera la transformará y esclarecerá el rayo, que parecerá el mismo rayo y dará la misma luz... El alma es como vidriera en la cual siempre está embistiendo el ser de Dios. En dando lugar el alma, que es quitar de sí todo velo y mancha de criatura... luego queda esclarecida y transformada en Dios y le comunica Dios su ser sobrenatural de tal manera que parece el mismo Dios¹.

De aquí se deduce que, como ya queda indicado, las prácticas del período purificativo no sólo no han de desaparecer en el iluminativo, sino que son ellas un medio excelente y necesario de lograr la iluminación. Prescindir de ellas sería condenarse a no ser nunca penetrados del todo por la divina luz.

2.º A estos actos de purificación, que concurren a la iluminación en cuanto quitan los obstáculos que la impiden, hay que añadir los actos de virtud, que causan directamente la iluminación de la sustancia del alma, al aumentar, como causas meritorias, la gracia santificante.

Pero, para entender esto cumplidamente, es necesario tener en cuenta la naturaleza de la iluminación de las potencias por las virtudes.

La iluminación de las potencias por las virtudes consiste en el desarrollo de los hábitos sobrenaturales de éstas, hasta que todos los actos de las potencias respondan a esos principios sobrenaturales de operación.

Dos cosas implica esto: que los actos del orden natural no envuelvan incompatibilidad alguna con lo que exige el orden sobrenatural y que los actos del orden sobrenatural se realicen sin dificultades.

Lo primero supone la subordinación del orden natural al sobrenatural. Perfectamente distintos, pero no independientes, estos dos órdenes van armonizándose a medida que el alma va adelantando en la vida espiritual. Esta armonía que estaba rota por los defectos y apertos

1. *Subida*, 1-2, c. V, p. 102-103.

del alma, comienza a manifestarse en este período como consecuencia de la purificación realizada en el anterior. Lo segundo, la facilidad en el ejercicio de la virtud, es además efecto de actos repetidos, que van dando a la potencia la disposición necesaria para que el hábito sobrenatural de la virtud la penetre de tal manera que el principio natural y el sobrenatural de la operación parezcan al fin identificados.

Las propiedades de la iluminación son tres: *simultaneidad*, *progresión continua* e *ilimitación*. La iluminación es *simultánea* porque existe siempre en igual grado en la sustancia y en las potencias. Es imposible que haya ventajas en ninguna de ellas. Aunque el acto sea realizado por una potencia —el entendimiento, por ejemplo—, su efecto se comunica a toda el alma. La razón es porque, como la iluminación se realiza por el desarrollo de la gracia y de las virtudes, y éste es simultáneo para una y otra, como vimos en la Primera Parte, lo es también la iluminación.

No se trata, pues, de que en un momento dado no haya en el entendimiento más luz que amor en la voluntad o viceversa. No es esto en lo que consiste la iluminación. Esta es algo permanente, que como tal no puede descansar en los actos e ilustraciones pasajeras. Y en el orden sobrenatural no hay nada permanente más que la gracia y las virtudes, como hábitos que son. Y como estas se desarrollan simultáneamente, simultáneamente se realiza la iluminación.

La *progresión continua* es otro carácter de la iluminación. Una vez iniciada, ni puede detenerse ni menguar; o desaparece totalmente o aumenta de continuo, por lo menos en lo sustancial. Es otra propiedad nacida de la naturaleza de la gracia y de las virtudes que la constituyen.

No hay que mirar la *tibieza* en que puede caer un alma en este estado como un retroceso en la ilumina-

ción, tal como aquí entendemos ésta. Porque el fervor, que es lo único que se pierde por la tibieza, es algo accidental a la iluminación, como lo es al aumento de la gracia y de las virtudes. Ni éstas ni la iluminación pierden ningún grado por la tibieza como tal, por más que ésta disponga a la pérdida total de aquéllas.

Finalmente, la iluminación es *ilimitada*. Puede llegar un momento en que el alma no tenga más oscuridades que limpiar, pero la iluminación no consiste precisamente en quitar defectos, consiste ante todo en comunicar luz y perfecciones. Y esto no tiene término, ni por parte del alma ni por parte de la causa inmediata de la iluminación. No le tiene por parte del alma, porque por muy iluminada y clarificada que esté, es evidente que siempre podrá recibir nueva claridad, porque la capacidad radical del espíritu humano con relación a las gracias sobrenaturales es ilimitada. No le tiene tampoco por parte de la causa inmediata de la iluminación, porque la gracia, que es esa causa, es también inagotable e ilimitada por su naturaleza de participación del amor y de las perfecciones infinitas de Dios¹.

Pudieran darse, según esto, innumerables grados de iluminación. Pero tanto por la limitación de la vida del hombre, único tiempo en que la iluminación puede aumentar, como por la medida con que Dios comunica la gracia, tiene la iluminación de hecho un proceso limitado; por eso podemos señalar sus grados principales.

Los grados principales de la iluminación son tres: grado inicial, grado perfecto y grado máximo.

El *primero* es el que existe en los comienzos del período iluminativo. Es efecto de la purificación del primer estado y se extiende por la mayor parte del segundo período. Se caracteriza por la debilidad en que se encuentran todavía las virtudes.

1. SANTO TOMÁS, 2-2, q. XXIV, a. 1. *In IV Sent.* dist. IV, q. 2, a. 2, q. 2 ad 2m.

El *segundo*, fruto ya de todos los ejercicios del período iluminativo, implica no sólo la ausencia de defectos voluntarios, sino el perfecto desarrollo y afianzamiento de las virtudes. Es el grado con que el alma pasa al período unitivo.

El *tercero*, propio de las almas santas, consiste en tener aquel grado de pureza y de amor de que es capaz el alma en el estado y en las condiciones en que se encuentra. Este grado no sólo trasciende la llamada vía iluminativa, sino que ni siquiera llegan a él todas las almas que están en la unitiva, porque implica la máxima perfección a que puede llegar el hombre en esta vida.

Todos estos grados son producidos por el desarrollo de las virtudes sobrenaturales, verdadera causa de la iluminación, después de la acción divina. Por eso conviene estudiarlo en los artículos siguientes.

ARTICULO III.—La iluminación del alma por las virtudes teologales

Las virtudes teologales son por su naturaleza las que más intensa y propiamente producen la iluminación divina. La razón es porque tienen por objeto inmediato a Dios, que comunican directamente al alma. Ellas la ponen en contacto con el ser divino en el grado y en la medida de la perfección de la virtud. Y como la iluminación consiste en recibir las divinas formas, cuanto más acerquen el alma a Dios, mejor se irán grabando en el espíritu sus divinas propiedades y mayor será, por consiguiente, la iluminación.

En este sentido, no sólo son estas virtudes las que mejor contribuyen a la iluminación del alma, sino que son las únicas que la causan propiamente, porque son ellas solas las que ponen al alma en relación directa con Dios; las virtudes morales se refieren a las criaturas, como vimos en la Primera Parte.

Cada virtud teologal produce los efectos de la ilumi-

nación a su manera. Resumamos en tres puntos diferentes lo que corresponde a cada una de ellas.

Inútil advertir que no tratamos aquí de la naturaleza de las virtudes como tales, cosa ya hecha en la Primera Parte, sino en cuanto producen la iluminación y transformación del alma.

I. La Fe.—Para comprender la naturaleza de la iluminación causada por la fe, hay que separar, por una parte, lo que pertenece a la *fe pura* como tal y lo que pertenece a la fe en un sentido más amplio, en cuanto va mezclada con la razón; y, por otra parte, lo que es la fe con relación al orden natural y lo que es con relación al orden sobrenatural.

Entiéndese por *fe pura* la adhesión del entendimiento a la verdad revelada, adhesión fundada únicamente en la autoridad de Dios, que revela. Excluye, pues, todo discurso. Desde el momento en que entra en juego la razón, desaparece la fe pura, porque se mezcla con ella un elemento ajeno a su naturaleza. El raciocinio puede preceder y seguir a la fe, pero no puede acompañarla sin desnaturalizarla. Cuanto más haya de discurso, menos hay de adhesión a la verdad por la autoridad de Dios y, por consiguiente, menos hay de fe pura.

¿Qué efectos se siguen de esta naturaleza de la fe en el orden natural y en el orden sobrenatural?

En el orden natural se sigue una *oscuridad* tanto mayor cuanto mayor es la pureza de la fe. Porque si la fe se funda exclusivamente en la autoridad divina revelante, como el orden natural queda fuera de esta razón formal del asentimiento, es fuerza que el acto de pura fe excluya todo conocimiento natural, por lo mismo que el conocimiento natural es a base de la razón y ésta queda excluida del acto de pura fe.

En este sentido habla San Juan de la Cruz cuando llama a la fe *noche oscura del alma*: «Los conocimientos particulares estorban la unión del entendi-

miento con Dios; solo la fe, que está sobre todo saber, lleva a ella. Porque cuando el alma va a Dios, va a lo que está sobre todo entender, sentir o imaginar; y así sobre todo se ha de pasar al no saber... Porque no solamente (la fe) no hace noticia y ciencia, pero priva y ciega de otras cualesquier noticia y ciencia. Porque otras ciencias con la luz del entendimiento se alcanzan, mas ésta de la fe sin la luz del entendimiento se alcanza, negándola por la fe, y con la luz propia se pierde... Luego claro está que *la fe es noche oscura para el alma*¹.

Esta incompatibilidad, que existe entre las luces de la razón y el acto de fe pura, nace de la que existe entre la visión y la fe, que son contradictorias. Todo conocimiento natural, aun el adquirido por el testimonio de los hombres, tiene razón de *visión*, porque se funda en un convencimiento. Por consiguiente, el acto de pura fe tiene que excluir y negar por su misma naturaleza todo conocimiento natural, como visión que es.

No se niega con esto lo que las verdades reveladas han ayudado a la razón a comprender ciertas verdades naturales, como las de moral y justicia, tan perfeccionadas por la doctrina evangélica. Una cosa es la fe como tal—que es de la que hablamos—y otra las verdades de la fe. Estas pueden servir de materia al entendimiento para deducir otras verdades o iluminar otros principios; pero la fe como tal excluye por su naturaleza todo raciocinio.

En el orden sobrenatural: 1.º la fe es la única virtud que pone al entendimiento en contacto con Dios, porque es la única que ofrece al mismo Dios sin medio de figuras particulares.

«La fe—dice San Juan de la Cruz—es sola el próximo y proporcionado medio para que el alma se una con Dios; porque es tanta la semejanza que hay entre ella y Dios, que no hay otra diferencia sino ser visto Dios o creído. Porque así como Dios es infinito, así

1. *Subida*, I. 2, c. III-IV, pp. 91 sgs.

ella nos le propone infinito; y así como es trino y uno, nos le propone ella trino y uno... ¹. Dios es la sustancia de la fe y el concepto de ella... De manera que la fe nos da y comunica al mismo Dios ².

2.º Por eso es la única que causa la verdadera iluminación del entendimiento de este orden. Porque no consiste esta iluminación en recibir noticias particulares, sino en la comunicación hecha al entendimiento de la misma forma de Dios. Esta forma es Dios mismo como verdad y eso es lo que la fe comunica al entendimiento.

3.º De aquí se sigue que la fe es superior a toda otra ilustración sobrenatural. Porque toda otra ilustración sobrenatural ha de ser, por su misma naturaleza, una noticia particular, porque si no lo fuese, se identificaría con la fe. Como noticia particular, es fuerza que sea limitada, y como limitada, no puede contener a Dios; es, pues, necesario que su contenido sea una criatura, aunque representando a Dios. Como lo que contiene y comunica la fe no es una representación de Dios, sino a Dios mismo, es manifiesto que es ella superior a toda otra noticia sobrenatural por muy elevada que se suponga ésta.

De esta naturaleza y propiedades de la fe podemos deducir, para la práctica, los siguientes postulados:

Primero, no hay para el entendimiento cosa más sublime en el orden sobrenatural que la vida de pura fe. Todo lo demás tiene que descansar en esto. Las ilustraciones extraordinarias no tienen otras excelencias que la que reciben de la fe y van perdiendo valor a medida que van alejándose de ella.

Segundo, esta vida de pura fe no se consigue ni se desarrolla con discursos, visiones o revelaciones, que antes la dañan que la aprovechan. Es la pureza de vida

1. Subida, l. 2, c. IX, p. 118.

2. Cántico, canc. 1, v. 1, p. 501. *Ibid.*, canc. XII, v. 2. p. 549-550.

y la negación de gustos y curiosidades lo que la alimenta, desarrolla y perfecciona.

Tercero, su ejercicio ha de ser, más que la recitación del Credo, acostumbrarse a mirar todas las cosas a través de su luz, acomodar sus actos internos y externos a las exigencias de la fe y ver todos los acontecimientos prósperos o adversos como ordenados por Dios.

II. La Esperanza.—Aunque la fe no exige de suyo la esperanza, la esperanza sí presupone la fe. En la vida espiritual siguen un mismo proceso. Siempre paralelas, todo aumento como toda mengua de la una lleva consigo mengua o aumento de la otra, y la vida de fe engendra la vida de esperanza. Como aquélla despoja al alma de toda idea particular para ofrecerle a Dios mismo, la esperanza deja al espíritu vacío de toda posesión de criatura, para que su deseo y su confianza queden puestos totalmente en Dios. También es aquí *Dios mismo* el objeto ofrecido al alma ¹.

Tres principales efectos produce la esperanza: es el *primero* una indiferencia con relación a los bienes creados: hermosura, riquezas, honores, etc. Porque, ante el bien increado, que conoce por la fe y que espera gozar, todo lo demás carece para ella de importancia. El *segundo* es la tranquilidad ante todas las cosas y en medio de las mayores adversidades, porque espera que todo eso ha de terminarse en la posesión beatífica de Dios. El *tercero*, una animosidad inquebrantable para realizar las más arduas empresas por la gloria de Dios, porque tiene seguridad de que no ha de faltarle el divino auxilio.

La intensidad de estos efectos depende del grado de perfección de la esperanza.

Recordemos aquí, para reprobarla, la doctrina quietista de la necesidad de negar la esperanza en la vida espiritual. Confundiendo el amor egoísta y mer-

1. *Efrén de la M. de Dios*. La Esperanza según San Juan de la Cruz. Rev. Esp. I (1942) 255 sgs.

cenario con la esperanza, sostenían que había que valerse de ésta para estar libre de aquel y llegar al amor puro y desinteresado, único que debe existir en el estado de perfección (Cfr. MOLINOS, prop. 12. MALAVAL, *Pratique facile pour élever l'âme à la contemplation*. LA COMBE, *Orationis mentalis analysis*). El gran Bossuet refutó esta doctrina en su *Instruction sur les états d'oraison*.

III. La Caridad.—Ella es la razón de ser de todo el orden sobrenatural; por eso las demás virtudes, aunque sea la fe, carecen sin ella de vida. La razón es porque el orden sobrenatural no tiene otra razón de ser que comunicarse Dios como bien universal al alma, y esto no se realiza propia e inmediatamente más que por la caridad.

Bajo una misma formalidad abarca *dos objetos*: Dios y las criaturas, que son amados en un mismo acto y por una misma razón: la amabilidad divina, que existe propia y sustancialmente en Dios y participada, como el ser, en las criaturas.

Dos formas de amor de Dios pueden existir en el alma: el amor *estimativo* y el amor de *inflamación*. El primero implica un sentimiento fuerte de bien querencia con relación a Dios, sentimiento hondo, que dispone al alma a dar mil vidas por El; pero no siente el gusto de ese amor, que ella cree no correspondido. El segundo implica además ese calor que le falta al primero. Amor ardiente, que caldea el alma y le hace gustar a su vez las dulcedumbres de cariño de Dios ¹.

Muchas son las *propiedades* del amor; pero hay una que las abarca todas: su *virtud asimilativa*. La caridad, que es amor, la tiene en el grado y medida de su propia perfección. Por ella se explica el estado de iluminación

1. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Noche*, l. 2, c. XIII, p. 441. JOANNES A J.-MARIA, C. D. *Schola de oratione et contemplatione...*, tract. VI, *De Virtutibus*; *Opera omnia*, ed. Colonix Agrippinæ, 1650, t. II, pp. 581 a 590.—JOSEPH A SPIRITU SANCTO, C. D., *Mystica Isagoge, lib. I, Synt. III*, pp. 49-50, ed Brugis, 1924.

del alma, como por el amor de las criaturas explicábamos su estado de impureza y apetitos. La razón es la misma. Si a medida que el alma ama a las criaturas va adquiriendo las propiedades de éstas: pobreza, oscuridad, etc., porque el amor causa semejanza entre los que se aman e iguala al amante con lo que ama, a medida que vaya el alma amando a Dios, irá adquiriendo las propiedades de El y asemejándosele en la medida del amor. Es lo que decía San Agustín: Si antes, por amar tierra se convertía en tierra; ahora, amando a Dios, se transformará en Dios. Así viene el amor a explicarlo todo en la vida espiritual: el amor de las criaturas explica todos los defectos y el amor de Dios todas las perfecciones. Es que el amor de Dios es: pudiéramos decir, la *forma* sustancial de la vida sobrenatural. El es el que causa los diversos estados por que va pasando el alma: el purificativo, el iluminativo y el unitivo, como es el fuego el que seca el leño, el que le enciende y el que le transforma en sí.

De este carácter de forma sustancial se sigue que el amor es el que determina el desarrollo de todas las demás formas, el que marca la perfección de las demás virtudes, el que extendiendo su influencia hasta las potencias inferiores, las clarifica todas, poniendo en orden sus actos y sus objetos.

Los grados del amor son, por lo mismo, tantos cuantos son los pasos que da el alma desde que comienza el camino espiritual hasta que llega al término en los brazos de Dios. Santa Teresa señaló siete en las *Moradas* de su castillo. San Juan de la Cruz contó diez, siguiendo a Santo Tomás y a San Bernardo; y hoy van reduciéndose a tres, que responden a los tres periodos de la vida sobrenatural: de principiantes, de aprovechados y de perfectos ¹.

1. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Noche*, 1. 2, c. XIX, p. 462 sigs. SALMANTICENSES, *Arbor proedicam.*, § IV, núm. 22. TANQUEREY, *Précis de théologie ascétique et mystique*, p. 764, núm. 1217. Otros grados dentro de estos generales pueden verse en nuestro estudio sobre *San Juan de la Cruz*, vol. 1, c. XVI, p. 337 sigs.

Su *ejercicio* lo abarca todo. No hay acto interno o externo en la vida espiritual que no pueda y aún que no deba ser en una o en otra forma un ejercicio de amor. Por lo mismo que es la forma universal de este orden, todos los actos de las virtudes van a parar en amor, como es el amor el principio impulsor de todos los actos de ellas.

La caridad puede, pues, crecer y perfeccionarse por cualquier acto y acerca de cualquier materia que no la niegue. En eso se distingue de las demás virtudes. Lo que importa es saber sacar amor de todo e ir después de todo y a través de todo a parar al amor. Porque no hay que perder de vista que es la caridad el todo de la perfección. Las demás virtudes son medios, pero la caridad es el fin. Ella es la razón formal de la iluminación del alma, como lo ha sido de la purificación en el primer período, y lo será de la unión transformativa en el último. Es fuego, y el fuego purifica, ilumina y transforma al mismo tiempo.

Los frutos de la caridad, aunque lo son en realidad los actos de todas las virtudes, pueden reducirse a los siguientes, que implican, con relación a ella, una razón especial de dependencia: *gozo*, que es la delectación que produce la presencia de la cosa amada; *paz*, que es un resultado del amor mutuo; *bondad y benignidad*, que implican amor al prójimo y deseo de favorecerle; *celo*, que hace levantarse contra todo lo que estorba el bien del amado; *limosna*, que es acto de misericordia y *corrección fraterna* cuyo principio es el amor del prójimo y cuyo fin es librarle de un mal moral ¹.

ARTICULO IV.—Las virtudes morales

En pos de las virtudes teologales vienen —ya lo dijimos en la Primera Parte— las virtudes morales. Necesarias para ordenar al hombre con relación a los medios,

1. SALMANTICENSES, *Arbor proedicalis*, § IV, núm. 25-28.

como son las teologales con relación al fin, es imposible prescindir de ellas en la santificación del alma. Son, además, las que ordenan inmediatamente los actos externos ¹.

No es necesario que el alma conozca todas las especies que existen de estas virtudes. Los teólogos las multiplican indefinidamente; pero basta atenerse a las cuatro cardinales, cifra y compendio de todas las demás: *prudencia, justicia, fortaleza y templanza*. En la práctica se verán los diversos matices que reviste luego cada una según los objetos y las circunstancias.

La *prudencia* consiste en un hábito sobrenatural que dispone al alma para escoger en cada circunstancia lo que es más a propósito para el fin propuesto. Su *objeto* son todos los actos del hombre; su *motivo* ha de ser sobrenatural, porque de otro modo se quedaría en prudencia humana y su *regla* la razón iluminada por la fe. Como ordenadora y moderadora de todos los actos del hombre, es la virtud moral más necesaria y más universal en la vida del espíritu.

En la imposibilidad de exponer las definiciones de todas, indiquemos siquiera los nombres de las diversas especies de prudencia. La prudencia puede ser *monástica, política, regnativa* (que se subdivide en *monárquica, aristócrata y democrática*), *económica y militar*. Sus partes potenciales son la *eubulia, la syne-sis y la gnome* ².

La *justicia* consiste en dar a cada uno lo que le pertenece. Y para que sea perfecta, ha de abarcar tanto lo interno como lo externo, la realidad como la intención. Como de ninguno de nuestros actos somos dueños adslutos, porque unos se los debemos a Dios, otros al prójimo y otros a nosotros mismos, puede decirse que la justicia

1. PAULUS HIERONIMUS A S. HELENA, C. D., *Medulla Theologiae Moralis Fatrum Salmanticensium*. Coloniae, MDCCCLIII, tract. VI, pp. 110-111.

2. SALMANTICENSES, *Arbor proedicalentalis*, § VI, p. 768 sigs. t. IV (ed. 1647, Lugduni).

bastaría para hacernos perfectos, porque todos nuestros actos estarían ordenados.

La justicia puede ser *epikeia*, *legal*, *distributiva* y *conmutativa*. Como partes potenciales tiene: *religión*, *penitencia*, *piedad*, *humildad* con relación a los demás, *observancia* (que tiene como partes la *observancia especial*, la *dulia*, la *hiperdulia* y la *obediencia*), *gratitud*, *vindicación* *verdad*, *amistad*, *liberalidad* y *magnificencia* con relación a los demás ¹.

La *fortaleza* tiene un objeto más reducido que la *prudencia* y la *justicia*. Consiste en sostener al alma contra las debilidades propias y contra las dificultades externas en la práctica del bien, y puede decirse que es ella la que paga la imperfección de las demás virtudes. Porque cuanto ellas son más débiles e imperfectas más difícil resulta la práctica del bien, y por consiguiente más necesaria la *fortaleza*.

La *fortaleza* no tiene especies, pero sí partes potenciales, que son: *magnanimidad* (que puede ser doble: una de la voluntad y otra del apetito sensitivo), *magnificencia* con relación a las pasiones, *paciencia* y *perseverancia*, que existe impropriamente en la voluntad y, como verdadera virtud, en el apetito sensitivo ².

La *templanza*, que tiene por objeto moderar los placeres sensibles según las normas de la razón, se manifiesta sobre todo en la castidad, que es la negación del desorden en los deleites de la carne.

Las especies de la *templanza* son: *Abstinencia*, *sobriedad*, *castidad*—que puede ser *conyugal*, *vidual*, *virginal*—y *pudicia*. Sus partes potenciales son: *continencia*, *humildad*, *clemencia*, *filotimia*, *estudiosidad*, *modestia* en las costumbres (que comprende el ornato, el buen orden, la verdad y afabilidad acerca de las pasiones) *eutrapelia* y *modestia* en el culto del cuerpo y de las cosas externas ³.

1. IBID., *ibid.*, § VII, p. 772 sigs.

2. IBID., *ibid.*, § XI, p. 789 sigs.

3. SALMANTICENSES, *ibid.*, § XIII, p. 796 sigs.

El ejercicio de todas estas virtudes es doblemente ventajoso para el perfeccionamiento del alma: ventajoso por su unión con las virtudes teologales a las cuales van a parar, como dijimos, todos los actos de las demás virtudes; y ventajoso por la influencia que ejerce en la parte sensitiva. Esta segunda ventaja es la más característica. Sin esta labor de las virtudes morales, las teológicas encontrarían siempre una rémora invencible para la perfección de sus propios actos. Porque, incapacitadas para obrar directamente en las potencias sensitivas, quedaría la parte baja siempre rebelde y recalcitrante al orden sobrenatural.

Pero la consecución de estas ventajas supone en el ejercicio de las virtudes ciertas condiciones necesarias para que el esfuerzo del alma no sea estéril. Esas cualidades pueden reducirse a tres; la práctica de la virtud ha de ser *gradual, constante y racional*.

1.º *Gradual*, porque es imposible abarcarlo todo en un principio. Sin descuidar ninguna virtud, hay que comenzar por ejercitarse especialmente en una, en aquella que con más frecuencia se le ofrece ocasión de practicar, porque será entonces precisamente la más necesaria. No importa que no sea de las más altas. Por ella subirá a éstas.

El proceso puede ser doble: de dentro a fuera, o de fuera a dentro. Es decir, puede comenzarse por la práctica de las virtudes exteriores, para ir entrando hasta las interiores o puramente espirituales; o bien comenzar por ejercitar las interiores, para terminar en las que se refieren a actos externos. ¿Cuál de los dos procesos es mejor? En la realidad hay que atender a las condiciones del sujeto: a unos les convendrá mejor el primero, a otros, el segundo. En sí mismos, los dos son buenos, pero estimamos más excelente el que comienza por lo interior, porque es lo principal; pero más natural, fácil y práctico el que comienza por lo exterior, porque sigue el modo de ser del hombre.

Ha de ser gradual además con relación a la dificultad misma del ejercicio. Primero basta con ejercitar la virtud en las ocasiones que se presentan sin buscarlas; cuando se halle fortalecida por haber salido triunfante en estos casos, podrán buscarse otras ocasiones, aunque siempre con cautela, bajo el consejo y con la aprobación del maestro espiritual.

Finalmente ha de ser gradual, porque, no existiendo término en la perfección de la virtud, debe de aspirar siempre a mayores grados.

2.º *Constante*, porque limitarla a ciertos tiempos o a determinadas circunstancias, sería matarla radicalmente. Nada hay tan dañino para la virtud como la arbitrariedad del hombre, porque convierte la virtud en un capricho, y a eso queda reducida cuando se limita voluntariamente su ejercicio.

Tres causas suelen impedir que la práctica de la virtud sea constante: los diversos humores de que se siente poseído el sujeto, las circunstancias y las propias conveniencias.

El *humor* es muchas veces la causa lo mismo de la práctica que de la omisión de la virtud. Y entonces ni en la práctica existe mérito, porque la virtud queda reducida a un acto natural, puesto que no obedece a un motivo sobrenatural sino al humor; ni la omisión tiene excusa, puesto que es la falta de gusto la única razón de no realizar el acto de virtud. En este caso queda la virtud completamente desnaturalizada, reducida a algo que fabrica el humor de hoy para deshacerlo el de mañana.

Es necesario practicar la virtud sea cualquiera la disposición en que nos encontremos. Hacerlo sólo cuando sentimos gusto en ello no es dar gusto a Dios: es dárnoslo a nosotros mismos. Es preciso que, sobreponiéndose a todos los cambios de los humores, llegue el alma a la práctica uniforme del bien.

Otras veces son las *circunstancias* las que deciden la práctica de la virtud. En ello existen los mismos incon-

venientes que en el caso anterior, con consecuencias parecidas. Otro tanto hay que decir cuando el móvil es la *propia conveniencia*. Suplantado Dios, que debe ser la razón de la virtud, por cualquiera de esas miras egoístas o simplemente naturales, no sólo se dificulta su ejercicio; queda la virtud totalmente contrahecha y su carácter sobrenatural aniquilado. La verdadera virtud, cuya razón de ser es la práctica del bien por Dios, prescinde del gusto, de la aprobación o reprobación de los hombres y de la propia conveniencia. Allí donde exista razón de bien, allí está ella, sea cualquiera el estado moral o la inclinación natural del sujeto.

3.º La práctica de la virtud ha de ser, finalmente, *racional*. Sin eso deja de ser virtud, aunque el acto externo lo parezca. Como las morales se refieren a los medios y éstos tienen muchas veces un carácter relativo, que hace que lo que en una circunstancia sea excelente con relación al fin propuesto en otra sea contraproducente y perjudicial, es necesario que la razón aprecie las diferencias. En realidad no es más que la oportunidad y la prudencia regulando todas las virtudes; porque también la práctica de la virtud puede ser imprudente e inoportuna.

Tal es el modo y tales las cualidades que ha de tener la práctica de la virtud.

Pero para realizarlo, el alma tendrá que vencer diferentes *obstáculos*, que por razón de su origen podemos reducir a tres géneros: los que proceden del mismo sujeto, los que vienen del demonio y los que oponen las demás criaturas.

En el primer género hay que señalar el propio carácter, el temperamento, la educación recibida, etc. En el segundo, las tentaciones y sugerencias diabólicas. En el tercero, las pasiones de los hombres, los malos ejemplos, las inducciones al mal hechas de palabra, en conversaciones perversas, o por escrito en la mala prensa.

Por eso la práctica constante y progresiva de la virtud exige fuerzas superiores. El espíritu las adquirirá,

conservará y aumentará por la oración, ejercicio fundamental en todos los estados de la vida sobrenatural.

ARTICULO V.—Segundo grado de oración.

La oración afectiva.

A la meditación, ejercicio propio del primer período, sigue la oración afectiva, que es propia del segundo, y está entre aquélla y la contemplación adquirida, que es característica del tercero.

La oración afectiva se caracteriza por la preponderancia de los afectos sobre el discurso. Pues entre la meditación y la contemplación, representa el ejercicio del alma que va alejándose de la primera y acercándose a la segunda.

Creemos que en realidad la oración afectiva no se distingue específicamente de la meditación como ésta se distingue de la contemplación. Unos mismos actos específicos—discursos y afectos—constituyen la una y la otra, sin más diferencia que la preponderancia de los discursos en la meditación y de los afectos en la oración afectiva¹.

Por eso el tránsito de la meditación a la oración afectiva no es repentino. Lentamente, a medida que el alma repite sus horas de oración, el ejercicio discursivo resulta más fácil y espontáneo y los afectos brotan más naturales y abundantes. Si al comenzar la vida de oración apenas podía dar un paso, si no era bien arrimada a consideraciones e imágenes cuanto más sensibles mejor, la práctica constante ha ido, por una parte, depositando y arraigando convicciones en el entendimiento y, por otra,

1. Parece que el término de *oración afectiva* fué creado por Alvarez de Paz en su obra *De inquisitione* (1616). Cfr. POULAIN, *Des grâces d'oraison*, ch., 2, p. 9, note (3.^e édit.)

El P. Francisco de la M. de Dios, o. cit. usa términos similares: «En la quietud amorosa enseñaba a hablar con Dios, no con discursos del entendimiento, sino con voces del afecto. Capítulo último. *Del modo de meditar que enseñaba nuestro Venerable Padre Fr. Juan de la Cruz*, págs. 75-7.

ablandando la voluntad. Y la consecuencia y el fruto han sido el llegar a que con poquísimo discurso, a la primera reflexión salten ardientes los afectos. Es la última disposición que determina la oración afectiva.

El tiempo de llegar aquí no es para todos el mismo. Unas almas tardan más; otras, menos. *Depende del temperamento* de cada sujeto, *del interés* puesto en el ejercicio de la oración, *del método* seguido.

Hay espíritus que, por su natural entrañable y afectuoso, llegan muy pronto a poder prescindir casi completamente del discurso, porque una ligera reflexión excita suficientemente los afectos. Otros, en cambio, de carácter frío y enérgico, necesitan que vaya siempre por delante el discurso reflexivo, y aun así, no son los afectos numerosos; con frecuencia cada afecto exige un nuevo discurso. Estas almas necesitarán evidentemente más tiempo y más ejercicio que las anteriores para llegar a la oración afectiva. Finalmente, hasta el método seguido en la meditación influye eficazmente en esto. Así, por ejemplo, el método de San Ignacio, que da tanta importancia a la parte intelectual, no favorece el tránsito a la oración afectiva como el método franciscano, que ya desde sus principios resta importancia al entendimiento, para dársela al corazón.

Hay que advertir que, el no pasar a la oración afectiva no siempre supone inferioridad con relación al que está en ella. La condición natural del sujeto puede hacer que los pocos afectos que logra excitar tras una larga y penosa meditación sean tan vivos que suplan en intensidad la falta de número y duración. Ya dijimos que la excelencia de la oración, aunque se mide ordinariamente por la parte intelectual y afectiva conjuntamente, radica sobre todo en la segunda.

La práctica de la oración afectiva está sujeta a las siguientes normas:

1.º No suspender el discurso antes de que haya bro-

tado el afecto. Sería perder el tiempo en una necia ociosidad y fomentar una ilusión peligrosísima.

2.º No forzar los afectos. Cuando no broten espontáneos o se hayan extinguido, volver a excitarlos suavemente por el discurso, pero nunca querer mantenerse en uno más de lo que él dé de sí.

3.º No tener prisa por pasar de unos afectos a otros. Es el extremo contrario al anterior. Se expondría el alma a perder el fruto del primero y a no conseguir luego el segundo, como el que deja una presa segura por otra incierta.

4.º Procurar ir reduciendo y simplificando progresivamente los afectos. Al principio no importa que sean muchos, para que la falta de intensidad sea suplida por el número; pero a medida que el alma va adelantando, conviene irlos reduciendo hasta llegar, si es posible, a la unidad. Así la intensidad será mayor.

Para que la práctica de este género de oración sea más provechosa hay que escoger la materia adecuada.

Materia de la oración afectiva puede ser la misma que la de la oración discursiva; todo el orden de la naturaleza y de la gracia, Dios y las criaturas como ordenadas a Dios.

Pero, por lo mismo que la materia es tan vasta, es preciso determinar de entre ella aquellos objetos que mejor cuadren al espíritu que va a orar. Para esta selección hay que atender al carácter de la persona, a su estado y disposición actual y a las necesidades particulares de su espíritu. Ni conviene dar siempre al alma la materia que su gusto pide, ni obstinarse en ofrecerle sujetos de consideración que repugna. En cualquiera de los dos casos se terminaría por hacer inútil el ejercicio de oración.

Cuando está el alma impresionada por algún sentimiento, por ejemplo, de dolor de sus propios defectos, sería si no inútil, menos conveniente escoger una materia que de suyo produjese afectos de alegría y agradecimiento; porque ni excitaría afectos de do-

lor, puesto que la materia no es para eso, ni afectos de alegría, porque pugnan con el estado del alma en aquel momento. Es verdad que de todas las materias puede sacarse cualquier género de afectos, pero hay que buscar el facilitar al alma su labor, y que con el menor trabajo posible saque el fruto máximo posible.

Ordinariamente las almas que se hallan en este período iluminativo prefieren como objeto de su oración la Humanidad de Cristo, con todo aquello que está íntimamente relacionado con ella. La vida y pasión del Salvador les ofrecen materia regalada para su estado. Tocada ya del amor divino y con el deseo de practicar con perfección las virtudes, es con Jesús con lo primero que se encuentra el alma y de lo primero que se enamora. En él está encerrada toda la revelación y por él subirá el alma hasta las alturas de la purísima Divinidad. No hay materia más sólida ni más a propósito para excitar a la práctica de la virtud perfecta. Como el alma acierte a fundarse bien en ella, segura irá en sus espirituales ascensiones.

Junto a la figura del Hijo, irá la bellísima de la Madre. La Virgen Santísima juega un papel transcendental en la santificación del alma, como le desempeñó en la redención del hombre, y el espíritu que sube a Dios se sentirá mansa y amorosamente empujado hacia él por las manos de María. Fuera de Jesús, en ninguna encontrará el alma más misterios ni mayores grandezas que contemplar, y nada levantará en el pecho tan suaves y tiernos afectos como el amor y las perfecciones de la Virgen. La frecuente meditación de sus grandezas hace cada vez más sólida la devoción y el amor más hondo, convirtiendo las prácticas de devoción de antes, con frecuencia ligeras y sentimentales, en provechosa imitación de sus virtudes.

Pero, sea cualquiera la materia escogida, hay que evitar algunos *obstáculos* o *inconvenientes*, que suelen mediatizar el fruto de la oración afectiva. Tales son: a) el uso inmoderado de la imaginación, que corta los afectos quizá en el momento en que más benéfica influencia cau-

saban en el alma; b) la curiosidad del entendimiento, que se entretiene en buscar razones o descubrir detalles, que nada importan para el afecto del corazón; c) el buscar como fruto de la oración la dulzura espiritual, confundiendo los afectos con los gustos; finalmente, d) la dejadez, que hace que, cuando faltan los afectos, se quede el alma ociosa o abandone la oración por no volver al trabajo de los discursos. Del cuidado de evitar estos obstáculos dependerá el fruto de este género de oración.

El fruto no consiste en los afectos, sino en las obras. La práctica de la virtud, la reforma de la vida, la pureza de intención en las obras, he ahí lo que constituye el fruto legítimo de la oración afectiva. Lo demás son lagrimillas que se evaporan, suspiros que se desvanecen en la atmósfera.

ARTICULO VI.—Ejercicios propios de este período

Con el ejercicio de la oración y de las virtudes, que constituye la parte sustancial del período iluminativo, existen otras prácticas, ejercicios complementarios, que ayudan a la parte principal y sostienen, continúan y dan eficacia a la labor de aquélla.

Señalemos cuatro como más importantes: la *presencia de Dios*, la *comunión sacramental*, la *misa* y las *visitas al Santísimo*. Todos tienen por su naturaleza una relación particular con la iluminación del alma, aunque existen también muy provechosamente en el período purificativo y el unitivo.

La presencia de Dios consiste en vivir y obrar bajo la impresión de que Dios está con nosotros. En realidad no es más que una prolongación de la oración o una oración continuada a través de todas las ocupaciones del día ¹.

1. Martín de la M. de Dios, C. D., *Arbitrio Espiritual para enriquecer el alma. Reducido a tres puntos*, donde, en qué, y cómo me quiere Dios. Madrid, 1764.

Tres modos hay de practicarla: por una representación sensible, obra de la imaginación, que se figura a Dios presente bajo alguna forma particular, y entonces se llama presencia de Dios *imaginativa*; por una representación intelectual, que consiste en la idea general de que Dios lo llena todo, en el convencimiento de que preside nuestros actos y nuestros pensamientos, y se llama *intelectual*; o, finalmente, por una inclinación constante y amorosa de la voluntad a él, y entonces se llama *afectiva*. Esta última supone siempre una de las dos anteriores, que ella caracteriza por la preponderancia de los afectos.

Cualquiera de estas tres formas puede ser acerca de la Divinidad y acerca de Jesucristo; sólo que con relación a la Divinidad es más propia la presencia intelectual, y acerca de Jesucristo, sin excluir ésta, es más propia la imaginativa.

Tanto la presencia de la Divinidad como la de Jesucristo existen en todos los estados, pero de este período iluminativo es propia la de Jesucristo, porque ya hemos dicho que es la imitación de sus virtudes lo que aquí principalmente se ha propuesto el alma; por eso nada más natural que sea él a quien traiga presente, como quien contempla el modelo que se ha propuesto copiar.

El provecho y los afectos del ejercicio de la presencia de Dios son los de la oración, pero de una oración continuada.

La comunión sacramental es el centro de todos los ejercicios de santificación. Por eso la colocamos entre los tres períodos. Aquí se nutren los principiantes, los aprovechados y los perfectos. Verdad es que cada uno recibe la acción del sacramento conforme a su estado particular; por eso, en los principiantes causa especialmente limpieza, en los aprovechados iluminación y fortalecimiento de las virtudes, y en los perfectos unión.

La intensidad de estos afectos estará en razón directa de la disposición del alma. Los espirituales no pueden contentarse con acercarse a este sacramento con las dis-

posiciones que exige la Moral para evitar el sacrilegio. Dando eso por descontado, su preocupación ha de ser como en todas las prácticas —y ¡con cuánta mayor razón en ésta!— llegar a la perfección de las mismas. Para eso hay que atender a la preparación, al acto mismo de la comunión y a la acción de gracias.

La preparación tendrá sobre todo dos elementos: la pureza y los afectos del corazón. Aquella se refiere a una preparación remota, a la santidad de la vida; éstos son ante todo efecto inmediato de la preparación próxima. Para excitarlos —sentimientos de amor, de fe, de humildad, de ansias de unirse a Cristo— debe recurrirse incluso a las representaciones sensibles de la hermosura de Jesús. Además, conviene antes de comulgar proponerse un fin particular en aquella comunión. Acercarse con la idea general de aprovechar, suele, como todo lo indeterminado, quitar eficacia a la realidad práctica.

En el acto mismo de la comunión hay que prescindir de todo para atender a Jesús. Cerrados los libros y sellados los labios, no debe hablar entonces más que el corazón adorando, suplicando, bendiciendo.

La acción de gracias no será más que una consecuencia de la preparación y del acto mismo. Inútil advertir que no puede consistir en solos afectos y mucho menos en oraciones tomadas de un libro. La acción de gracias ha de ser la práctica de la virtud, que es imitación de Cristo, en una vida cada vez más perfecta.

Sobre la frecuencia de la comunión sacramental, que tantas incertidumbres levantó en otros tiempos, ya no existen dudas después del decreto de Pío X en 1905. El alma, sin embargo, se atenderá en todo a las indicaciones del Director espiritual.

La santa Misa, sacramento y sacrificio, es la mejor preparación inmediata para la comunión y su mejor inmediata acción de gracias. Mas para ello no basta una atención general, ni mucho menos una asistencia casi

meramente corporal. Es necesario que el alma, poseída de la realidad del sacrificio, se una a la Hostia inmaculada, asistiendo con el espíritu con que María Santísima asistió al pie de la Cruz en el Calvario, unida a las intenciones de la Iglesia y a la obra del sacerdote, que es la de Cristo. Existen varios métodos en el modo de asistir a la santa Misa: seguir con un libro misal todas las ceremonias y oraciones que dice el sacerdote; meditar en la pasión o en las virtudes del santo en cuyo honor se celebra la misa, etc. Las disposiciones del alma y los consejos del Director determinarán el modo más conveniente en cada caso ¹.

Como una renovación afectuosa de la comunión y de la santa Misa existen las *visitas al Santísimo*, que deben ser un desahogo del alma a los pies de Jesús sacramentado. De duración proporcionada a las horas que dejen libres las propias obligaciones y al fervor del alma, han de existir en ella los mismos afectos que en la comunión y en la misa: oración, agradecimiento, súplica, alegría... Si es necesario ayudarse de algún libro, escójase de piedad sólida. Pero la visita más eficaz es aquella en que habla el corazón por sí mismo; nadie mejor que él conoce sus necesidades, sus afectos, sus propósitos. ¿Por qué visitar a Jesús hablándole por boca de otro? Hay, además, el peligro de que la visita se convierta en una mera recitación de oraciones vocales, y Jesús quiere otra cosa ².

Con relación a otras *devociones particulares*, el alma va simplificándolas a medida que va adelantando en el

1. BEAUDENOM (le ch.) *Méthode et formules pour bien entendre la messe* (2 vol.) Lithellieux CARD. BONA, *De sacrificio Misae*. P. Crisógono. *Actuación en la oración y canto colectivos en la Iglesia*. Revista de Espiritualidad 4 (1945) 504-509.—Dionysius a Conceptione, C. D., *Expositio litteralis et mystica totius missæ*; Barchinone, 1858.

2. Cfr. el popularísimo libro «Finezas de Jesús Sacramentado para con los hombres, e ingratitudes de los hombres para con Jesús Sacramentado». Fué escrito en toscano y portugués por el P. Juan-José de Santa Teresa, C. D., y ha alcanzado numerosas ediciones.

camino espiritual, hasta reducirlas al amor de Jesús y de María. La multitud de novenas, octavarios, quinaros, triduos, etc., que tanto interés tenían para ella en los comienzos de la vida espiritual, van perdiendo interés hasta olvidarse de ellos, para quedarse con una devoción sólida a los santos, devoción que se resume en el amor a Jesús y que se manifiesta en la imitación de sus virtudes.

Tal es el orden y proceso del alma en el período iluminativo. Convencida de que la vida sobrenatural y el adelantamiento en la perfección no está en ejercicios devotos de rezos y lágrimas, sino en la práctica de la virtud, se ha dedicado a esto. Fortalecida con el jugo sustancioso de la fe, de la esperanza y de la caridad, que son el nervio de todo el edificio espiritual, y ordenada en sus actos exteriores por la práctica de las virtudes morales, ha subido a una región más pura. Ya está más lejos de la tierra y por consiguiente más cerca del cielo. Recibe más difícilmente las salpicaduras del lodo de abajo que apenas puede llegar donde ella está y, en cambio, la luz de arriba reverbera mejor en su espíritu ya purificado.

Es el momento de entrar en el tercer período.

CAPITULO III

Período unitivo

ARTICULO I.—Estado del alma al comenzar este período

Hemos llegado a la última etapa de la vida espiritual. Es el estado de los perfectos.

Pero ya dijimos que la perfección del alma es siempre relativa. Por eso las almas que entran en este período no necesitan tener todas el mismo grado de gracia. Bastan ciertos caracteres comunes indicadores del estado subjetivo y que podemos reducir a tres: dominio de las pasiones, facilidad en la práctica de la virtud y fervientes ansias de poseer a Dios.

Primero, dominio de las pasiones. Fué la obra comenzada en el primer estado y que ha venido asegurándose a través de todo el período iluminativo. Sin que implique una tranquilidad absoluta de los malos movimientos, tranquilidad que no existe en ningún estado, este dominio de las pasiones es lo suficientemente perfecto para que el alma pueda obrar sin graves inquietudes el bien que la razón propone.

Todavía existen excitaciones de las tres concupiscencias; pero se impone ordinariamente la virtud, gracias al largo ejercicio practicado y a la fuerza en él adquirida por el alma. Por eso las caídas son leves. Son ligeros asimientos a cosas espirituales, que nacen al calorcillo del fervor, quizá sin advertirlo el alma, pero que, no extirpados, llegarían a desflorar las virtudes. Casi nunca pasan de primeros movimientos, y si alguna vez consien-

te, levántase en seguida, y un dolor sincero la redime con ganancia de la culpa cometida.

No se excluye con esto la posibilidad y ni siquiera el hecho de caídas graves en este estado. Pero aquí trazamos las ascensiones y progreso del alma en el camino espiritual, no sus retrocesos. Si retrocede, no hay más que volver a emprender el camino desde el punto a donde ha venido a parar. Pero advirtamos que un pecado mortal cometido en el período unitivo, por ejemplo, no exige que el alma comience de nuevo por el período purificativo. Límpiase de la culpa y reanude los ejercicios propios del estado en que se encontraba. Otra cosa es cuando no es un pecado aislado, sino un verdadero retroceso espiritual.

Segundo, facilidad en la práctica de la virtud. Es el complemento necesario y a la vez el sostén del dominio de la pasiones. Ya no necesita el alma andar con aquel cuidado temeroso ante la posibilidad de una tentación o de un peligro. La práctica del período anterior le ha dado cierta seguridad, y, casi sin pensarlo, va venciendo todas las dificultades, que se le oponen. Como antes se inclinaba naturalmente al mal, y sólo a fuerza de propósitos y reflexiones lograba evitarlo, ahora se inclina al bien como por instinto. Es que se han trocado las formas que determinaban la actuación de las potencias; los malos hábitos del primer período han sido reemplazados por las virtudes del segundo. Por eso la práctica del bien, antes tan ardua, resulta ahora fácil y deleitosa.

Esta facilidad implica, por una parte, la adaptación de la potencia al hábito sobrenatural y, por otra, perfección en el motivo de la virtud. Sin estas dos partes, que son correlativas, no se explicaría la constancia en el bien obrar. Porque cuando el hábito sobrenatural no ha penetrado bien en la potencia, adueñándose de sus energías, difícilmente se mantiene ésta en la práctica de la virtud sin dejarse llevar por su propia tendencia. Otro tanto hay que decir cuando no es Dios el motivo del acto virtuoso. Mientras intervengan eficazmente el pro-

pio gusto o cualquiera circunstancia exterior, como éstas varían, no puede durar mucho la virtud.

Tercero, siente además el alma ansias fervientes por unirse a Dios. Son causadas por la pureza casi perfecta a que ha llegado, y por el amor que las virtudes han encendido y avivado en el período anterior. El alma siente crecer por momentos el amor de Dios. La molesta el trato con los hombres si no es acerca de lo que ella anhela, y, cumplido lo que tiene, por obligación, que hacer, quisiera dejarlo todo para ocuparse sólo de Dios en lo callado de su interior recogimiento.

Por eso tiene la oración para ella particulares encantos. Lejos de serle violento el permanecer en ella el tiempo señalado, se le hace corto y tiene que violentarse para dejarla. No importa que no halle a veces el consuelo acostumbrado; como ya no busca allí su gusto sino a Dios, permanece constante en medio de hondas arideces y de sequedades largas y tormentosas para el sentido.

Es, en fin, el del alma que aquí llega un estado en el que hay muy poco que corregir. Casi todo está purificado. Limpias e ilustradas sus potencias superiores por las virtudes teologales, ordenadas y sujetas las inferiores a la razón por las virtudes morales; con un amor vehemente que la empuja a Dios como a su centro, no falta más que intensificar todos esos afectos. Tal ha de ser la obra del período que comienza. En él se romperán los últimos lazos, se calmarán las santas inquietudes del fervor que aquí hierve en el pecho; a las ansias de poseer a Dios se seguirá un perfecto abandono de su santa voluntad, y el alma se verá mansamente consumida por el fuego divino, que termina por comunicarle las propiedades de Dios en una unión transformante.

ARTICULO II.—La divina unión

Naturaleza y grados de la activa o ascética

Hay muchas especies de unión entre Dios y el alma, aun dentro del orden sobrenatural: unión activa y pasi-

va; actual y habitual; de las potencias y de la sustancia; parcial y total.

La primera división en *activa* y *pasiva* es la más honda y la más universal; más honda, porque se refiere a órdenes diferentes dentro del sobrenatural; más universal, porque tanto la una como la otra pueden ser, aunque en diverso sentido, como veremos, de las potencias y de la sustancia, parcial y total.

Unión activa, es la perfecta conformidad de la voluntad del alma con la de Dios, adquirida a base de la gracia y de las virtudes sobrenaturales.

Tales son el concepto y la definición de San Juan de la Cruz contenidos en estas palabras: «Esta divina unión consiste en tener el alma según la voluntad con total transformación en la voluntad de Dios, de manera que no haya en ella cosa contraria a la voluntad de Dios, sino que en todo y por todo su movimiento sea voluntad solamente de Dios» ¹.

Santa Teresa repite la misma doctrina: «Esta verdadera unión es hacer mi voluntad una con la de Dios. Esta es la unión que yo deseo y querría en todas» ². «La verdadera unión se puede muy bien alcanzar con el favor de nuestro Señor, si nosotros nos esforzamos a procurarla, con *no tener voluntad sino atada con lo que fuere la voluntad de Dios*» ³.

Unión pasiva es un sentimiento infuso de la presencia de Dios en el alma. Si coincide con la unión activa implicará además conformidad total de voluntades; pero no lo lleva consigo. Así veremos en la Tercera Parte, al tratar de esta unión, que puede existir en los comienzos de la vía mística, cuando el alma está todavía llena de defectos y, por consiguiente, sin existir perfecta conformidad con la voluntad divina.

La diferencia que existe entre estas dos especies de

1. *Subida*, l. 1, c. XI, p. 74.

2. *Fundaciones*, c. V, p. 782.

3. *Moradas*, V, c. III, p. 568.—Valentín de San José, C. D., *Cómo tendré yo oración*. Madrid, 1942.

unión es, pues, muy honda. Concretémosla por ahora —ya que el estudio de la pasiva pertenece a la tercera parte o vía mística— en los siguientes puntos:

1.º La unión *activa* entra en el desarrollo normal de la gracia, porque es el resultado de actos de las virtudes; la *pasiva* está fuera del desarrollo normal de la gracia, porque es efecto de una infusión particular.

2.º La *activa* implica perfección del alma, porque excluye por su naturaleza todo defecto voluntario; la *pasiva* no implica perfección, porque puede existir y existe a veces con defectos y pecados veniales.

3.º La *activa* es efecto del trabajo y esfuerzo del alma ayudada por la gracia santificante; la *pasiva* es efecto de una gracia especial y gratuita de Dios.

4.º La *activa* está al alcance de todos y es obligatoria, como la perfección con la que se identifica; la *pasiva* no está al alcance más que de aquellos a quienes Dios conceda una gracia especial y no es, por consiguiente, obligatoria en sentido alguno.

5.º La *activa* es necesaria absolutamente para la santidad que la implica; la *pasiva*, por el contrario, no tiene ninguna relación necesaria con la santidad del alma ¹.

Las restantes divisiones de la unión llevan el concepto en su mismo nombre; así, unión *actual* es la que existe en acto, *habitual*, la que existe de una manera permanente; *de las potencias*, la que se realiza por medio de las facultades del alma; *de la sustancia*, la que se refiere a la esencia; *parcial*, aquella que no es de toda el alma, sino de alguna potencia; y *total*, la que implica unión de la sustancia y de las potencias al mismo tiempo. Advirtamos que estas divisiones, excepto la habitual, que es en sentido propio exclusiva de la Ascética, se aplican sobre todo a la unión pasiva o mística.

Constitutivo de la unión activa. La unión activa o ascética, propia de este período que estudiamos, como térmi-

1. Cfr. nuestro estudio *La perfection et la mystique selon les principes de saint Thomas*, p. 45 sigs. (Bruges, 1932).

no de la vida espiritual que es, consta de los dos elementos que se desarrollan a través de todo este orden: pureza o ausencia total de defectos voluntarios, que es el elemento negativo, y caridad perfecta, que es el elemento positivo. El primer elemento —la ausencia de defectos voluntarios— ha de ser total y absoluta, y por lo tanto, ha de existir en el mismo grado en todas las almas que llegan a esta unión; porque el más mínimo defecto voluntario destruiría la total conformidad de la voluntad del alma con la de Dios. El segundo elemento —la perfección de la caridad— admite grados, y cada alma llega a la unión con el suyo, que puede ser distinto del de todas las demás. Los diversos grados de caridad irán determinando después los diferentes grados de unión.

De esta naturaleza de la unión proceden sus efectos, que se resumen en uno solo: la transformación del alma.

Algunos autores pensaron que la transformación era exclusiva de la unión mística. Nosotros creemos, por el contrario, que la razón de transformación existe en la unión activa o ascética tan perfectamente como en la mística, con esta diferencia: que no toda unión mística implica transformación (por ejemplo, la que refiere Santa Teresa en el cap. IV de su *Vida*), mientras la implica por definición la unión ascética.

Transformación del alma es la total sobrenaturalización de todas sus facultades y energías por la gracia y la caridad divinas.

Como formas que son, la gracia y la caridad ejercen en el alma una influencia continua, que consiste en penetrar poco a poco, apoderándose de ella y comunicándole sus propiedades. Es efecto necesario de toda forma que tiende, en virtud de su ser, a comunicarse y compenetrarse con el sujeto en que descansa. Es el fuego que, prendiendo en el leño, le va comunicando sus propiedades.

Mientras haya obstáculos, la gracia y la caridad no pueden apoderarse completamente del alma. Esos obs-

táculos son los afectos desordenados, formas contrarias a la divina de las virtudes. A medida que esos obstáculos van desapareciendo, va penetrando la forma de la gracia y, desaparecidos aquéllos del todo, entra totalmente la forma divina, que se compenetra con el alma, como el fuego con el leño ardiente, y suplanta las formas imperfectas, que el alma tenía.

Tal es la esencia de la transformación. Es efecto necesario de la perfección de la caridad. Transformación *divina*, porque la caridad, reflejo de las perfecciones de Dios, comunica al alma, al investirla, esa semejanza de las divinas propiedades, que ella tiene.

De aquí nacen cuatro efectos principales:

1.º *Obrar* en todo según Dios. Es consecuencia necesaria de la transformación. La forma es el principio de la operación: ella determina el modo y la naturaleza de ésta. Por eso, poseída el alma por la forma divina, es fuerza que sus actos nazcan de esa forma, sean según ella y, por tanto, según Dios.

2.º *Verlo* todo según Dios. Porque lo ve a través de esa forma. Purificados los ojos del alma, ya no ve las cosas y los acontecimientos a la luz de sus conveniencias particulares, que era lo que antes tenía delante de los ojos, como un cristal de color; es la luz divina que lleva dentro la que lo ilumina todo; y a esa luz ve cómo todo, lo próspero y lo adverso, viene de Dios y va a Dios indefectiblemente.

3.º *Recibirlo* todo según Dios. Es la ley de las relaciones entre el que recibe y lo recibido. Cuando era el alma imperfecta, todo, hasta las cosas más santas, lo recibía al modo de su imperfección. Ahora, limpia y santificada, todo se convierte al entrar en ella en limpieza y santidad. Lo exige la forma divina que lleva dentro.

4.º *Amarlo* todo según Dios. He ahí el término y la razón de ser de todo el orden sobrenatural. No se proclama ni se practica la purificación para dejar al alma fría con relación a las criaturas; es para que, despren-

diéndose de un amor falso e imperfecto, pueda recibir el amor verdadero en la caridad. Esa forma divina, que le hace ver a Dios en todo, le hace amar todo en Dios. Todo lo que es, es bueno para el alma, porque todo tiene algo de Dios: *visión* del bien universal, a la que responde un *amor universal* también.

A estos efectos, que pudiéramos llamar necesarios y absolutos, porque son en realidad o propiedades o consecuencias inmediatas y necesarias de la unión, acompañan otros, que son relativos o condicionados, porque dependen de las particulares disposiciones del sujeto. Así, mientras en unas almas causa ansias vehementes de apostolado exterior, a otras las inclinará irresistiblemente a la oración y vida retirada, y otras sentirán la necesidad de hacer obras de misericordia. De aquí nace esa diversidad de aspiraciones e ideales de los santos, todos diferentes y todos procediendo de una misma causa: la unión divina y transformante. Es la luz produciendo los diversos colores del arco iris.

La unión puede tener dos formas: una *árida*, otra, *fruitiva*. La primera se caracteriza por cierta insensibilidad con relación a las cosas espirituales. Su origen puede ser múltiple, pero siempre interviene la divina disposición. Es la sequedad que existe en todos los períodos de la vida espiritual, pero que aquí resulta tanto más sensible cuanto que el estado ordinario del alma es de una mayor dulzura y de un fervor más hondo. La segunda —la fruitiva— es la unión sin arideces; unión, en que el alma siente la satisfacción de ser toda de Dios, y en que, hecha superior a todas las criaturas, nada hay que pueda turbarla. Son el gozo y la satisfacción consiguientes al convencimiento de poseerlo todo en la posesión de Dios.

Los grados de esta unión pueden ser numerosos, porque dependen de los grados de caridad, y ésta aumenta continuamente. Pero es imposible determinarlos. Sólo el alma, al percibir el aumento de intensidad de amor con

que realiza sus obras y la vehemencia con que su espíritu tiende a Dios, puede conocer que esa unión aumenta. Nosotros, siendo las obras que realiza idénticas exteriormente a las de todos los grados, no podemos determinar éstos, ya que es lo externo el único medio de conocimiento para nosotros, y en eso no advertimos diferencia.

Esta está adentro, en la pureza de la intención, en la vehemencia del afecto, en el desinterés del sacrificio realizado, que llega en este período hasta las cumbres del heroísmo.

ARTICULO III.—Tercer grado de oración.

La contemplación adquirida

Contemplación es simple intuición de la verdad. Dos géneros podemos distinguir atendiendo a la luz que determina la intuición: una causada por la luz intelectual natural, y se llama *contemplación natural* o *filosófica*; otra, que es efecto de luces sobrenaturales, y se dice *contemplación sobrenatural* o *cristiana*.

Esta segunda se subdivide a su vez en dos especies: una, en la que no intervienen más luces sobrenaturales que la fe; otra, en la que existe una influencia extraordinaria de Dios que determina el acto intuitivo. Llámase la primera contemplación *adquirida*; la segunda se llama contemplación *infusa*. Una y otra implican afectos como oraciones que son.

Dejando para la Tercera Parte el estudio de la *infusa*, como propia que es de la vía mística, limitémonos ahora a señalar algunas diferencias que existen entre ella y la *adquirida*. Señalemos cuatro principales:

1.º La contemplación *adquirida* es término natural de la oración discursiva y de ella depende como de condición necesaria: la *infusa* ni dice relación al discurso anterior ni depende de él, sino de la influencia particular de Dios, que la causa.

2.º La *adquirida* forma parte, aunque no necesaria, del desarrollo normal de la vida espiritual, porque no exige elemento alguno que no exista en él; la *infusa*, por el contrario, está fuera del desarrollo ordinario de la gracia, porque es efecto de una influencia extraordinaria no exigida ni por la gracia, ni por las virtudes, ni por los méritos del alma ¹.

3.º Como consecuencia de lo anterior, la *adquirida* está al alcance del alma justa, como lo están los actos de virtud, es decir, con solo la ayuda ordinaria de la gracia; la *infusa* está fuera de los alcances de la gracia ordinaria, porque es necesaria una influencia especial que trasciende ese orden ².

4.º La *adquirida* es objeto de mérito por parte del alma, como lo es el aumento de la gracia; la *infusa* no puede ser merecida, como no pueden serlo los dones puramente gratuitos de Dios ³.

La *contemplación adquirida*. Nadie duda ya de la existencia de una contemplación ordinaria. Negada algún tiempo por ciertos autores modernos, que no admitían otro género que la *infusa*, ha quedado resuelta la cues-

(1) La bibliografía sobre la contemplación adquirida es abundante, no tanto de parte de la escuela carmelitana que no la necesita, en este punto, como de parte de neoterizantes místicos que siguen impugnando las afirmaciones de S. Juan de la Cruz y Sta. Teresa, aunque ellos, de buena fe, digan que no. Cfr. Marie-Amand de Saint Joseph: *Contemplación adquirida por afirmación o por negación*. Rev. Espir. 3 (1944) 419 sgs. Eusebio Hernández, S. J. *La contemplación adquirida, según S. Juan de la Cruz*. Manresa 52-53 (1942) 202-225.

Sobre la contemplación adquirida considerada como técnica, en general, sobre todo en la mística indú cfr. *Il V Congresso Internazionale di Psicologia religiosa*. Rivista di Vita Spirituale II (1948) 436-446.

2. «Sicut est laudabile acquisitam appetere et procurare, ita superbia esset et praesumptio ad infusam nostris conatibus aspirare, ut passim docent sancti atque Doctores mystici.» José del Esp. Santo (el portugués): *Enucleat*. P. I., quaest. proemialis VII, pág. 10-191. Ed. Romae, 1927.

3. «La contemplación infusa, totalmente sobrenatural, como es dádiva de Dios, la da su Divina Majestad, cuando y como quiere. Y así, unas veces la da a los imperfectos, ya la niega a los perfectos, unas veces dura más, otras veces menos. Con todo, lo común es que a los más bien dispuestos se la da Dios con más frecuencia». Francisco de Santo Tomás, *Medulla*, trat. IV, cap. 9, n. 61.

tión en favor de la existencia de la contemplación adquirida. Lo extraño es que haya sido negada alguna vez.

La discusión comenzó en Francia y puede decirse que terminó en España. Iniciada o resucitada por Poullain y Saudreau, adquirió entre nosotros la máxima intensidad, degenerando a veces en polémica personal e hiriente. En la imposibilidad de dar aquí una idea ni siquiera sintética del desenvolvimiento de la disputa, remitimos a nuestro libro sobre *La escuela mística carmelitana*, donde existen varios capítulos dedicados a historiar ese interesante movimiento. Algo decimos también en el resumen histórico de este Curso ¹.

Para determinar su naturaleza hay que atender a los principios y elementos que la integran. La contemplación adquirida procede de la potencia intelectual informada por los hábitos sobrenaturales de la fe y de los dones, y tiene su complemento en los afectos de la voluntad informada por la caridad. Procede, pues, de principios sobrenaturales; es por consiguiente un acto *sobrenatural*.

Pero esta sobrenaturalidad no afecta más que a la sustancia del acto, no al *modo*. Este es natural, porque la intuición es resultado de actos discursivos anteriores que van por necesidad psicológica a parar a la simplificación intuitiva. La contemplación adquirida es, pues sobrenatural en lo que tiene de acto, pero es natural en lo que tiene de intuitivo. Porque el acto procede de un hábito sobrenatural, pero el modo del acto —el que sea intuitivo— es un resultado puramente psicológico de los actos discursivos anteriores ².

1. Algunos escritores del siglo XVI preferían a la denominación de contemplación *adquirida* y contemplación *infusa* la de contemplación *ordinaria* y de contemplación *extraordinaria*. Pero la realidad de lo significado era admitida como cierta. Cfr. CALATAYUD, *Dissertationes*, I, 3, art. 4 § VII, p. 82, t. 3.

2. Consúltense las profundas disertaciones de José del Espíritu Santo en su *Cursus Theologiae mystico-scholasticae*, 2 praed, disp. VIII-XIII (edic. Brujas, 1924, vol. 2, p. 322 sgs.), aunque no en todo nos parezcan exactas. El P. Naval, tomando la peor parte—a nuestro parecer—de la doctrina del carmelita andaluz, dice que la contemplación adquirida es intrínsecamente natural (*Curso*, p. 106, 4 edic.).

Así concebimos nosotros la contemplación adquirida.

Algunos autores del siglo XVII, cuando ni la doctrina ni la terminología sobre este punto estaban todavía desarrolladas, negaban que la contemplación adquirida fuese sobrenatural; pero era dando a este vocablo el sentido de sobrenatural *en el modo*, reservando ese calificativo para la infusa. Era, pues, cuestión de términos, no de realidades.

Algo semejante ha sucedido al hablar de la influencia de los dones del Espíritu Santo. Hay autores que niegan la operación de los dones en la contemplación adquirida, pero se refieren a la operación extraordinaria o sobrehumana; otros, en cambio, la afirman, refiriéndose implícitamente a la ordinaria. La discrepancia no era más que de lenguaje ¹.

Contrariamente a la infusa, que no puede ser más que actual, la contemplación adquirida se divide en *actual* y *habitual*, según que sea un acto aislado, término de la meditación, o un hábito adquirido por la repetición de actos intuitivos. Ocioso es advertir que la actual precede siempre a la habitual, como la causa precede siempre, en el orden en que es causa, a sus propios efectos.

«Porque es de saber — escribe el místico Doctor declarando la formación del hábito contemplativo — que el fin de la meditación y discurso en las cosas de Dios es sacar alguna noticia y amor de Dios; y cada vez que por la meditación el alma la saca, es un acto; y así como muchos actos en cualquiera cosa vienen a engendrar hábito en el alma, así muchos actos de estas noticias amorosas, que el alma ha ido sacando en veces particularmente, vienen por el uso a continuarse tanto, que se hace hábito en ellas» ².

1. Cfr. MEYNARD, *Traité de la vie intérieure*, vol. 1, p. 212 segs. (edic. París, 1885).

2. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Subida*, l. 2, c. XIV, p. 137. TOMÁS DE JESÚS, *De contemplatione acquisita*, l. 2, c. III, p. 83 (Milano, 1912).

Como acto aislado, la contemplación adquirida puede existir y existe en todos los períodos de la vida espiritual, como hábito, es característica del período unitivo.

En ambos casos, como actual y como habitual, puede tener dos formas: una, de pura fe; otra, de simple y amoroso recogimiento.

La contemplación adquirida *de pura fe* es efecto de una labor negativa. Se llega a ella por el vacío de imágenes, noticias y formas particulares, y consiste en la intuición de la noticia general, confusa y universal de Dios, que queda tras ese proceso de negación y vacío. Es la forma descrita por San Juan de la Cruz en la *Subida del Monte Carmelo* ¹.

La de simple y amoroso *recogimiento* no excluye ni la obra de la imaginación, ni las ideas particulares; tiene un carácter más positivo, y es la voluntad la que más parte toma. Es una atención callada y amorosa a Dios o a Jesucristo que el alma contempla dentro de sí misma lleno de gracias y de ternuras para ella. Es la forma de contemplación adquirida de que habla Santa Teresa bajo la denominación de oración de *recogimiento* y *quietud* en el *Camino de Perfección* y en su *Vida* ².

A estas dos formas se reducen las llamadas oraciones de *simple mirada*, de presencia de Dios y de *simplicidad*, que no son más que una cosa con nombres distintos ³.

1. *Subida*, l. 2, c. XIII sgs. Los molinistas dieron un sentido erróneo a la oración de *pura fe*. Algunos escritores ascéticos del siglo XVII, queriendo refutar la doctrina de Molinos, negaron todo género de oración de pura fe, cayendo con ello en el extremo contrario. Cfr. CALATAYUD, *Dissertationes*, l. III, art. últim., p. 119, t. 3.

2. *Camino de Perfección*, cap. XXVIII, p. 438 sgs. *Vida*, c. XIII, p. 83.

3. He aquí cómo define Bossuet la oración de simplicidad: *Une oraison pure et simple que l'on peut appeler de simplicité, qui consiste dans une simple vue, regard ou attention amoureuse en soi vers quelque objet divin, soit Dieu en lui-même, ou quelqu'une de ses perfections, soit Jesucrist ou quelqu'un de ses mystères, ou quelques autres vérités chrétiennes. Maniere courte et facile pour faire l'oraison en foi.*



A ella responde también la antigua división que se remonta al pseudo-Areopagita, en contemplación por *afirmación* y contemplación por *negación*. La primera es la que, subiendo por la perfección de las criaturas, llega a ver en Dios la suma de todas las excelencias. La segunda sube negando por imperfecto en Dios lo que ve en las criaturas, para quedarse en un concepto general, negativo e indeterminado ¹.

El proceso afirmativo es comparado al del pintor que hace su imagen *poniendo* pintura; el negativo, al del escultor que la realiza *quitando* materia.

Dividese además —es también división del Areopagita— en *recta*, *oblicua* y *circular*, según que el entendimiento proceda de una a otra verdad, se mueva alrededor de la misma o participe de uno y otro movimiento ². Pero esta división ha caído en desuso.

Indiquemos, finalmente, que la contemplación se divide por parte del objeto en *particular* o *distinta* cuando se contempla una perfección determinada de Dios, y en *general* e *indistinta* cuando el objeto es Dios sin determinación de atributo particular.

En el ejercicio de la contemplación adquirida podemos distinguir tres cosas: el momento de comenzar a practicarla, el modo y los efectos.

El momento no es uno mismo para todas las almas. Las causas que determinan esta diferencia son varias, pero reducibles a dos:

1.^a El carácter y las disposiciones naturales de cada uno. Así, mientras los que carecen de imaginación viva y de fantasía ardiente llegan pronto a la simple intuición, porque no resisten largos discursos, como de sí afirma Santa Teresa ³, los que están dotados de la viveza de esas facultades encuentran enorme dificultad, porque la imaginación les hace hallar su deleite en el discurso, al

1. Cfr. Marie Amand de Saint Joseph, art. cit. pag. 148 de esta obra.

2. STO. TOMÁS, 2-2, q. 80, a. VI.

3. *Vida*, c. IV, p. 21: «No me dió Dios talento de discurrir con el entendimiento, ni de aprovecharme de la imaginación... Por esta vía de no poder obrar con el pensamiento llegan más presto a la contemplación, si perseveran».

cual les impulsa con fuerza. Otro tanto sucede a las personas de carácter reflexivo y formación intelectual, por oposición a las almas sencillas y afectuosas, que llegan fácil y prontamente a la quietud contemplativa.

2.^a La frecuencia e intensidad en el ejercicio de la meditación. Por eso, las personas que pertenecen a órdenes contemplativas, como pasan gran parte del día en oración, llegan pronto al hábito de contemplación adquirida.

Existen, en todo caso, *tres señales* precisas, formuladas por San Juan de la Cruz, para conocer el momento en que puede el alma trocar la oración discursiva por la contemplación:

Primera, ver que el alma no puede ya meditar, ni obrar con la imaginación, ni gusta de ello como antes solía.

Segunda, ver que este disgusto de discurrir no es sólo acerca de lo espiritual, sino igualmente acerca de lo exterior y mundano.

Tercera, ver que gusta de estarse a solas con atención amorosa a Dios sin particular consideración ni ejercicios discursivos¹.

Comprobadas estas señales, existe la seguridad de que el hábito de contemplación está adquirido.

Pero no por eso hay que dejar radical y totalmente la meditación. Porque, adquirido el hábito contemplativo, es necesario afianzarle y perfeccionarle antes de abandonar la oración discursiva.

Por eso conviene ir reduciendo poco a poco la meditación. Al principio de adquirido el hábito de contemplación es necesario ayudarse de aquélla para ponerse en ésta. Y aun, perfeccionada y todo la contemplación, nunca se debe abandonar completamente la oración discursiva, que habrá de servir de introducción para aqué-

1. Subida, l. 2. c. XIII, p. 134.

lla y de arrimo en días en que el alma no se encuentre dispuesta para contemplar ¹.

El modo de practicarla, una vez llegado el espíritu a ella, ha de ser: *primero*, sin violentar el entendimiento ni con objeto de suprimir sus discursos, para quedarse en contemplación si aún tiene facilidad en discurrir, ni con objeto de hacerle discurrir si su inclinación es a quedarse en la mirada sencilla y amorosa; y *segundo*, sin violentar la voluntad para que se mueva a los afectos que se llevaban preparados, o para que los multiplique; o para que los simplifique. Es necesario dejar seguir a ambas potencias el impulso de la gracia y de los efectos de la propia oración.

Entre estos efectos, ¿existe el tránsito a la contemplación infusa? No, porque no existe ninguna razón de continuidad entre ellas. La contemplación adquirida es excelente disposición para la infusa: la pureza que supone del alma, la reducción del influjo de la fantasía, el sosiego de las potencias espirituales, cosas son que preparan al alma para recibir la divina infusión. Pero nada de eso exige de suyo que esa infusión se produzca. La razón es llana: siendo la contemplación infusa efecto de una influencia especial, gratuita y extraordinaria de Dios, no puede ser inducida o exigida por ninguno de cuantos actos y virtudes practique el alma en la vida espiritual. Si lo fuese, dejaría de ser contemplación infusa.

No se confunda la cuestión de hecho con la de derecho. De hecho, es frecuente el tránsito de la contemplación adquirida a la infusa, aunque no siempre va ésta precedida de aquélla. (Cfr. TOMÁS DE JESÚS, *De contemplatione acquisita*, 1. 2, c. III, p. 83. lb., c. VI, p. 95, edic. Milano, 1922) Pero no existe entre ellas razón intrínseca de continuidad ni exigencia mutua.

1. *Ibid.*, 1. 2. c. XV, p. 145 sgs.

ARTICULO IV.—Vida del alma en este período. Los dones del Espíritu Santo. Sus frutos. Las bienaventuranzas

Lo más precioso de este estado, más que la unión actual, más que la contemplación es la vida del alma en sus ocupaciones cotidianas, porque es vida de perfección.

Tres cosas concurren a ello además de la perfección de la gracia y de las virtudes: *la perfección de los dones del Espíritu Santo, los frutos y las bienaventuranzas.*

I. **La perfección de los dones.** Intimamente unidos a la gracia y a las virtudes por la caridad, los dones del Espíritu Santo han ido desarrollándose a la medida de aquéllas. Por eso se encuentran ahora en estado perfecto.

Dos cosas abarca esta perfección: *la perfección del hábito y la perfección del acto.* Por la primera, y en virtud de la naturaleza de los dones, que es disponer al hombre para recibir el divino impulso, hállese el alma perfectamente dispuesta con relación a la influencia del Espíritu Santo. La perfección del hábito no sólo ha quitado cuantos obstáculos dificultaban el éxito de la moción divina; ha dado además a las potencias tal facilidad para seguirla, que el alma se mueve suave y deleitosamente en todas direcciones al menor impulso del divino Espíritu.

La perfección de la operación depende de ese impulso de Dios que actúa los hábitos. El determina el *modo humano o sobrehumano* de la operación y, dentro de cada uno de estos modos, la intensidad de cada acto. Pero sea ésta la que quiera, ello es que la operación de los dones al modo humano (ya dijimos en la Primera Parte que el modo sobrehumano es característico de la mística) tiene en este período una importancia eficiente grandísima.

Hay autores que negaron un tiempo la intervención de los dones del Espíritu Santo en la vida ascética, reservándolos totalmente para la mística que caracterizaban por ellos. Más tarde, convencidos del absurdo de negar esa actuación en la vida ordinaria, que era negarla en la mayoría de las almas, han admitido ya una intervención *latente*, rara y floja, como si dijéramos, dejando para la mística una más intensa y manifiesta¹. No hay que decir, porque bien claro lo predica este artículo, que no estamos conformes con esta doctrina. Creemos firmísimamente que la acción del Espíritu Santo con sus dones se extiende por toda la vida espiritual, que va acentuándose a medida que el alma aumenta en perfección, y que, llegada a ésta, es intensísima, aunque no exista mística. Esta no se caracteriza por la *operación* de los dones, sino por la *operación al modo sobrehumano*.

Todos los dones influyen y obran en este período unitivo: Obra el de *sabiduría*, que hace al alma sentir el gusto de las cosas divinas y tener a Dios presente como razón de todas las cosas. Por eso el espíritu humano, llegado a este estado de perfección, en todo ve a Dios, y todo, interno y externo, la propia personalidad y todo lo existente que es distinto de ella, lo ordena a ese principio primero y universal. Pero no de una manera fría, sino gustando amorosamente a Dios en todas las cosas: en la belleza de las criaturas, en la grandeza y variedad del universo, en la vida y en los acontecimientos sociales. Ha llegado a descubrir a la luz de la divina sabidu-

1. GARRIGOU-LAGRANGE, *Perfection chrétienne et contemplation*, 6.^a edit., vol. 2, pp. 769-776. Diríase que el autor no tiene un pensamiento fijo. Compárense las páginas citadas con vol. 1. p. 404. Marie-Amand de Saint Joseph, C. D. *Los dones del Espíritu Santo y la contemplación, según la escuela carmelitana*. Revista de Espiritualidad 2 (1944) página 35 sgs.

«Todos los siete dones se hallan en el hombre que está en gracia, aunque no siempre obre con ellos, sino cuando es movido a ello por Dios». Francisco de Santo Tomás, C. D., *Médula Mystica*. Trat. IV, cap. 9, n. 59. Es un autor clásico que no entiende como el P. Crisógono el funcionamiento del modo Cfr. *ib.* n. 59, pág. 186.

ría esa partecica de lo divino, el signo eterno que existe escondido en la creación.

Obra el don de *inteligencia*, esclareciendo al alma en lo que se refiere a la fe divina; dando al entendimiento cierta penetración de las verdades reveladas y una facilidad cada vez mayor para descubrir la verdad de las cosas divinas oculta bajo las apariencias sensibles.

Obra el don de *ciencia*; por él va descubriendo el alma las relaciones que existen entre las cosas y Dios, relaciones fundadas en la misma naturaleza de los seres, y cuyo conocimiento sirve al alma para subir por las criaturas al Criador, dando a cada cosa su valor real.

Obra el don de *consejo*, cuya actuación se refiere a lo que debe el alma hacer en cada caso, supliendo las deficiencias de la prudencia, que, como virtud, no puede impulsar más que según los dictámenes de la razón, y ésta no ve siempre lo que conviene hacer. Dios, que, abarcándolo todo, dirige las acciones particulares a la armonía universal, ilustra al alma sobre lo que debe hacer en circunstancias delicadas para que su acción resulte provechosa para ella y para los demás.

Obra el don de *fortaleza*, que comunica al alma las necesarias energías para realizar esas obras, que el don de consejo le señala. No importa que Dios la exija heroísmos; luchará tranquila y confiada contra todas las potestades, y, aun en momentos en que todo parezca perdido, trabajará sin desfallecimientos, porque se siente asistida por la fortaleza del que todo lo puede. Pero la influencia de este don no se limita a los actos heroicos; es necesaria también para no desfallecer en medio de las dificultades que continuamente encuentra el espíritu en su vida sobrenatural. Esa lucha exige por su continuidad una fortaleza muy grande, tan grande como la que se despliega momentáneamente en un acontecimiento mayor.

Obra el don de *piedad*, cuya influencia es de las que más manifiestamente se revelan en las almas perfectas. Todo cuanto hacen va dirigido como homenaje perpetuo

y continuado a Dios. No se satisfacen con la ordenación habitual que existe en todas las obras buenas; añaden el ofrecimiento actual envuelto en el afecto filial con que todo lo realizan por Dios.

Obra, en fin, el don de *temor*, que sin disminuir el amor, le hace respetuoso como el filial. De este temor nace la exquisita delicadeza de conciencia, que es característica de las almas santas; ese cuidado que, sin atormentar el espíritu como los escrúpulos, le mantiene en una habitual atención a no hacer nada que sea menos ajustado a la divina voluntad.

Es, en resumen, una posesión del espíritu del hombre por el espíritu de Dios, que impulsa, dirige e informa todos los movimientos de aquél. Por eso tienen tantos encantos las almas perfectas: es que su vida es un reflejo de la vida y de la hermosura de Dios.

II. Los frutos del Espíritu Santo. Son estos actos perfectos del alma, como efectos del divino Espíritu, que obra en ella ¹. Implican, según Santo Tomás, un santo deleite y pueden proceder de las virtudes y de los dones ².

Como lo indica el nombre metafórico que llevan, son el resultado del continuo ejercicio de las virtudes y de la actuación de los dones; fruto a la vez del esfuerzo del alma que trabajó en la práctica del bien y del influjo cada vez más intenso del Espíritu Santo. Por eso no existen más que en el estado de los perfectos. Son el signo de la santidad del alma.

Numerosos en realidad, como los actos de las virtu-

1. STO. TOMÁS, 1-2, q. 70, a. 1 ad 1m.: *Opera igitur nostra in quantum sunt effectus quidam Spiritus Sancti in nobis operantis, habent rationem fructus.*

2. 1-2, q. 7, a 3 ad 4m. Muchos autores les reducen a los actos de las virtudes (TANQUEREY, *Précis de théologie ascétique et mystique*, liv. 3, ch. 1, § IV, p. 849 (6.º édit.) Nos parece evidentemente contrario a Santo Tomás: *Secundum hoc ergo genus doni vel virtutis perficientis aliquam potentiam potest accipi duplex fructus...* 2-2 q. VIII, a. 8. SALMANTICENSES, *Arbor gener. virt.*, n.º 10: *Omnis actus praedictarum virtutum et donorum vere est fructus Spiritus.* Cfr. JUAN DE STO. TOMÁS, *Les dons du St. Esprit* (traducción de Raisa Maritain) ch. IX, p. 307 sgs. (Juvisy, 1930).

des y de los dones, los frutos han sido, sin embargo, reducidos a doce, comparados a aquellos doce frutos del árbol de la vida descrito en el Apocalipsis: *Caridad, gozo, paz, paciencia, benignidad, bondad, longanimidad, mansedumbre, fe, modestia, continencia y castidad*. La enumeración es de San Pablo ¹. Y es perfecta, según Santo Tomás, porque abarca los tres órdenes en que el Espíritu Santo obra en nosotros: *la ordenación del alma en sí misma, en orden a lo que está junto a ella, el prójimo, y en orden a lo que está debajo* ².

Un paso más y hemos llegado a lo más alto del orden sobrenatural: las bienaventuranzas.

III. Las bienaventuranzas son superiores a los frutos. Toda bienaventuranza es fruto, pero no todo fruto es bienaventuranza. Es necesario que, sobre la delectación que produce el fruto como acto de un hábito perfecto movido por el divino impulso, exista la perfección del acto mismo, para que pueda llamarse *bienaventuranza*. Son éstas un anticipo de la bienaventuranza del cielo y se atribuyen por su perfección a los actos de los dones más bien que el de las virtudes ³.

Son ocho. Fué Cristo quien las proclamó en el sermón de la montaña: *pobreza de espíritu, mansedumbre, lágrimas, hambre y sed de justicia, misericordia, limpieza de corazón, paz y sufrimiento de persecución por la justicia*. Cada una tiene su premio; pero en realidad todos se resumen en la posesión de Dios, que es el coronamiento de todas las bienaventuranzas.

Fácil es comprender, después de esto, que el estado del alma tiene que ser inefable. Todo está perfecto. El alma comienza a gustar el fruto de su trabajo. Llena de Dios, no obra más que por El. El mundo se ha convertido a sus ojos en una antesala del cielo, y las criaturas no hacen más que empujarla para que entre.

1. *Ad Gal*, V, 22-23.

2. 1-2, q. 70, a. 3.

3. 1-2, q. 70, a. 2.

Pero no todo es contento. Todavía encontrará espinas. Perfecta y todo, puede perfeccionarse más, y serán la cruz y las tinieblas el medio escogido por Dios.

ARTICULO V.—Las últimas pruebas

Dos razones exigen que el alma perfecta pase por cruces y tribulaciones: la necesidad de una mayor purificación y la de asemejarse a Cristo, convirtiéndose como El en víctima de expiación por el mundo.

Primero, la necesidad de una mayor purificación. No es que el alma perfecta tenga apetitos que purgar; si los tuviera, no sería perfecta. Es que, limpia y todo como está puede adquirir nuevos grados de pureza. Lo exige su aumento en el amor de Dios. Cada grado de caridad exige un nuevo grado de pureza y, por consiguiente, una nueva purificación que prepare al alma para recibir la nueva forma, forma de amor más perfecta que la que tenía; porque sabido es que toda nueva forma exige una nueva disposición en el sujeto. Por eso no existe grado de perfección tan alto que no admita purificaciones.

Segundo, la necesidad de asemejarse a Cristo víctima. Establecida por el dogma de la comunión de los santos la comunicación mutua de los méritos entre todos los miembros de la Iglesia, los actos del alma santa no son provechosos sólo para ella: todas las almas participan en una forma o en otra de esas obras y sacrificios.

Por otra parte, pide Dios satisfacción por los pecados de tantas criaturas; pide hostias que, ardiendo en fuegos de amor y de dolor, contrarresten el espectáculo de las preverificaciones de los demás. Cuanto más pura y santa sea la víctima, mejor. Por eso las escoge Dios entre los perfectos, después de haber puesto a la cabeza la Hostia inmaculada del Calvario.

Cada persona santa, primero por su propio perfeccionamiento y además por la unión que su estado implica con Cristo víctima, tiene pues, que verse envuelta en sufrimientos y torturas.

Estos son varios: unos pertenecen al cuerpo; otros hieren el alma. Entre los primeros, existe la enfermedad y la pérdida de hacienda. Entre los segundos, siempre más numerosos que aquéllos, hay que contar la calumnia, las persecuciones y desprecios de los propios amigos, incertidumbres y sequedades de espíritu, desvíos de Dios aparentes, pero atormentadores... tal es siempre la suerte de los santos. ¿Quién de ellos no tiene en su vida páginas llenas de persecuciones y de sufrimientos?

Pero, dejando otras pruebas, hagamos resaltar sólo las dos que más les duelen: el desvío de los suyos y el abandono de Dios.

El *desvío de los suyos*, que se manifiesta o en olvido o en franca persecución, hiere tanto más a los santo cuanto el amor que ellos tienen es más grande y más puro. Nadie ama mejor que las almas perfectas. La perfección no significa impasibilidad. Al contrario; cuanto más pureza, más delicadeza de espíritu; cuanto más delicadeza mayor sensibilidad. Por eso las personas que han llegado a este período, purificadas como están de todo lo que no es espíritu y amor, sienten más en lo vivo la ingratitud y el desvío. Todo les llega derechamente al alma. Recordemos a San Juan de la Cruz y a San Alfonso María de Ligorio, perseguidos al fin de su vida por sus propios hijos en religión.

Más que la persecución de los suyos, les duele a los santos el *abandono de Dios*; abandono que sienten en la sequedad de la oración, en las incertidumbres de su estado, en el disgusto de las cosas espirituales.

Hecha el alma a la oración fácil, fervorosa y regalada, que constituía sus deleites, se encuentra ahora en ella como en una soledad, fría y desamparada. Todo ha desaparecido. Hasta la idea de Dios le resulta extraña, como si nunca hubiera pensado en El, ni le hubiera amado. Se borra el recuerdo de los méritos pasados y no queda más que la vista de los bienes perdidos, para hacer más dolorosa la posesión de los males presentes.

Apenas puede meditar. Desconcertada la imaginación por este estado que no sabe explicarse, lo achaca unas veces a sus propios pecados y, entonces, se atormenta buscando en su conciencia los delitos e infidelidades que debieron ser causa de que Dios se fuese. Y al no encontrarlos, porque no existen, piensa que quizá toda su vida anterior ha sido ilusoria y que nunca estuvo Dios con ella. Rudo tormento, que tortura despiadadamente al alma.

A esta terrible incertidumbre de su estado, incertidumbre tanto más angustiosa cuanto mayor fué la seguridad que tenía de ser de Dios, síguese la visión negra del porvenir. Si todo lo que ella tuvo por servicio de Dios era un engaño, puesto que al fin se encuentra sin El, ¿qué puede esperar al fin más que una noche infinita de horrores y de negruras? ¿No es el abandono de Dios la señal de los réprobos?

Por eso ya no siente gusto en las cosas de espíritu. Hasta la oración y los sacramentos han perdido sus atractivos, y los actos de piedad, las buenas lecturas, las santas conversaciones, todo resbala por su alma como el agua por el mármol duro, frío, impermeable. ¿De qué le han servido tanta oración y tantos sacrificios? ¿Por qué la ha tenido Dios engañada tanto tiempo?

He aquí otra fuente de sufrimientos: las dudas acerca de la bondad y la justicia de Dios, que chocan violentamente contra el amor que existe, aunque no se sienta, en el fondo del alma. ¿Será verdad todo lo que la fe nos dice? Ese Dios justo y bondadoso y ese cielo, lugar de eterna ventura, ¿serán una realidad o una creación poética para entretener con ilusiones la triste existencia de los hombres?

«Cuando quiero —escribe la angelical Santa Teresita del Niño Jesús describiendo este estado de su espíritu— procurar a mi corazón, fatigado por las tinieblas que le cercan, un descanso en el recuerdo vigori-

zador de una vida futura y eterna, se redobla mi tormento. Parece que las tinieblas, pidiendo su voz a los impíos me dicen riéndose de mí: «Sueñas con la luz, con una patria perfumada; sueñas con la posesión eterna del criador de estas maravillas y esperas salir un día de las tinieblas en que desfalleces. ¡Adelante, adelante!, alégrate en la muerte que te llevará no a lo que tu esperas, sino a una noche todavía más profunda, la noche de la nada»... ¹.

Todos los santos han pasado en una manera o en otra por esto, que no es más que pálida reproducción de aquel estado que hizo exclamar a Cristo: «Padre mío, ¿por qué me has abandonado?»

Con estos fuegos de tribulación, que revisten en la vida de los santos los más variados matices, y cuya duración e intensidad depende del grado de perfección a que Dios quiera elevar al alma, da el espíritu un paso de gigante en el amor de Dios. Porque esa purificación, que cae sobre el alma ya limpia, la dispone altamente para nuevos y elevados grados de caridad.

Bien lo conoce el alma cuando sale de esas oscuridades. Ve mejor. Purificada su inteligencia, todo le parece más claro que antes de entrar en esas torturas. Y sobre todo, siente en el pecho más calor. En adelante será el amor purísimo de Dios la razón de todos sus movimientos.

ARTICULO VI.— El amor perfecto, término de la vida sobrenatural

La perfección tiende a la unidad. Ley de todos los órdenes, esta aspiración se realiza también en el de la gracia, que busca para el alma hasta la semejanza de la divina unidad. Dios es caridad, y el orden sobrenatural tiende a reducir todos los movimientos y aspiraciones del alma a un solo acto y una sola aspiración: *el amor*, para

1. *Histoire d'une âme*, ch. IX.

que pueda definírsela también como a Dios diciendo: el alma perfecta es caridad.

Es el término de la vida sobrenatural, porque a eso se ordenan la gracia y las virtudes. Se ordena la gracia, porque se comunica al hombre una participación de la divina naturaleza para que pueda amar en el orden mismo de Dios. Y si la gracia se ordena a la caridad, todo el crecimiento de aquélla ha de ser para venir a la perfección de ésta. Y como el fin es la razón del movimiento, siendo la caridad el fin de la gracia, es también la razón de su desarrollo, y por consiguiente, de todo lo que a éste se ordene. Todo, pues, tiende en el orden de la gracia a la perfección de la caridad, por estar la gracia ordenada a ésta.

A ella tienden también todas las virtudes por dos razones: por entrar en el orden de la gracia de la cual fluyen y a la cual están unidas, y por ser la caridad la forma de ellas. Prescindamos de que sea forma intrínseca o extrínseca, cosa muy debatida en las escuelas; basta que sea forma. Mientras lo sea y en el orden y grado en que lo sea, habrá que buscar en la caridad la razón de la perfección de las virtudes. Es la aplicación del principio universal de las formas y los seres. La perfección de éstos está en llegar a la perfecta posesión de su propia forma, es decir, en llegar a ser compenetrados con ella. Sólo cuando no haya en el ser nada que no se explique por la forma, habrá llegado aquél a su perfección. Tal es el caso de las virtudes. No son perfectas hasta que todo cuanto haya en ellas tenga su explicación en la caridad, su forma. Por consiguiente, llegadas a la perfección, tienen como razón de todos sus actos la caridad. Todo está, pues, reducido a ella. Los actos de las demás virtudes se han reconcentrado en uno sólo: *amar*.

Los caracteres de este amor perfecto son tres: desinterés, universalidad y conformidad.

Es *amor desinteresado*, porque no tiene otra razón que el mismo Dios. Ya no se busca el alma así misma en El. Le ama por lo que El es; su bondad, su hermosura,

su amabilidad, he ahí todo el porqué de su amor a Dios. Ni el cielo ni el infierno influyen en el amor del alma perfecta de modo que le determinen, aumenten o disminuyan.

No es esto, sin embargo, el *puro amor* de los semi-quietistas franceses del siglo xvii. Para ellos el amor perfecto excluía, no sólo el interés del hombre que no ama a Dios más que por la gloria que espera, sino hasta la esperanza de la misma posesión de Dios. Era un amor absurdo que excluía positivamente la satisfacción del mismo amor en la posesión de su objeto ¹. El verdadero amor de los perfectos excluye el interés como razón del amor, pero no el pensamiento de que Dios es un bien para el alma y de que su posesión la hará feliz. Sin esto no hay amor, porque el hombre no puede amar el bien sin concebirle como tal para él, es decir, como bien en sí y para el hombre. Por eso dice Santo Tomás que no podríamos amar a Dios, viendo, por un imposible, que era un bien en sí, pero sin ver que es un bien para nosotros ².

Es *amor universal*, y si no, no sería perfecto, porque no se extendería a todo su objeto, que es el bien universal. Por eso, el alma llegada aquí lo ama todo con el mismo amor. Un mismo acto abarca a Dios y a las criaturas, porque una misma y única es la razón de la bondad en todo: el bien de Dios que se comunica a los demás seres. Amando, pues, a Dios, ama a todas las criaturas; y amando a las criaturas, ama a Dios.

El alma perfecta no tiene enemigos; a todos ama como hermanos, porque en todos descubre el resplandor de la bondad divina y el signo de la sangre del Cordero. Hasta los seres irracionales e inanimados entran en este amor universal. Así oiremos a San Francisco hablar del hermano lobo, de las hermanas ovejas y del hermano sol.

1. FENELON, *Explication des Maximes des Saints*, pp. 10-52-226-272, etc. (edit. 1697, Paris, Pierre Auboniul).

2. BOSSUET, *Instruction sur les états d'oraison*, second traité (Paris, 1897) Cfr. *Réponse á la Relation sur le quietisme. Mystici in tuto*. CALATAYUD, *Dissertationes*, I, IV, 2 P., dissert. t. 4, p. 1, 435 sgs.

Esta universidad del amor perfecto no excluye la predilección por algunos. Es que sobre la razón de criaturas de Dios, que funda ese amor universal, existen otras particulares que exigen un amor especial. Por eso todos los santos han tenido, como Jesús, su discípulo amado.

Pero esta *universalidad* del amor no se refiere sólo a los *objetos*; se refiere también al *tiempo* y a las circunstancias, por lo mismo que ni las circunstancias ni el tiempo cambian la razón del bien que el alma perfecta ama en todo. Por eso ama a Dios en la prosperidad como en el infortunio, y ama al prójimo cuando la consuela, lo mismo que cuando la persigue y atormenta.

Es universal, finalmente, con relación a los *medios*, porque todas las cosas las hace servir para su intento de amar. Semejante a la abeja que de todas las hierbas, dulces o amargas, saca miel, el alma perfecta —es comparación de San Juan de la Cruz— saca de todo amor ¹. Quisiera tener en sus manos todo lo que existe para hacerlo amar a Dios, o amar ella con el corazón y la fuerza de todas las criaturas. No le basta con lo que es; quisiera serlo todo para amar a Dios: apóstol, doctor, profeta, mártir, sacerdote, virgen, anacoreta, ángel...

Así le pasaba a la angelical Carmelita de Lisieux:

«Yo quisiera iluminar las almas como los profetas y doctores: Yo quisiera recorrer la tierra predicando vuestro nombre y clavar en tierra infiel ¡oh amado mío! vuestra gloriosa cruz. ¡Ah! sobre todo yo quisiera ser mártir; quisiera ser como vos, Amado esposo, flajelada y crucificada; quisiera morir despellejada como San Bartolomé; quisiera ser sumergida como San Juan en una olla de aceite hirviendo y como San Ignacio de Antioquía quisiera ser despedazada por los dientes de las bestias; quisiera presentar mi cuello al cuchillo del verdugo como Santa Inés y Santa Cecilia, y pronunciar como Juana de Arco, vuestro nombre sobre una hoguera ardiente... Abrid, Señor, el libro de la vida

1. *Cántico espiritual*, canc. 27, v. 5, p. 642.

donde tenéis escritas las acciones de los santos; yo quisiera haberlas realizado todas por vos»¹.

Es el lenguaje, son los sentimientos de todas las almas, que han llegado al amor perfecto.

Implica, en fin, este amor una *total conformidad* con el querer divino. A pesar de todas las ansias de apostolado y de martirios, el alma permanece tranquila en los designios de Dios. No quiere más que lo que él quiere, y sabe que Dios no quiere más que lo que ella puede. Por eso está contenta donde está y como está, aunque sea atada de pies y manos, sin poder realizar ninguna obra, exterior en su servicio. El alma vive el *fiat voluntas tua* sublime expresión de la perfección realizada.

Y no es solamente una resignación, es una verdadera alegría lo que siente el alma con relación al cumplimiento de los divinos designios. Convencida de que eso es lo que más conviene, porque ve que por encima de todos los bienes particulares o aparentes está la realización del bien universal, que es lo que Dios busca, siente en todos los acontecimientos la alegría de un deseo cumplido. Paz y alegría perennes, fruto a la vez de una conciencia tranquila y de una gracia divina, que, penetrando totalmente el alma, la envuelve en un ambiente de gloria, que es como un anticipo de la próxima bienaventuranza.

1. *Histoire d'une âme*, ch. XI. Dice profundamente santa Teresa: «El amor que tenemos a Dios, no ha de ser fabricado con nuestra imaginación, sino probado con obras; y no penseis que El *ha menester* nuestras obras, sino *la determinación* de nuestra voluntad.» Moradas III, pág. 1, n. 7.

TERCERA PARTE

LA MISTICA

TERCERA PARTE

LA MISTICA

TERCERA PARTE

La Mística

La *Mística*, cuyo significado etimológico $\mu\acute{o}\sigma\tau\eta\varsigma$ es misterioso, secreto, puede considerarse, al igual que la *Ascética*, como una práctica y como una ciencia.

La *Mística*, como práctica, es el *desarrollo de la gracia realizado por operaciones cuyo modo está fuera de las exigencias de la misma gracia*, o sea, por medios extraordinarios.

La *Mística*, como ciencia, es el *tratado de ese desarrollo de la vida sobrenatural*¹.

Ya determinamos en la Primera Parte que las operaciones cuyo modo está fuera de las exigencias de la gracia santificante son aquellas que sobrepasan el *modo humano* de obrar, o lo que es lo mismo, las que se realizan de un *modo sobrehumano*. Estas operaciones están fuera de las exigencias de la gracia, porque ésta está en el alma y obra al modo humano. Por consiguiente no sólo puede desarrollarse sin salir de ese modo de obrar, sino que por su condición no puede exigir operaciones que no caigan dentro de ese modo

1. El vocablo *mística* tiene las más diversas acepciones. Véase, por ejemplo, la que le da KARL JASPERS en su *Psychologie der Weltanschauungen*, pp. 440 sigs. (Berlín 1925). Hoy se ha vulgarizado tanto el nombre, que al sentimiento religioso, artístico, social, romántico, o a la ideología característica de un sistema, se le ve aplicado a cada paso. Así resulta que hasta el comunismo tiene su mística. La mayor parte de las veces, no obstante, se hace uso de esta palabra sin ton ni son, como suele decirse. Modelos en darla sentido vagos y vaporosos son Unamuno y Ortega y Gasset, este último especialmente, como Jaspers y todos los existencialistas, amontonan disparates cuando intentan aplicar su ideología a la mística católica. Cfr. Ortega y Gasset. *Obras completas*. T. v, págs. 451-55. Madrid, 1947.

humano, que es el suyo. Por eso las operaciones realizadas de un modo sobrehumano están fuera de las exigencias de la gracia santificante. Como veremos muy pronto, estas operaciones se reducen al conocimiento y al amor infusos, que en un grado o en otro integran la contemplación mística.

Ya se la considere como práctica, ya como ciencia, la *Mística* puede dividirse en tres partes: *período purificativo*, *período iluminativo* y *período unitivo*.

Estos tres períodos, que tienen una denominación idéntica a la de los tres de la Ascética, no responden, sin embargo, a ellos de una manera exacta. Los de la Mística abarcan menos. Así, el período purificativo de la Mística comienza casi al finalizar el período purificativo de la Ascética. Los períodos ascéticos son además continuos; los místicos, en cambio, carecen de continuidad perfecta, porque, constituidos por fenómenos más o menos repetidos, pero siempre pasajeros, el tiempo que esos fenómenos no existen, el alma deja de caminar por la vía mística para hacerlo por la ascética. En este sentido, la Ascética abarca mucho más que la Mística. Esta se halla reducida con frecuencia a los ratos de oración y a los actos íntimamente relacionados con ella.

En la demarcación de los límites de estos tres períodos seguimos la doctrina de San Juan de la Cruz. ninguna división más autorizada que la suya; ninguna tampoco más racional. El *período purificativo*, que está constituido por los primeros grados de oración infusa, termina con la purgación pasiva del sentido, que es el puente tendido entre este estado y el iluminativo; el *período iluminativo*, que abarca el segundo grado de contemplación infusa, el desposorio y la comunicación de gracias particulares al alma y al cuerpo, se cierra por la purgación pasiva del espíritu, que sirve de enlace entre período iluminativo y el unitivo; finalmente, el *período unitivo*, que comienza inmediatamente después de la noche del espíritu, termina con el matrimonio espiritual y sus consecuencias.

No es ésta la división común. Muchos se escandali-

zarán de que pongamos la noche del espíritu al fin del período iluminativo. Pero las páginas siguientes darán la razón. Ahora contentémonos con advertir que es ésa la división de San Juan de la Cruz ¹.

Aunque la Mística está constituida por fenómenos, no basta cualquier fenómeno místico para afirmar que el alma que le recibe camina por esta vía. Es necesario que esos fenómenos, además de ser numerosos, tengan relación entre sí, obedezcan a una idea común a todos ellos y sigan el movimiento progresivo propio de todo desarrollo. Fenómenos místicos aislados, por muy elevados que sean, no constituyen la vía mística.

1. P. CRISOGONO, *San Juan de la Cruz, su obra científica*, etc., t. 1; c. VIII, p. 196 sigs. Ib. cap. XIV, p. 308 sigs.

CAPITULO PRIMERO

Período purificativo

ARTICULO I.—Estado del alma al comenzar este período.

Llamamiento inmediato a la mística

Por su mismo carácter de extraordinaria, la Mística no tiene en realidad momento fijo para comenzar. Como ningún estado del alma la exige, porque por definición está fuera de las exigencias de la gracia, hállese ésta en el grado que se quiera, es imposible señalar a la Mística un punto invariablemente determinado para comenzar, por lo mismo que depende de la voluntad de Dios.

Dios no procede en esto invariablemente. A veces comienza a comunicar las gracias místicas en los mismos principios de la vida espiritual, cuando, apenas salida del pecado mortal, está el alma llena de imperfecciones y malos hábitos ¹. Otras, en cambio, no empieza hasta que el alma, pasados los estados purificativo e iluminativo, se encuentra en el unitivo o de perfectos ². No tiene, pues, momento fijo para comenzar.

1. SANTA TERESA, *Vida*, c. IV, p. 20. «Comenzome Su Majestad a hacer tantas mercedes en estos principios, que al fin de este tiempo, que estuve aquí (que era casi nueve meses, tenía guarda de no hacer pecado mortal y plugiera a Dios la tuviere siempre; de los veniales hacía poco caso), comenzó el Señor a regalarme tanto por este camino, que me hacía merced de darme oración de quietud, y alguna vez llegaba a unión». *Camino de Perfección*, cap. XVI, p. 395: «Acacee muchas veces que el Señor pone un alma muy ruin... en contemplación para sacarlas por este medio de las manos del demonio».

2. BENEDICTO XIV, *De servor. Dei Beatif. et Canoniz.* 1. 3. c. 26, n.º 7: *Theologi docent infusam contemplationem interdum concedi perfectis, interdum non perfectis, conceditur enim aliquando incipientibus et, proficientibus, qui utique perfecti non sunt.*

Juzgamos casi inútil advertir que la mística no puede existir en un alma que está en pecado mortal. Si la mística es un modo del desarrollo de la gracia y está esencialmente constituida por conocimiento y amor infusos, es evidente que no puede existir más que en las almas justas, porque supone la gracia y tiene como elemento constitutivo la caridad. La mística y el pecado mortal son, pues, incompatibles. Algunos autores, desorientados por unas palabras que ellos creyeron de Santa Teresa, opinaron lo contrario ¹.

Otros, fundados en la doctrina teológica franciscana de que los dones del Espíritu Santo son todos, «sacada la caridad», compatibles con el pecado, afirmaron la posibilidad de la mística en los pecadores: (OSUNA, *Tercer Abecedario*, trat. V, c. 4).

Pero si Dios no comienza a dar la mística a las almas que quiere llevar por esta vía *siempre* en un momento fijo, sí lo hace *ordinariamente* en un estado determinado, a saber: después que el alma se ha esforzado por purificarse de sus apetitos y se ha ejercitado en la oración discursiva ².

Lo que no se puede determinar es el grado preciso de esa purificación, porque no exige Dios el mismo en todas las almas. Bástenos saber que lo ordinario es comenzar cuando el espíritu ha recorrido un buen trecho de la primera etapa ascética, cuando está bien entrada en el período purificativo. Es, pues, un estado medio entre el del alma que no aborrece más que el pecado mortal, y el de la que ha hecho todo cuanto podía por librarse de sus apetitos e imperfecciones. Ni llena de defectos voluntarios, ni libre totalmente de ellos.

Los defectos que tiene ordinariamente el alma en el

1. Cfr. JUAN DE JESÚS MARÍA, *Theologia Mystica*, c. III (edic. Colonia), p. 15.

2. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Noche Oscura*, l. 1, c. VIII, p. 374; «Ya que se han ejercitado algún tiempo, perseverando en meditación y oración, en que con el sabor y gusto que allí han hallado se han desaficionado de las cosas del mundo y cobrado algunas fuerzas espirituales en Dios con que tienen algo refrenados los apetitos de las criaturas, etc...»

momento de entrar en la vía mística son muy varios. San Juan de la Cruz los ha catalogado, siguiendo el orden de los pecados capitales, de esta manera: ¹

Soberbia espiritual. Como estos espirituales se ven muy devotos en las cosas divinas, sienten satisfacción de sus obras con gana de que los alaben a ellos solos. Duélese de que se alabe a los demás y lo impiden cuando pueden, murmurando y zahiriendo. Les gusta hablar de cosas espirituales, pero para enseñarlas más que para aprenderlas. Si el confesor no aprueba su espíritu, le condenan y aun toman ojeriza; y no paran hasta hallar otro, que estime y alabé sus cosas. Desean ser preferidos por el Director espiritual; para eso colorean sus pecados y abultan sus virtudes, cuando no buscan otro confesor a quien decir las faltas porque el suyo no les desestime. Presumiendo, suelen proponer mucho y hacen muy poco.

Avaricia espiritual. Apenas los verán contentos con el espíritu que Dios les da. No se hartan de oír consejos ni de leer libros espirituales, yéndoseles en esto el tiempo y el trabajo que debieran emplear en la mortificación y desasimiento. Se cargan de imágenes y rosarios curiosos; ahora dejan unos; ya toman otros; ahora truecan; ahora destruecan; aficionándose más a esta Cruz que a aquélla por ser más curiosa. Veréis a otros arreados de *agnusdei* y reliquias y nóminas, como los niños con dijes. En lo cual es de condenar la propiedad del corazón y el asimiento que tienen al modo, multitud y curiosidad de estas cosas.

Lujuria espiritual. Aparte de ciertos movimientos y rebeldías de los sentidos causados por la dulzura de la comunicación espiritual, y en los que ninguna culpa tienen los que los sufren, suelen los que se hallan en este estado dejarse llevar de cierta afición a las personas que tratan —incluso al Director espiritual— que sin ser afición torpe, nace y se alimenta del gusto sensible.

1. *Noche Oscura*, l. 1, c. 2 y sigs., pp. 357 sigs.

Ira espiritual. Cuando se les acaba el gusto en las cosas espirituales, naturalmente se hallan desabridos, y con aquel sinsabor que traen consigo traen mala gracia en las cosas que tratan, y se airan muy fácilmente por cualquier cosilla, y aun a veces no hay quien los sufra. Otros se airan contra los vicios ajenos con celo desasosegado; y a veces les dan ímpetus de reprenderlos enojosamente y lo hacen, haciéndose ellos dueños de la virtud.

Gula espiritual. En los ejercicios espirituales buscan más el gusto que allí hallan, que el verdadero espíritu. Llevados de ese gusto, algunos se matan a penitencias, y otros se debilitan con ayunos, haciendo más de lo que su flaqueza sufre; hurtan el cuerpo a quien deben obedecer en esto, y algunos se atreven a hacerlo aunque les hayan mandado lo contrario. Porfían con sus maestros para que les concedan lo que quieren, y allá medio por fuerza lo sacan; y si no, se entristecen como niños y andan de mala gana. En comulgando todo se les va en sacar algún sentimiento, y si no le sacan piensan no han hecho nada. Lo mismo tienen en la oración, que piensan que todo el negocio de ella está en hallar gusto y devoción sensible. Por esta inclinación que sienten al gusto, son muy flojos y remisos en ir por el camino áspero de la Cruz.

Envidia espiritual. Suelen tener movimientos de pensarles del bien espiritual de los otros, dándoles alguna pena sensible de que les lleven ventaja en este camino, y no querrían verlos alabar. Se entristecen de las virtudes ajenas, y a veces no lo pueden sufrir sin decir ellos lo contrario, deshaciendo aquellas alabanzas como pueden. Querrían ser preferidos en todo.

Acidia espiritual. En las cosas espirituales, que no causan gusto sensible, sienten tedio y no querrían hacer más que lo que su inclinación les pide. Si alguna vez están secos en la oración se hastían tanto que, o la dejan, o vuelven de mala gana. Miden la voluntad de Dios por el gusto de la suya y piensan que lo que les desagrade a

ellos no puede ser del gusto de Dios. La misma medida tienen para las cosas que les mandan: si son de su gusto tiénnelas por buenas; si no, les parecen desacertadas y las obran con tedio y mal humor.

Tales son algunas de las imperfecciones de las almas en el momento en que Dios suele comenzar a introducir las en la vía mística. Ni son estas solas, ni todas las almas las tienen todas: «De estas imperfecciones —dice San Juan de la Cruz— algunos llegan a tener muchas muy intensamente y a mucho mal en ellas; pero algunos tienen menos, y algunos más; y algunos solos primeros movimientos o poco más; y apenas hay algunos de estos principiantes que al tiempo de estos fervores no caigan en algo de esto¹.

Creemos, pues, equivocada la opinión de los que piensan que la mística no comienza ordinariamente hasta que el alma ha hecho todo su poder por purificarse. Entonces—dicen—viene la obra de Dios a suplir las deficiencias de la obra del hombre. No es esa la doctrina de San Juan de la Cruz. Es evidente que muchas de esas imperfecciones, que él enumera como propias de los que entran en la vía mística, son voluntarias, y que el alma puede evitarlas sin necesidad de noches pasivas.

Este es ordinario el estado del alma cuando Dios la llama al primer período de la vía mística.

Pero, ¿en qué conocerá este llamamiento?

El llamamiento inmediato a la mística, el único que podemos conocer desde el momento que no existe el general, se manifiesta en el ejercicio de la oración por tres señales:

Primera, cuando el alma no puede discurrir como antes.

Segunda cuando la imaginación no tiene gusto en sus propios objetos.

1. Noche, l. 1, c. 2, p. 359

Tercera, cuando ocupada por una idea sencilla de Dios no procurada por el discurso, está la inteligencia y quieta mirándola, como quien contempla un objeto que le han puesto delante.

Estas tres señales reunidas marcan el momento del tránsito a la mística por medio de la contemplación infusa, que como causa y forma que es de todo este orden, es preciso estudiar aquí, antes de dar el primer paso en este camino místico.

ARTICULO II.—La contemplación infusa.

Su naturaleza y sus grados

La contemplación infusa es una intuición afectuosa de las cosas divinas, que resulta de una influencia especial de Dios en el alma.

Llámanse también contemplación *pasiva* y contemplación *sobrenatural*.

Contemplación *pasiva*, tomando el nombre del estado del alma; así como se llama *infusa* con relación a la acción de Dios. Son los dos extremos correlativos: a la infusión de Dios responde la pasividad del alma, que recibe lo que le infunden.

Conviene advertir que esta *pasividad* no es absoluta, como tampoco lo es la *infusión*. Una y otra se refieren únicamente a los principios que ponen en movimiento las potencias del alma o que le modifican. Con relación al acto mismo de la contemplación no puede existir infusión por parte de Dios ni pasividad por parte del alma. Es acto vital, y los actos vitales no pueden proceder más que del principio vital, que es, en este caso la potencia espiritual.

Llámanse contemplación *sobrenatural* abarcando con este vocablo la sobrenaturalidad del acto y la sobrenaturalidad del modo, el *supernaturale quoad substantiam* y el *supernaturale quoad modum* de los escolásticos. No es, pues, la sobrenaturalidad de un acto de fe o de caridad; a esta sobrenaturalidad hay que añadir la del modo del acto.

En este sentido usa con frecuencia Santa Teresa la palabra *sobrenatural*. Así, al empezar las *Cuartas mo-*

radas, escribe: «Comienzan a ser cosas *sobrenaturales*». «Sobrenatural llamo yo —explica en las *Relaciones*— lo que con industria ni diligencia no se puede adquirir, aunque mucho se procure, aunque disponerse para ello sí» (*Relación 1.^a* al P. Alvarez, *Obras*, p. 1013). En este sentido la contemplación adquirida no es sobrenatural, como no lo son los actos ordinarios de las virtudes infusas. Hay que tener en cuenta estos detalles de terminología para evitar malas inteligencias.

Tres cosas implica el concepto de contemplación infusa: *influencia especial de Dios*, como principio o causa, *conocimiento intuitivo* y *amor pasivo*, como efectos.

La *influencia especial* de Dios es una gracia actual, que pone en movimiento las potencias del alma, pero sacándolas de su modo de obrar y elevando su operación al modo sobrehumano. Esto segundo es lo que la constituye en razón de gracia *especial*; porque una gracia actual ordinaria, por muy elevada que se la suponga, actúa las potencias con una intensidad correspondiente a la intensidad que ella tiene, pero siempre dentro del modo exigido por la gracia habitual, por los hábitos de las virtudes y por las potencias del alma, o sea siempre al modo humano; lo exige la naturaleza de la gracia. Para que la operación trascienda este modo es necesaria una gracia que esté fuera de las exigencias de los hábitos naturales y sobrenaturales del alma; si no, ese modo sobrehumano de la operación resulta inexplicable ¹.

Esta gracia actual es recibida en los hábitos de los dones de entendimiento, ciencia y sabiduría, que, al recibirla, se actúan según su operación extraordinaria, como corresponde a esa gracia e influencia divina que reciben. Esa operación de los dones, que se realiza de un modo sobrehumano, es el acto mismo de contemplación infusa.

Pero, ¿en qué consiste esa influencia especial y cuál

1. Véase, para inteligencia de esto, lo escrito en la Primera Parte sobre el modo de estar y de obrar la gracia en el alma.

es su efecto inmediato? Puede realizarse de diversas maneras. Unas veces consistirá en una luz, que ilumina especies ya existentes en el alma; otras será combinación de esas especies realizada por la misma luz sobrenatural; ora ayudará a ver en principios conocidos, ideas y conclusiones que sin esa luz quedarían sin conocer, ora, en fin, implicará infusión de ideas, principios o especies nuevas.

Esta diversidad de influencias marca, en principio, la diferencia de grados en la contemplación infusa, porque es la que determina el conocimiento intuitivo, que es el acto mismo de la contemplación, y el amor pasivo, que es su complemento.

El *conocimiento intuitivo* es efecto, a la vez, de la luz especial, del hábito de la fe, del hábito de los dones y de la potencia del alma. Cualquiera de esos cuatro principios que se suprima queda suprimida la contemplación infusa. Sin la luz especial, podrá haber contemplación adquirida; sin los hábitos sobrenaturales será contemplación filosófica, y sin el acto vital de la potencia no hay contemplación de ningún género.

El conocimiento intuitivo, como tal, excluye todo raciocinio actual y, en cuanto infuso, prescinde además del raciocinio anterior. No existe relación de continuidad entre los discursos que preceden a la contemplación infusa y el acto de ésta. Podrá darse que la verdad contemplada sea materialmente la misma que se dedujo de un raciocinio anterior, pero no ha de ser percibida a la luz de ese raciocinio sino por otra luz superior. Y en tanto será infusa en cuanto prescinda del discurso anterior. Es precisamente uno de los puntos en que se distingue esencialmente de la contemplación adquirida.

El grado de esta independencia del discurso, lo mismo que de las imágenes naturales e infusas, determinará el grado de contemplación desde el punto de vista intelectual, como veremos.

El conocimiento intuitivo de la contemplación infusa queda siempre dentro de los límites de la fe. No existe visión ni siquiera en los últimos grados de la contemplación. Si existiera, dejaría de ser contemplación infusa, para ser, aunque no fuese más que transitoriamente, contemplación facial y beatífica.

El conocimiento intuitivo de la contemplación infusa tiene, de la fe, la sobrenaturalidad de la sustancia del acto, y, de los dones del Espíritu Santo, la sobrenaturalidad del modo de la operación ¹.

Al conocimiento intuitivo sigue necesariamente el amor pasivo.

El *amor pasivo*, que no se llama así porque excluya el acto de la voluntad, sino porque responde al conocimiento pasivo, es inseparable de la contemplación infusa ². Pero no confundamos este amor con la caridad habitual, que supone la contemplación mística como hija de los dones. Sobre ese amor habitual, la contemplación implica un acto, que es efecto de la potencia acondicionada por los hábitos sobrenaturales y de la gracia especial engendradora de la contemplación infusa; gracia que, como influye en el entendimiento causando conocimiento pasivo, influye en la voluntad causando amor pasivo también.

El *amor pasivo*, sin dejar de ser acto de la voluntad, se distingue perfectamente del acto libre de ésta. San Juan de la Cruz los llama «sentimientos de la voluntad» y «operación de la voluntad», respectivamente. La operación es el amor, acto de la potencia; el sentimiento es una afección, algo causado en la voluntad por un agente exterior; es, pues, pasión. Son como dos momentos de la voluntad: primero se siente impresionada por el objeto o por la acción ajena: he ahí el *senti-*

1. JOSÉ DEL ESPÍRITU SANTO, *Cursus theologiae mystico-scholasticae*, t. 2. dist. XIII.

2. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Noche*, l. 2, c. XII y XVII: «Nunca da Dios sabiduría mística sin amor, porque el mismo amor la infunde...; la contemplación se infunde en el alma por amor...; esta contemplación consta de la luz divina y amor...»

miento; luego reacciona sobre él, lo ama o lo desprecia: he ahí la *operación*.

Por eso el sentimiento puede ser gozo, temor, esperanza. En cambio, la operación no es más que amor. En el amor pasivo predomina el primer elemento: la pasión causada por la influencia divina¹.

Aunque el amor es esencial a la contemplación mística, no es necesario que el alma lo sienta. Hay, según veremos, estados como las noches pasivas, en que el alma no sólo no tiene conciencia de su amor, sino que cree tenerla de que no ama.

Con esto está implícitamente resuelta la cuestión de las relaciones entre el conocimiento y el amor en la mística, que reducimos a las siguientes proposiciones:

Primera, no puede existir conocimiento infuso sin amor, porque dejaría de ser mística.

Segunda, no puede existir amor infuso sin conocimiento, porque todo amor supone un conocimiento.

Tercera, puede existir conocimiento infuso sin amor infuso, porque basta el amor *adquirido*.

Cuarta, puede existir amor infuso sin conocimiento infuso, porque basta el conocimiento *adquirido*.

Quinta, puede existir más amor que conocimiento y más conocimiento que amor, porque no existe relación de igualdad necesaria entre ellos.

Estas proposiciones no sólo contienen la doctrina verdadera; sirven además para explicar expresiones al parecer contradictorias de los Doctores, armonizando las dos antiguas escuelas².

Sabido es que hubo un tiempo en que el espiritualismo se dividía en dos partes o tendencias: unos afirmaban la posibilidad y el hecho del amor sin cono-

1. *Subida*, I. III, c. XLV, pp. 404-405 (edic. crit. P. Gerardo). *Noche oscura*, I. II, c. XIII, p. 439-440 (edic. P. Silverio).

2. Véase SAN JUAN DE LA CRUZ, uno de los que más contribuyeron a realizar esta armonía: *Noche oscura*, I. 2, c. XII. *Cántico*, canc. 26, v. 2. *Llama*, canc. 3, v. 3, § X. Cfr. P. CRISÓGONO DE S. J., *San Juan de la Cruz, su obra científica y su obra literaria*, vol. 1, c. XII, pág. 265 sigs.

cimiento en la mística; otros negaban el hecho y la posibilidad de ese amor *sine notitia prævia aut concomitante*. La cuestión aparece planteada claramente ya en el siglo XIII. El tratado de *Theologia Mystica*, que fué atribuido a San Buenaventura, se decide por la afirmativa y le siguieron en general los franciscanos por respeto probablemente al Seráfico Doctor de quien se creía original. Los demás escolásticos proclamaban decididamente la necesidad del conocimiento para el amor. La cuestión, que era en gran parte de terminología, quedó virtualmente resuelta a favor de los segundos a mediados del siglo XVII.

Tres propiedades tiene la contemplación infusa: el ser *gratuita*, *inefable* y *santificativa*; tres propiedades que nacen respectivamente de los tres principios que constituyen la contemplación: la influencia especial de Dios; el conocimiento intuitivo y el amor pasivo.

1.º La contemplación infusa es *gratuita*, porque depende inmediatamente de una influencia especial, no exigida por la gracia santificante en ninguno de sus estados, por lo mismo que no entra en su desarrollo normal. Al no ser exigida por la gracia, depende única y totalmente de la voluntad de Dios. El alma podrá estar más o menos dispuesta, quitando de sí todos los obstáculos. Pero esta disposición no tiene, con relación a la contemplación infusa, más que un valor negativo, es decir, ese estado *no* repugna a la contemplación. Hecho por el alma justa todo lo que está de su parte, todavía no hay exigencia de esa gracia especial. Dios puede negársela y de hecho la niega a veces. Los santos expresan este carácter gratuito de la contemplación infusa cuando dicen que «Dios la da a quien quiere, cuando quiere y como quiere»¹.

2.º La contemplación infusa es *inefable*, porque es un conocimiento intuitivo sin relación inmediata a los

1. SANTA TERESA, *Moradas*, IV, c. 1, p. 535. *Camino de Perfección*, cap. XVII. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Subida*, I. 2, c. 32, p. 236.

sentidos corporales interiores. Como el lenguaje responde inmediatamente a las imágenes sensibles de la imaginación y fantasía, las ideas que no digan relación a estas especies sensibles no pueden ser expresadas por el lenguaje. Por eso la contemplación infusa, en la cual esa relación de la idea a los sentidos está rota, es inefable. El alma no puede tener palabras para expresar aquellas ideas de las que no tiene especie sensible. Cuanto la contemplación infusa sea más perfecta, más inefable será, porque prescindirá más totalmente de los sentidos interiores. Por eso dicen los místicos experimentales que no pueden explicar lo que en ella entendieron ¹.

La contemplación infusa es *santificativa*; primero, porque presupone el hábito de caridad; y segundo, porque implica un acto de amor. En esto se distingue de las llamadas gracias *gratis datae* según las entiende Santo Tomás. Tan gratuitas son unas como otras; pero mientras la contemplación mística justifica al alma, las gracias *gratis datae* pueden existir en el pecador, porque de suyo ni implican gracia ni la causan ².

Añadamos el carácter *experimental* de la contemplación mística. Algunos autores la han definido por él ³; otros, en cambio, han negado que sea propiedad de la contemplación; porque sólo existe en algunos de sus

1. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Noche oscura*. l. 2, c. 23. SANTA TERESA, *Vida*, cap. XVIII, p. 120. A esto mismo obedece lo que dice la Santa Doctora en otro lugar: que una merced es dar el Señor la merced, otra es entender qué merced es y qué gracia, y otra tercera saber decirla, (*Vida*, c. XVII, p. 111.)

2. Algunos autores contaron la contemplación mística entre las gracias *gratis datas*; pero antes de condenarlos es preciso examinar el concepto que tenían de esas gracias. Si, fundados en el nombre, prescindían de que causasen o no la gracia, reduciendo su significado al de una gracia de carácter totalmente gratuito, tenían razón al llamar a la contemplación mística gracia, *gratis data*, Cfr. ANTONIO DE LA ANUNCIACIÓN, *Disceptatio mystica*, tract. 2, q. IV, a. 8, n.º 34. JOSÉ DEL ESPÍRITU SANTO, *Cursus Theologiae-Mystico-scholasticae*, v. II, II Praed.

3. POULAIN, *Des grâces d'oraison*, 2 Partie, ch. V, p. 53 sigs. (édit. 3), FARGES, *Les phénomènes mystiques*. Lére P., ch. 2. p. 76 (1ère édit.). RAM. juillet 1922, p. 272 sigs.

125 19 H. Prensa
226 II cap. 14

No
grados¹. La cuestión está reducida a esto, ¿implica la contemplación mística sentimiento de la presencia de Dios? Nuestra respuesta es afirmativa: La contemplación mística implica sentimiento de la presencia de Dios, por lo mismo que implica conocimiento y amor infusos; es decir, al modo sobrehumano. Lo que sucede es que el alma que lo experimenta no siempre la tiene por tal, como sucede en las *Noches pasivas*; pero el sentimiento de Dios existe. Aun en las tenebrosidades de la purificación mística es Dios sentido, aunque crea el alma que no es su amor sino su justicia lo que siente. ¿No dice San Juan de la Cruz que es la misma sabiduría divina, la que al unirse al alma, la oscurece y atormenta, y que el alma siente que Dios se ha hecho terrible para ella?² Siempre existe, pues, en mística sentimiento tormentoso o deleitoso de la presencia de Dios.

Objeto de la contemplación infusa puede serlo Dios y todas las cosas en cuanto relacionadas con Dios. Lo son con preferencia la Humanidad de Jesucristo y los misterios de la fe.

Su *duración*, siempre corta relativamente, está en razón inversa de su influencia en el cuerpo. Cuanto más carácter tenga de éxtasis, suspensión y arrobamiento, menos suele durar³.

Sus *efectos* dependen de sus grados.

Los *grados* de la contemplación infusa pueden determinarse, o atendiendo a los diversos grados de abstracción que existan en el conocimiento intuitivo, o a los diversos grados de amor, que no siempre responden a los del conocimiento, como dijimos; o finalmente, al desarrollo progresivo del conocimiento y del amor juntos. Atendiendo a este último como causa más completa de clasificación, distinguimos tres grados de contemplación mística.

1. GARRIGOU-LAGRANGE, *Perfection chrétienne et contemplation*, vol. 1, p. 328 (6ème édit.)

2. *Noche oscura*, lib. II, c. XII, p. 436 sigs.

3. SANTA TERESA, *Vida*, caps: XIV y XVIII, p. 119. *Moradas*, V. c. 2.

tica: contemplación *purificativa*, contemplación *iluminativa* y contemplación *unitiva*. Son como tres etapas o períodos, que implican en sí otros grados menores, los cuales podrían a su vez subdividirse hasta formar esa multitud que se entretienen en enumerar algunos autores.

La contemplación *purificativa* abarca todo el primer período místico: los comienzos, la oración de quietud, la noche pasiva del sentido.

La contemplación *iluminativa* se extiende por todo el segundo período: conocimiento de las divinas perfecciones, visiones intelectuales, éxtasis, desposorio espiritual, noche pasiva del espíritu¹.

La contemplación *unitiva* comprende todo el tercer período: nuevas ilustraciones, últimas pruebas, matrimonio o unión transformante.

No es esta la división corriente, pero creemos que tiene la doble ventaja de ser menos complicada y de estar mejor caracterizadas sus partes, por lo mismo que responden a los tres períodos de la vía mística, que, según todos los autores, se caracterizan por diversos estados de contemplación infusa.

La división más común es la que distingue cuatro grados: quietud, unión simple, unión plena o extática y unión transformante. Tal es, la admitida, con insignificantes diferencias en el nombre, por FARGES, *Les phénomènes mystiques*, 1er. P., ch. III, p. 148 sigs. (1.^a édit.); POULAIN, *Des grâces d'oraison*, 3 P., ch. XV, p. 189 sigs. (3.^a édit.); TANQUEREY, *Précis d'ascétique et de mystique*, 2 P., liv. 3, ch. 2, § II, p. 888 sigs.; GARRIGOU-LAGRANGE, *Perfection et contemplation*, etc.,

1. En realidad, como veremos, la purificación pasiva del sentido y del espíritu son períodos de transición, y por consiguiente no pueden ser encasilladas en ninguno de los tres grados. La del sentido es el tránsito del período purificativo al iluminativo, y la del espíritu lo es del iluminativo al unitivo. De darlas un lugar en esa división —y es necesario hacerlo— hay que colocarlas en el período en que comienzan. Por eso hemos puesto la primera noche en el período purificativo y la segunda en el iluminativo. Conviene no olvidar esta advertencia.

vol. 1, ch. IV, art. 3, § 2, p. 306 sigs.; Amor Ruibal, o. c. t. 3. págs. 210 sigs.

Todos se fundan en Santa Teresa. Pero creemos que de seguir la división de la Reformadora del Carmelo habría que señalar otros varios: recogimiento infuso, que es anterior a la quietud; sueño de las potencias, que sigue a la oración de quietud, etc. He aquí las palabras de la Santa: «La primera oración que sentí sobrenatural es un recogimiento interior... De este recogimiento viene algunas veces una quietud... De esta oración (de quietud) suele proceder un sueño que llaman de las potencias...». La santa sigue describiendo la oración plena, la extática, etc. (*Relación al P. Alvarez*). OBRAS. p. 1013 sigs. *Moradas*, IV, c. 3, p. 545.

Nosotros preferimos reducirlas a tres grados principales: en el primero, que llamamos *contemplación purificativa*, entran todos esos principios de infusión: recogimiento, quietud, sueño de las potencias, o sea las cuartas Moradas; al segundo, que hemos llamado *contemplación iluminativa*, pertenecen la unión simple, la unión extática y el desposorio, o sea las quintas Moradas y una parte de las sextas, aquella parte que se refiere a las pruebas que preceden al matrimonio espiritual y que responden a la *noche del espíritu* de San Juan de la Cruz¹; y como propias del tercer grado o de la *contemplación unitiva* quedan las últimas preparaciones y el matrimonio espiritual, es decir, la última parte de las sextas y todas las séptimas Moradas. También el unir parte de las sextas con las séptimas Moradas responde al pensamiento de la Santa, que escribe: «En este estado, digo en estas dos moradas, que ésta y la postrera se pudieran juntar bien; porque de la una a la otra no hay puerta cerrada» *Moradas*, VI, c. 4, p. 599-600.

Esta es, con diferencias de detalle, la división de San Juan de la Cruz. Para él no hay más que tres grados: el que corresponde a los principiantes (*contemplación purificativa*); el que pertenece a los aprovechados (*contemplación iluminativa*) y el propio de los perfectos (*contemplación unitiva*). Cfr. nuestro estudio

1. La misma Santa afirma que la distinción entre las quintas y sextas moradas no es como la que existe entre las demás: «casi lo que hay en esta morada y en la que viene después es todo uno». *Moradas*, V, c. 2. p. 563-564.

San Juan de la Cruz, su obra científica, etc., vol. 1, c. XII, p. 272 sigs. Dimos allí una división que es nuestro ánimo rectificar en parte. La purificación pasiva del espíritu, que allí colocamos en el primer grado o contemplación purificativa, pertenece en realidad a la iluminativa según la división de San Juan de la Cruz, pues precede inmediatamente al estado de los perfectos. Adviértase que el Santo Doctor, al hablar, al fin de la *noche del espíritu*, del desposorio, se refiere manifiestamente al matrimonio espiritual. De otra manera habría que incluir aquél en la vía unitiva, ya que se le supone siguiendo a la noche del espíritu y ésta deja al alma en el estado unitivo. Esto estaría en contradicción con la división neta que el mismo santo nos da en el *Cántico espiritual* donde coloca el desposorio en la vía iluminativa: «Las (canciones) de más adelante tratan de los aprovechados, donde se hace el desposorio espiritual, y ésta es la vía iluminativa». (*Cántico*, argumento p. 495). «Y después entra en la vía contemplativa (o iluminativa), hasta que se hizo el desposorio espiritual». *Cántico*, canc. XXII, v. 1, p. 610)¹. Por lo demás no es sólo en la *Noche* donde llama desposorio al matrimonio; lo hace también en el *Cántico*, canc. 27, v. 5, p. 646.

Determinada la naturaleza, propiedades y grados de la contemplación infusa, comencemos a estudiar su desarrollo. Ella es el principio y la forma de toda la vía mística. Por eso es la contemplación la que determina todos los grados y vicisitudes de este camino. Por ella comenzamos, y con ella, después de admirar su eficacia purificativa e iluminativa, terminaremos en las alturas y encumbramientos de la unión transformante.

ARTICULO III.—Primer grado de contemplación infusa.

Recogimiento. Quietud. Sueño de las potencias.

Noticia amorosa

La contemplación infusa no hace ordinariamente su aparición de una manera clara y permanente. Es verdad

1. Plácenos notar que el benemérito P. Naval se acerca mucho a esta división, que proponemos: *Curso de Teología ascética y mística*, III P., sec. 2.^a p. 365 (4.^a edic.).

que a veces envía Dios un rayo de luz, que ilumina súbitamente una idea, para desaparecer enseguida; rayo fugaz, que deja, como efecto, en el alma la admiración de la sorpresa y de la idea que iluminó ¹.

Pero lo más ordinario es hacer su aparición de un modo menos sensible, mezclándose disimuladamente con los actos del alma, limitándose a esclarecer levemente la idea que el espíritu sacó por el discurso. Esta mezcla de actos del alma y de la infusión de Dios se llama *contemplación mixta*, por participar de la adquirida y de la infusa. Tan disimuladamente se realiza esta aparición de la contemplación infusa que, según San Juan de la Cruz, ni el mismo espíritu, que la recibe, logra apenas distinguirla ².

Así, tras un número más o menos elevado de actos aislados y cada vez más frecuentes, queda el alma dispuesta para la oración de recogimiento infuso, que es el primer modo constante que tiene de manifestarse la contemplación mística, y el más imperfecto.

La oración de recogimiento infuso consiste en un entrarse las potencias dentro del alma, atraídas irresistiblemente por una llamada de Dios, a contemplar y gozar de la presencia divina.

«Hagamos cuenta que estos sentidos y potencias (que ya he dicho que son la gente de este castillo) se han ido fuera..., y que ya se han ido acercando a él (castillo)... Visto el gran Rey, que está en la morada de este castillo, su buena voluntad, por su gran misericordia quíérellos tornar a él, y como buen pastor, con un silbo tan suave, que aun casi ellos mismos no le entienden, hace que conozcan su voz y que no anden tan perdidos sino que se tornen a su morada. Y tiene tanta fuerza este silbo del pastor, que desamparan las cosas exteriores, en que estaban enajenados y métese en el castillo...» ³.

1. SANTA TERESA, *Vida*, c. IV, p. 20.

2. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Subida*, l. 2, c. XIV y XV, pp. 136 sigs.

3. SANTA TERESA, *Moradas*, IV, c. 3, p. 546.

Santa Teresa, a quien debemos la descripción precisa de este género de oración, advierte que este recogimiento no depende de diligencias del alma aun ayudada de la gracia ordinaria. Como oración mística que es, responde a una gracia especial y gratuita de Dios, a ese *silbo amoroso*, que la Santa Doctora dice:

«Y no penséis que es por el entendimiento adquirido procurando pensar dentro de sí a Dios, ni por la imaginación imaginándole en sí. Bueno es esto y excelente manera de meditación... mas no es esto, que cada uno lo puede hacer (con el favor de Dios, se entendiéndolo todo). Mas lo que digo es en diferente manera... Paréceme que he leído que como un erizo o tortuga cuando se retiran hacia sí. Mas éstos, ellos se entran cuando quieren, acá no está en nuestro querer, sino cuando Dios nos quiere hacer esta merced»¹.

El modo de producirse esta oración no es siempre el mismo. Lo ordinario es seguir a la oración discursiva o a la contemplación adquirida; pero «algunas veces—dice Santa Teresa—antes que se comience a pensar en Dios, ya esta gente está en el castillo, que no sé por donde ni cómo oyó el silbo de su pastor».

Al recogimiento infuso, y después de un período de tiempo más o menos largo en que anda mezclado con la oración discursiva, sigue la quietud infusa².

La oración de quietud consiste en un sentimiento íntimo y extraordinario (o *sobrenatural* en el sentido que da a este vocablo Santa Teresa) de la presencia de Dios, que cautiva la voluntad e inunda de gustos al espíritu y al cuerpo.

Tres elementos integran, pues, la quietud mística: el sentimiento extraordinario de la divina presencia, la suspensión de la voluntad y, como complemento, los gustos sobrenaturales con cierta redundancia en los sentidos.

1. *Moradas*, IV, c. 3, p. 546-547.

2. Cfr. *Moradas*, IV, c. III, p. 545. *Ibid.*, p. 549. *Relación 1.^a* al Padre Alvarez, pp. 1013-1014.

El sentimiento de la presencia divina es el elemento principal: «Es un ponerse el alma en paz o ponérsela el Señor con su presencia, por mejor decir... Entiende el alma, por una manera muy fuera de entender con los sentidos exteriores, que está ya junto cabe su Dios, que con un poquito más llegará a estar hecha una misma cosa con él por unión» ¹.

No es sentimiento nacido de la convicción, que la fe da al alma de que Dios está en ella; no es obra del discurso ni del esfuerzo propio; «es ya cosa *sobrenatural*, y que no la podemos procurar nosotros por diligencias que hagamos» ².

La *suspensión de la voluntad* es el efecto inmediato de esta gracia extraordinaria. El entendimiento y la memoria, aunque sosegados y como sobrecogidos por esa presencia sentida de Dios, pueden todavía obrar y discurrir sobre lo que el alma siente. «Pueden pensar en cabe quién están, que las dos (potencias) están libres. [La voluntad es aquí la cautiva]» ³.

Desgraciadamente, la libertad de la imaginación, que se cansa pronto de manjar tan delicado, y sube y baja buscando otras cosas en qué distraerse, es causa de turbación para esta quietud de la voluntad. Y es un mal que no puede ella remediar por las malas. «Ríase de él —dice Santa Teresa hablando del entendimiento pero significando la imaginación— y déjele por necio y estése en su quietud; que él irá y vendrá; la voluntad se le traerá sin que os ocupéis» ⁴.

1. SANTA TERESA, *Camino de Perfección*, c. 31, p. 449.

2. *Ibid.*

3. SANTA TERESA, *Camino de Perfección*, c. 31, p. 449.

4. *Camino*, c. 31, p. 454. Es muy frecuente en Santa Teresa hablar del entendimiento refiriéndose a la imaginación. Otras veces la llama *pensamiento*. Ella misma confiesa que en mucho tiempo no conoció la diferencia que existe entre ellos:

«Yo he andado en esto de esta baraúnda del pensamiento bien apretada algunas veces; y habrá poco más de cuatro años que vine a entender por experiencia que el pensamiento o imaginación, porque mejor se entiende, no es el entendimiento, y preguntélo a un letrado, y díjome que

Los gustos sobrenaturales son tan propios y característicos de la oración de quietud, que Santa Teresa la define alguna vez por ellos ¹.

Pero hay que distinguir entre contentos y gustos. Los *contentos* son la satisfacción que siente el alma en la realización de una obra buena; los *gustos* son una alegría que Dios comunica sobrenaturalmente al espíritu. Los contentos, pues, son del orden ascético, nacen del alma y se dirigen a Dios; los gustos son del orden místico, nacen de Dios y se terminan en nosotros.

Hasta el cuerpo participa de los de la oración de *quietud*. Comunicados a lo más íntimo del alma, donde primeramente se sienten, van difundiéndose luego de allí y extendiéndose por todas las potencias hasta llegar al cuerpo; porque «todo el hombre exterior goza de este gusto y suavidad», dice Santa Teresa ². Estos gustos, como efecto que son de la gracia extraordinaria de la quietud, pertenecen como ella al orden místico y por consiguiente, exceden todos los méritos y exigencias del alma: «por diligencias que hagamos —leemos en las *Moradas*— no lo podemos adquirir» ³. «No es ya obra nuestra, que es sobrenatural y cosa muy sin poderla nosotros adquirir» ⁴.

La quietud, como todas las gracias místicas, es ordinariamente de corta duración. Pero algunas veces, cuan-

era así que no fué para mí poco contento. Porque como el entendimiento es una de las potencias del alma, hacíase me recia cosa estar tan tortolito a veces... Yo veía, a mi parecer, las potencias del alma empleadas en Dios y estar recogidas en El, y por otra parte el pensamiento alborotado traíame tonta». *Moradas*, IV, c. 1, p. 537-538. Esta advertencia es de capital interés para evitar graves yerros en la inteligencia de la doctrina de la sublime Reformadora.

1. «Los que yo llamo gustos de Dios, que en otra parte lo he nombrado oración de quietud...» *Moradas*, IV, c. 2, p. 541. *Vida*, c. XIV, p. 89 sigs. *Camino*, c. 31, p. 449 sigs.

2. *Moradas*, IV, c. 2, p. 542. «Es tan grande la gloria y descanso del alma, que muy conocidamente aquel gozo y deleite participa de él el cuerpo; y esto muy conocidamente». *Vida*, c. 17, p. 113.

3. *Moradas*, c. 2, p. 543.

4. *Camino*, c. 31, p. 452.

do la impresión y el gusto causados por el sentimiento de la divina presencia son muy intensos, duran los efectos de ella hasta un día o dos. Entonces la voluntad permanece embebecida en aquel deleite, mientras las demás potencias y sentidos se dedican a sus quehaceres. Es la unión de María y Marta en un solo sujeto ¹. Más tarde, en el último período, esta armonía de la vida activa y de la contemplación será más duradera.

El sueño de las potencias, grado superior al que quietud e inferior al de unión plena, es aquella oración mística en que existe unión de la voluntad y del entendimiento.

Se distingue, pues, de la quietud en que sobre la unión de la voluntad, que allí había, existe unión del entendimiento; y de la unión plena en que falta, en el grado que estudiamos, la unión de la memoria y de la imaginación.

«Coge Dios la voluntad y aun el entendimiento —declara Sta. Teresa— porque no discurre, sino está ocupado gozando de Dios, como quien está mirando, y ve tanto que no sabe hacia donde mirar; uno por otro se le pierde de vista, que no dará señas de cosa. La memoria queda libre, y junto con la imaginación debe ser, y ella, como se ve sola, es para alabar a Dios la guerra que da, y cómo procura desasosegarlo todo» ².

Hay varios grados. A veces esta unión de la voluntad y del entendimiento arrastra consigo las demás potencias, y siente toda el alma anegarse en los deleites de Dios. Entonces, aunque no puede decirse que las potencias se pierden, tampoco puede decirse cómo obran. Cortada su comunicación con las criaturas, están todas empleadas en gozar de Dios. «No parece se osa bullir ninguna, ni la podemos hacer menear»; sólo con mucho esfuerzo podría sacarlas de ese sabroso sueño, y «aun

1. *Camino*, c. 31, p. 451.

2. *Vida*, c. 17, p. 111-112.

no me parece —dice Santa Teresa— que del todo se podría entonces hacer» ¹.

Efecto característico de este estado es pronunciar palabras, sin concierto, en alabanza de Dios; querer dar voces para pregonar su gloria; hacerse lenguas para bendecir su nombre, y tomar, como David, el harpa para cantar a sus sonos las misericordias del Señor. Poseída de este santo entusiasmo, tórnase el alma poeta y sus sentimientos salen por sus labios convertidos en versos y canciones de amor ².

Otras veces, cuando el gusto interior no es tan fuerte, quédanse las potencias en su ser, y entonces, mientras la voluntad y el entendimiento permanecen en su quietud sabrosa, ocúpese lo restante de las actividades del hombre en obras de caridad y negocios de su estado. Pero aun entorces, hace las obras exteriores con la atención como mediatizada; porque como las potencias del alma atienden a Dios, las que quedan libres no pueden, sin el concurso de aquéllas, proceder cumplidamente. Es un atender al mismo tiempo a dos cosas. Las fuerzas del alma están divididas entre Dios, que está dentro, y las cosas, que solicitan desde fuera. La mejor parte se la lleva Dios ³.

Pero sea cualquiera la forma y la intensidad de este grado, siempre es superior a la oración de quietud. «El gusto y suavidad —dice Santa Teresa— es más sin comparación que lo pasado» ⁴. «Las virtudes quedan ahora más fuertes que en la oración de quietud pasada» ⁵.

A estos principios de contemplación infusa sabrosa y serena pertenece la segunda especie de *noticia amorosa* de que habla San Juan de la Cruz. De la primera, que es adquirida, habla en la *Subida del Monte Carmelo*, como

1. *Vida.*, c. 16, p. 104.

2. *Ibid.*, c. 16, p. 105.

3. *Ibid.*, c. XVII, p. 110-111.

4. *Ibid.*, c. XVI, 103.

5. *Ibid.*, c. XVII, p. 109.

vimos; de esta segunda, que es mística, habla en la *Llama de Amor viva* ¹.

Tal es la naturaleza y tales las modalidades de las primeras infusiones místicas con carácter deleitoso. ¿Cuál debe ser la actitud y la conducta del alma en este estado?

ARTICULO IV.—Actitud y conducta del alma en este estado. El quietismo

Tanto y más que la naturaleza y grados de la quietud, le interesa al alma conocer cómo ha de haberse con relación a ella. Porque Dios no mirará a que el alma conozca la naturaleza de la quietud para dársela; en cambio, puede el alma estorbar y aun impedir con su proceder la obra de la infusión divina, si ignora el modo de conducirse.

La conducta del alma en este estado puede estudiarse: *primero*, con relación al acto mismo de la quietud; y *segundo*, con relación al tiempo que el alma no está en ella. Cada uno de esos momentos exige un proceder completamente distinto.

La conducta del alma en el acto de la oración infusa debe ser la siguiente:

En los primeros grados de infusión, cuando la influencia divina es débil, es necesario que el alma se ayude del ejercicio activo de sus potencias. No ha de cortar de una vez y repentinamente los actos del entendimiento. Sería quedarse ociosa, porque la divina infusión tiene por objeto en estos comienzos ayudar, no suplir, la actividad del alma. Por eso, suprimida ésta, desaparecería la infusión, que se apoya todavía en los actos del hombre y los supone ². El soplo del divino Espíritu no es aún lo sufi-

1. *Llama*, canc. 3, v. 3, § VII sigs.

2. SANTA TERESA, *Moradas*, IV, c. 3, p. 547: «Si Su Majestad no ha comenzado a embeberos, no puedo acabar de entender cómo se pueda detener el pensamiento, de manera que no haga más daño que provecho».

cientemente fuerte para impulsar por sí solo al alma; Dios quiere que ponga ésta una parte de sus energías. Es el ayudar con los remos el empuje del aire que sopla mansa y débilmente en las velas de la barquilla.

Pero este trabajar con las potencias ha de ser con suavidad, dejando lugar para que la obra de Dios sea cada vez más intensa. Si el alma quisiese hacerlo todo, impediría evidentemente la obra de Dios.

Dos cosas, pues, hay que evitar, en estos primeros grados: la suspensión total y repentina del ejercicio activo de las potencias y el exceso de esa misma actividad. Santa Teresa lo abarcó en estas palabras: «Aquí parece quiere (el Señor) que trabaje un poquito (el alma), aunque es con tanto descanso, que casi no se siente» ¹.

En los grados de unión total, cuando Dios suspende todas las potencias, hay que reducir toda la actividad de éstas a recibir la influencia divina y a la actuación pasiva causada por la misma infusión. Nada, pues, de discursos y raciocinios, ni siquiera acerca de lo que el alma siente; nada tampoco de actos distintos por parte de la voluntad. Ver lo que la luz divina le pone delante y dejar irse a la voluntad tras de ello. He ahí toda la obra del alma. Es lo que llaman los Doctores *haberse pasivamente*.

La *pasividad* del alma excluye, por consiguiente, la actuación forzada del espíritu, pero no los actos que la infusión provoca. Lejos de implicar ociosidad, implica el máximum de actuación de las potencias. Sólo que en vez de ser una actuación laboriosa, provocada por el esfuerzo del alma, es un dejarse llevar mansamente por la influencia divina. Hay pura actuación del entendimiento, es decir, con exclusión de la imaginación y de la fantasía ², y pura actuación de la voluntad, o sea, sin interven-

1. *Camino de Perfección*, c. 31. p. 453.

2. Esta exclusión de la imaginación y de la fantasía no es admitida por todos los autores. Sin afirmar que en toda pasividad mística exista exclusión total de aquéllas, creemos que tanto más perfecta será la pasividad cuanto mayor sea la ausencia de estos sentidos interiores.

ción alguna de las pasiones. La pasividad mística significa, pues, purísima actuación del espíritu.

Nadie ha expresado mejor que San Juan de la Cruz la naturaleza de esta pasividad del alma en los estados místicos: «El alma se ha de andar sólo con advertencia amorosa a Dios, sin especificar actos, habiéndose pasivamente sin hacer de suyo diligencias, con advertencia amorosa, simple y sencilla, *como quien abre los ojos con advertencia de amor*. Que pues Dios en el modo de dar trata con ella con noticia sencilla y amorosa, también el alma trate con él en el modo de recibirlo con noticia y advertencia sencilla y amorosa.. porque conviene que el que recibe se haya al modo de lo que recibe, etc...» ¹ «Porque cuanto el alma se pone más en espíritu, más cesa en obra de las potencias en actos particulares, porque se pone el alma en un solo acto general y puro; y así cesan de obrar las potencias del modo que caminaban para aquello donde el alma llegó» ² «Dícese que no obra, no porque no entienda, sino porque entiende lo que no le cuesta su industria» ³.

Fácil es, después de esto, ver el abismo que existe entre la *pasividad* proclamada por los autores ortodoxos y la enseñada por los quietistas.

El quietismo consiste en la supresión de todas las actividades del hombre, por lo menos durante el tiempo de la oración. Decimos *por lo menos durante la oración*, porque su aspiración es llegar a la negación total de ellas sin distinción de tiempo. Aspiración absurda, que se confunde con el nihilismo búdico, pero que tiene sobre él la malicia de querer legitimar los desahogos de la carne.

La vida espiritual —decían los quietistas— consiste en la aniquilación de las potencias del hombre. Para conseguirlo es necesario abstenerse de toda operación. Es el camino más derecho para llegar a la total aniquilación del alma. Esto conseguido, lo está la unión del hombre

1. *Llama de amor viva*, canc. 3, núm. 33-34, p. 774-775.

2. *Subida*, l. 2, c. XII, p. 132.

3. *Ibid.*, l. 2, c. XV, p. 146.

con su principio, que es Dios, en cuya esencia se transforma el espíritu creado, divinizándose. Por eso son irreconciliables con la vía interna los actos de las potencias espirituales. Pensar en Dios, aunque sea para conocerle, discurrir sobre la gracia, traer al pensamiento la idea de la gloria o del infierno, de la muerte o de la eternidad es apartarse del verdadero camino espiritual, porque es obrar con el entendimiento. En el mismo grado y por ser obra de la memoria, es perjudicial acordarse de Dios y esperar la vida eterna ¹.

Pero donde la doctrina quietista adquiere toda su crudeza es en la pasividad de la voluntad. Ningún acto de amor es lícito. Ni siquiera lo es el deseo de cumplir la voluntad divina, que implicaría una preocupación inquietadora de esa quietud ociosa, en que debe permanecer el alma. Puesta ante la tentación, la voluntad no debe rechazarla, porque rechazar es obrar. No hay, pues, que esforzarse por reprimir los movimientos impuros. Estos, que reprimidos impedirían la unión con Dios, sufridos sin aspavientos por el alma la acercarán a él más eficazmente que los actos de virtud, porque la virtud supone actuación y en estas violencias de la carne consentida ejerceita el hombre la pasividad ².

1. «*Oportet hominem suas potentias annihilare et haec est via interna*» (Prop. 1, de las 68 de Molinos condenadas por Inocencio XI en 1687) *Nihil operando anima se annihilat et ad ipsum principium reddit et ad suam originem, quae est essentia Dei in qua transformata remanet ac divinizada*» (Prop. 5). «*Via interna est illa qua non cognoscitur nec lumen nec amor nec resignatio et non oportet Deum cognoscere*» (Prop. 6). «*Non debet anima reminisci nec sui nec Dei nec cuiuscunque rei*» (Prop. 9). «*Qui suum liberum arbitrium Deo donavit, de nulla re debet curam habere, nec de paradiso, nec debet desiderium habere propriae perfectionis nec virtutum nec propriae salutis, cuius spem expurgare debet*» (Prop. 12).

2. «*Qui divinae voluntati resignatus est non convenit ut a Deo rem aliquam petat, quia petere est imperfectio, cum sit actus propriae voluntatis*» (Prop. 14). «*Sicut non debet a Deo rem aliquam petere ita nec illi ob aliquam gratias agere debet, quia utrumque est actus voluntatis*» (Prop. 15). «*Tradito Deo libero arbitrio... non est amplius habenda ratio tentationum nec eis alia resistantia fieri debet nisi negativa, nulla adhibita industria; et si natura commoveatur oportet sine re ut commoveatur quia est natura*» (Prop. 17). «*Cum huiusmodi violen-*

Tales son los dogmas fundamentales del quietismo y sus legítimas consecuencias. No todos los quietistas las admitieron íntegras; a ellas sólo llegaron los más lógicos y los más osados. Pero todos convinieron en que la pasividad del alma en la oración infusa ha de ser universal y absoluta.

Los orígenes del quietismo son muy antiguos. Parece derivarse del ascetismo de los brahmanes de la India y hace su aparición en la Iglesia en ciertos origenistas del siglo IV. Ocho siglos más tarde adquiere en los Países Bajos un desarrollo extraordinario entre los Begardos y las Beguinas, aunque interesándose más que en los principios teológicos en las consecuencias prácticas, que llevaron hasta la última inmoralidad. Perseguidos por las condenaciones que místicos ortodoxos como Ruysbroeck lanzaban contra ellos, fustigándolos con energía, desaparecieron o se ocultaron, para no volver a renacer hasta el siglo XVI. En este tiempo, y como amparados por la efervescencia mística reinante, surgieron por todas partes *iluminados*, que, reproduciendo las doctrinas de los Begardos, prepararon la suprema manifestación del quietismo.

Este llegó a su cumbre a fines del siglo XVII en la persona y bajo la pluma del sacerdote español Miguel Molinos, que, más lógico y más arrojado que sus predecesores, dió forma a la doctrina quietista, redactando su código en la *Guía espiritual*, donde están contenidos no sólo los principios, sino hasta las más crudas consecuencias del quietismo. Condenada la *Guía* en 1687 por Inocencio XI, todavía encontró eco en el *semiquietismo* francés, así llamado por mitigar los excesos del quietismo molinosista. El protagonista fué

tiae etiam impurae absque mentis offuscatione accidunt, tunc anima Deo potest uniri, et de facto semper magis unitur» (Prop. 52.) Cfr. Prop. 41 a 48.

Una refutación de estas tesis a base de San Juan de la Cruz y Santa Teresa puede verse en el controversista P. Liberio de Jesús. Cfr. P. Nazario de Santa Teresa. *Dos autores poco conocidos como discípulos de la Escuela Carmelitana*. Rev. Espir. VII (1948) 465-481. Aún no ha faltado en nuestros días quien ha visto en San Juan de la Cruz a un defensor de principios quietistas. Un poco atrasada es la visión.

Mme. Guyon, que en 1685 había escrito un libro titulado *Moyen court et tres facile de faire oraison* ¹.

Apoyada por su Director el P. Lacombe, barnabita; condenada por Bossuet y mirada con simpatía por Fenelón, dió por resultado las acaloradas controversias entre estos dos prelados, que dieron muestra de su saber. Roma dió la razón al obispo de Meaux, condenando en 1699 las *Maximes des Saints* del Arzobispo de Cambrai. Fenelón se sometió sin reservas, retractándose noblemente desde el púlpito de su catedral. Así murió el quietismo como secta y como doctrina. ²

La conducta del alma en este período, pero fuera del acto de contemplación infusa, debe ser evidentemente muy distinta de la que tiene que observar en el momento mismo de la oración mística.

Fuera de la contemplación no hay que hablar de pasividades. El alma está entonces en pleno ascetismo, porque la mística, como dijimos, se reduce al tiempo de oración infusa, y por consiguiente, fuera de ella debe el alma seguir las normas de la ascética: esfuerzo por evitar defectos, práctica de la virtud, ejercicios de penitencia.

Más aún; el esfuerzo, que antes de llegar a este estado podía bastar al alma, ya no será suficiente, porque estas gracias exigen del hombre una fidelidad mayor. Es preciso que a esas delicadezas de Dios responda el alma con una preocupación constante por darle gusto hasta en los más pequeños detalles. El descuido en esto podía ser de fatales consecuencias. Las pequeñas infidelidades suelen costar muy caro a las almas que Dios puso en los primeros grados místicos. Porque son éstos como un ensayo que hace el Señor con los que quiere unir a sí, y de la conducta del alma dependerá que Dios retire esas gracias o que siga comunicándoselas hasta llevarla al matrimonio espiritual.

A esta falta de fidelidad achaca Santa Teresa el que,

1. Cfr. Román de la Inmaculada, C. D., *¿Es quietista la contemplación enseñada por San Juan de la Cruz?* Rev. Espir. VIII, (1948) 127-155.

2. Cfr. La parte histórica de este Compendio.

siendo muchas las almas que llegan aquí, sean pocas las que pasan adelante: «Hay muchas, muchas almas que llegan a este estado, y pocas las que pasan adelante, y no sé quién tiene la culpa. A buen seguro que no falta Dios, que ya que Su Majestad hace merced que llegue a este punto, no creo cesará de hacer muchas más si no fuese por nuestra culpa ¹. Y en las *Moradas* escribe: «De una cosa avisa mucho a quien se viere en este estado: que se guarde muy mucho de ponerse en ocasiones de ofender a Dios» ². Y la Santa Doctora da por razón que aún están las virtudes muy tiernas y que el demonio pone mucho más en perder un alma de éstas que en atraer a muchas de las que no han llegado aquí.

¿Quiere esto decir que si el alma cae, aunque sea en culpa grave, quede excluída para siempre de este estado? En manera alguna. Arrepentida de ella y continuando en el ejercicio de la oración, esa culpa se convertirá en un bien para el alma, y Dios no se desdeñará de admitirla de nuevo a su unión. Lo dice Santa Teresa ³. Más daño que una culpa grave le haría la negligencia en el servicio de Dios y el abandonar la oración mental. Esto sería el principio de su perdición.

«Si por su flaqueza y maldad y ruin y miserable natural cayeren, como yo hice, siempre tengan delante el bien que perdieron, y tengan sospecha y anden con temor (que tienen razón de tenerle) que si no tornan a la oración han de ir de mal en peor. Que ésta llamo yo verdadera caída... que no digo que no han de ofender a Dios y caer en pecados, aunque sería razón se guardase mucho de ellos quien ha comenzado a recibir estas mercedes; mas somos miserables. Lo que aviso mucho es que no deje la oración... y crea, crea si de ésta se aparta, que lleva, a mi parecer, peligro» ⁴.

1. *Vida*, XV, p. 95-96.

2. *Moradas*, IV, c. 3, p. 551.

3. *Vida*, c. XV, p. 96.

4. *Ibid.*

ARTICULO V.—La primera noche mística.

Purificación pasiva del sentido

Además de ese modo suave y deleitoso de comenzar a manifestarse la contemplación infusa, que hemos visto en las oraciones de recogimiento, quietud, sueño de las potencias y noticia amorosa, existe un modo seco y atormentador: es la purificación pasiva del sentido, llamada también primera *noche* mística. La segunda será la que se refiere al espíritu.

La *purificación pasiva del sentido* consiste en una contemplación infusa inicial, que, por las disposiciones imperfectas del sujeto, causa oscuridad, aridez y tormento en el sentido.

Comencemos por advertir que el vocablo *sentido* no se refiere a los sentidos corporales exteriores, ni siquiera a los interiores exclusivamente. Comprende al entendimiento en cuanto discursivo por implicar en su actuación el concurso de los sentidos inferiores de la imaginación, fantasía y memoria sensitiva. Es una terminología muy filosófica creada por San Juan de la Cruz y que es necesario no olvidar ¹.

La causa de esta noche es, como se deduce de su definición, por una parte, la contemplación infusa, y por otra, el estado imperfecto del alma que la recibe. Cualquiera de estos dos extremos que se suprima, la noche pasiva del sentido resulta inexplicable ².

Sin la contemplación infusa podría haber purificación activa, pero no mística: sin la imperfección del alma no puede haber purificación, oscuridad, aridez y tormento. La contemplación infusa causaría en ese caso luz, deleite, suavidad.

¿De qué naturaleza es la imperfección que la purificación pasiva del sentido presupone?

1. Cfr. P. CRISÓGONO, *San Juan de la Cruz, su obra científica, etc.*, vol. 1, c. VIII, p. 199.

2. Francisco de Santo Tomás. *O. c.*, trat. IV, cap. 8, págs. 169 sgs.

Ordinariamente tiene el alma en el momento de comenzar esta noche dos clases de imperfecciones: unas, voluntarias; otras, involuntarias.

Las voluntarias son las descritas en el § I de este capítulo. La noche mística es un medio excelente de librarse de ellas. Pero no es el único. Desde el momento que se trata de imperfecciones voluntarias, tiene que haber un medio voluntario también para evitarlas; si no, dejarían de ser defectos voluntarios. Como la noche mística no está al alcance de la voluntad, es fuerza que exista otro medio además de ella para purificarse de esos defectos. Por consiguiente, para la purificación de las imperfecciones voluntarias no es necesaria la noche pasiva del sentido.

Las imperfecciones involuntarias (que pudiéramos llamar *psicológicas* por oposición a las voluntarias, que se llamarían morales), son el arrimo del entendimiento a las imágenes y especies sensibles sin las cuales no sabe actuarse en la oración; la flaqueza de la parte sensitiva, que se manifiesta en movimientos impuros cuando el espíritu recibe alguna comunicación sabrosa; la inclinación de la voluntad a amar por simpatía natural a pesar de todos los esfuerzos del alma; la influencia de los humores buenos o malos en la disposición del espíritu; el decaimiento del alma cuando se acaba el gusto de la oración «en el cual —dice San Juan de la Cruz—, cuando no se dejan llevar de la desgana, no hay culpa, sino imperfección, que se ha de purgar por la sequedad y aprieto de la noche oscura»¹.

Todas estas imperfecciones y otras muchas semejantes, así como no está en la voluntad del alma tenerlas, así tampoco lo está no tenerlas. Es, pues, indispensable la intervención de la mano purificadora de Dios; para librarse de ellas es necesaria la purificación pasiva.

1. Noche oscura, l. 1, c. V, p. 367.

Pero, ¿es necesario librarse de ellas para llegar a la perfección?

Para la perfección de la caridad o perfección ascética, no; porque, como vimos, ésta no excluye más que las imperfecciones voluntarias.

Para la perfección mística, sí; porque ésta, que sobre la perfección moral implica cierta perfección psicológica, es incompatible con esos defectos naturales o involuntarios, que hemos dicho.

La perfección *psicológica*, que implica la perfección mística, consiste en cierta independencia del entendimiento con relación a las imágenes sensibles; mayor penetración y claridad de la inteligencia, que resulta del ejercicio de la contemplación infusa, como dice San Juan de la Cruz; fortaleza de la parte sensitiva para poder recibir, sin inmutarse con movimientos desordenados, las intensas comunicaciones divinas; subordinación natural de la parte sensitiva a la espiritual con cierta independencia de ambas, necesaria para que Dios pueda obrar en el espíritu sin que lo estorbe la incapacidad del sentido, etc... Estas perfecciones del orden puramente natural o psicológico no son necesarias para la perfección de la caridad, pero sí lo son para el estado místico. Decimos para el *estado místico* (ya veremos qué sentido damos a esta expresión) porque para un acto aislado de contemplación infusa no es necesaria, evidentemente, esta *perfección psicológica*¹.

La *necesidad* de la purificación pasiva está limitada, según esto, a los defectos involuntarios, y como consecuencia, no es necesaria para llegar a la perfección de la caridad, única indispensable para la santidad, sino que solo es necesaria para la perfección mística.

Claro que Dios no espera ordinariamente a que el alma se haya purificado por sí misma de todos sus defectos voluntarios para meterla en la noche oscura. Ya he-

1. Cfr. las profundísimas razones de esto en San Juan de la Cruz, caps. I-II-III del lib. II de la Noche, y en Francisco de Santo Tomás, o. c. trat. IV cap. XIII.

mos dicho con San Juan de la Cruz que entra en esta purificación con imperfecciones voluntarias. Pero una cosa es que entre con ellas y que la purifique de las mismas, y otra muy distinta que esas imperfecciones exijan la purificación pasiva como único medio capaz de destruirlas¹.

Propiedades de esta noche son: oscuridad, aridez y tormento en el *sentido*.

Oscuridad, que resulta de la misma contemplación infusa. Porque, comunicada por Dios la noticia al entendimiento, el *sentido* (discurso, imaginación, fantasía), que ni puede discurrir porque tiene como cortada la comunicación con el espíritu, ni alcanza la verdad comunicada al entendimiento, porque no pasó por él y el sentido no alcanza más noticias que las que por él pasan, quédase necesariamente a oscuras.

Aridez, que nace de la oscuridad, porque como no ve nada, nada puede entretenerle. Ni siquiera las cosas del mundo. Porque ocupado el espíritu en Dios, no puede el sentido sacar gusto a nada. Toda la parte apetitiva está, por lo mismo, seca y fría. Aunque hay en la voluntad amor de Dios, el sentido no lo percibe; no percibe ni el amor de Dios ni el amor de las criaturas, porque, como dice San Juan de la Cruz, esta noche «a entrambos hace perder de vista»².

Tormento, que es consecuencia de la aridez y de la oscuridad. Porque todos sus esfuerzos por discurrir son inútiles, y aunque trabaje por sacar jugo no halla más que aridez. Tiene, pues, que obrar sin gusto del sentido, que era antes casi todo su estímulo.

Tales son las propiedades de esta purificación y tal el estado del alma que está en ella.

Pero es manifiesto que este estado de sequedad se

1. Tal es la opinión, que juzgamos equivocada, del P. Garrigou-Lagrange, *Perfection chrétienne et contemplation*, vol. 1, p. 174 sgs.

2. Noche, l. 1, c. IV, p. 366.

acerca mucho aparentemente a otro causado por la tibieza o por el mal humor de alguna disposición corporal. ¿Cómo distinguirlos?

Tres señales ha dado San Juan de la Cruz para conocer esta noche:

Primera, si así como no halla gusto ni consuelo en las cosas de Dios, tampoco le halla en las cosas criadas; porque si esta sequedad procediese de tibieza, se sentiría en el natural inclinación a buscar gusto de fuera de Dios.

Segunda, si ordinariamente trae la memoria en Dios con solicitud y cuidado penoso pensando que no le sirve porque si fuese tibieza no tendría ese cuidado por las cosas divinas.

Tercera, si no puede ya meditar ni discurrir aprovechándose de la imaginación, como solía, aunque más lo procure, y permanece en esta imposibilidad; porque cuando el no poder discurrir nace de algún mal humor, en pasándose éste que nunca dura mucho, puede el alma ejercitarse de nuevo en el discurso¹.

Los efectos, que esta noche causa en el alma, son múltiples y excelentes. El más inmediato es *conocimiento de sí*, con la humildad consiguiente. Se ha convencido el alma de lo poco que puede por sí misma, cuando Dios retira su ayuda; ha visto, además a la luz de la contemplación divina, todas las oscuridades y miserias de su espíritu: miserias y oscuridades que antes, con la venda que tenía ante los ojos y que ha quemado el fuego purificador de esta noche, no veía.

Como correlativo del propio conocimiento, se ha aumentado también el *conocimiento de Dios*. Desembarazado de los apetitos, «queda limpio y libre el entendimiento para entender la verdad», y Dios le ha alumbrado dándole conocimiento de la grandeza y excelencia divinas².

1. *Noche*, l. 1, c. IX, p. 376-380.

2. *Ibid.*, l. 1, c. XII, p. 388-389.

Con esto le «nace al alma tratar con Dios con más comedimiento y más cortesía, que es lo que siempre ha de tener el trato con el Altísimo; lo cual en la prosperidad de su gusto y consuelo no hacía, porque aquel sabor gustoso que sentía, hacía ser el apetito acerca de Dios algo más atrevido de lo que bastaba ¹.

Con esto vásele al alma todo aquél cortejo de imperfecciones con que la vimos entrar en esta noche, y aparece a los ojos de Dios pura y adornada con las virtudes que estos aprietos le han hecho ejercitar.

Mas, para que saque el alma todos estos provechos, es necesario que no estorbe con su proceder, que no deshaga con su obra, la obra que hace en ella la infusa seca y tormentosa contemplación².

La duración de esta noche no es una misma para todas las almas. Depende de la condición del sujeto; de la vida más o menos imperfecta llevada hasta entonces; del estado en que vive; en fin, del grado de unión mística a que quiere el Señor levantarla.

Primero, *de la condición del sujeto*; porque un natural vigoroso, que tiene más fuerza para sufrir, ahorra en duración lo que adelanta en intensidad; en cambio, con un natural débil ha de ir Dios más despacio por no poder resistir aquél una purificación muy fuerte.

Segundo, *de la vida más o menos imperfecta llevada hasta entonces*: porque, en igualdad de circunstancias, donde más materia hay que purgar, más durará la purificación.

Tercero, *del estado en que vive*: porque los ejercicios del estado religioso, por ejemplo, facilitan más que los del matrimonio la labor purificadora.

Cuarto, *del grado de unión mística a que quiere el Señor levantar el alma*: porque más estrecha unión exige evidentemente mayor limpieza y, por consiguiente, más

1. *Noche*, l. 1. c. XII, p. 387-388.

2. *Ibid.* l. 1, c. X, p. 380 sgs.

estrecha purificación. Las almas que han de llegar a la unión suprema, «por muy aprisa que Dios las lleve, dice San Juan de la Cruz, harto tiempo suelen durar en estas sequedades y tentaciones ordinariamente, como está visto por experiencia» ¹.

Réstanos fijar ahora el *lugar que ocupa* esta noche en el camino espiritual.

Para unos autores pertenece al período purificativo. Es la opinión más común sostenida por Felipe de la Santísima Trinidad ², Antonio del Espíritu Santo ³, Vallgornera ⁴ y Antonio de la Anunciación ⁵.

Otros la incluyen en el iluminativo, como José del Espíritu Santo ⁶ y Francisco de Santo Tomás ⁷. No falta finalmente, quien la eleva hasta el período unitivo o estado de perfectos ⁸.

Nuestra opinión es que no pertenece exclusivamente a ninguno de los tres períodos, porque es un período de transición colocado entre el purificativo y el iluminativo, entre el estado de principiantes y el de aprovechados. Creemos que es la doctrina de San Juan de la Cruz: «En esta noche oscura —escribe el gran Doctor— comienzan a entrar las almas cuando Dios las *va sacando del estado de principiantes*, que es de lo que meditan en el camino espiritual, y las *comienza a poner en el de los aprovechados*, que es ya el de los contemplativos» ⁹. Así se explica que a los que están en esta noche les llame el santo unas veces principiantes y otras aprovechados. Son lo primero, cuando entran; cuando salen, son ya lo segundo.

1. *Noche*, l. 1, c. XIV, p. 397-398.

2. *Summa Theologiae mysticae*, P. I, trct. 3.

3. *Directorium Mysticum*, tract. II, disp. IV, p. 121 sgs.

4. *Mystica Theologia divi Thomae*, q. 2, disp. XVIII, 305 sgs.

5. *Disceptatio mystica*, tract. II, q. 1, p. 99.

6. *Cursus Theologiae Mystico-Scholasticae*, l. 1, p. 23, edic. Romae 1924.

7. *Médula mística*, trat. 4, c. 8, p. 169.

8. Cfr. *Revue d'Ascétique et de Mystique*, janvier 1921, p. 35.

9. *Noche*, l. 1, c. 1, p. 355.

Por eso escribíamos en otra parte: «*La noche oscura del sentido* da una mano a los principiantes y abraza con la otra a los aprovechados; bajo su negro manto se besan la vía purgativa y la iluminativa; es el puente cerrado y tenebroso, que une dos regiones: la oscura y de sangre de la expiación y la clara y esplendente de la iluminación. Los que entran en esta noche son todavía principiantes; al salir de ella son ya aprovechados. Entran cargados de imperfecciones, sucios los rostros como los vió el profeta, los pies enlodados, y salen limpios, vestidos de rozagantes vestiduras como dispuestos para unas bodas. Entecos y enfermizos, y sin poder alimentarse sino de flojos alimentos cuando entraron, se alimentan, cuando salen, de manjares fuertes, pan de robustos, hechos varones de fortaleza. En ella caben los que meditan y los que contemplan; los que, asidos —como niños— a los pechos del sentido, sacan jugo de noticias a fuerza de estrujar el entendimiento, y los que hallan manjar sabroso en serena e infusa contemplación con tranquilo y regalado ocio de las potencias. Es —para decirlo claro y de una vez— el tránsito de la Ascética a la Mística, de la contemplación y meditación ordinarias a la contemplación infusa, de la vía purgativa a la iluminativa»¹.

1. P. CRISÓGONO, *San Juan de la Cruz, su obra científica y su obra literaria*, t. 1, c. VIII, p. 197.

Por eso escribíamos en otra parte: «La noche oscura del sentido da una mano a los principiantes y apaxa con la otra a los aprovechados; bajo su negro manto se pesan la vía purgativa y la iluminativa; es el puente cerrado y temeroso, que une dos regiones: la oscura y de sangre, de la expiación y la clara y esplendente de la iluminación. Los que entran en esta noche son todavía principiantes; al salir de ella son ya aprovechados. Entran cargados de imperfecciones, sacos los rostros como los vid al profeta, los pies enlodados, y salen limpios, vestidos de rosas, gantes vestiduras como diaphanitas para unas bodas. Enteros y enterminos, y sin poder alimentarse sino de flores alimientados cuando entran, se alimentan, cuando salen, de manjares finos, pan de rebanos, hechos y tomes de fortaleza. En ella orden los que median y los que contemplan: los que asidos — como niños — a los pasados del sentido, sacan jugo de noticias a fuerza de estrujar el entendimiento y los que hallan manjar sabroso en ratos e infusa contemplación con traspaso y regalo oído de las potencias. Es — para decirlo claro y de una vez — el tránsito de la Asquía a la Ilustre, de la contemplación y meditación ordinaria a la contemplación íntima, de la vía purgativa a la iluminativa.

En la forma de un libro y en la forma de un libro, se trata de la vía purgativa y de la vía iluminativa. En la forma de un libro y en la forma de un libro, se trata de la vía purgativa y de la vía iluminativa. En la forma de un libro y en la forma de un libro, se trata de la vía purgativa y de la vía iluminativa.

1. La vía purgativa y la vía iluminativa.
2. La vía purgativa y la vía iluminativa.
3. La vía purgativa y la vía iluminativa.
4. La vía purgativa y la vía iluminativa.
5. La vía purgativa y la vía iluminativa.
6. La vía purgativa y la vía iluminativa.
7. La vía purgativa y la vía iluminativa.
8. La vía purgativa y la vía iluminativa.
9. La vía purgativa y la vía iluminativa.
10. La vía purgativa y la vía iluminativa.

CAPITULO II

Período iluminativo

ARTICULO I.—Estado del alma al comenzar este período

Error sería pensar que la *primera noche* ha dejado el espíritu limpio y transparente. La purificación del sentido no es en realidad más que una labor inicial, que, limpiando al alma de lo más grueso, de aquello que la tiene pegada inmediatamente a la tierra, prepara al hombre para recibir más eficazmente la iluminación divina. Esta continuará y perfeccionará la labor purificativa.

Con todo, ¡qué diferente estado el del alma al comenzar este período, del estado en que comenzó el período anterior!

Ya no existe aquella satisfacción, que le hacía creer encerrar la perfección en sus prácticas piadosas, ni el deseo de verse alabada por todos sin permitir una alabanza para los demás. Persuadida de que la santidad es cosa del espíritu, y dejadas atrás sus ilusiones con relación a la variedad de objetos del culto, el alma busca ante todo la verdadera virtud en la imitación práctica de Jesucristo. Han desaparecido las violencias de las pasiones; y la carne, aunque no del todo rendida, ha perdido aquellos encabritamientos con que atemorizaba, si no derribaba, al espíritu. Todavía veremos al alma irse tras las dulcedumbres espirituales y sentir desfallecimientos ante la sequedad, que amargará su oración; pero ni es aquel

vivir sólo para los contentos, como en el primer período, ni su decaimiento pasa casi nunca de momentáneo. Ya no le asusta la cruz; ha comprendido la excelencia del padecer y, a veces, llega a sentir alegría profunda en medio de los sufrimientos más crueles.

Pero aun le resta mucho camino que recorrer. Y es quizá el trecho más difícil. Por algo dicen Santa Teresa y San Juan de la Cruz que son muy pocos los que pasan de aquí, con ser muchos los que aquí llegan ¹.

Es que la virtud no está fuerte todavía y los peligros son grandes y las tentaciones recias. El amor de Dios, que se encendió en medio de las oscuridades de la noche pasada, no está tan adentrado en el espíritu que no puedan apagarle o impedir su progreso los cuidados exteriores.

Semejante es el estado de todas las virtudes. Puede decirse que están poco más que recién nacidas, porque, aunque ya existían antes, estaban tan desfiguradas que apenas eran virtudes. Ha sido a la luz tenebrosa de la primera noche donde ha visto el alma la naturaleza de la virtud verdadera; sólo aquí ha comenzado a practicarla sin atender al interés del propio gusto, que era antes casi toda la razón de sus obras buenas, y que desnaturalizaba el acto virtuoso. Ahora la virtud es pura y legítima; pero está débil.

La labor del período que comienza será desarrollar esos principios de perfección, fortalecer esos hábitos sobrenaturales que las tenebrosidades pasadas purificaron. Y para eso no podrá contentarse con ejercicios de piedad y ratos de oración más o menos recogida. No es eso toda la vida sobrenatural; no es ni siquiera lo principal. Lo más arduo está en sobrenaturalizar las acciones de la vida cotidiana, en llegar a convertirse en ejercicio de virtud todos los quehaceres de su estado. Sólo enton-

1. *Noche obscura*, l. 1, c. VIII, p. 375. *Ib.*, c. XIV, p. 397-398. *Vida*, c. XV, p. 95.

ces habrá alcanzado la virtud toda su eficacia, extensión e intensidad deseadas.

Mientras tanto, la debilidad de la virtud le aconsejará no ponerse en peligros, que puedan comprometer su fidelidad a Dios, sobre todo en algunas materias como la fe y la castidad. Las ocasiones podrían excitar las pasiones ya dormidas, y esa excitación, que las primeras veces sería fácilmente reprimida, iría adquiriendo fuerza hasta dar al fin en tierra con toda la labor del alma. Por eso Santa Teresa advierte repetidas veces, y con una insistencia ponderativa que denota la transcendencia de su aviso, que el alma en este período de iniciación en la vida mística evite las ocasiones de pecado, porque está en peligro de caer:

«De una cosa aviso mucho a quien se viere en este estado: que se guarde muy mucho de ponerse en ocasiones de ofender a Dios. Porque aquí no está aún el alma criada; sino como un niño que comienza a mamar, que si se aparta de los pechos de su madre, ¿qué se puede esperar de él sino la muerte?... Aviso tanto que no se pongan en ocasiones, porque, pone mucho el demonio más por un alma de estas que por muy muchas a quien el Señor no haga estas mercedes ¹.

Esto no quiere decir que haya el alma de huir asustada de todo lo que sea tentación. Así no llegaría nunca a fortalecerse en la virtud, porque ésta se perfecciona y robustece en la tentación y en el peligro. Lo que es necesario es proceder con prudencia. Sin fiarse nunca de su resistencia, pero también sin amilanarse ante cualquier obstáculo, debe ir probando y ejercitando sus fuerzas gradualmente; primero, en las ocasiones que se le ofrezcan; después, cuando la virtud esté más madura, en dificultades a cuyo encuentro salga el alma decidida.

A esta debilidad de la virtud hay que añadir, como característica del estado del alma al comenzar este período

1. *Moradas*, IV, c. 3, p. 551. *Vida*, c. XV, p. 95.

iluminativo, un género de oración que es mezcla de infuso y de adquirido.)

Pasada la noche del sentido y como efecto de la separación que allí se realizó entre los sentidos sensitivos interiores y el entendimiento, queda éste con cierta dificultad para discurrir. Por otra parte, los ratos de contemplación infusa, bastante frecuentemente repetidos para estas fechas, no han hecho más que acentuar esa misma dificultad del discurso, a medida que se ha ido acostumbrando el entendimiento a la simple intuición contemplativa.

Por eso, como por una parte el alma no recibe la infusión divina siempre que se pone en oración (ni mucho menos), y por otra no puede ejercitar sin gran trabajo la oración discursiva, dedícase ordinariamente a la contemplación adquirida, que irá alternando con la infusa, para la cual es excelente disposición.

No hay que pensar en que el meditar desaparezca totalmente, cosa que no se conseguirá ni en el último grado de contemplación infusa, como enseña Santa Teresa ¹. No existe más que una reducción gradual del ejercicio discursivo y un desarrollo también gradual, proporcionado a aquella reducción, del ejercicio de simple mirada intelectual con la consiguiente simplificación de afectos. Es un proceso completamente espontáneo. El espíritu, a medida que va subiendo, va acercándose a la unidad de energías y de actos.

«Mientras vivimos... siempre ha de haber cuidado de cuando faltare la una agua (la oración infusa) procurar la otra (la adquirida). Esta del cielo viene muchas veces cuando más descuidado está el hortelano. Verdad es que a los principios casi siempre es después de larga oración mental; que de un grado en otro viene el Señor a tomar esta avecica y ponerla en el nido para que descanse» ².

1. *Moradas*, VI, c. 7, p. 620-621. CALATAYUD, *Dissertationes*, I. IV dissert. 1, a. 7, § 3, p. 312, t. 4.

2. STA. TERESA, *Vida*, c. 18, p. 118.

Este alternar la oración activa con la pasiva, la contemplación adquirida con la infusa, es un fenómeno que hallaremos a través de todo el período iluminativo, pero con los matices consiguientes a los diversos modos de la infusión divina, cada vez más fuerte. Porque ya lo hemos dicho: los modos y los grados de la divina infusión marcan los grados y los modos de este camino místico.

ARTICULO II.—Segundo grado de contemplación infusa.

Unión plena

La contemplación iluminativa comprende, como la purificativa, diversos modos y grados menores, que caracterizan este segundo período místico. Tales son *la unión plena*, *la unión extática* o *desposorio espiritual* y *la noche pasiva del espíritu*. Todas estas diferencias de contemplación pertenecen a los aprovechados. Estudiemos en este artículo la unión plena.

Unión plena es aquel grado de contemplación infusa en que están suspensas u ocupadas en Dios todas las potencias del alma y cautiva la imaginación.

Distínguese, pues, de la quietud y demás grados del primer período, en que implica suspensión de la imaginación, cosa que no existe en ninguno de los anteriores ¹.

Santa Teresa describe así el modo de realizarse esta oración. «Se representa estar junto con Dios y queda una certidumbre que en ninguna manera se puede dejar de creer. Aquí faltan todas las potencias, y se suspenden de manera que en ninguna manera, como he dicho, se entiende que obran. Si estaba pensando en un paso (de la Pasión), así se pierde de la me-

1. Creemos inexacto reducir la unión plena a la *tercera agua* de que habla Santa Teresa, como lo hace el P. Poulain (*Des grâces d'oraison*, ch. XVII, p. 226, 3.ª édit.). La unión significada por la *tercera agua* no implica suspensión de la memoria ni de la imaginación, que dan aquí mucha guerra, como dice extensamente Santa Teresa (*Vida*, c. XVII, p. 108 sig.) En cambio, la unión plena implica suspensión de esas facultades. Se reduce, pues, al *cuarto modo* de regar explicado por la Santa. (*Vida*, c. XVIII, p. 114 sgs.).

moria, como si nunca la hubiera habido de él. Si lee, en lo que ha leído no hay acuerdo ni parar; si rezar, tampoco. Así es que a esta mariposilla importuna de la memoria aquí se le queman las alas, ya no puede más bullir. La voluntad debe estar bien ocupada en amar, mas no entiende cómo ama. El entendimiento, si entiende, no se entiende cómo entiende; al menos no puede comprender nada de lo que entiende. A mí no me parece que entiende, porque, como digo, no se entiende; yo no acabo de entender esto»¹.

A esta suspensión de las potencias espirituales y de la imaginación se sigue, por necesidad psicológica, cierta suspensión de los sentidos exteriores. El alma no percibe las sensaciones externas más que a través de los sentidos interiores; por eso, estando suspendida la imaginación, quedan los sentidos del cuerpo en cierto modo 'suspendidos también. «Sin imaginación, decía profundamente San Juan de la Cruz, no hay sentimiento»².

He aquí cómo describe Santa Teresa esos fenómenos sensibles que acompañan a este grado de oración: «Estando así el alma buscando a Dios, siente con un deleite grandísimo y suave casi desfallecer toda con una manera de desmayo, que le va faltando el huelgo y todas las fuerzas corporales; de manera que, si no es con mucha pena, no puede aun menear las manos; los ojos se le cierran sin quererlos cerrar, o si les tiene abiertos no ve casi nada; ni si lee acierta a decir letra ni casi atina a conocerla bien; ve que hay letra, mas como el entendimiento no ayuda, no la sabe leer aunque quiera; oye, mas no entiende lo que oye. Así que de los sentidos no se aprovecha, si no es para no acabarla de dejarla a su placer, y así antes la dañan. Hablar, es por demás, que no atina a formar palabra, ni hay fuerza, ya que atinase, para poderla pronunciar; porque toda la fuerza exterior se pierde y se aumenta en las del alma para mejor poder gozar de su gloria. El deleite exterior, que se siente, es grande y muy conocido»³.

1. *Vida*, c. XVIII, p. 120.

2. *Subida*, l. 3, c. 2, p. 242.

3. *Vida*, c. XVII, p. 118.

Pero no hay que identificar esta suspensión de los sentidos exteriores con la que existe en la contemplación extática. Aunque la diferencia es sólo de intensidad, basta para distinguirlas.

La duración es a los principios muy breve. «Cuando estuviere media hora, es muy mucho; yo nunca, a mi parecer, estuve tanto», dice Santa Teresa ¹. Sin embargo, esta duración tan corta debe entenderse de la suspensión de todas las potencias. Según la mística Doctora no pasará ese tiempo sin tornar alguna potencia en sí. Pero como la voluntad, que es la que mantiene la tela, está queda, tórnelas a suspender, y están otro poco y tornan a vivir. Y en esto se pueden pasar, y en realidad se pasan, algunas horas de oración ². Es decir, la oración de unión plena como tal, o sea, con suspensión de las potencias espirituales y de la imaginación, dura muy poco; no llega a media hora; pero en un grado más remiso, que sigue al primero, puede durar hasta algunas horas.

Dure lo que quiera, esta oración no hace daño por larga que sea ³.

Además, no puede ser contrahecha por el demonio; porque como no existe imaginación, y la obra de aquél no puede llegar al espíritu si no es por medio de ésta, no hay posibilidad de engaño. Santa Teresa piensa que esta unión es tan íntima y secreta que el demonio no llega a conocer ni siquiera su existencia ⁴.

Los efectos, cuya intensidad depende de la intensidad de la misma unión, pueden reducirse a cuatro:

Primero, *sentimiento ciertísimo de que ha estado unida con Dios*.

«Fija Dios a sí mismo en lo interior de aquel alma de manera, que cuando torna en sí, en ninguna manera puede dudar que estuvo en Dios y Dios en ella. Con

1. *Vida*, c. XVII, p. 119.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*

4. *Moradas*, V, c. 1, p. 556.

tanta firmeza le queda esta verdad, que aunque pase años sin tornarle Dios a hacer aquella merced, ni se le olvida ni puede dudar que estuvo... No digo que lo vió entonces, sino que lo ve después claro; y no por que es visión, sino una certidumbre que queda en el alma, que sólo Dios la puede poner» ¹.

Segundo, *ternura sensible y notorio provecho en las virtudes*.

«Queda el alma de esta oración y unión con grandísima ternura, de manera que se querría deshacer, no de pena sino de unas lágrimas gozosas... Queda el ánima animosa, que si en aquel punto la hiciesen pedazos por Dios, le sería gran consuelo. Allí son las promesas y determinaciones heroicas, la viveza de los deseos, el comenzar a aborrecer el mundo, el ver muy claro su vanidad. Está muy más aprovechada y altamente que en las oraciones pasadas, y la humildad más crecida» ².

Tercero, *conocimiento particular de las perfecciones de Dios como futuro Esposo del alma*. Este efecto y el siguiente son los más característicos de este grado de unión. Santa Teresa le compara a las *vistas* de los amantes, que preceden al desposorio ³. Dios se manifiesta hermosísimo y perfectísimo, y el alma queda fuertemente enamorada de El. A este conocimiento síguese el amor correspondiente y la determinación de hacer todo lo posible para que no se desconcierte el divino desposorio proyectado.

«Paréceme a mí —escribe hermosamente Santa Teresa— que la unión aún no llega a desposorio espiritual; sino como por acá, cuando se han de desposar dos se trata si son conformes y que el uno y el otro quieran, y aún que se vean, para que más se satisfaga el uno del otro; así acá, presupuesto que el concierto está ya hecho, y que esta alma está muy bien informada cuán bien le está, y determinada a hacer en todo

1. SANTA TERESA, *Moradas*, V, c. 1, p. 558.

2. *Vida*, c. XIX, p. 121.

3. *Moradas*, V, c. 4, p. 574.

la voluntad de su Esposo, en todas cuantas maneras ella viere que le ha de dar contento, y Su Majestad, como quien entenderá si es así, lo está de ella, y así hace esta misericordia, que quiere que le entienda más, y que como dicen, *vengan a vistas*, y juntarla consigo. Allí no hay más dar y tomar, sino un ver el alma, por una manera secreta, quién es este esposo que ha de tomar; porque por los sentidos y potencias en ninguna manera podía entender en mil años lo que aquí entiende en brevísimo tiempo»¹.

Cuarto, *deseo ardentísimo de la unión del desposorio*.

Es consecuencia necesaria de la manifestación que Dios hace de sí mismo al alma. Ver sus perfecciones y verlas como participables por el alma en la unión, y ver al mismo tiempo que Dios quiere comunicársele de esa manera, por fuerza tiene que producir en el espíritu una sed vivísima de que eso se realice.

Este deseo hace andar al alma solícita en el servicio de Dios, y la obliga a prorrumpir en frecuentes exclamaciones y quejas amorosas, pidiendo la vista y unión con el amado.

«De tal manera anda el alma en este tiempo —declara San Juan de la Cruz— que la sustancia corporal y espiritual parece al alma se le seca en sed de esta fuente viva de Dios. Y fatígala tanto esta sed que todas las dificultades del mundo y furias de los demonios y penas infernales no tendría en nada pasar por engolfarse en esta fuente abisal de amor. Porque no se puede creer cuán vehemente sea la codicia y pena que el alma siente, cuando ve que se va llegando cerca de gustar aquel bien y no se le dan»².

Esta solicitud y estos deseos son la mejor disposición para el *Desposorio espiritual*, que sigue a este grado.

Pero antes de tratar de él, estudiaremos la naturaleza de los éxtasis, visiones, revelaciones, etc., los contrahechos naturales y diabólicos y la conducta del alma con

1. *Moradas*, V, c. 4, p. 574.

2. *Cántico espiritual*, canc. XII, v. 5, p. 552-553.

relación a estas comunicaciones extraordinarias, que preceden ordinariamente y en su mayor parte al desposorio.

ARTICULO III.—Éxtasis, visiones, locuciones, revelaciones y sentimientos extraordinarios

El éxtasis místico consiste en la *suspensión del alma y de los sentidos exteriores causada por la contemplación infusa* ¹.

Tres cosas implica, pues, el éxtasis místico: suspensión del alma, suspensión de los sentidos exteriores y contemplación infusa.

Cualquiera de estos tres elementos que se suprima, desaparece el éxtasis místico. Sin la suspensión del alma, la suspensión de los sentidos se identificaría con el sueño; sin la suspensión de los sentidos, habría oración mística, pero no extática; sin la contemplación infusa propiamente dicha, podría darse éxtasis profético, éxtasis natural y éxtasis diabólico, pero no éxtasis místico.

Las causas del éxtasis son dos: la contemplación infusa en un grado relativo de intensidad y la flaqueza natural del sujeto que la recibe.

Decimos la contemplación en un grado relativo de intensidad, porque cuando aquélla es muy débil no causa suspensión ni de todas las potencias del alma, ni siquiera de los sentidos interiores, ni mucho menos de los sentidos exteriores. Es, pues, necesaria cierta intensidad de la luz contemplativa. Pero no hace falta que sea la máxima intensidad, porque, como diremos inmediatamente, los últimos grados de contemplación no producen éxtasis. Claro que la causa de esto no es la misma contemplación, sino la disposición del sujeto a quien se comunica.

1. Santo Tomás, 2-2, q. 175, a. 1: «*Prout aliquis spiritu divino elevatur ad aliqua supernaturalia cum abstractione a sensibus*». El Santo Doctor define el éxtasis divino en general. Cfr. SANTA TERESA, *Vida*, c. XX, p. 130 sgs. *Relaciones*, I, p. 1.017 sgs. *Moradas*, VI, c. V, páginas 606 sgs.

La *flaqueza natural del sujeto* es lo que explica, en último término, la existencia del éxtasis. Este sobreviene cuando la fuerza de la comunicación divina, al suspender las potencias del alma y no existiendo en los sentidos la suficiente independencia con relación a aquéllas, se lleva tras sí las unas y los otros.

Por eso, cuando la contemplación se comunica al puro espíritu, y la parte sensitiva está purificada y fortalecida por las noches pasivas, cesan los éxtasis. Por muy subida que sea la contemplación, ya no causa suspensión de los sentidos.

Lo dice San Juan de la Cruz, deshaciendo una concepción del éxtasis errónea pero muy extendida: «Las comunicaciones de los aprovechados —leemos en la *Noche oscura*— ni pueden ser muy fuertes, ni muy intensas, ni muy espirituales, por la flaqueza y corrupción de la sensualidad, que participa en ellas. De aquí vienen los arrobamientos y traspasos y descoyuntamientos de huesos, que siempre acaecen cuando las comunicaciones no son puramente espirituales, esto es, al espíritu solo, como son las de los perfectos, purificados ya por la noche segunda del espíritu, en los cuales cesan ya estos arrobamientos y tormentos de cuerpo, gozando ellos de la libertad del espíritu, sin que se anuble y trasponga el sentido»¹.

«Y estos sentimientos tienen en estas visitas los que no han aún llegado a estado de perfección, sino que van camino en estado de aprovechados; porque los que han llegado ya, tienen toda la comunicación hecha en paz y suave amor y cesan estos arrobamientos, que eran comunicaciones y disposición para la total comunicación»².

La *suspensión de los sentidos* tiene grados y formas diferentes.

Los *grados* responden a la mayor o menor extensión y duración de la misma suspensión de los sentidos. Al principio no se extiende a todos los sentidos y dura poco.

1. *Noche oscura*, l. 2, c. 1, p. 440-441.

2. *Cántico*, canc. XIII, v. 2, p. 557.

Comienza por librar al cuerpo de la pesadez; luego deja en suspenso todas sus funciones activas en el estado y postura que tenía en el momento de acaecer el éxtasis, pero sin perder del todo la sensación, aunque queda muy débil. No puede moverse, pero oye como algo lejano lo que pasa cerca. Finalmente, cuando el éxtasis viene con toda la fuerza, suspéndense totalmente los sentidos de manera que ni oye, ni ve, ni siente ¹.

Las formas de realizarse esta suspensión son dos. Unas veces es suave y deleitosa; otras, violenta y dolorosa.

En el primer caso, vase enfriando el cuerpo lentamente y con grandísima suavidad y deleite, hasta perder el calor natural. Lejos de producir tormento en el cuerpo, siéntese un deleite exterior grande y muy conocido. Esta forma de éxtasis no es dañina para la salud por mucha que sea su duración ². A veces cura hasta las enfermedades y deja mayor agilidad en el cuerpo ³.

En el segundo caso, es el padecer corporal tan excesivo, que el sujeto le puede mal llevar. Se quitan todos los pulsos; las canillas muy abiertas, las manos tan yertas que no se pueden juntar, y queda dolor hasta otro día en los pulsos y en el cuerpo, que parece le han descoyuntado ⁴. San Juan de la Cruz dice que este género de éxtasis «causa debilidades, y detrimentos y flaquezas de estómago»; que parece se le secan los huesos y se marchita el natural y estraga su calor y fuerza»; que «es a veces tan grande el tormento, que no le hay que así descoyunte los huesos y ponga en estrecho el natural»; en fin, «que se queda helado y encogidas las carnes como muerto» ⁵.

1. STA. TERESA, *Vida*, c. XX, p. 137-138.

2. *It.*, *Ibid.*, c. XX, p. 130-131, *Id.*, c. XVIII, p. 118-119.

3. *Ibid.*, c. XX, p. 139: «Muchas veces queda sano, que estaba bien enfermo y lleno de grandes dolores y con más habilidad».

4. *Ibid.*, c. XX, p. 135.

5. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Noche oscura*, l. 2, c. 1, p. 400. *Ibid.*, l. 1, c. XI, p. 383. *Cántico espiritual*, canc. 13, v. 1, p. 555. *Ibid.*, canc. 14, v. 5, p. 572.

Llámase a la primera forma *éxtasis* simplemente; y a la segunda, que implica cierta violencia, *arrobamiento*. Santa Teresa habla además del *vuelo de espíritu*, que es un sentirse subir la parte superior del alma a Dios como a su centro (*Relaciones*, I. p. 1016-1017), pareciéndole que desampara al cuerpo (*Moradas*, VI, c. 5, p. 608-609). En realidad son diversas modalidades de un mismo grado.

Los efectos espirituales del éxtasis son conocimiento y amor más o menos intensos, según lo sea la contemplación infusa que le causa. De suyo ni son tan excelentes como los de la contemplación perfecta, que se realiza sin éxtasis, porque la misma flaqueza natural alterada impide la pureza y vehemencia de la divina infusión, ni son tan débiles como los de la oración contemplativa incipiente.

Los efectos corporales son los dichos anteriormente, modificados por el temperamento, resistencia física, etc., de quien sufre el éxtasis.

Es curioso notar los diversos detalles observados en diferentes santos durante sus éxtasis. Santa Teresa permanecía en la actitud en que la sobrevenía el éxtasis, sentada, de rodillas, etc., pero su rostro se inundaba de alegría y de resplandor. San José de Cupertino lanzaba un grito, caía de rodillas y ponía los brazos en cruz. Santa Catalina de Rici ocultaba el rostro entre las manos. Santa Francisca Romana permanecía con los brazos cruzados delante del pecho. Santo Tomás de Villanueva se quedaba de pie, inmóvil, con los ojos clavados en el cielo. A Santa Catalina de Sena se le contraían las manos y los pies violentamente, siendo imposible arrancarle los objetos que tenía entre las manos ¹.

La duración del éxtasis varía según la intensidad y la forma del mismo. Cuanto más violento es, menos suele durar. Santa Teresa cree que ordinariamente no pasa de la media hora; y si es muy fuerte y suspende todos los

1. FARGES, *Les phénomènes Mystiques*, 2 P., ch. 2, art. 2, p. 447 (édit. 120).

sentidos, su duración es todavía menor ¹. Sin embargo, santos ha habido que han permanecido arrebatados en el aire durante muchas horas y éxtasis sin levitación que han durado varios días. Pero estos casos salen de las normas propiamente místicas, para entrar en las milagrosas.

La actitud del alma ante estos fenómenos casi no puede ser otra que la de una resignación total a la voluntad de Dios. Al principio puede, con mucho esfuerzo, impedir la suspensión corporal. Pero si ésta viene con fuerza, cánsase el alma inútilmente ².

¿Merece el alma durante el éxtasis? La opinión más común, fundada en Santa Teresa, es afirmativa. La Santa da una razón de conveniencia: la de que el alma no pierda inútilmente aquel tiempo ³. Pero existe otra razón: el alma es libre durante el éxtasis, porque la infusión divina no implica necesidad en la voluntad. Si se niega la libertad en el éxtasis hay que negarla en la contemplación infusa, porque el éxtasis en su parte espiritual no es más que un grado de infusa contemplación ⁴.

Aprehensiones particulares. Durante el éxtasis y fuera de él, pero en el mismo período espiritual suele Dios regalar al alma con noticias y comunicaciones extraordinarias acerca de sí mismo, de la Humanidad de Cristo, de los misterios de la fe, de la Virgen, de los santos y de sucesos que están por venir.

Estas noticias o comunicaciones se dividen primera-

1. *Vida*, c. XX, p. 138. *Moradas*, VI, c. 4, p. 603.

2. SANTA TERESA, *Vida*, c. XX, p. 131: «Aquí no hay ningún remedio de resistir; que en la unión, como estamos en nuestra tierra, remedio hay; aunque con pena y fuerza resistirse puede casi siempre. Acá las más veces, ningún remedio hay».

3. *Conceptos del Amor de Dios*, c. VI, p. 716.

4. El P. Tomás de Jesús pone en duda la libertad durante el éxtasis, y por consiguiente el mérito: *De contemplatione divina*, l. 6, c. 5, p. 514 sgs. San Alfonso María de Ligorio los niega decididamente y no sólo en el éxtasis, sino en toda contemplación infusa: *Homo apostolicus*, appendix I, n. 7. P. Alfonso de S. José, C. D.: *Un problema teológico explícitamente planteado por la Escuela Mística Carmelitana. La existencia del mérito durante la unión extática*. Revista de Espiritualidad VII (1943) 151-163.

mente en *corporales* y *espirituales*, según que sean percibidas por los sentidos o se comuniquen directamente al espíritu.

Las corporales se subdividen en *interiores* y *exteriores*. Corporales interiores son las percibidas por los sentidos interiores de la imaginación y fantasía; corporales exteriores las que entran por los sentidos externos.

Las noticias o comunicaciones *espirituales* se dividen en dos géneros: *particulares* o distintas, cuando lo que se percibe, se percibe como limitado y definido, y *confusa*, *oscura* y *general*, que es la comunicación en pura fe ¹.

Estas comunicaciones, exceptuada la última, se ofrecen al alma bajo la forma de visiones, revelaciones, locuciones y sentimientos espirituales.

Las visiones. Cuando la comunicación sobrenatural se ofrece al alma como un objeto aprehensible, recibe el nombre de *visión*.

Las visiones pueden ser corporales, imaginarias e intelectuales.

Visión corporal es la que se percibe por los ojos del cuerpo. No hace falta que exista realmente el objeto que se ve; puede ser una imagen aérea, una combinación de luz o una especie comunicada inmediatamente al órgano de la vista. De todas las especies de visión, la corporal es la más imperfecta, aunque unas visiones corporales son más excelentes que otras: por ejemplo, la de la Humanidad de Cristo es más noble que la de la Virgen, y la de ésta lo es más que la de los santos.

Conviene advertir que los Doctores piensan, en su mayoría, que las visiones corporales se realizan, no por aparición real de la persona, sino por combinaciones de la luz o por la formación de la imagen en la retina ².

1. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Subida*, l. 2, c. X, p. 121.

2. SANTO TOMÁS, *In I sent.*, dist. XVI, q. 1, a 4. *Summa*, III, q. 76, a. 8.—Una clasificación y razonamiento sobre las visiones, superior a su época, nos da el P. Gracián. *Diálogos sobre la muerte de la madre Teresa de Jesús*. Burgos 1913, págs. 49 sgs.

Visión imaginaria es la que se percibe por la imaginación o fantasía inmediata o directamente.

Puede realizarse de tres maneras: por la iluminación sobrenatural de especies ya existentes en las potencias sensitivas interiores, por la combinación de las mismas y por infusión de otras nuevas.

Son mucho más frecuentes, en las vidas de los santos, que las visiones corporales; son más excelentes que éstas; sus efectos son más eficaces; existen aun durante el sueño y pueden, como veremos, ser fácilmente imitadas por la naturaleza y por el demonio.

Visión intelectual es la que se realiza sin intervención de los sentidos interiores ni exteriores, representándose el objeto directamente al entendimiento.

Puede verificarse de los tres modos dichos con relación a las imaginarias, aunque elevando la luz y las especies del orden sensitivo al intelectual: por iluminación de las especies existentes en el entendimiento, por combinación de las mismas y por infusión de otras nuevas.

Objeto de estas visiones pueden ser, como de las anteriores, los seres corporales y los espirituales. La diferencia está en el modo de percibirlos. Mientras en las anteriores todos los objetos, aun los espirituales, se perciben bajo una forma sensible, aquí, por el contrario, todos, incluso los corporales, se perciben espiritualmente.

Advierte San Juan de la Cruz que de estas dos especies de objetos de las visiones intelectuales —las sustancias corpóreas y las espirituales— sólo las primeras pueden ser percibidas desnuda y claramente por el alma estando en el cuerpo. Las sustancias incorpóreas no pueden verse más que mediante la lumbre de la gloria, y ésta exige separación del alma y del cuerpo, según el místico Doctor, o por lo menos que Dios abraiga *totalmente* al espíritu de la carne, supliendo con divina virtud las veces que el alma hace en el cuerpo. «Si Dios las quisiere comunicar (las sustancias espirituales) al alma, esencialmente como ellas son, luego

saldría de las carnes y se desataría de la vida mortal» (*Subida*, l. 2, c. 24, p. 204). Por consiguiente la visión intelectual de las sustancias separadas es siempre imperfecta: no es visión de la sustancia sino de una imagen de ella. El Doctor advierte que el único modo de percibir las como son es por ciertos toques recibidos en la sustancia del alma (*Subida*, l. 2, c. 24, p. 205).

El carácter propio de estas visiones es la exclusión de la fantasía e imaginación, por lo menos en el acto mismo de la visión. Las imaginaciones pueden precederla y seguirla, pero no acompañarla. En ese caso dejaría de ser visión intelectual para convertirse en imaginaria ¹.

Consecuencia de la falta de imagen sensible es la infabilidad de lo que el alma ve; por eso dice Santa Teresa que «no se debe de saber decir». Es, con los efectos, la señal más cierta para conocer que ha sido visión puramente intelectual ².

Copiemos la magnífica relación que hace Santa Teresa de la visión intelectual de la Humanidad de Cristo, que ella tenía: «Acaece estando el alma descuidada de que se le ha de hacer esta merced, que siente cabe sí a Jesucristo nuestro Señor, aunque no le ve ni con los ojos del cuerpo ni del alma (con la imaginación, quiere decir). Esta llaman visión intelectual, no sé yo por qué... No podía entender qué cosa era, pues no la veía, y entendía tan cierto ser Jesucristo nuestro Señor el que se le mostraba que no podía dudar que estaba allí aquella visión... Estando temerosa de esta visión, se fué a su confesor harto fatigada. El le dijo que si no veía nada ¿que cómo sabía que era nuestro Señor?, que le dijese qué rostro tenía. Ella le dijo que no sabía, ni veía rostro, ni podía decir más de lo dicho: que lo que

1. Inútil advertir que esta doctrina no tiene que ver con la discutida cuestión de si puede entenderse *sine conversione ad phantasmata*. Ese problema filosófico está planteado con relación al orden natural y aquí se trata del sobrenatural extraordinario. Dios puede, evidentemente, hacer entender al hombre una verdad sin necesidad de los sentidos interiores. Exposición amplia de esta cuestión en el P. Liberio de Jesús. *Controversiæ scholastico-polemico-historico-criticæ...* Mediolani MDCCXLIII. Controv. VI., Trac. III, §. IV.

2. *Moradas*, IV, c. 4, p. 600.

sabía era que era El el que la hablaba... y cada vez que quería tratar con Su Majestad en oración, y aun sin ella, le parecía estar tan cerca, que no la podía dejar de oír... sentía que andaba al lado derecho, mas no con estos sentidos que podemos sentir que está cabe nosotros una persona; porque es por otra vía más delicada, que no se debe de saber decir; mas es tan cierto y con tanta certidumbre y aun mucho más; porque acá, ya se podría antojar, mas en esto no»¹.

Las ventajas de las visiones intelectuales sobre las corporales e imaginarias son múltiples. *En primer lugar*, se imprimen más vivamente en el alma, por lo mismo que no tienen que pasar por los sentidos; por eso el alma que la recibe no puede dudar de su existencia, como hemos oído a Santa Teresa. *En segundo lugar*, los efectos —humildad, admiración, gratitud, amor, deseos de mayor perfección— son mucho más subidos y eficaces². *En tercer lugar*, su duración es mayor que en las otras visiones, hasta el punto de durar «muchos días y aun más que un año alguna vez», como leemos en las *Moradas*³. Finalmente, la visión intelectual no puede ser contrahecha o imitada ni por la imaginación ni por el demonio, que no puede obrar más allá de los sentidos interiores. Lo que sí puede es hacer pasar como visión intelectual una que no sea más que imaginaria, y en este sentido hablan San Juan de la Cruz y Santa Teresa cuando dicen que puede el demonio causarlas⁴.

Locuciones.—Como las visiones, las locuciones sobrenaturales pueden ser *corporales, imaginarias e intelectua-*

1. *Moradas*, VI, c. 8, p. 626-627. Véase también la descripción de la visión de la Trinidad. *Relaciones* al P. Baltasar, 1.^a v. *Vida*, c. 40, p. 330 sigs.

2. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Subida*, I, 2, c. 24, p. 207: «El efecto que hacen en el alma estas visiones es quietud, iluminación, alegría a manera de gloria, suavidad, limpieza y amor, humildad e inclinación o elevación del espíritu en Dios; unas veces más, otras menos; unas más en lo uno, otras en lo otro, según el espíritu en que se reciben y Dios quiere».

3. *Moradas*, VI, c. 8, p. 626.

4. *Subida*, I, 2, c. 24, p. 207. *Moradas*, VI, c. 8, p. 629. Cfr. SALMATICENSES, *De Angelis*, tract. VII, disp. 24, dub. 2.

les o espirituales, según que se perciban por el oído corporal, por la imaginación o por el entendimiento¹.

Inútil es advertir que las imaginarias y espirituales no son locuciones más que metafóricamente. En las primeras, se cree o se imagina oír palabras sin que se oigan realmente; en las segundas, es una comunicación puramente espiritual recibida al modo de expresión que se dice al alma y que ella puede decirse a sí misma. En este sentido se dice que los ángeles se hablan unos a otros.

Las locuciones intelectuales pueden ser de tres clases: *sucesivas, formales y sustanciales*. La división es de San Juan de la Cruz².

Sucesivas «son ciertas palabras y razones, que el espíritu, cuando está recogido entre sí, para consigo suele ir formando y razonando».

Formales «son ciertas palabras distintas que el espíritu recibe, no de sí mismo, sino de tercera persona, a veces estando recogido, a veces no lo estando».

Sustanciales «son palabras que en la sustancia del alma hacen y causan aquella sustancia y virtud, que ellas significan»³.

La diferencia, pues, que existe, es que las primeras son efecto del Espíritu Santo y del alma a la vez; las se-

1. SANTA TERESA, *Moradas*, VI, c. 3, p. 590 sigs. El P. Gracián o. y l. c., las coloca todas entre las visiones imaginarias dando a la palabra *imagen* el sentido amplio (pensamiento, estado de ánimo) que también le da hoy la Psicología Experimental.

2. *Subida*, I, 2, c. 28, p. 223-224. Unos autores, como SCARAMELLI, *Directorio Místico*, trat. IV, c. 13, aplican esta división a las locuciones imaginarias; otros, como el P. Naval, *Curso*, p. 409 (edic. 4.^a), dicen que puede aplicarse a las imaginarias y a las intelectuales. Pero San Juan de la Cruz no aplica esta división más que a las intelectuales: «La tercera manera de aprehensiones, que decíamos, eran locuciones sobrenaturales, que *sin medio de algún sentido corporal* se suelen hacer en los espíritus de los espirituales; las cuales, aunque son en tantas maneras, hallo que se pueden reducir todas a estas tres: conviene a saber, palabras sucesivas, formales y sustanciales» (Ib., p. 223-224) y en el capítulo 23, hablando de todas estas locuciones, dice que «sin algún medio de sentido corporal exterior o interior se ofrecen al entendimiento» (p. 202).

3. *Subida*, I, 2, c. 28, p. 224.

gundas son sólo del Espíritu Santo; y las terceras, además de ser del Espíritu Santo, causan en el alma lo que significan. Las primeras no existen más que cuando el alma está recogida; las segundas y terceras vienen lo mismo en recogimiento que fuera de él.

De aquí se deduce que las primeras son las menos excelentes, y las que, por intervenir la acción del propio entendimiento, más se prestan a ilusiones engañosas¹. En cambio, en las sustanciales no puede haber engaño, porque como causan lo que dicen, no tiene el alma nada que hacer en ellas ni puede estorbar su efecto.

«Tal como si nuestro Señor dijese formalmente al alma: Sé buena: luego sustancialmente sería buena. O si la dijese: ámame; luego tendría y sentiría en sí sustancia de amor de Dios; o si, temiendo mucho, la dijese: No temas; luego sentiría gran fortaleza y tranquilidad. Porque el dicho de Dios y su palabra es llena de potestad, y así hace sustancialmente en el alma aquello que dice»².

No existe tiempo determinado para estas locuciones; pero las corporales e imaginarias abundan sobre todo en el estado de aprovechados, siendo las intelectuales, en especial si son sustanciales, más propias del estado de perfección.

Revelaciones. En sentido místico, revelación es toda manifestación sobrenatural de alguna verdad oculta.

Pueden ser de dos géneros: manifestación de noticias y verdades, cuya existencia conocía el entendimiento, pero no de la manera que ahora se le descubre, y manifestación de secretos, es decir, de cosas totalmente ignoradas por ella. Según San Juan de la Cruz, sólo estas últimas son revelaciones propiamente dichas³.

Tanto las unas como las otras se realizan por visiones

1. San Juan de la Cruz escribe a este propósito una página admirable de observación y fina ironía: *Subida*, l. 2, c. XXIX, p. 225-226.

2. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Subida*, l. 2, c. 31, p. 234. Cfr. SANTA TERESA, *Moradas*, VI, c. 3, p. 592.

3. *Subida*, l. 2, c. XXV, p. 209. *Ibid.*, c. XXXII, p. 220.

y por locuciones, ya corporales, ya imaginarias, ya intelectuales. Por eso vale para las revelaciones lo dicho sobre las visiones y locuciones.

La revelación puede ser acerca de cosas pasadas, presentes y futuras. Cuando es de cosas futuras puede ser absoluta o condicionada. En el primer caso, su realización es necesaria; en el segundo, se realizará o no si se cumple o no se cumple la condición en que descansaba. Si en la misma revelación no se expresa condición alguna, es imposible determinar si es condicionada, antes de cumplido el tiempo para el que está anunciada. Así Jonás no supo que la profecía de la destrucción de Nínive era condicionada.

Cualquiera que sea su carácter, la revelación puede tener un sentido directo —el que inmediatamente significan las palabras— y un sentido figurado o metafórico.

Por todas estas condiciones, es difícil acertar en las revelaciones, aun suponiendo la certeza de su origen divino. ¿Quién le garantiza al que la recibe de que es una revelación absoluta y no condicional? Y si sospecha que es condicional, ¿cuántas y cuales son las condiciones a que está sujeta? Además, las palabras, imágenes o ideas en que viene envuelta la revelación, ¿tienen un sentido figurado, o expresan la revelación en el directo? Esto con relación a la persona que la recibe. Con relación a los demás, es todavía más difícil, porque a todo eso hay que añadir el que la revelación, al ser expresada por el vidente, puede ser alterada o porque no usó palabras propias, o porque su instrucción, su temperamento, sus cualidades le hicieron ver la revelación de una manera particular, o finalmente, porque con la revelación de una verdad mezcló él detalles que creyó revelados y no lo eran, sino que surgieron en su mente en el momento de recibir la revelación o en el momento de expresarla ¹.

1. De esto adolecen muchas revelaciones que corren con las de Santa Catalina de Sena, Santa Gertrudis, Santa Brígida, las de la *Mística Ciudad de Dios* de la V. María de Agreda y las de Catalina Emmerich. Cfr. P. Gracián, *o.* y *l.* cit.

Hay, pues, que proceder prudente y reflexivamente, tanto para admitir como para rechazar las revelaciones. Entre la nimia credulidad y el desprecio e incredulidad, está el justo medio, que es una prudente reserva. Advuértase que no se puede rechazar una revelación porque alguna de sus partes o algún detalle sean evidentemente falsos. Puede ser que lo restante sea verdadero. Tampoco puede darse como divina una revelación por el hecho de cumplirse en parte o en todo; porque podría ser efecto de la casualidad o de conocimientos naturales.

¿Es lícito desear y pedir a Dios revelaciones? Según San Juan de la Cruz no es lícito, y el que las pide peca venialmente por lo menos.

«La razón de esto es —escribe el gran Doctor— porque a ninguna criatura le es lícito salir fuera de los términos que Dios la tiene naturalmente ordenados para su gobierno. Al hombre le puso términos naturales y racionales para su gobierno; luego querer salir de ellos no es lícito; y querer averiguar y alcanzar cosas por vía sobrenatural es salir de los términos naturales. Luego, es cosa no lícita; luego Dios no gusta de ello, pues de todo lo ilícito se ofende... Yo no veo por dónde el alma que las pretende deje de pecar por lo menos venialmente, aunque más buenos fines tenga y más puesta esté en perfección, y quien se lo mandase y consintiese también. Porque no hay necesidad de nada de eso, pues hay razón natural y ley y doctrina evangélica, por donde muy bastantemente se pueden regir»¹.

Como detalles de estas gracias, más que como gracias especiales, existen la iluminación del rostro, la percepción de perfumes, que con frecuencia no se parece a ninguno de los de la tierra, audición de melodías y cantos angélicos, visión a distancia y dulzuras en el tacto (SAN JUAN DE LA CRUZ, *Subida*, l. 2, c. XI,

1. *Subida*, l. 2, c. XXI, p 181-183. Recomendamos encarecidamente la lectura de este capítulo y el anterior donde el Místico Doctor trata admirablemente estas materias.

p. 122-123). *La estigmatización y transverberación* son propias del grado de perfección; por eso reservamos para entonces hablar de ellas, aunque tengamos que adelantar, por reunir las todas en un capítulo, sus falsificaciones.

Sentimientos espirituales.—Llámanse así ciertos toques de Dios en el alma, por los cuales se produce en la voluntad inflamación de amor, redundando ordinariamente en el entendimiento aprehensión, noticia e inteligencia ¹.

Estos toques pueden recibirse o en la voluntad o en la sustancia del alma, siendo los que se reciben en la sustancia más subidos que los recibidos en la voluntad.

Unos y otros son superiores a las visiones, locuciones y revelaciones, porque siempre santifican al alma aumentando el amor divino, que causan directamente. Hay grados en ellos; comienzan en este estado y adquieren su máxima intensidad y pureza en el período de perfección. Entonces volveremos a hablar de ellos.

Estudiemos ahora las posibles falsificaciones de todas estas gracias místicas extraordinarias.

ARTICULO IV.—**Contrahechos de las gracias místicas por la naturaleza y el demonio**

Casi todos los fenómenos extraordinarios que hemos señalado en el artículo anterior pueden ser falsificados, simulados y contrahechos por el demonio y por la naturaleza. Esta posibilidad de falsificación es lo que les hace sospechosos. Por eso es necesario ponerlos unos enfrente de los otros para señalar los caracteres y las diferencias mutuas, y evitar así la equivocación y la ilusión en los que los reciben y en los que los estudian o contemplan.

Obligados por la naturaleza de nuestro *Compendio*, no podemos estudiar todas las explicaciones que mate-

1. *Subida*, l. 2, c. XXXII, p. 236-238.

rialistas, racionalistas e incrédulos han excogitado para despojar a los éxtasis, visiones, etc., de los santos de su carácter sobrenatural. Algunas, demasiado groseras, verdaderas injurias a nuestros místicos, no merecen ni tenerse en cuenta. Las demás pueden verse refutadas en estudios dedicados expresamente a esa tarea. Aquí nos contentaremos con oponer fenómenos a fenómenos para deducir los caracteres de los divinos en contraposición a los naturales y diabólicos ¹.

El éxtasis morbozo. Llamamos así aquellos estados, que, producidos por alguna enfermedad, tienen cierta semejanza exterior con el éxtasis: como la *catalepsia* y el *histerismo* en su estado más agudo.

La catalepsia ofrece los siguientes fenómenos: el cataleptico permanece con los ojos fijos e inmóviles; es insensible a todo dolor, y su cuerpo conserva la posición que se le quiera dar en cualquier momento del acceso. No da más señal de vida que el movimiento del pulso, que conserva, y finalmente sufre con frecuencia movimientos violentos y convulsivos ².

El ataque de histerismo agudo es mucho más terrible.

Bástenos decir —escribe Farges— que en muchas de sus partes esenciales es tan repugnante y espantoso que habiéndolo visto una vez he resuelto no verlo más. No conozco nada más horrible que esas escenas de convul-

1. Contra la sobrenaturalidad de los fenómenos místicos han escrito, entre otros: MURISIER (E.), *Les maladies du sentiment religieux* (2.^e édit. París, 1903). DELACROIX, *Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme. Les grands mystiques chrétiens* (París, 1908). MARIE (A.), *Mysticisme et folie* (París, 1906). LEUBA (J. H.), *Les tendances fondamentales des mystiques chrétiens* (Revue Phil. 1902). *The psychological origin and the nature of religion* (London, 1909). *La psychologie des phénomènes religieux*.

En favor de los místicos y refutando las explicaciones materialistas y racionalistas pueden consultarse: GOERRES (J. S.), *Die christliche Mystik* (Regensburg, 1836). IMBERT-GOURBEYRE, *La stigmatisation, l'extase divine*, etc. (París, 1894). FARGES (A.), *Les phénomènes mystiques distingués de leurs contrefaçons humaines et diaboliques* (París, 1920). MARÉCHAL (J.), *Etudes sur la Psychologie des Mystiques* (Bruges, 1924).

2. FABRE, *Bibliothèque de médecine pratique*, citado por Farges. *Les phénomènes mystiques*, etc., p. 466-467.

siones espantables, de vómitos sanguíneos, de hipo, de espasmos de la faringe y del esófago, de palabras delirantes, de gritos incoherentes, de ruidos y alaridos in-calificables de un desgraciado, que se revuelca por el suelo y se deshace» ¹.

A estos fenómenos externos hay que añadir, como esencial, el estado interior del que sufre, y como medios de conocimiento, los efectos internos y externos, que se siguen.

El estado interior es, más que de depresión, de aniquilación mental según los médicos que lo han examinado. Vuelto de su acceso, el paciente no tiene conciencia de lo acaecido en él. Es una especie de paréntesis en su vida de hombre, porque, en plena vigilia, ni el entendimiento ni la voluntad han funcionado. Siente además cansancio y agotamiento, que dura largo tiempo después. No sólo no hay enriquecimiento de ideas y fortalecimiento de la voluntad, sino merma de lo uno y de lo otro ².

Son cabalmente los efectos contrarios a los producidos por el éxtasis divino, donde el alma vive una vida intensísima de luz y de amor, y de donde sale con más ideas y mayores energías, a veces incluso corporales, como vimos. Bastará, pues, atender a los efectos para distinguir su naturaleza, si las causas, estado y condiciones del extático no fueran suficientes.

El *éxtasis natural*, suponiendo su posibilidad y su existencia —no admitida por todos—, es más fácilmente discernible que el morboso, por lo mismo que depende de la voluntad del hombre, y no suele pasar de una abstracción más o menos interna causada por una idea, que absorbe la atención del sujeto.

Extasis diabólico. Más difícil de distinguir en sí mismo, es el éxtasis producido por el demonio. *Primero*, porque procura su autor imitar en cuanto puede las apa-

1. Op. cit., p. 473-474.

2. BOURDIN, *Traité de la catelepsie*. FARGES, op. c., p. 468.

riencias del divino; y *segundo*, por su mismo carácter preternatural, pues al no aparecer la causa, resulta inexplicable para el hombre.

Para conocerle hay que atender a la vida de la persona, a los afectos y efectos que produce, y quizá más que a todo esto a la duración y fin de los mismos efectos. Porque puede causar efectos aparentemente buenos, pero nunca duran, y, sobre todo, el término siempre es perverso. La inversa de lo que acaece con el éxtasis divino.

La levitación, que es una modalidad del éxtasis, y que consiste en la pérdida de la gravedad del cuerpo y en la consiguiente elevación sobre el suelo, puede obedecer a causas sobrenaturales y a causas diabólicas.

El criterio para discernir la causa a que pueda obedecer este fenómeno es el mismo que el indicado para los éxtasis.

La estigmatización. Está demostrado que la estigmatización puede ser producida naturalmente por la imaginación del sujeto en un estado anormal. Esta anormalidad no supone más que una vivacidad extraordinaria de imaginación y una predisposición al dermatografismo, a la hemofilia y a la hemalidrosis¹.

Pero las llagas producidas así, primero, se presentan con todas las propiedades de una enfermedad: inflamación de las partes inmediatas, descomposición de la sangre, etc.; y segundo, desaparecen por el tratamiento terapéutico correspondiente.

La estigmatización milagrosa tiene otros caracteres: la sangre, si mana, sale limpia; la herida no produce tumefacciones y, finalmente, no se cura con remedio alguno medical.

Visiones falsos. Pueden serlo las corporales y las imaginarias. Las intelectuales no pueden ser imitadas.

Las visiones corporales pueden ser o producidas por

1. FARGES, op. cit., p. 522 sigs.

el demonio o efecto de una alucinación. En el primer caso, si se trata de una representación santa —la figura de Cristo, de la Virgen o de los santos— aunque fuese diabólica, debe el alma rendirla el homenaje que la representación exige, como se hace a una imagen, sea del autor y de la materia que quiera ¹. Luego atender a los efectos que deja en el alma. Las diabólicas suelen dejar soberbia, deseo de que los demás conozcan y alaben esas manifestaciones, frialdad en el servicio de Dios, desprecio de los demás, etc. Ordinariamente, aun en lo exterior, la simulación no es tan perfecta que no se trasluzcan detalles que revelen su naturaleza.

La *alucinación*, que consiste en creer visión real externa lo que no es más que una ilusión fantástica, puede reducirse a una simple visión imaginaria.

La visión imaginaria es la que se presta a mayores engaños. Por una parte la imaginación, que a veces da visos de manifestación divina a lo que no es más que una fabricación propia; y por otra el demonio, que puede obrar en esa potencia mejor que en ninguna otra, hacen vehementemente sospechosos este género de fenómenos.

«Acaece a algunas personas —escribe Santa Teresa— y sé que es verdad, que lo han tratado conmigo, y no tres o cuatro, sino muchas, ser de tan flaca imaginación, o el entendimiento tan eficaz, o no se qué es que se embeben de manera en la imaginación, que todo lo que piensan claramente les parecen que lo ven; aunque si hubiesen visto la verdadera visión, entenderían, muy sin quedarles duda, el engaño; porque van ellas mismas componiendo lo que ven con su imaginación, y no hace después ningún efecto, sino que se quedan frías, mucho más que si viesen una imagen devota... Se olvida mucho más que cosa soñada» ².

Para distinguir lo que es creación de la propia fantasía de lo que es comunicación sobrenatural, hay que

1. SANTA TERESA, *Moradas*, VI, c. IV, p. 635-636.

2. *Moradas*, IV, c. VI, p. 633-634.

atender al modo de manifestarse el fenómeno, a su duración, a su objeto y a sus efectos.

Si la aparición del fenómeno depende de la voluntad del sujeto, es evidentemente natural. La visión sobrenatural se manifiesta repentinamente, sin preparación por parte del sujeto y sin depender ni en su aparición, ni en su desaparición de la voluntad del hombre. Además, si el objeto representado trasciende los conocimientos del vidente, es otra señal de que existe intervención superior a la humana. Claro que si los objetos no son absolutamente transcendentales pueden obedecer a intervención diabólica. Y por el contrario, aun siendo objetos que están al alcance del hombre pueden ser presentados por acción sobrenatural.

Por eso en muchas ocasiones no se puede conocer el origen de las visiones imaginarias. Lo más eficaz es atender a los efectos, y no sólo a los inmediatos, sino a la reforma de vida y práctica de virtudes que sigue a las visiones divinas exclusivamente.

Las visiones imaginarias *diabólicas* tienen los siguientes caracteres: 1.º No pueden ser más que sobre objetos ya conocidos por el alma, porque su acción se limita a combinar y a excitar por medio de los humores del cuerpo las imágenes existentes en la fantasía. Ni el demonio ni los ángeles buenos pueden infundirlas nuevas. 2.º El objeto suele ser o malo (contra la fe o las costumbres), aunque no siempre aparezca como tal, o vano e inútil. 3.º Causan complacencia en el que las recibe, terminándose el efecto en la satisfacción de recibir tales cosas, en vez de determinarse en el amor de Dios.

Pero advertamos que a pesar de todas estas señales, bien sea que el demonio se vista de ángel de luz, bien que el alma se excite a sí misma a la virtud, dando así apariencias de veracidad a la visión, ello es que aun vistas todas las circunstancias, todavía no hay que asegurarse de haber conocido la naturaleza de estos fenómenos tan expuestos a engaño.

«Así es menester ir con aviso, hasta aguardar tiempo del fruto que hacen estas apariciones, e ir poco a poco mirando la humildad con que dejan al alma y la fortaleza en la virtud; que si es de demonio, presto dará señal y le cogerán en mil mentiras. Si el confesor tiene experiencia y ha pasado por estas cosas, poco tiempo ha menester para entenderlo; que luego en la relación verá si es Dios o imaginación o demonio»¹.

En la misma categoría y con idénticas dificultades, para distinguirlas, encontramos las *locuciones*.

Sobre todo las *imaginarias* pueden ser causadas fácilmente por la acción diabólica y por la imaginación excitada.

«Espántome yo mucho — escribe San Juan de la Cruz — de lo que pasa en estos tiempos; y es que cualquier alma de por ahí con cuatro maravedís de consideración, si siente algunas locuciones en algún recogimiento, luego lo bautizan todo por de Dios, y suponen que es así diciendo: Díjome Dios, respondiíme Dios; y no será así sino que ellos las más veces se lo dicen. Y allende de esto, la gana que tienen de aquello, y la afición que de ello tienen en el espíritu hace que ellos mismos se lo respondan... También en este género de palabras mete mucho el demonio la mano»².

Santa Teresa confirma que las locuciones «algunas veces y muchas puede ser antojo, en especial en personas de flaca imaginación o melancólicas, digo melancolía notable. Del demonio hay más que temer»³.

Tres señales da Santa Teresa para conocer que estas locuciones son de origen divino: *Primera*, si causan lo que significan. *Segunda*, si queda en el alma una gran quietud, recogimiento devoto y pacífico y disposición para alabar a Dios. *Tercera*, si quedan tan grabadas en la memoria que, por tiempo que pase, no se olvidan»⁴.

1. SANTA TERESA, *Moradas*, VI, c. IX, p. 635.

2. *Subida*, l. 2, c. XXIX, p. 226-228.

3. *Moradas*, VI, c. 3, p. 590-595.

4. *Ibid.*, *ibid.*, p. 592-593.

Claro que, a pesar de estas señales, siempre queda la posibilidad de un engaño encubierto. San Juan de la Cruz advierte que a veces deja el demonio hasta efectos de santidad para mejor engañar al alma imitando los efectos de la locución divina:

«Aun las que son del demonio, a veces son dificultosas de entender, porque aunque es verdad que ordinariamente dejan la voluntad seca acerca del amor de Dios, y el ánimo inclinado a vanidad, estimación o complacencia, todavía pone algunas veces en el ánimo una falsa humildad y afición fervorosa de voluntad fundada en amor propio, que a veces es menester que la persona sea harto espiritual para que lo entienda... Sabe muy bien hacer derramar lágrimas sobre los sentimientos, que él pone, para ir poniendo en el alma las aficiones que él quiere»¹.

Todos los demás fenómenos extraordinarios: visión del pensamiento ajeno, telepatía, doble vista, etc., deben ser estudiados y juzgados a la luz de los mismos principios que las visiones, éxtasis y locuciones. Unos y otros pueden obedecer a las mismas causas: todos pueden ser producidos por Dios, por el demonio o por un estado más o menos anormal y morboso del sujeto².

En vista de la facilidad con que pueden ser falsificados, ¿cuál es la actitud que debe observar el alma ante los fenómenos extraordinarios?

1. *Subida*, I, 2, c. XXIX, p. 229-230.

2. Abunda la producción revistera y bibliográfica sobre estos fenómenos. De lo mejor es la obra del P. Sinety, *Psychopathologie et direction*, París 1934. También son utilizables con provecho la de H. Bless, *Psiquiatría pastoral*, trad. del P. Messeguer, S. J., Madrid (1942); la del Dr. Surbled, *La medicina en sus relaciones con la moral y la higiene*, traducción de la 13.^a edición francesa por Antonio de Soroa, Barcelona MCMXXXVII, págs. 504 ss.; y mejor las conocidas de Eymieu y, *Acción diabólica o enfermedad?* del P. Tonquedec S. J., Madrid, 1948. La del P. Heredia *Los fraudes espiritistas y los fenómenos metapsíquicos*, Barcelona 1946, es quizá la mejor para desacreditar engaños puramente naturales que aparecen como cosas del otro mundo.

ARTICULO V.—Conducta del alma con relación a los fenómenos místicos extraordinarios

Dividamos la conducta del alma con relación a estos fenómenos en tres partes o momentos: antes de ellos; en ellos y después de ellos.

La conducta del alma antes de estas gracias extraordinarias, pero con relación a ellas, debe de ser de una indiferencia total. Si el alma ha de inclinarse por algún lado, más vale que se incline al desprecio que al aprecio de ellas.

Primero, porque el apreciarlas engendrará a la corteo a la larga el deseo de ellas. El deseo predispone a la imaginación para que las fabrique, y la imaginación abierta por el deseo da entrada al demonio para que haga creer al alma aquello que desea. Por eso cree San Juan de la Cruz imposible que el alma, que hace caso de estas cosas, y mucho más si las desea, no sea engañada por el natural y sobre todo por el demonio. «Por tanto —concluye el gran Maestro— el alma pura, cauta y sencilla y humilde, con tanta fuerza y cuidado ha de resistir las revelaciones y otras visiones, como las muy peligrosas tentaciones; porque no hay necesidad de quererlas sino de no quererlas, para ir a la unión de amor»¹.

Segundo, porque son un peligro para la pureza de la fe sencilla y para la perfección de la caridad desinteresada. *Peligro para la fe sencilla*, porque la fe pura excluye toda visión, y cuando el alma desea éstas, es señal que no se satisface con la fe, y no satisfacerse con la fe en esta vida es señal evidente de imperfección en ella. Cuanto más visiones y revelaciones, menos pureza de oscuridad de fe. *Peligro para la caridad desinteresada*, porque el alma que se aficiona a ellas busca, no a Dios, sino su propio gusto. Porque si buscase sólo a Dios no las querría, porque a Dios no le tiene más que en la fe,

1. *Subida*, l. 2, c. XXVII, p. 222.

y en esas visiones y revelaciones no se ofrecen más que imágenes y representaciones de El.

Tercero, porque no sirven de medio próximo para la unión con Dios. La razón es porque toda visión y revelación, por muy sublime que sea, es criatura o de criatura, porque Dios no puede encerrarse en visión ni revelación particular. Como nada de lo que es criatura puede servir de medio próximo para unir el alma con Dios, las visiones y revelaciones no sirven de medio próximo para la divina unión. Por consiguiente, para llegar a ésta hay que dejar atrás todas estas gracias extraordinarias. Mientras no se haga, el alma estará lejos de la unión con Dios ¹.

La conducta del alma en el momento de recibir estas gracias ha de ser, en el primer instante, estado de pasividad, porque, si vienen de Dios, no podrá el hombre hacer otra cosa.

Si puede divertirse a otro objeto o modificar con su actuación la representación o comunicación recibida, es que aquello no es obra de Dios sino de la propia imaginación. Cuando vienen de Dios, no puede el alma ni no recibirlo, ni siquiera modificarlo.

Pero esta pasividad no ha de ser absoluta. En el mismo momento de recibir el favor debe el alma provocar una reacción de repulsa, que la libre del peligro de ser engañada y de poner en la visión el afecto o el gusto: cosa que impediría los buenos efectos que había de causar la gracia, si era de Dios.

Pero esta conducta, ¿no es injuriosa para Dios, cuando sea él el que obra? ¿No es temerario rechazar a ciegas toda visión y revelación? ¿No es impedir lo que Dios pretende obrar con ellas en el alma?

Esta conducta del alma *no es injuriosa para Dios*, porque, aun suponiendo que la revelación o visión sean

1. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Subida*, l. 2, c. XXIV, p. 207; *ibid.*, capítulo XXVII, p. 222, etc.

verdaderas, como Dios no quiere que el alma se detenga en ellas, el desecharlas no sólo no es injuriar a Dios, sino cumplir su voluntad; la injuria estaría, por el contrario, en abrazarse a ellas.

No es temeraria, porque con esto no pierde nada y gana mucho; porque si la revelación es buena, no se anula su efecto; como veremos en seguida, y si es mala, impide la ilusión en su mismo principio.

Finalmente, *no se impide lo que Dios pretende obrar en el alma*; porque la visión o revelación causa su efecto en el mismo momento que se hace; y le causa pasivamente sin que le valga al alma querer o no querer: «Así como si a uno —declara San Juan de la Cruz— echasen fuego estando desnudo, poco aprovecharía no querer quemarse; porque el fuego por fuerza había de hacer su efecto. Y así son las visiones y representaciones buenas, que aunque el alma no quiera, hacen su efecto en ella»¹.

Concluyamos, pues, con San Juan de la Cruz, que: «Siempre conviene al alma desechar estas cosas a ojos cerrados, sean de quien fueren», para quedarse en oscuridad de pura fe².

Después de las visiones y revelaciones la conducta del alma es más complicada.

Lo primero que hay que hacer es dar cuenta de todo al Director. Cuenta del hecho, del estado del alma al recibirlo y de los efectos inmediatos que el echo causó en ella. Esto por tres cosas: *Primero*, porque muchas veces no dará Dios seguridad ni luz sobre la revelación más que por medio de quien está en su lugar. *Segundo*, porque necesita doctrina y consejo en estas cosas. *Tercero*, para que así esté blanda y humilde con el Director³.

Una vez comunicado con el maestro espiritual, debe el alma despreocuparse totalmente de ellas, ateniéndose

1. *Subida*, l. 2, c. XI, p. 124.

2. *Ibid.*, *ibid.*, p. 126.

3. *Ibid.*, l. 2, c. XXII, p. 199-200.

a lo que aquél le ordenare. No mire a que olvidándose de ellas perderá el amor y agradecimiento que su memoria podía causar; «porque aunque es verdad que la memoria de ellas incita al alma a algún amor de Dios y contemplación; pero mucho más incita y levanta la pura fe y desnudez a oscuras de todo eso»¹.

Detenerse en ellas, deleitarse con su recuerdo, puede llegar a producir en el alma tal asimiento, que esas revelaciones y visiones se conviertan en objeto de un apetito tanto más peligroso cuanto tiene la materia más apariencias de santidad; apetito que impediría la perfección como el de las cosas del mundo². En cambio, en renunciar humildemente a todas estas manifestaciones «ninguna imperfección hay», dice San Juan de la Cruz³.

Para evitar esta complacencia y el consiguiente asimiento a las visiones, debe pensar el alma que esas gracias no implican mayor perfección, sino al contrario; porque Dios la lleva por ese camino de favores porque no la encuentra lo suficientemente fuerte y desinteresada para conducirla por senda oscura y seca de fe desnuda, que es camino de esforzados.

Piense que vale más un acto de humildad y de fe que las más sublimes visiones⁴, y conténtese con «saber los misterios con la sencillez que la Iglesia los propone; porque eso basta para inflamar mucho la voluntad, sin meterse en otras profundidades y curiosidades en que por maravilla falta peligro»⁵.

Seis inconvenientes señala San Juan de la Cruz en esta página, que resume su admirable doctrina en punto de revelaciones y visiones: «El alma nunca se ha de atrever a quererlas admitir aunque sean de Dios;

1. *Subida*, l. 2, c. XXIV, p. 208.

2. *Ibid.*, c. XVI, p. 154.

3. *Ibid.*, c. XVII, p. 160.

4. *Ibid.*, l. 3, c. IX, p. 258: «Todas las visiones, revelaciones y sentimientos del cielo, y cuanto más ellos quisieren pensar, no valen tanto como el menor acto de humildad».

5. *Ibid.*, l. 2, c. XXIX, p. 260.

porque si las quiere admitir, hay seis inconvenientes: El *primero*, que se le va disminuyendo la fe; porque mucho derogan a la fe las cosas que se experimentan con los sentidos... Lo *segundo*, que son impedimento para el espíritu, porque se detiene en ellas el alma y no vuela el espíritu, a lo invisible... Lo *tercero*, es que va el alma teniendo propiedad en las tales cosas, y no camina a la verdadera resignación y desnudez de espíritu. Lo *cuarto*, que va perdiendo el efecto de ellas y el espíritu que causan en lo interior... Lo *quinto*, que va perdiendo las mercedes de Dios, porque las va tomando con propiedad y no se aprovecha bien de ellas... Lo *sexto*, es que en quererlas admitir abre la puerta al demonio para que la engañe en otras semejantes¹.

Pero si tantos peligros hay en estas comunicaciones, se pregunta, ¿por qué las hace Dios?

Primero, porque tiene que acomodarse a las condiciones del alma. Y la condición del hombre exige que Dios comience comunicándosele por el sentido, para ir luego subiendo hasta llegar a la comunicación puramente espiritual².

Segundo, porque la flaqueza del alma exige que vaya Dios sosteniéndola y ayudándola con esas comunicaciones, que son de su gusto. Hay espíritus delicados que no resistirían las cruces y asperezas de vida espiritual, si no se sintiesen regalados a tiempos con esas golosinas del cielo.

Por eso, aún disgustándose Dios, condesciende para sacar así el mayor bien posible de la flaqueza del alma. Por lo demás, antes quisiera Dios que todas las almas fueran por fe oscura, pura y sencilla; y aun cuando da visiones, quiere que no se vaya a El por esas visiones, sino que dejándolas a un lado, no le busque el alma más que a través de las oscuridades de la fe³.

Sin embargo, la conducta del Director con el alma que

1. *Subida*, l. 2, c. XI, p. 125-126.

2. *Ibid.*, l. 2, c. XVII, p. 156 sigs.

3. *Ibid.*, l. 2, c. XXI, p. 181-182.

recibe estas gracias no ha de ser desabrida. Si les mostrase desvío y desprecio de esas cosas, el alma se encogería y, encerrándose en sí misma, no se atrevería a manifestarlas más. Es necesario, dice San Juan de la Cruz, que vaya «con mucha benignidad y sosiego, poniéndoles ánimo y dándoles salida para que lo digan y, si fuese menester, poniéndoles precepto... Encamínenlas en la fe, enseñándolas buenamente a desviar los ojos de todas aquellas cosas, y dándoles doctrina en cómo han de desnudar el apetito y espíritu de ellas para ir adelante, y dándoles a entender cómo es más preciosa delante de Dios una obra o acto de voluntad hecho en caridad que cuantas visiones y comunicaciones pueden tener del cielo, pues éstas ni son mérito ni demérito; y cómo muchas almas, no teniendo cosas de estas, están sin comparación mucho más adelante que otras, que tienen muchas»¹.

ARTICULO VI.—El desposorio espiritual. Unión extática.

Siguiendo a estas gracias y comunicaciones extraordinarias viene el desposorio espiritual².

Desposorio espiritual es un grado de unión en el cual Dios se comunica al alma en una inteligencia y amor que implican la promesa del matrimonio y que, enriqueciéndola con virtudes, causan en el espíritu satisfacción, deleite y paz.

Tres elementos constituyen este estado: una comunicación de inteligencia y amor superiores a los recibidos hasta aquí, con enriquecimiento de virtudes; esperanza y presentimiento del matrimonio espiritual, y la satisfacción que esto causa en el espíritu, antes tan agitado por un amor vehemente y ansioso, que buscaba al amado sin encontrarle.

1. *Subida*, l. 2, c. XXII, p. 201.

2. El R. P. Eugenio de San José piensa, con la mayoría de los autores, que «se debe vincular el desposorio a la vía unitiva». *El desposorio espiritual en la mística de San Juan de la Cruz (Mensajero de Santa Teresa, t. VII, pág. 309 sigs.)*. Ya expusimos anteriormente las razones de nuestra opinión distinta a la del insigne profesor de Roma.

Primero, *comunicación de inteligencia y amor de Dios y enriquecimiento de virtudes*. «En este estado, dice San Juan de la Cruz, comunica Dios al alma grandes cosas de sí, hermoseándola de grandeza y majestad, y arreándola de dones y virtudes, y vistiéndola de conocimiento y honra de Dios, bien así como a desposada en el día de su desposorio»¹.

Esta comunicación de Dios es doble: una de lo que es El en sí mismo; otra de lo que es en sus criaturas.

En la primera siente el alma dos cosas: «una fuerte y copiosa comunicación y vislumbre de lo que Dios es en sí», y cómo eso, que se le comunica de Dios, es para ella todas las cosas, porque le causa el deleite y los bienes que le causarían todas ellas. San Juan de la Cruz advierte que esta noticia de Dios, aunque es muy alta, no es la esencial y clara de la gloria².

He aquí cómo declara el místico Doctor la naturaleza de este conocimiento místico: «Las virtudes y gracias del Amado, mediante la unión del Esposo embisten en el alma, y amorosísimamente se comunican y tocan en la sustancia de ella... Subidísima y sabrosísima inteligencia de Dios y de sus virtudes, la cual redundando en el entendimiento del toque que hacen estas virtudes de Dios en la sustancia del alma; y este es el más subido deleite que hay en todo lo demás que gusta el alma aquí... La causa es porque se da al entendimiento que llaman los filósofos pasivo o pasible, porque pasivamente sin él hacer nada de su parte, la recibe»³.

En la segunda —en la comunicación de lo que es Dios en las criaturas— ve el alma que cada ser tiene una participación de las divinas perfecciones, y que por eso toda criatura pregonara alguna perfección del Criador, dando cada una su voz de testimonio de lo que es Dios según lo que han recibido de él. Y cómo cada criatura da su voz

1. *Cántico espiritual*, canc. XIV, anotación, pág. 561.

2. *Ibid.*, *ibid.*, pág. 563.

3. *Ibid.*, *ibid.*, canc. 14, v. 5, pág. 567-568.

diferente, porque cada una tiene diferente ser y propiedades, resulta un género de armonía, un concierto maravilloso que la naturaleza entona al Criador; es la *música callada*, que decía hermosamente San Juan de la Cruz ¹.

Segundo, *presentimiento del matrimonio espiritual*. Hasta aquí las comunicaciones de Dios no sólo eran menos completas e intensas, sino que tenían carácter de gracias transeúntes e independientes con relación al porvenir. Ninguna de ellas dejaba en el alma la esperanza segura de una gracia mística posterior, porque no existía relación necesaria entre ellas. El desposorio, por el contrario; exige el matrimonio. Si el alma no es infiel a Dios, el matrimonio espiritual vendrá indefectiblemente, y el alma recibe este convencimiento con la gracia del desposorio por la misma naturaleza de éste: el desposorio no es, después de todo, más que la promesa formal del matrimonio.

Bien claro lo da a entender Santa Teresa cuando hablando de la VI y VII Moradas donde se realizan uno y otro, escribe: «En este estado, digo en estas dos moradas; que esta y la postrera se pudieran juntar bien, porque de la una a la otra *no hay puerta cerrada*» ².

De aquí nace el *tercer carácter* de este estado: la paz, deleite y satisfacción del espíritu. Llena la inteligencia de luz y noticia sobre el Amado, gustando la voluntad el abrazo de una unión estrechísima con él, tan estrecha que deja en el alma la satisfacción de la posesión de todas las cosas, síguese necesariamente la paz y sosiego del espíritu, porque tiene todo lo que deseaba. Luego le nacerán otros deseos; pero ahora, colmados los que tenía, siéntese satisfecha ardiendo mansamente en amor de su Esposo.

«En este dichoso día —escribe San Juan de la Cruz— no solamente se le acaban al alma sus ansias —

1. *Cántico espiritual*, canc. 15, v. 3, pág. 574-575.

2. *Moradas*, VI, c. 4, pág. 599-600.

vehementes y querellas de amor, que antes tenía, mas quedando adornada de los bienes que digo, comiéntale un estado de paz y deleite y de suavidad de amor... No hace otra cosa sino contar y cantar las grandezas de su Amado, las cuales conoce y goza en él por la unión del desposorio, Y así ya no dice cosas de penas y ansias como antes hacía, sino comunicación y ejercicio de dulce y pacífico amor con su Amado, porque ya en este estado todo aquello fenece» ¹.

El modo y momento de realizarse el desposorio espiritual es en medio de un éxtasis, producido por la vehemencia de la divina comunicación. Santa Teresa cree necesario el arrobamiento, porque piensa que si el alma estuviera en sus sentidos quizá el verse tan cerca de esta gran Majestad le costara la vida ².

De aquí se deduce que el *tiempo* que dura esta unión no puede ser mucho; porque la unión con éxtasis es siempre breve, como vimos.

Pero no hay que reducir el desposorio a esa unión actual, aunque ese sea el principio y el acto formal en que se realiza. Desposorio es todo el período desde ese acto, que le inicia, hasta el matrimonio espiritual en que termina.

¿Cuál es el estado del alma en este período?

Comencemos dividiéndole en *dos partes: la primera*, aquella en la cual goza el alma los efectos de esta unión; *la segunda* en la que se prepara, por la purgación del espíritu, para el matrimonio espiritual. Dejando esta segunda parte para otro artículo, estudiemos en éste la primera.

Dos momentos podemos distinguir en esa primera parte o etapa del desposorio espiritual.

En el primero, que es el que sigue inmediatamente al acto en que se realizan los esponsales, se caracteriza por una abundancia y plenitud de gracias, consuelos y paz admirables. El alma ha sentido en Dios el *Todo* que bus-

1. *Cántico espiritual*, canc. XIV, anot., pág. 561.

2. *Moradas*, VI, c. 4, pág. 598. *Cántico*, canc. XIII, v. 2, pág. 556.

caba y ha quedado llena de El. Todo le sabe a Dios y en Dios lo ha gustado todo.

Aun separada de El, una vez pasada la unión, queda con todo el calor, como quien se acaba de retirar de una hoguera, gozando de las propiedades que allí vió en El, y que en parte le fueron comunicadas a ella en medio de una paz no turbada.

«Ve el alma y gusta en esta divina unión —declara San Juan de la Cruz— abundancia, riquezas, inestimables, y halla todo el descanso y recreación que ella desea, y entiende secretos e inteligencias de Dios extrañas, que es otro manjar de los que mejor le saben, y siente en Dios un terrible poder y fuerza, que todo otro poder y fuerza priva, y gusta allí admirable suavidad y deleite de espíritu, halla verdadero sosiego y luz divina, y gusta altamente de la sabiduría de Dios que en la armonía de las criaturas y hechos de Dios relucen, y siéntese llena de bienes y ajena y vacía de males, y sobre todo entiende y goza de inestimable refeción de amor, que la confirma en amor»¹.

Pero la paz que se pone como uno de los caracteres de este estado no es paz de todo el hombre: no lo es más que de la parte espiritual. La parte sensitiva queda todavía sujeta a movimientos y turbaciones, que no desaparecerán hasta el matrimonio espiritual². La noche pasiva del espíritu es la que realizará esta última obra de purificación.

Por eso, una vez pasado lo fuerte de los efectos de la unión, que, con la vehemencia de la comunicación espiritual, tienen suspendidas también las energías de la parte inferior, comienzan éstas a revivir. Es el segundo momento de esta primera parte del desposorio.

En él —en este *segundo momento*— se entabla una nueva lucha, último esfuerzo del demonio que, no pudiendo sacar otra cosa, trabaja por alterar la paz interior del alma.

1. *Cántico*, canc. XIV, decl., pág. 562.

2. *Ibid.*, canc. XV, v. 5, pág. 577.

Válese para ello de los apetitos sensitivos, de la imaginación y del cuerpo. Aunque amortiguados, no están éstos todavía muertos. San Juan de la Cruz les compara bellamente a las raposillas, que esperan ocultas a que florezcan las viñas para desflorarlas; así esperan los apetitos amortiguados a que florezcan las virtudes del alma ¹.

El demonio excita las pasiones, revuelve los humores, y lleva fantasías a la imaginación para que el alma, ya que no caiga en defectos, salga por lo menos de aquel centro donde está regalándose con su Amado.

Cuando no lo logra con esto, se esfuerza por penetrar hasta el mismo espíritu. San Juan de la Cruz parece admitir una cierta presencia del espíritu del mal junto al alma cuando ésta se abstrae en su ejercicio de los sentidos; y lo llama *horrenda comunicación* hecha de espíritu a espíritu, que resulta penosísima para el hombre.

«Los demonios la combaten con temores y horrores espirituales, a veces de terrible tormento; lo cual a este tiempo, si les da licencia, pueden ellos muy bien hacer; porque como el alma se pone en muy desnudo espíritu, puede con facilidad él hacerse presente a ella, pues también él es espíritu» ². «Lo cual es al alma de mayor pena que ningún tormento de esta vida le podía ser; porque como esta horrenda comunicación va de espíritu a espíritu algo desnuda y claramente de todo lo que es cuerpo, es penosa sobre todo sentido; y dura esto algún tanto en el espíritu, no mucho, porque saldría el espíritu de las carnes con la vehemente comunicación del otro espíritu» ³.

Pero nada de esto altera la tranquilidad de la parte superior del alma.

Efecto de estos ataques del enemigo y del interés del alma por agradar a su Esposo es un *ejercicio continuado de virtudes*. Es, después de todo, lo más precioso de este

1. *Cántico*, canc. XVI, v. 1, pág. 579-580.

2. *Ibid.*, canc. XVI, v. 2, pág. 580.

3. *Noche oscura*, l. 2, c. XXIII, p. 478-479.

estado. Llegadas a sazón tras de largo y penoso esfuerzo que suponen los estados anteriores, florecen aquí todas abiertas al calor y a la luz de la divina contemplación. De ellas gozan a una Dios y el alma.

Pero este gozo es a veces turbado por los movimientos de la parte inferior, y sobre todo por las aparentes ausencias del Esposo, que se oculta y, disimulando abandonar a la Esposa, la pone en la última prueba, que ha de llevarla al matrimonio. Estamos en la *segunda noche*: la purificación pasiva del espíritu.

ARTICULO VII.—Segunda noche mística.

La purificación pasiva del espíritu

La noche pasiva del espíritu es, según la define San Juan de la Cruz, «una influencia de Dios en el alma, que la purga de sus ignorancias e imperfecciones habituales, naturales y espirituales, que llaman contemplación infusa o mística teología en que de secreto enseña Dios al alma y la instruye en perfección de amor, sin ella hacer nada ni entender cómo es esta contemplación infusa» ¹.

Cuatro elementos hallamos en esta descripción que nos da San Juan de la Cruz, verdadero descubridor de este período místico: el *principio* que la causa; el *estado del alma* que la recibe; las *propiedades* de esta noche y los *efectos* que produce en el espíritu.

El *principio inmediato* que causa la noche del espíritu es la contemplación infusa. El místico Doctor lo repite en veinte lugares ². Es, pues, la misma luz que hasta aquí la ha regalado y esclarecido la que va ahora a oscurecerla y atormentarla.

Pero este efecto purificativo de la infusa contemplación no se explica sin el estado del alma que la recibe.

El *estado del alma* está expresado en aquellas pala-

1. *Noche oscura*, l. 2, c. V. p. 406.

2. Véanse citados en nuestro libro *San Juan de la Cruz, su obra científica*, etc., vol. 1, c. XIV, pág. 309-310.

bras de la definición: «la purga de sus ignorancias e imperfecciones habituales, naturales y espirituales». Es, pues, estado de imperfección. Entre las muchas virtudes que aquí tiene el alma, existen todavía defectos, que San Juan de la Cruz reduce a dos géneros: unos son *habituales*; otros, *actuales*.

Las *imperfecciones habituales* pueden ser o *naturales* o *adquiridas*. Las naturales son aquéllas que tiene el hombre por su actual condición, como la rudeza del entendimiento, la distracción y exterioridad del espíritu, etcétera. Las adquiridas son los hábitos, que de los vicios pasados quedan todavía en el alma, porque la purificación del sentido no pudo llegar tan adentro.

Las *imperfecciones actuales* proceden de la misma manera de ejercitar la virtud, de las prácticas espirituales y del modo de haberse con relación a las gracias extraordinarias, que Dios concede al alma en este estado: visiones, revelaciones, etc. El gusto a estas cosas con menoscabo de la pureza de la fe, una satisfacioncilla secreta al verse así favorecida, el deseo de nuevos gustos, la curiosidad de nuevas revelaciones, he ahí la materia de las imperfecciones actuales del alma en este estado. Ni todas las almas —ya lo advierte San Juan de la Cruz— caen en todas estas faltas, ni todas en el mismo grado. Hasta puede darse que haya espíritus que no caigan en ninguna de estas imperfecciones actuales: pero aún esos no estarán libres de las habituales—naturales o adquiridas—, y por consiguiente, necesitarán pasar por la purificación pasiva para llegar a la unión mística perfecta¹.

De la *naturaleza del principio*, que causa esta noche, que es la contemplación infusa, y del *estado del alma* que la recibe, que es estado de imperfección, podemos deducir el constitutivo y las propiedades de esta purgación pasiva.

1. Noche oscura, l. 2, c. 2, p. 401-402.

-mi *El constitutivo* es la lucha y oposición que resulta entre las propiedades de la luz contemplativa y las imperfecciones del alma: oposición de formas contrarias que quieren expelerse mutuamente. Porque la luz divina quiere despojar al alma de sus miserias y oscuridades, y estas oscuridades y miserias como están tan unidas con el alma que forman en ella una segunda naturaleza, se resisten a ser desarraigadas y expelidas. Esa lucha, que, como veremos, causa necesariamente tormento y oscuridad en el sujeto en que se realiza, es el verdadero constitutivo de la *noche pasiva* del espíritu.

-solimn San Juan de la Cruz la describe hermosamente en esta página magnífica de la *Llama*: «Levántanse en el alma a esta sazón contrarios contra contrarios, los del alma contra los de Dios, que embisten en ella, y como dicen los filósofos, unos relucen cerca de los otros, y hacen la guerra en el sujeto del alma, padeciéndola ella, procurando los unos expeler a los otros, por reinar ellos en ella; conviene a saber, las virtudes y propiedades de Dios, en extremo perfectas, contra los hábitos y propiedades del sujeto del alma, en extremo imperfectas, padeciendo ella dos contrarios en sí. Porque como esta llama es de extremada luz, embistiendo ella en el alma, su luz luce en las tinieblas del alma, que también son extremadas; y el alma entonces siente sus tinieblas naturales y viciosas, que se oponen contra la sobrenatural luz; y no sienten la luz sobrenatural, porque no la tiene en sí como sus tinieblas, que las tiene en sí, y las tinieblas no comprenden la luz»¹.

-E Esta pugna de la luz divina de la contemplación con las imperfecciones del alma produce en el espíritu tormento y oscuridad: son *las dos propiedades* más características de esta noche.

-e Produce *tormento*, porque este embestir de la divina contemplación saca a la luz todas las miserias del alma, y cada miseria que revela es un recio tormento para el

1. *Llama de amor viva*, canc. 1, v. 3, pág. 725-726. *Noche oscura*, 1. 2, c. V, p. 407-408.

espíritu. Seis clases de penas señala San Juan de la Cruz como causadas especialmente por esta contemplación purificativa.

La *primera*, la que resulta de ver el alma a la luz divina su propia oscuridad e impureza. Porque siéntese tan impura y miserable que le parece estar Dios contra ella y ella contra Dios, hecha por su impureza indigna para siempre de El y de toda criatura.

La *segunda*, nace de no poder soportar por su flaqueza la fuerza de la infusa contemplación. Siéntese tan oprimida, sobre todo cuando es embestida con alguna fuerza, que le parece estar «debajo de alguna inmensa y oscura carga», según la expresión de San Juan de la Cruz, y tendría por alivio el morir.

La *tercera*, es un sentirse deshacer su propia sustancia cuando el fuego divino la penetra para despojarla de sus hábitos imperfectos y propiedades del hombre viejo, con las cuales está ella unida, conglutinada y conformada.

La *cuarta*, un vacío grande en todo su ser, en la parte espiritual como en la sensitiva, por el cual quedan todas las potencias interiores y exteriores suspendidas sin materia divina ni natural en que cebarse, con la correspondiente violencia de una potencia que no encuentra su objeto.

La *quinta* [especie de pena nace del recuerdo de las prosperidades pasadas al compararlo con la miseria presente; porque, con la memoria de la dulzura gustada en Dios, tienen el pensamiento de que ya no lo volverán a gustar.

La *sexta* y última es no poder levantar sus ojos al cielo; porque, puestas sus potencias en vacío, no puede levantar el afecto y la mente a Dios; no puede orar, y si alguna vez lo hace, es tan sin jugo que le parece que Dios no hace caso de ello ¹.

1. Noche, l. 2, c. V-VIII, p. 407-409.

La segunda propiedad de la contemplación purificativa es ser *oscura* para el alma ¹.

Esta obscuridad nace de tres cosas: *la primera*, del exceso de la luz sobrenatural, que, excediendo la potencia del alma, le causa obscuridad, como el sol al ojo enfermo. *La segunda*, del vacío que de toda noticia, especie y aprehensión natural produce en el entendimiento, porque quitándole los objetos propios, por fuerza ha de quedar la inteligencia a oscuras. *La tercera*, de la sutileza de la misma luz, porque no habiendo en la inteligencia objetos en que reverberar como no les hay, porque van desapareciendo a medida que la purificación va adelantando, no la percibe el entendimiento aunque la tiene en sí.

Queda, pues, el alma imposibilitada para discurrir y ver con el entendimiento. Y como esto le era natural, privarle de ello es como arrancarle algo de su propio ser. Por eso «las tinieblas que aquí padece —dice San Juan de la Cruz— son profundas y horribles y muy penosas, porque como se sienten en la profunda sustancia del espíritu, parecen tinieblas sustanciales» ².

Fácil es comprender después de esto, qué efectos producirá la noche del espíritu en el alma.

Los efectos principales son dos: uno *privativo*: purificar; otro *positivo*: iluminar.

«Esta contemplación infusa —leemos en la *Noche*— por cuanto es sabiduría de Dios amorosa, hace dos principales efectos en el alma; porque la dispone *purgándola e iluminándola* para la unión de amor con Dios³.»

1. *Noche*, l. 1, c. IV, p. 406-407.

2. *Ibid.*, l. 2, c. IX, p. 424 sigs.

3. *Ibid.*, l. 2, c. V. p. 406. Tanto la edición crítica de Toledo como la de Burgos traen este texto así: «Por cuanto es sabiduría de Dios amorosa, hace Dios principales efectos, etc.» Creemos que debe decir: *hace dos principales efectos, etc.* Las ediciones repiten probablemente una errata de los manuscritos.

Estos dos efectos son correlativos e inseparables. A medida que el alma va purificándose, en ese mismo grado es iluminada y esclarecida. La razón es, porque la misma luz y fuego que la purifica despojándola de sus imperfecciones, es la que entrando en ella y apoderándose de ella, la va ilustrando y clarificando hasta tornarla en su misma luz. Es el proceso de la introducción de una forma en un sujeto: es ella la que tiene que comenzar por arrojar a la forma contraria para posesionarse del sujeto que desea.

Transcribamos la clásica comparación con que San Juan de la Cruz explica esta doctrina: «Esta purgativa y amorosa noticia o luz divina, de la misma manera se ha en el alma purgándola y disponiéndola para unirla consigo perfectamente que se ha el fuego en el madero para transformarlo en sí; porque el fuego material, en aplicándose al madero, lo primero que hace es comenzarlo a secar, echando la humedad fuera y haciéndole llorar el agua que en sí tiene. Luego le va poniendo negro, oscuro y feo y aun de mal olor, y yéndole secando poco a poco, le va sacando a luz y echando afuera todos los accidentes feos y oscuros que tiene contrarios al fuego. Y finalmente comenzándole a inflamar por defuera y calentarle, viene a transformarle en sí y ponerle tan hermoso como el mismo fuego... Así este divino fuego de amor de contemplación antes que una y transforme al alma en sí, primero la purga de todos sus accidentes contrarios»¹.

De estos dos efectos, no se siente al principio más que el primero, porque en los comienzos «todo se le va a este divino fuego más en enjugar y disponer la madera que en calentarla», como dice el Místico Doctor².

El efecto positivo —la iluminación— abarca tres partes: el entendimiento, la voluntad y las potencias inferiores.

El entendimiento, que recibe altísimas comunicacio-

1. *Noche*, I. 2, c. X, p. 429.

2. *Ibid.*, I. 2, c. XII, p. 438.

nes en noticias sin fantasmas, porque Dios infunde la verdad desnuda y purísima, sin mezcla de obra de los sentidos exteriores ni interiores.

Con esto adquiere la inteligencia un conocimiento más perfecto de Dios y de sí misma, y, dejadas a un lado por inútiles las noticias particulares de visiones, revelaciones, etc., en que antes se cebaba, camina derecha por la fe pura y sencilla.

La voluntad, que comienza a sentir la fuerza de la inflamación antes que el entendimiento la de la iluminación, y que se ve arder en amor apasionado por Dios y en afecto purísimo a las criaturas.

Ese amor será en adelante el móvil único de todas sus acciones. Por eso la virtud será limpia y desinteresada, y todos sus movimientos, enderezada como está el alma a Dios, la llevarán derechamente a El.

Las potencias inferiores, que purificadas de sus aviesas inclinaciones, perdidos sus malos movimientos, no sólo no estorban la operación de las potencias espirituales, sino que, quedando ellas mismas como espiritualizadas, las ayudan a servir a Dios y a gozarle.

Tal es el estado en que está el alma al salir de esta purificación: libre hasta de aquellas imperfecciones naturales, que podían impedir la pura comunicación de Dios, y revestida de claridad, fuego y hermosura. Es el paso al estado de perfección.

Pero, ¿es necesaria la purificación pasiva del espíritu para llegar a la perfección?

La necesidad de la noche del espíritu, defendida por algunos, es insostenible por la misma naturaleza de la noche pasiva y de la perfección, como dijimos al hablar de la primera noche o purificación pasiva del sentido. Aquella doctrina y aquellos argumentos tienen aquí perfecta aplicación.

¿En qué tiempo se realiza esta purificación? ¿A cuál de los tres períodos místicos —el purificativo, iluminativo y unitivo— pertenece?

Creemos, contra la generalidad de los autores, pero fundados en San Juan de la Cruz, que la purificación pasiva del espíritu es un período de transición del estado iluminativo al unitivo. No pertenece, pues, exclusivamente a ninguno de ellos.

Por eso San Juan de la Cruz niega que pertenezca a la vida purificativa, diciendo que antes de poner al alma en esta noche pasan años en que *salida* del estado de principiantes se ejercita en el de aprovechados (*Noche*, l. 2, c. 1, p. 399.) Niega también que pertenezca al estado de perfección porque dice que para que la unión *del estado de perfección* sea posible, es necesario que el entendimiento sea *primero* purgado por medio de esta oscura contemplación (*Noche*, l. 2, c. IX, p. 424). Dice finalmente, que en esta Noche comienza la unión a que el alma caminaba (*Ibid.*, c. XI, p. 433), y que sosegadas sus potencias por esta purificación «*inmediatamente* esta divina Sabiduría se une en el alma». (*Ibid.*, c. XXIV, p. 482).

Salida, pues, de esta noche, que por pronto que se acabe durará incluso años, se encuentra el alma en el último período místico, en el unitivo, estado de perfectos.

Ya no ve en las criaturas más que lo que hay en realidad: entidades que procedan de Dios y que van a él necesariamente; expresiones imperfectas y fragmentarias de las divinas perfecciones; despertador continuo de la memoria de Dios y huellas resplandecientes del poder y de la hermosura del Creador.

Las mismas cosas que antes de llegar a este estado le servían de obstáculo, son ahora estímulos de su amor a Dios. Purificados los ojos de su alma, el mundo ha cam-

Las mismas cosas que antes de llegar a este estado le servían de obstáculo, son ahora estímulos de su amor a Dios. Purificados los ojos de su alma, el mundo ha cam-

CAPITULO III

Período unitivo

ARTICULO I.—Caracteres de este período. Naturaleza y grados de la unión mística

Dos elementos hay que distinguir en este período: uno que es común a él y al tercer período ascético del mismo nombre, y otro que, siendo exclusivo de éste, es el verdaderamente característico.

El primero comprende: Primero, *total desprendimiento de criaturas*. Parte realizado por esfuerzo y trabajo del alma y parte por la influencia mística de Dios, el espíritu ha roto ya todos los hilos que le retenían asido a las criaturas. Hasta las imperfecciones naturales y habituales, que estaban más identificadas con el alma, y que podían estorbar la perfección de las operaciones místicas, han sido desarraigadas y aniquiladas por el fuego purificador de la *noche del espíritu*.

Ya no ve en las criaturas más que lo que hay en realidad: entidades que proceden de Dios y que van a él necesariamente; expresiones imperfectas y fragmentarias de las divinas perfecciones; despertador continuo de la memoria de Dios y huellas resplandecientes del poder y de la hermosura del Creador.

Las mismas cosas que antes de llegar a este estado le servían de obstáculo, son ahora estímulos de su amor a Dios. Purificados los ojos de su alma, el mundo ha cam-

biado completamente ante su vista y de todo saca amor y pureza del alma, aun de la maldad e impureza de las demás criaturas. Diríase que todo se convierte en gracia y amor al entrar por sus ojos.

Segundo, *ejercicio de las virtudes en grado perfecto y heroico*. Es consecuencia necesaria del total desprendimiento de criaturas. Porque realizado éste, el alma, que no puede quedar vacía, es invadida por la gracia divina, que, suplantando a todos los apetitos, mueve por medio de las virtudes todas las potencias del hombre. Hasta aquí había en sus actos algún lado menos desinteresado. En su mortificación como en sus alegrías y regalos espirituales podía señalarse un punto en que era difícil determinar si aquello era puro amor de Dios o había mezcla de amor e interés propios. Ahora, hasta esas indecisiones han desaparecido. En todos los actos del alma no hay más que un principio y una razón: el amor de Dios.

Esta rectitud de intención, que santifica todas las obras, no excluye las deficiencias o pecados materiales de los que nunca se ve libre el alma, ni siquiera en este sublime estado de unión transformante. «Tampoco os pase por pensamiento — escribe Santa Teresa — que por tener estas almas tan grandes deseos y determinación de no hacer una imperfección por cosa de la tierra, dejan de hacer muchas, y aun pecados. De advertencia, no»¹.

A esto hay que añadir la facilidad con que todo esto se realiza. Ya no es aquel esfuerzo que el alma tenía que poner en cada acto de virtud, esfuerzo para vencer los obstáculos exteriores y esfuerzo para vencer, sobre todo, la repugnancia interior. Muertas todas las malas inclinaciones que se oponían al acto de virtud, y fortalecida la voluntad y acondicionadas las demás potencias por los correspondientes hábitos sobrenaturales y por los hábitos naturales nacidos del ejercicio practicado en los esta-

1. *Moradas*, VII, c. IV, p. 666.

dos anteriores, obrar bien le resulta al alma tan natural como el mirar a los ojos. Más le costaría obrar mal. Se han invertido las formas: las que antes llevaba dentro la inclinaban al mal, y tenía que violentarse para obrar bien; las que lleva ahora, inclinan por su naturaleza a obrar bien, y como se han posesionado totalmente de las potencias del alma, tendría ésta que violentarse para obrar mal.

En tales disposiciones, el alma no tiene ni siquiera aquellas circunstancias en que la virtud exige un sacrificio heroico. Indiferente ante la vida y ante la muerte, porque ve que la voluntad de Dios está tanto en ésta como en aquélla, va sin atender a los peligros allí donde hay algo que hacer por amor de Dios o del prójimo.

Tercero, *influencia habitual de los dones del Espíritu Santo*. Estos, que comienzan a influir en la vida sobrenatural casi desde la existencia de ésta, y que van intensificando su acción a medida que el alma va quitando obstáculos y haciéndose más sensible al divino impulso, adquieren en este estado toda la eficacia de su influencia. El alma obra movida por el divino Espíritu, que la comunica continuamente la vida de Dios.

Pero conviene distinguir aquellos dos géneros de influencia del Espíritu Santo que producen en sus dones otros tantos modos de obrar: influencia que se acomoda al *modo humano*, e influencia que, trascendiendo este modo, entra en el *sobrehumano*, angélico o divino.

La influencia habitual de que hablamos como existente en este estado es la primera, la que se realiza al *modo humano*. La segunda, cuyo término es la operación a modo *sobrehumano*, es muy frecuente, como diremos enseguida, pero nunca es habitual, ni puede serlo en esta vida.

Tales son los caracteres de este período en cuanto estado de perfección, y que, por lo mismo, convienen en un grado más o menos intenso con el estado de perfección de la ascética. Estudiemos ahora la naturaleza de la unión

pasiva, que es en su último grado el elemento exclusivo y, por lo mismo, propiamente característico de este período.

Unión mística: *Es un sentimiento cierto y sobrenatural de la presencia de Dios en el alma debido a una gracia especial.*

Tres elementos esenciales constituyen, pues, la unión mística: la presencia de Dios en el alma, el sentimiento que tiene el alma de que Dios está con ella y la gracia especial que lo causa.

La presencia de Dios, como primer elemento de la unión mística, ha de ser del orden *sobrenatural*. No se trata, pues, de la presencia con que Dios asiste a todas las criaturas, sino de lo que resulta en el alma de la existencia de la gracia santificante.

Además de sobrenatural es una presencia *real*, no metafórica, afectiva o intencional, como la que existe en el entendimiento y en la voluntad del objeto amado o entendido.

Es, finalmente, una presencia *dinámica*, porque no consiste en estar Dios unido al alma de una manera pasiva, sino en estarle comunicando al mismo tiempo sus propiedades, como el fuego se las comunica al hierro que se une.

El sentimiento del alma es la sensación que esa presencia sobrenatural, real y dinámica u obradora de Dios causa en ella ¹. Es un sentimiento cierto *cierto y sobrenatural*. *Cierto*, porque el alma no puede dudar de que siente a Dios, que está con ella. Quizá pasado el momento de la unión, la imaginación y el discurso levanten dudas, pero eso es ya algo ajeno a la misma sensación; mientras ésta existe, el alma tiene seguridad completa de la realidad y naturaleza del sentimiento que experimenta ². So-

1. Cfr. MARÉCHAL, *Etudes sur la psychologie des mystiques*, página 67 sigs.

2. SANTA TERESA, *Vida*, c. XVIII, p. 120: «Se representa estar junto con Dios, y queda una certidumbre, que en ninguna manera se puede dejar de creer».

sobrenatural, en cuanto a la sustancia y en cuanto al modo; porque si no lo fuese cuanto a la sustancia, no pertenecería al orden de la santificación y, por consiguiente, ya no sería mística; y si no lo fuese cuanto modo, no podría explicarse la sensación, porque los fenómenos del orden sobrenatural realizados al modo humano o natural no son percibidos por el alma.

De aquí se deduce que tiene que existir *una gracia especial* que, o dé a la presencia divina el poder ser percibida por el alma, o dé al alma el poder percibir la presencia divina. Esta gracia es la que explica el sentimiento de la presencia de Dios; porque en la ascética existe la presencia divina y el alma no la siente; y aún en la mística no la siente más que a veces y por breve tiempo, siendo así que la presencia de Dios es habitual y permanente.

Esta gracia es del mismo orden que la de la infusa contemplación a la que acompaña y con la que se identifica muchas veces. Es *gratuita* aun en orden a los actos y méritos del orden sobrenatural, que no pueden merecerla, y por consiguiente la da Dios a quien quiere, cuando quiere y como quiere ¹.

Tales son los constitutivos de la unión. Pero ni siempre existen en la misma intensidad, ni tienen siempre la misma duración. Eso depende del grado de la misma.

Los grados de la unión, que responden a la gracia especial de la cual dependen absolutamente, se determinan extrínsecamente por los efectos que causa la unión en el alma. Esos grados pueden reducirse a tres: *unión incipiente*, *unión plena* y *unión transformante*.

La *unión incipiente* se caracteriza por la brevedad y su poca amplitud con relación a las potencias del alma. No dura más que unos momentos y está reducida a la voluntad. Comienza a manifestarse, aunque se da rara

1. SANTA TERESA, *Moradas*, IV, c. I, p. 535. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Subida*, I, 2, c. 32, p. 236.

vez y aisladamente, en el primer período de la vía mística¹. Son las *cuartas Moradas* de Santa Teresa.

Recordemos, para evitar extrañezas, que en todos los períodos de la vía mística existen los tres elementos de purificación, iluminación y unión. No hay que reservar todos los grados de unión para la vía *unitiva*. La unión comienza allí donde comienza la purificación.

La *unión plena*, que se llama así porque lo es de todas las potencias del alma, es propia de los que están en la vía iluminativa o segundo período místico. Se caracteriza por el sosiego de la imaginación, que se suspende, y por la reciprocidad de las ilustraciones del entendimiento y de los ardores de la voluntad. Si la vehemencia de uno de estos dos elementos —luz y amor— es tanta que se produce el éxtasis, la unión recibe el nombre de *extática*. Más durable que la unión incipiente, no lo es tanto como la transformante; sobre todo, como unión de todas las potencias dura poco, y si es extática, menos todavía. Existe en las *quintas* y *sextas* moradas del *Castillo Interior*.

La *unión transformante*, último grado posible en esta vida, tiene, sobre la unión plena, el ser permanente en una de sus formas y más frecuente que aquella en lo que implica de fenómeno místico. Goza de cierta indisolubilidad y satisface todas las potencias del hombre. Es la unión de las *séptimas* Moradas en que se celebra el matrimonio. Es característica de este período unitivo en que nos encontramos. Por eso la estudiaremos detenidamente, después de fijar la naturaleza de la contemplación, que la precede y acompaña como propia de este tercer período místico.

1. SANTA TERESA, *Vida*, c. IV, p. 20: «En estos principios (en que tenía poca guarda de los pecados veniales) comenzó el Señor a regalarme tanto por este camino, que me hacía merced de darme oración de quietud y alguna vez llegaba a unión... Verdad es que duraba tan poco esto de unión que no sé si era Avemaría».

Los medios de la unión. Cualquiera que sea su grado, la unión mística se realiza por medio de las virtudes teologales: fe, esperanza y caridad. No puede realizarse con otro medio. San Juan de la Cruz lo repite y lo ha demostrado en firme ¹.

Pero no bastan las virtudes para que la unión sea mística; es necesario que la *gracia especial*, de que hemos hablado antes, cause el *sentimiento* de esa unión que existe por las virtudes teologales. Ellas, pues, son las que realizan la unión del alma con Dios, pero como la mística implica, sobre esa unión, el sentimiento de la misma, no bastarían las virtudes teologales para explicar la unión mística.

Dedúcese de esto que la unión mística no es en realidad más que la unión que causan las virtudes teologales, pero *en cuanto conocida experimentalmente por el alma* ².

ARTICULO II.—Tercer grado de contemplación infusa

Con la purificación pasiva del espíritu realizada en la *segunda noche*, quedan el entendimiento y la voluntad dispuestas para el grado supremo de infusa contemplación.

La excelencia de este grado sobre los anteriores está en el modo, en el objeto y en los efectos de la contemplación.

Excelencia en el modo. Primero, porque libre el entendimiento de aquella rudeza natural —*hebetudo mentis*— que tenía antes de la *noche* del espíritu y por consiguiente, en todos los grados anteriores de contemplación, la inteligencia recibe mejor la influencia de la divi-

1. Cfr. nuestro estudio *San Juan de la Cruz, su obra científica*, etc., vol. I, cap. XV, p. 319 sigs.

2. Cfr. BAINVEL, *Introducción* a la décima edición de *Grâces d'oraison* del P. Poulain (París, 1922, núm. 12, p. 30). P. KLEUTGEN, *Theologie der Vorzeit*, 2.^a P., núm. 24 (1860, t. III, p. 55). P. GUIBERT, *Etudes de théologie mystique* (Toulouse, 1930), ch. II, § 2, p. 78 sigs.

na luz, y penetra más limpiamente en los divinos misterios; y *segundo*, porque, desprendida de aquella unión con las potencias inferiores de la imaginación y fantasía que le obligaba a seguir los movimientos de éstas y a no moverse sin apoyarse en ellas, tienen ahora sus operaciones una agilidad y una sutileza propias de una potencia puramente espiritual.

No se realiza, pues, esta contemplación por medio de fantasmas sensibles. La imaginación es completamente ajena a ella. Es comunicación directa de verdad pura y desnuda a la pura inteligencia. Es contemplación al modo angélico.

Excelencia en el objeto. Porque aquí se comunican al alma los más grandes misterios de Dios en sí mismo, de Dios con relación al hombre y de Dios con relación a todos los seres.

En la contemplación de *Dios en sí mismo* se le comunican altísimas noticias de lo que es la *esencia divina* y de cómo sus *atributos* y perfecciones lo contienen todo cada uno de por sí y en su misma razón de ser.

«Dios en su único y simple ser es todas las virtudes y grandezas de sus atributos; porque es omnipotente, es sabio, es bueno, es misericordioso y otros infinitos atributos y virtudes que no conocemos; y siendo él todas estas cosas en su simple ser, estando él unido con el alma, cuando él tiene por bien de abrirle la noticia, echa ella de ver distintamente en él todas estas virtudes y grandezas. Y como cada una de estas cosas sea el mismo ser de Dios en un solo supuesto, que es el Padre o el Hijo o el Espíritu Santo, siendo cada atributo de estos el mismo Dios y siendo Dios infinita luz e infinito fuego divino, de aquí es que en cada uno de estos innumerables atributos luzca y dé calor como Dios, y así cada uno de estos atributos es una lámpara que luce al alma y da calor de amor»¹.

Otras veces, la contemplación tiene como objeto el misterio de la *santísima Trinidad*; y sin llegar a levantar-

1. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Llama* canc. III, v. I, p. 758.

se el velo de la fe, sin entrar en el campo de la visión, entiende la verdad de las tres Personas en una sustancia con sublimes ilustraciones.

«Metida el alma en la séptima Morada, por visión intelectual—escribe Santa Teresa a este propósito—por cierta manera de representación de la verdad, se le muestra la Santísima Trinidad, todas tres Personas, con una inflamación que primero viene a su espíritu, a manera de una nube de grandísima claridad, y estas Personas distintas, y por una noticia admirable que se da al alma, entiende con grandísima verdad ser todas tres Personas una sustancia y un poder y un saber y un solo Dios... De manera que lo que tenemos por fe, allí lo entiende el alma, podemos decir, por vista, aunque no es vista con los ojos del cuerpo ni del alma, porque no es visión imaginaria. Aquí se le comunican todas tres Personas y la hablan y la dan a entender aquellas palabras, que dice el Evangelio que dijo el Señor: que vendría El y el Padre y el Espíritu Santo a morar con el alma, que le ama y guarda sus mandamientos ¹.

En la contemplación de lo que es *Dios con relación a los* hombres se le descubren al alma los misterios de la Encarnación del Verbo y redención humana, con el orden de la economía de la gracia, predestinación y beatitud en la gloria.

«En este alto estado del matrimonio —leemos en el *Cántico espiritual*— con gran facilidad y frecuencia descubre el Esposo al alma sus maravillosos secretos como su fiel consorte; porque el verdadero y entero amor no sabe tener nada encubierto al que ama. Comunícala principalmente dulces misterios de su Encarnación, y los modos y maneras de la redención humana, que es una de las más altas obras de Dios, y así es más sabrosa para el alma... En el conocimiento de la predestinación de los justos y presciencia de los malos, en que previno el Padre a los justos en las bendiciones de su dulzura en su Hijo Jesucristo, subidísima y estrechísimamente se transforma el alma en amor de Dios según estas noticias» ².

1. *Moradas*, VII, c. 1, p. 651.

2. *Cántico*, canc. XXIII, anot., p. 614., *Ibid.*, c. XXXVII, v. 4, p. 687.

Finalmente, contempla el alma a *Dios en relación con todos los seres*, que es la más alta contemplación, porque abarca al mismo tiempo al Criador y a las criaturas. Especie de ontologismo, porque consiste en conocer a las cosas no en sí mismas, sino en su causa primera y universal, que es Dios. Es un ver al Ser Primero conteniendo en sí no sólo la perfección de todos los demás seres, sino la razón de ser de todos ellos; viendo cómo aunque tienen un ser distinto del ser de Dios, porque el de las cosas es ser creado, ese ser radica y tiene toda su fuerza en el ser de Dios, de quien le reciben y a quien se dirigen. Es la contemplación y conocimiento de la causa suprema y de sus efectos en ella.

San Juan de la Cruz describe magníficamente este grado de contemplación en esta sublime página de la *Llama*: «Es un movimiento que hace el Verbo en la sustancia del alma de tanta grandeza y señorío y gloria y de tan íntima suavidad que le parece al alma que todos los bálsamos y especies odoríferas y flores del mundo se trabucan y menean revolviéndose para dar su suavidad...; que por cuanto todas las cosas en él son vida y en él viven y son y se mueven, de aquí es que moviéndose él... todas a una parecen moverse. Aunque acá no sólo parece moverse sino que también todas descubren las bellezas de su ser, virtud, hermosura y gracia, y la raíz de su duración y vida; porque echa allí de ver al alma cómo todas las criaturas de arriba y de abajo tienen su vida y fuerza y duración en él. Y aunque es verdad que echa allí de ver el alma que estas cosas son distintas de Dios en cuanto tienen ser criado, y las ve en él con su fuerza raíz y vigor, es tanto lo que conoce ser Dios en su ser con infinita eminencia todas estas cosas, que las conoce mejor en su ser que en las mismas cosas; y este es el deleite grande de este recuerdo, conocer por Dios las criaturas y no por las criaturas a Dios; que es conocer los efectos por su causa, y no la causa por los efectos, que es conocimiento postrero, y ese otro es esencial»¹.

1. *Llama*, canc. IV, v. 1, p. 804-805.

Es el inverso de la contemplación de los primeros grados. Allí comenzaba el alma conociendo a Dios en las criaturas: aquí conoce las criaturas en Dios. Ya ha llegado al término de su ascensión, y desde esas alturas vuelve los ojos a la tierra, y todo lo ve a la luz del ser y de las perfecciones divinas.

Excelencia en los efectos. Si el modo y el objeto de este grado de contemplación son superiores a los de los grados anteriores, es fuerza que sus efectos sean también más excelentes.

Esa excelencia no consiste sólo en una mayor intensidad de los afectos de amor, alegría, etc., existentes en los grados inferiores, y que adquieren aquí ciertamente su máxima intensidad. Está, sobre todo, en la *comunicación* que se hace al alma *de las divinas propiedades* que contempla. Ya no es un efecto pasajero; es la divinización del espíritu; es un adquirir la luz, la gracia, la bondad y la hermosura, que ven en Dios; es la *transformación*.

«Es de saber, dice San Juan de la Cruz, que estos resplandores son las noticias amorosas que las lámparas de los atributos de Dios dan de sí al alma, en los cuales ella unida según sus potencias, ella también resplandece como ellos, transformada en resplandores amorosos. Y esta ilustración de resplandores en que al alma resplandece con calor de amor no es como la que hacen las lámparas materiales que con sus llamas alumbran las cosas que están alrededor, sino como las que están dentro de las llamas, porque el alma está dentro de estos resplandores; y no sólo eso, sino transformada y hecha resplandores... A este talle entenderemos que el alma con sus potencias está esclavizada dentro de los resplandores de Dios»¹.

¿Llega esta contemplación a *visión facial de Dios*? No. San Juan de la Cruz repite, para evitar confusiones, que a pesar de la sublimidad de esta contemplación en que Dios se comunica sustancialmente al alma, «no es mani-

1. *Llama de Amor Viva*, canc. 3, v. 2, p. 763.

fiesta y claramente como en la gloria»¹. Según el místico Doctor, la *visión facial* no entra como grado de la mística. En esto desautorizó la opinión de Ruysbroeck y de la escuela de San Víctor, que lo afirmaban.

No hay que confundir esta cuestión con la de la posibilidad ni siquiera con el hecho de la visión facial en esta vida. San Juan de la Cruz, que niega esa visión como grado místico, no niega la posibilidad de ella como gracia extraordinaria y pasajera, aunque exigiendo para ello que el alma deje de animar al cuerpo Cfr. nuestro estudio *San Juan de la Cruz, su obra científica*, vol. 1, cap. XIII, p. 294. Sabido es que los Padres y Doctores están divididos en esta cuestión².

ARTICULO III.—La unión transformante.

El matrimonio espiritual

Matrimonio espiritual es—según le define San Juan de la Cruz—«una transformación total en el Amado, en que se entregan ambas las partes por total posesión de la una a la otra con cierta consumación de unión de amor, cuanto se puede en esta vida»³.

Tres elementos principales contiene esta definición de San Juan de la Cruz como constitutivos del matrimonio espiritual: *transformación total* en el Amado; *entrega mutua* con total posesión, y la *consumación de amor* que es posible en esta vida.

I. *La transformación total* en el Amado expresa la intimidad de la unión del alma con Dios. No es junta momentánea; es una compenetración tal entre Dios y el alma

1. *Subida*, l. II, c. XXVI, p. 212. *Cántico*, canc. 14, v. 5, p. 569-570: «No se ha de entender que esto que el alma entiende, porque sea sustancia desnuda, sea la perfecta y clara fruición como en el cielo; porque aunque es desnuda de accidentes, no es clara sino oscura, porque es contemplación, la cual en esta vida es rayo de tiniebla». Cfr. *Ibid.*, canc. 26, v. 1, p. 631. *Llama*, canc. 1, v. 3, p. 720.

2. Cfr. E. DORSCH, S. J., *Die Gottschau in der Mystik*, p. 289 ss. (Zeitschrift für Ascese und Mystik. 1931).

3. *Cántico espiritual*, canc. XXII, v. 1, p. 610.

que, perdiendo el espíritu humano sus propiedades, aparece revestido con las del espíritu de Dios. El alma pierde su propia forma, que es suplantada por la forma del Amado; por eso se llama *transformación*.

El alma—dice San Juan de la Cruz—queda esclarecida y transformada en Dios. Y le comunica Dios su ser sobrenatural de tal manera que parece el mismo Dios y tiene lo que tiene el mismo Dios; y se hace tal unión cuando Dios hace al alma esta sobrenatural merced que todas las cosas de Dios y el alma son unas en transformación participante; y el alma más parece Dios que alma, y aun es Dios por participación: aunque es verdad que su ser naturalmente tan distinto se le tiene del de Dios como antes, aunque está transformada»¹.

Inútil es advertir después de las últimas palabras de San Juan de la Cruz, que esta doctrina no tiene nada que ver con el llamado *panteísmo místico*. Enseña ésta la *unión identificativa* entre el hombre y Dios, de manera que el alma, que llega a ella, pierde no sólo su conciencia, sino hasta su personalidad y su naturaleza, para desaparecer en la infinitud de la personalidad divina. Antes de la unión había dos seres y dos naturalezas; en la unión no queda más que una naturaleza y un ser, que son el ser y la naturaleza de Dios. Así desaparecido el hombre como persona, desaparece en él la responsabilidad y se torna impecable como Dios por naturaleza. Deducían de aquí los panteístas místicos que para el alma llegada a este estado no hay ley, y por consiguiente haga lo que haga, aunque sean actos externos contra todos los mandamientos de Dios, no puede pecar. La impecabilidad era una consecuencia lógica de la unión identificativa, como lo era la libertad absoluta; el hombre llegado aquí no tiene obligación de obedecer a nadie porque está identificado con Dios y es él la ley, la autoridad y la justicia. Tales eran algunas de las doctrinas del panteísmo místico.

Originarias del brahmanismo indico, se manifiesta-

1. *Subida*, l. 2, c. V, p. 103.

ron clara y descubiutamente por primera vez en el cristianismo en los libros del maestro Eckart, contemporáneo de Alberto Magno, y del cual condenó Juan XXII veintiocho proposiciones en 1329. Las sectas de *iluminados*, que defendieron la unión identificativa no lo hicieron por principios de doctrina, sino por llegar a legitimar, con la impecabilidad, los mayores excesos.

San Juan de la Cruz, que conoció estos errores, repite insistentemente que no existe en el matrimonio unión identificativa: «En el estado del matrimonio se hace tal junta de las dos naturalezas, y tal comunicación de la divina a la humana, que *no mudando alguna de ellas su ser, cada una parece Dios*» (*Cántico*, canc. XXII, v. 2, p. 611). «Consumado este espiritual matrimonio entre Dios y el alma, *son dos naturalezas en un espíritu y amor*» (*Ibid.*, canc. XXII, v. 1, p. 610). «De manera que aunque *en sustancia son diferentes...* la sustancia de esta alma aunque *no es sustancia de Dios* porque no puede sustancialmente convertirse en él» (*Cántico*, canc. XXXI, anotación, p. 659, *Llama*, canc. 2, v. 6, p. 755).

Nuestros místicos han declarado la naturaleza de la unión transformante por bellas comparaciones y alegorías, que expresan al mismo tiempo la intimidad de la unión y la distinción, en ella, de los seres unidos: la vidriera iluminada por el rayo de sol, que leemos en la *Subida*¹; el arroyico pequeño que entra en la mar, o la luz de dos ventanas, que se juntan en la misma pieza, que dice la autora de las *Moradas*².

La conciencia que de sí misma conserva el alma en el momento de la unión, conciencia de que siente o ve a Dios como algo que la envuelve y compenetra y que, por lo mismo, es algo distinto de ella, es la nota que mejor distingue la unión verdadera de la panteística; porque en ésta el alma pierde con su personalidad la conciencia de sí misma³.

1. *Subida*, 1. 2, c. V, p. 102.

2. *Moradas*, VII, c. 2, p. 655-656.

3. Cfr. P. CRISÓGONO, *San Juan de la Cruz, su obra científica*, vol. 1, c. XIX, p. 405 sigs.

Pero hay que distinguir en esta transformación dos especies de uniones: una, que es *habitual*, y otra *actual*.

La *unión actual* es un sentimiento momentáneo, pero vivísimo, por el cual se ve el alma embestida por la divinidad, que le comunica, en cuanto es posible, su vida y sus propiedades.

Esta es unión propiamente mística. En ella se realiza el acto del matrimonio espiritual, y se repite con frecuencia en todo este período. Es unión de las potencias del alma.

La *unión habitual* es el sentimiento confuso que de la presencia de Dios queda en el alma después de la unión actual ¹.

No es unión mística propiamente, porque resulta, no de una gracia particular, sino del estado de perfección a que han llegado la gracia y el amor. La vehemencia de éstos es la que sostiene la convicción y el sentimiento, que de la divina presencia fué excitado en la unión actual. Como ésta es unión de las potencias, la unión habitual lo es de la sustancia del alma. Aquélla, como fenómeno místico, es efecto de una gracia actual; ésta, como recibida en la sustancia, pertenece a la gracia habitual o santificante, y no puede clasificarse entre las gracias místicas.

San Juan de la Cruz distingue así estas dos especies de unión: «Aunque esté el alma siempre en este alto estado de matrimonio después que le ha puesto en él, no empero siempre en actual unión según las potencias, aunque según la sustancia del alma sí. Pero en esta unión sustancial del alma muy frecuentemente se unen también las potencias... Cuando dice el alma que salía, no se entiende que de la unión esencial o sustancial, que tiene el alma ya, que es el estado dicho, sino de la unión de las potencias, la cual no es continua en esta vida ni lo puede ser» ².

1. *Moradas*, VII, c. 1, p. 651. *Ibid.*, cap. 2, p. 655.

2. *Cántico*, canc. XXVI, v. 2, p. 633.

II. *La entrega mutua* con total posesión de ambas partes, que es el segundo elemento del matrimonio espiritual, consiste en comunicarse Dios al alma tan enteramente como el alma puede recibirlo en esta vida, y en darse el alma toda a Dios sin reservar nada para sí ni para otro ¹.

Esta entrega se realiza ordinariamente con alguna visión en que suelen existir los símbolos de las arras, anillos, etc., con que da Dios a entender al alma la merced interior que le hace, y el sublime estado en que la pone.

He aquí cómo se realizó el de Santa Teresa, referido por ella misma: «Representóseme (Su Majestad) por visión imaginaria, como otras veces, muy en lo interior, y dióme su mano derecha y díjome: «Mira este clavo, que es señal que serás mi esposa desde hoy. Hasta ahora no lo habías merecido; de aquí adelante, no sólo como Criador y como Rey y tu Dios mirarás mi honra, sino como verdadera esposa mía. Mi honra es ya tuya y la tuya mía». Hízome tanta operación esta merced que no podía caber en mí» ².

Pero esto no es necesario. San Juan de la Cruz no habla de estas visiones, y sólo supone una comunicación puramente espiritual, en la que Dios da a entender al alma esta unión, en que la pone, y la entrega que le hace de sí mismo. Y la misma Santa Teresa parece reducir el matrimonio a comunicaciones totalmente espirituales en

1. *Cántico*, canc. XXVII, decl. p. 639: «Cuenta la Esposa *la entrega* que hubo de ambas partes en este espiritual desposorio (léase matrimonio), conviene a saber, de ella y de Dios, diciendo que se juntaron en comunicación él a ella y ella a él entregándosele ya todo de hecho, sin ya reservar nada para sí ni para otro, afirmándose ya por suya para siempre».

2. *Relaciones*, relac. XXXV (*Obras*, edic. crítica, t. II, p. 64). Cfr. *Moradas*, VII, c. II, p. 654. En otra relación se contienen nuevos detalles: «Estando un día en el convento de Beas, me dijo Nuestro Señor que pues era su esposa, que le pidiese, que me prometía que todo me lo concedería cuanto yo le pidiese. Y por señas me dió un anillo hermoso, con una piedra a modo de amatista, mas con un resplandor muy diferente de acá, y me lo puso en el dedo». *Relación* XXXVIII, p. 66. Véase como se realizó el espiritual matrimonio con otros santos en el P. CALATAYUN, *Dissertationes*, I. III, p. 128, t. III.

contraposición a lo que sucede en los estados anteriores, incluso el desposorio ¹.

Esta entrega implica *comunicación de bienes*. Es otra propiedad del matrimonio. Dios comunica sus propiedades al alma. Pero hay que distinguir dos especies de atributos en Dios: unos, que son incommunicables, como la infinitud; otros, comunicables, como la bondad, la justicia, etc. Estos segundos son los que el alma recibe en este estado. Y una vez recibidos, recibiendo a Dios con ellos, ofréceselos ella a Dios como cosa propia, y así se establece una admirable comunicación, que San Juan de la Cruz describe en estas palabras:

«Siendo el alma por medio de esta sustancial transformación sombra de Dios, hace ella en Dios por Dios lo que él hace en ella por sí mismo... De donde como Dios se le está dando con libre y graciosa voluntad, así también ella... está dando a Dios al mismo Dios en Dios, y es verdadera dádiva. Y Dios se paga con aquella dádiva del alma... y la toma con agradecimiento..., y así entre Dios y el alma está actualmente formado un amor recíproco en conformidad de la unión y entrega matrimonial, en que los bienes de entrambos, que son la divina esencia, poseyéndolos cada uno libremente por razón de la entrega voluntaria del uno al otro, los poseen entrambos juntos» ².

III. *Consumación de amor*. tercer elemento del matrimonio espiritual, significa que el amor ha llegado a la máxima intensidad que puede tener en el alma en esta vida. Es lo que la hace perfecta.

Pero esta *intensidad máxima* del amor tiene un sentido relativo. No se trata de la intensidad que puede tener el amor en sí mismo, ni siquiera de la que puede tener en una criatura; se trata de la máxima intensidad que puede tener en cada alma particular. No es, pues, un grado fijo de amor, grado idéntico para todas las almas que

1. *Moradas*, VII, c. II, p. 654-655.

2. *Llama*, canc. 3, v. 6, p. 800-801.

llegan a este estado; es un grado mayor o menor según las almas, pero que implica plenitud o lleno de la capacidad de ellas ¹.

Tampoco significa esta intensidad máxima que el alma no podrá ya creer más en el amor. Es máxima para el momento en que se trata, porque la capacidad del alma está llena; pero como esa misma intensidad ensancha la capacidad del alma disponiéndola para más gracia y amor, puede el alma creer siempre en amor y gracia mientras conserve su carácter de viador. Por eso en este estado de matrimonio siempre está creciendo el amor, y creciendo en una proporción tanto mayor cuanto mayor es el grado en que le tiene el alma.

Esta consumación de amor tiene la virtud de convertir en amor todos los actos del sujeto. Es decir, que los movimientos de su espíritu y de su cuerpo, los actos de las potencias interiores y exteriores, el sufrir y el gozar todo se le torna amor y todo lo hace por amor; porque, como cantaba la esposa del *Cántico Espiritual*.

«Que ya sólo en amar es mi ejercicio»

«Cuando el alma llega a este estado—declara San Juan de la Cruz—todo el ejercicio de la parte espiritual y de la parte sensitiva, ahora sea en hacer, ahora en padecer, de cualquiera manera que sea, siempre la causa más amor y regalo en Dios; y hasta el mismo ejercicio de oración y trato con Dios, que antes solía tener en otras consideraciones y modos, ya todo es ejercicio de amor» ².

Esta consumación de amor, ¿implica confirmación en gracia? San Juan de la Cruz lo afirma resueltamente: «Pienso —dice— que este estado nunca acaece sin que esté el alma en él confirmada en gracia, porque se confirma la fe de ambas partes, confirmándose aquí la de Dios en el alma» ³. Algunas expresiones en que Santa Teresa

1. Véase lo dicho sobre la plenitud del amor y de la gracia en la *Primera Parte*, cap. III, art. I, p. 47 sigs.

2. *Cántico*, canc. XXVIII, v. 5, 546-547.

3. *Ibid.*, canc. XXII, v. 1, p. 610.

habla de la posibilidad de que el alma, que ha llegado aquí, peque y se pierda, no bastan a deshacer esta afirmación neta del Místico Doctor ¹.

Los efectos que esta unión transformante causa en el alma son de dos géneros: unos, comunes a los producidos por los grados anteriores, aunque en éste se dan con intensidad mayor; otros son propios de este estado.

Los primeros son amor, gozo, aumento en las virtudes, deseos de agradar a Dios, etc.

Los segundos se reducen a tres: satisfacción y paz completas, desinterés propio y abandono en las manos de Dios.

La *satisfacción* nace de haber conseguido lo que deseaba. Llenas todas sus aspiraciones con la posesión perfecta de Dios, no tiene al alma más que desear. Por eso ni las alegrías la engrien, ni los tormentos la atemorizan, ni las esperanzas la inquietan, ni los males la causan dolor. «En este estado —dice San Juan de la Cruz— ni demonio, ni carne, ni mundo, ni apetitos molestan, gozando ya el alma de una ordinaria suavidad y tranquilidad, que nunca se le pierde ni le falta» ². Más adelante veremos cómo puede esta paz ser alterada en lo exterior.

El *desinterés* abarca sus obras y su amor. Ya no obra como antes por llegar a la unión, porque ya la goza. Toda la razón de sus obras es el bien del prójimo y la gloria de Dios. Ya se ha perdido de vista así misma. Por eso no atiende a la grandeza o pequeñez, a la facilidad o dificultad de la obra. Todo le es lo mismo, aunque le cueste la vida, con tal de glorificar a Dios y ayudar al prójimo ³.

El mismo desinterés en su amor. «Aquí ama el alma a Dios —dice San Juan de la Cruz—, no por sí (misma),

1. *Moradas*, VII, c. 2, p. 658. Evidentemente no habla San Juan de la Cruz de una certeza absoluta de perseverancia final, cosa que no se consigue nunca en la vida.

2. *Cántico*, canc. XXIV, 2, v. 2, p. 619-620.

3. *Moradas*, VII, c. III, p. 660. *Cántico espiritual*, canc. XXIX. v. 5 p. 651.

sino por él mismo, porque ama por el Espíritu Santo, como el Padre y el Hijo se aman... Es amarle por quien él es, porque no le ama sólo porque para sí misma es bueno, sino mucho más fuertemente porque en sí es todo eso esencialmente.¹

El abandono en las manos de Dios es la realización del *fiat voluntas tua*, término de toda perfección. Hecha la voluntad del alma una cosa por afecto con la voluntad de Dios está identificada con los querer y no querer divinos. Por eso todo lo que sucede lo recibe con igual disposición, porque ve en todo la voluntad de Dios, que lo es también suya. Hasta los deseos de morir para ir al cielo quedan sometidos a esta admirable disposición de la voluntad. Todavía se levantarán alguna vez las ansias de ir a gozarle en la gloria, dice Santa Teresa, pero luego se impone el deseo de que se cumpla la voluntad divina²; porque está la voluntad y apetito, añade San Juan de la Cruz, tan hecho uno con Dios, que tiene por su gloria cumplirse lo que Dios quiere.³

Son la vida, pensamientos y querer del alma hechos ya vida, pensamientos y querer de Dios.

ARTICULO IV.—Gracias extraordinarias propias de este período.

La transverberación—los toques sustanciales—la unión sacramental

Suprimidos, casi del todo, los éxtasis y arrobamientos en este período y dejadas atrás las visiones imaginarias, regala Dios al alma con otros favores propios de la sublimidad de este estado.

Señalemos tres: la *transverberación*, los *toques sustanciales* y la *unión sacramental*.

1. *Llama*, canc. 3, v. 6, p. 802.

2. *Moradas*, VII, c. 3, p. 661.

3. *Llama*, canc. 1, v. 5, p. 729.

La transverberación puede ser de dos maneras: o espiritual sólo, o espiritual y corporal juntamente.

La *espiritual* es una *llaga* de amor, llama causada por el *cauterio* que el fuego del Espíritu Santo produce en el alma al unirse a ella, cuando quiere Dios hacerla sentir esa inflamación de amor¹.

San Juan de la Cruz dice que este transverberar el alma se realiza muchas veces con visión intelectual de un serafín, que, atravesando el alma con un dardo encendido, remueve y atiza el amor que hay dentro, dejando al espíritu ardiente en la llama y herida que causó:

«Acaecerá que estando el alma inflamada en amor de Dios... sienta embestir en ella un serafín con una flecha o dardo encendidísimo en fuego de amor, traspasando a esta alma, que ya está encendida como ascua o, por mejor decir, como llama, y cauterízala súbitamente; y entonces en este cauterizar traspasándola con aquella saeta, apresúrase la llama del alma y sube de punto con vehemencia, al modo que un encendido horno de fragua cuando lo hornaguean o trabucan el fuego y afervoran la llama; y entonces al herir de este encendido dardo, siente la llaga el alma en deleite soberano; porque además de ser ella toda removida en gran suavidad al trabucamiento y moción impetuosa causada por aquel serafín, en que siente grande ardor y derretimiento de amor, siente la herida fina y la yerba con que vivamente iba templado el hierro, como una viva punta en la sustancia del espíritu, como en el corazón del alma traspasado»².

La *corporal* puede manifestarse de varias formas: llagas en las manos, en los pies, en el costado y en la cabeza, o solamente en el corazón, como en el caso de Santa Teresa³.

1. *Llama*, canc., 2, v. 1, p. 737 sigs.

2. *Ibid.*, canc. 2, v. 2, p. 740-741.

3. *Vida*, cap. XXIX, p. 214: «Veía un ángel cabe mí hacia el lado izquierdo en forma corporal... No era grande, sino pequeño; hermoso mucho; el rostro tan encendido que parecía de los ángeles muy subidos... Veíale en las manos un dardo de oro largo, y al fin del hierro

Estas llagas externas no son más que un reflejo de la llaga interior, que, por divina permisión, sale fuera. Si ésta existe, se puede inferir que existe la del alma; en cambio, de que no exista la del cuerpo, no puede deducirse que no exista la espiritual; porque aquélla es efecto de ésta, pero no efecto necesario; puede, pues, existir la del alma sin la del cuerpo.

En este caso la transverberación puede ser más excelente que si se comunicase al exterior: «Cuando el llagar es solamente en el alma sin que se comunique fuera, puede ser el deleite más intenso y más subido; porque como la carne tenga enfrenado el espíritu, cuando los bienes espirituales de él se comunican también a ella, ella tiende la rienda y enfrena la boca a este ligero caballo del espíritu que apágale su gran brío»¹.

Toques sustanciales son gracias extraordinarias que producen el sentimiento de un contacto entre Dios y el alma. Llámense *sustancias* —la terminología es de San Juan de la Cruz— porque como este sentimiento es causado por comunicaciones totalmente espirituales, que no pasan por los sentidos sino que se dan directamente al puro espíritu, produce la impresión de que se realiza en la sustancia del alma. En este sentido dice el místico Doctor: «Este toque es toque de sustancia, es a saber, de sustancia de Dios en sustancia del alma»².

me parecía tener un poco de fuego. Este me parecía meter por el corazón algunas veces y me llegaba a las entrañas», etc.

Sobre una interpretación meramente espiritual de este fenómeno, cfr. Juan José de la Inmaculada, C. D., *El último grado del amor*. Ensayo sobre la *Llama de amor viva*. Santiago de Chile, 1941.

1. *Llama*, canc. 2, v. 2, p. 742.

2. *Ibid.*, canc. 2, v. 4, p. 746. Sobre el sentido que esta expresión tiene en el lenguaje del Místico Doctor véase nuestro estudio, *San Juan de la Cruz. su obra científica*, etc., vol. I, c. XVII, p. 360 sigs. Sobre la trascendencia de este fenómeno místico escribió el P. Crisógono un atrevido artículo, publicado ya después de su muerte, en *Revista de Espiritualidad* tachado de ontologista y muy discutido. Apareció en «El Español» núm. 118 con el título: *Dios objeto de experiencia. La percepción del ser absoluto*, y en *REVISTA DE ESPIRITUALIDAD: La percepción de Dios en la filosofía y en la Mística*, 4 (1945) 119 sigs. Cfr. también, Juan José de la Inmaculada, C. D.: *Hacia una experiencia inmediata de Dios*, *Ibid.*, 5 (1946) 397 sigs.

Pero, en realidad, los *toques sustanciales* se reciben en las potencias, en la voluntad, sobre todo; y del sentimiento que el *toque* causa en la voluntad redunda noticia en el entendimiento.

Una de sus propiedades es acaecer repentina e imprevisiblemente. Por eso se llaman *toques*. No dependen de obras o ejercicios del alma. «Acaecerá que una persona se habrá ejercitado en muchas obras y no le dará Dios estos toques; y otra en muchas menos y se los dará subidísimos y en abundancia. A veces vendrán estando el alma ocupada en actos de piedad; pero lo ordinario es darse estando descuidada de ello»¹.

Hay dos clases de *toques*: unos son *distintos*, y producen un sentimiento más determinado y sobre un objeto o atributo de Dios particular; otros son *confusos*, y causan un sentimiento general sobre Dios, que el mismo sujeto que lo siente no puede determinar claramente sobre qué es. Los primeros pasan pronto; los segundos duran más.

Tanto los unos como los otros pueden tener grados diversos de intensidad. Así, los que el alma recibe en la *noche pasiva* del espíritu son inferiores a los que existen en este estado de transformación. Por eso los efectos son también diferentes. Allí es un principio de inflamación, con estremecimientos del natural lo que causan, mientras aquí es un toque delicado,

«que a vida eterna sabe»

como cantó San Juan de la Cruz, toque que absorbe al alma en divinos modos de deleites y suavidades nunca oídos.²

Esta diferencia nace, sobre todo, del estado de pureza del alma. A medida que va adelgazándose por las purificaciones, va, al perder sus modos naturales, disponiéndose para recibir más inmediata y eficazmente el toque de Dios, hasta que, quedando el puro espíritu, puede reci-

1. *Subida*, l. 2, c. XXXII, p. 236.

2. *Llama*, can. 2, p. 743., sigs.

birle pura, y totalmente. Según San Juan de la Cruz, este toque es comunicación del Verbo, así como la transverberación es obra del Espíritu Santo.

«El Verbo es inmensamente sutil y delicado, que es el toque que toca al alma; el alma es el vaso ancho y capaz por la delgadez y purificación grande que tiene en este estado. ¡Oh, pues toque delicado, que tanto más copiosa y abundantemente te infundes en mi alma, cuanto tienes de más sutileza, y mi alma de más pureza!»¹.

La Unión mística sacramental. Llamamos así a la unión mística realizada en el momento de recibir a Jesús Sacramentado. Es unión especial, porque hay en ella un elemento que no existe en las demás uniones místicas; la presencia real del Señor en cuerpo y alma, que entra como una parte de la unión.

No se trata, pues, de que el alma reciba en ese momento una gracia mayor o menor, como la visión de la Trinidad que tuvo Santa Teresa²; ni siquiera de que sirva la comunión de ocasión para celebrar el matrimonio espiritual, como sucedió a la misma Santa Doctora³. Es una unión, en la cual en vez del sentimiento de la presencia de Dios, tiene el alma el de la presencia de Cristo en ella al cual se siente íntima y dulcísimamente unido.

San Juan de la Cruz no habla de esta unión, pero la hallamos descrita por Santa Teresa en una de sus *Relaciones*.

«Un día—escribe—acabando de comulgar, me pareció verdaderamente que mi alma se hacía una cosa con aquel cuerpo sacratísimo del Señor, cuya presencia se me representó y hízome gran operación y aprovechamiento»⁴.

Tales son algunas de las gracias especiales que Dios concede a las almas en este estado. Ni son las únicas, ni

1. *Llama*, c. II, p. 745-746.

2. *Relaciones*, relac. 47. (*Obras*, edic. crítica, t. II, p. 74).

3. *Relaciones*, relac. 35, p. 63.

4. *Ibid.*, relac. 49, p. 75.

puede asegurarse que sean concedidas a todas. Infinito en su amor, Dios tiene infinitos modos de comunicarse a sus predilectos y fuera puerilidad querer encerrarlos dentro de un tratado y de unas reglas. Porque ¿quién señalará al amor de Dios modo y medida en sus relaciones con las almas puras?

ARTICULO V.—Vida del alma en este estado de transformación

En la vida del alma, que ha llegado a estado de transformación, alternan dos elementos: uno ascético y otro místico.

El elemento ascético es *permanente*. Consiste en la gracia y en las virtudes, que, llegadas a grado perfecto, impulsan, realizan e informan todos los actos interiores y exteriores del hombre.

El elemento místico, aunque frecuente, es *pasajero*. Consiste en la unión actual de las potencias, en las ilustraciones extraordinarias, en las divinas infusiones de amor pasivo.

Las dos forman parte de este estado, y la vida del alma en él no se explica por ninguno de ellos tomados aisladamente. Con el elemento ascético sólo no tendríamos más que un estado ascético; y con el elemento místico exclusivamente sería imposible la vida normal del hombre, porque como aquél implica unión actual de las potencias, quedaría el alma imposibilitada para ocuparse de lo demás.

De los dos unidos resulta una vida sobrenatural perfecta e intensísima, cuyos caracteres son los siguientes:

1.º *Sosiego total de las pasiones*. Es un concierto admirable el que existe entre todas las potencias y energías del hombre en este estado. La parte sensitiva ha perdido anteriormente, sobre todo en la *Noche del espíritu*, sus fuerzas y resabios. Ya no se levanta contra la razón, que impera aquí sin esfuerzo. Han sido domeñados los impe-

tus y violencias de la irascible, y los actos de la parte concupiscible han adquirido el orden y la medida que imponen las virtudes. Toda esta parte baja, antes tan inquieta, descontentadiza y grosera, parece que ha sido regenerada en aquel bautismo de sangre de las purificaciones pasivas, y ha adquirido hasta una cierta espiritualidad, que le hace seguir sin recalcitraciones el movimiento del alma. Hasta la fantasía, perturbadora continua de los santos pensamientos, incluso en las alturas de la infusa contemplación, está sosegada; ha dejado de volar como si se le hubieran quemado las alas, según expresión de Santa Teresa.

Pero esto no es más que la quietud exterior, que prepara a la armonía y sosiego del espíritu, siempre mucho más grandes que los de fuera. Ese sosiego del alma, que, al decir de los dos sublimes Reformadores del Carmelo, no se pierde jamás, en este estado, nace del orden de las pasiones. Y es que son estas el principio y la razón de todos los movimientos del alma. Por eso, acalladas ellas, reina la paz y la armonía en las infinitudes del espíritu.

A cuatro podemos reducir todas las pasiones, siguiendo a San Juan de la Cruz, eco, en esto, del gran Boecio y de Santo Tomás: *dolor, esperanza, gozo y temor*. Veamos su estado en este período transformativo.

No siente el alma *dolor* —asegura San Juan de la Cruz—. Ni dolor de sus pecados o desgracia, ni de las desgracias y pecados de los demás. Ni lo uno ni lo otro le hace compasión ni sentimiento. Y es que ese dolor no es virtud, sino defecto y flaqueza de la virtud; porque Dios y los ángeles tienen la virtud y carecen de ese sentimiento. Llegada el alma a la perfección de este estado, al perder lo imperfecto de la virtud, pierde esos sentimientos que atormentando intranquilizan y turban, y se queda con la perfección de la virtud y sus obras.

•Es la grandeza y estabilidad del alma tan grande en este estado, que si antes le llegaban al alma las

aguas del dolor de cualquier cosa, y aun de los pecados suyos o ajenos, que es lo que más suelen sentir los espirituales, y aunque los estima, no le hacen dolor ni sentimiento; y la compasión, esto es, el sentimiento de ella, no le tiene aunque tiene las obras y perfección de ella. Porque aquí le falta al alma lo que tenía de flaco en las virtudes y le queda lo fuerte, constante y perfecto de ellas; porque a modo de los ángeles, que perfectamente estiman las cosas que son de dolor sin sentir dolor y ejercitan las obras de misericordia sin sentimiento de compasión, le acaece al alma en esta transformación de amor¹.

Tampoco la intranquiliza la *esperanza*. Llena toda su actual capacidad por Dios y sus gracias, nada le queda que esperar. Nada espera del mundo porque nada quiere de él, nada espera de Dios porque todo lo tiene en El. Ni siquiera el deseo de verle en el cielo, cosa que tanto la inquietaba antes, produce en ella la más mínima ansiedad, porque en todo, en el vivir y en el morir, está conforme con la divina voluntad.

Esta negación de la *esperanza* no tiene nada que ver con la proclamada por iluminados y molinosistas. Ellos proclaman en este estado, la negación de la *esperanza como virtud teológica*, y aquí tratamos de la *pasión de la esperanza*.

El gozo, tercera pasión señalada, no está ciertamente ausente del espíritu en este estado. Si algún gozo, que merezca ese nombre, hay en el mundo, lo posee sin duda el alma transformada. Dos especies de gozos pueden distinguirse en ella: uno sustancial y permanente, otros accidentales y transitorios. El primero resulta de verse en posesión de Dios, hecha esposa de Jesucristo. Los segundos son gustos y contentos particulares nacidos de muchas causas. Gozos pertenecientes a la pasión de este nombre, no lo son en realidad más que los segundos; el primero es gozo puramente espiritual, ajeno por consi-

1. *Cántico espiritual*, canc. XX, v. 5, p. 603.

guiente a la pasión. Pero aunque lo sea, ni el uno ni los otros inquietan al alma, porque, llena del gozo del Espíritu Santo, no siente ni aumento ni disminución con la venida o la falta de los gozos *accidentarios*, como los llama San Juan de la Cruz: Está el alma, dice hermosamente el Místico Doctor, «a manera de la mar, que ni mengua por los ríos que de ella salen, ni crece por los que en ella entran»¹.

Más libre está todavía de las inquietudes del *temor*. Domeñada la parte sensitiva, hecha en fortaleza superior al demonio, que teme mucho al alma que tiene perfección, con la seguridad de la posesión de Dios que tiene, no hay acontecimiento ni poder capaz de atemorizarla.

Tal es el estado de las pasiones, en este período de *mística transformación*. Al sosiego de ellas siguen el sosiego y la paz del espíritu.

2.º *Paz del alma*. Lo afirma el testimonio unánime de los místicos experimentales: llegada a este estado, jamás se altera la paz del alma².

Esto no quiere decir que ya no tenga trabajos que pasar, ni persecuciones que sufrir. Pero ni las persecuciones ni los trabajos llegan nunca hasta aquel centro interior donde está el alma echada como María a los pies del Salvador. Todo se queda en la parte más exterior del hombre.

Aquí es donde, al decir de los experimentados, mejor se ve la diferencia de esas dos partes del hombre: la sensitiva y la puramente espiritual, porque se las ve a veces divorciadas. Mientras el puro espíritu permanece tranquilo en el centro interior gozando de Cristo trabajan y afánanse las potencias en atender a otros quehaceres: «Por trabajos y negocios que tuviese —escribe a este propósito Santa Teresa— lo esencial de su alma jamás se movía de aquel aposento. De manera

1. *Cántico*, canc. XX, v. 4. p. 604.

2. *Ibid.*, canc. XXIV, v. 3. p. 620: «El alma goza ya en este estado de una ordinaria suavidad y tranquilidad, que nunca se le pierde ni le falta». Cfr. SANTA TERESA, *Moradas*, VII c. II, p. 659, *Ibid.*, c. III, p. 663.

que en alguna manera le parecía había división en su alma, y andando con grandes trabajos, que poco después que Dios le hizo esta merced tuvo, se quejaba de ella, a manera de Marta cuando se quejó de María, y algunas veces la decía que se estaba ella siempre gozando de aquella quietud a su placer, y la deja a ella en tantos trabajos y ocupaciones»¹.

En esta parte exterior no faltan cruces. No se entienda —advertía Santa Teresa— que las potencias y sentidos y pasiones están siempre en esta paz, el alma sí. Mas en estotras moradas no deja de haber tiempos de guerra y de trabajos y fatigas². Pero aun esto es pasajero. Pasan como olas de tempestad y luego torna la bonanza. «Dura poco —asegura del tormento la autora de las *Moradas*— un día o poco más»³.

A esta paz íntima del alma va unido un deleite continuo nacido de la memoria del Dios que lleva dentro: «No hay sequedades ni trabajos interiores, sino una memoria y ternura con Nuestro Señor que nunca querría estar sino dándole alabanzas»⁴, porque «está llena de deleites de Dios»⁵.

Pero ni aquella paz es ociosa, ni son estos deleites lo principal de la vida del alma en este estado. Lo principal es la perfección de sus obras, y de sus obras cotidianas.

3.º *Perfección en todas las obras*. Este es el término de todas las aspiraciones del alma. No eran los regalos del místico desposorio lo que ella buscaba con sus mortificaciones, como tampoco era esa la razón de las gracias divinas: era el llegar a constituirse en un principio de acción tan perfecto, que todas sus obras saliesen de ella dignas de Dios.

«Para esto es la oración, hijas mías —exclama Santa

1. *Moradas*, VII, c. I. p. 652.

2. *Ibid.*, c. II, p. 658-659.

3. *Ibid.*, c. III, núm. 15 y cap. IV, núm. 2, p. 665.

4. *Ibid.*, c. III, p. 661.

5. *Cántico*, canc. 24, v. II, p. 620.

Teresa—; de esto sirve este matrimonio espiritual: de que nazcan siempre obras, obras»¹.

El alma, conseguida su total purificación por la acción de Dios y la suya unidas, está en disposiciones semejantes a las de Adán en el estado de la inocencia. No sólo no obra el mal, sino que parece ha perdido hasta la noción de él, y de todo, así bueno como malo, saca deleite de amor de Dios, como la abeja de todas las yerbas, dulces o amargas, no saca más que miel pura.

«Está el alma en este puesto —escribe San Juan de la Cruz a es propósito— en cierta manera como Adán en la inocencia, que no sabía qué cosa era mal; porque está tan inocente que no entiende el mal, ni cosa juzga a mal; y oirá cosas muy malas, y las verá con sus ojos y no podrá entender que lo son, porque no tiene en sí hábito de mal por donde lo juzgar, habiéndole Dios raído los hábitos imperfectos y la ignorancia, en que cae el mal de pecado, con el hábito perfecto de la verdadera sabiduría»².

A esa inocencia del alma, que es causa de que todas sus obras sean buenas y limpias, hay que añadir la intensidad de amor, que aquí existe, y que aquilata y eleva el mérito de todos los movimientos del alma. No importa que sean acciones pequeñas; el amor purísimo e intensísimo del corazón de la esposa dan un mérito y una perfección incalculables aún a los actos más insignificantes.

Y esa perfección aumenta sin cesar en cada acto, y en una proporción tanto mayor cuanto mayor es la pureza y más intenso el amor con que se realiza, ¿cuál será, según esto, el cúmulo de méritos que el alma transformada adquiere al cabo del día?

4.º *Aspiraciones al cielo.* En tales disposiciones el alma vive más en el cielo que en la tierra, allí se le van, aún sin quererlo, el pensamiento y el corazón. Véase lle-

1. *Moradas*, VII, c. 4, p. 667.

2. *Cántico*, canc. XXVI, v. IV, p. 635. Cfr. *Subida*, I, 3, c. XXVI, página 301-302.

na de gracia, de amor y de virtudes, porque «en este estado deja Dios al alma ver su hermosura y fíale los dones y virtudes que le ha dado, porque todo se le vuelve en amor y alabanzas, sin toque de presunción ni vanidad, no habiendo ya levadura de imperfección que corrompa la masa»¹. Y viéndose así llena, siente la necesidad de morir, para que esa vida, ahora encerrada y cohibida por el cuerpo, pueda expansionarse al contacto directo y en la visión inmediata de Dios.

Aspiraciones no a la gloria, sino a la total e inquebrantable unión transformativa, que ha de comunicar al alma las luces y propiedades divinas. No es, pues, la miseria del cuerpo, ni mucho menos los trabajos y necesidades de esta vida lo que le hace suspirar por el cielo. Eso era antes, cuando su amor no era perfecto todavía; ahora no es la necesidad de unirse perfecta e indisolublemente a Dios lo que la pone prisa de morir².

Aspiraciones, que unas veces nacerán del deseo de unirse al *Bien* infinito; otras de perderse en el *Amor* esencial; otras de verse transformada en la *Hermosura* primera, y entonces cantará el alma con la esposa del *Cántico espiritual* de San Juan de la Cruz:

Gocémonos, Amado,
y vámonos a ver en tu hermosura!..

1. *Llama*, canc. 1, v. VI. p. 732.

2. *Ibid.*, canc. 1, v. V, p. 728 sigs.

ma de gracias, de amor y de virtudes, porque en este estado deja Dios al alma ver su hermosura y fíjale los dones y virtudes que le ha dado, porque todo se le vuelve en amor y alabanzas, sin toque de presunción ni vanidad, no habiendo ya leyadura de imperfección que corrompa la masa. Y viéndose así llena, siente la necesidad de morir, para que esa vida ahora encerrada y cobijada por el cuerpo, pueda expansionarse al contacto directo y en la vida inmediata de Dios.

Aspiraciones no a la gloria, sino a la total e indispensable unión transformativa, que le da comunicación al alma las luces y propiedades divinas. No es, pues, la miseria del cuerpo ni mucho menos los trabajos y necesidades de esta vida lo que le hace aspirar por el cielo. Las era antes, cuando su poder no era perfecto todavía; ahora no es la necesidad de salir perfecto e indispensablemente a Dios lo que le pone prisa de morir.

Aspiraciones, que unas veces nacerán del deseo de unirse al Bien infinito; otras de perdarse en el amor esencial; otras de verse transformada en la hermosura primera, y entonces cantará el alma con la esposa del Cántico espiritual de San Juan de la Cruz:

¡Quémonos, Amado,

y vámonos a ver en tu hermosura!

1. 1. *Lauren can. I, w. VI p. 132.*
2. 2. *Ibid. can. I, v. V, p. 128 sigs.*

3. 3. *Lauren can. I, v. VI p. 132.*

4. 4. *Lauren can. I, v. VI p. 132.*

CUARTA PARTE

Resumen histórico de Ascética y Mística

CUARTA PARTE

RESUMEN HISTORICO DE ASCETICA Y MISTICA

Es nuestro propósito traer a grandes rasgos el origen de la ciencia espiritual, su progreso y sus vicisitudes. No será, pues, un estudio de la historia de la espiritualidad como vida, sino de la Ascética y de la Mística como ciencias; estudio que realizaremos analizando los autores que desde el principio del Cristianismo han tratado de estas ciencias.

Reduciremos al tiempo de los Padres de la Iglesia el de la Edad Media y el de la Edad Moderna. En la Edad Moderna seguiremos un orden puramente cronológico. En las otras dos añadiremos la clasificación por grupos, Escuelas y nacionalidades, según lo exijan la época y el carácter de los autores.

1. Cfr. Ponsky, P., *Le Spiritualité chrétienne*, 4 vol. Paris, 1914, tomo I, p. 2. De Guenzat, J., *Theologie spirituelle ascétique et mystique*, fascículo I, Introducción histórica, Roma, 1920. La bibliografía ascético-mística es tan abundante, sobre todo en lo referente a la espiritualidad española, que es inabarcable el número de las revistas que indicamos en esta obra. Es selecta la que da el P. Davis Guenzat, O. S. A., en su traducción de la *Historia de la teología*, de Gratianus, págs. 417-20, Madrid, 1914.

Saint Roumann, *Introducción a la historia de la literatura mística en España*, Madrid, 1927. En este libro se puede ver también abundante bibliografía. También es útil en este sentido para los autores españoles la de L. Prada, *Historia de la literatura nacional española en la edad de oro*, Barcelona, MCMLXXXIII, págs. 623-674. Imprescindible son sobre todo para conocer las desviaciones místicas los *Historiadores de Mendocia* de Mayo, así como sus *Almas Místicas*. Por otra parte la catalogación de la espiritualidad española por Ordenes Religiosos mientras se da con otro método más eficaz. En un informe escrito en Michael Buchmann, *Archiv für Religionswissenschaft*, I, 25.

CUARTA PARTE

RESUMEN HISTORICO
DE ASCETICA Y MISTICA

CUARTA PARTE

Resumen histórico de Ascética y Mística

Es nuestro propósito trazar a grandes rasgos el origen de la ciencia espiritual, su progreso y sus vicisitudes. No será, pues, un estudio de la Ascética y de la Mística como vidas, sino de la Ascética y de la Mística como ciencias; estudio que realizaremos analizando los autores que desde el principio del Cristianismo se ocuparon de ella.

Tres periodos comprende: el de la *Edad Antigua*, que se reduce al tiempo de los Padres de la Iglesia; el de la *Edad Media* y el de la *Edad Moderna*. En el primero, como aún no existen escuelas, porque la ciencia espiritual está en germen, seguiremos un orden puramente cronológico. En los otros dos, añadiremos la clasificación por grupos, Escuelas y nacionalidades, según lo exijan la época y el carácter de los autores. ¹

1. Cfr. POURRAT, P., *La Spiritualité chrétienne*, 4 vol. París, 1918, sigs. P. DE GUIBERT, J., *Theologia spiritualis ascetica et mystica*, fascículo I, *Introductio historica*, Romae, 1926. La bibliografía ascético-mística es tan abundante, sobre todo en lo referente a la espiritualidad española, que es imprescindible el manejo de las revistas que indicamos en esta obra. Es selecta la que da el P. DAVID GUTIERREZ, O. S. A., en su traducción de la *Historia de la Teología*, de Grabmann, págs. 417-20. Madrid, 1946.

SAINZ RODRIGUEZ. *Introducción a la historia de la literatura mística en España*, Madrid, 1927. En esta obra se puede ver también abundante bibliografía. También es útil en este sentido para los místicos españoles la de L. PFANDL. *Historia de la literatura nacional española en la edad de oro*. Barcelona, MCMXXXIII, págs. 623-676. Imprescindibles son sobre todo para conocer las desviaciones místicas, los *Heterodoxos* de Menéndez Pelayo así como sus *Ideas Estéticas*. Fué quien propuso la catalogación de la espiritualidad española por Ordenes Religiosas mientras se dé con otro método más eficaz. Buena información también en Michael BUCHBERGER, *Kirchliches Handlexikon*, I, 83.

CAPÍTULO I.—Edad Antigua

Tienen la Ascética y la Mística en este período un carácter de generalidad semejante al que tenían la Dogmática y la Moral. Expuestas por los Padres en sus homilias primero, y en tratados generales después, la Ascética y la Mística aparecen mezcladas con las demás partes de la ciencia eclesiástica, sin fisonomía propia, reducidas a expresiones genéricas, que abarcan ordinariamente toda la vida sobrenatural.¹

Los primeros trazos aparecen en SAN CLEMENTE ROMANO (hacia el 95), cuya *Carta a los Corintios* contiene reglas razonadas sobre la necesidad de la *caridad*, que olvida injurias y mantiene unión de paz entre todos los hombres; sobre la *humildad*, poderosa ante Dios y engendradora de todas las virtudes; sobre la *obediencia*, que el autor ve predicada por todos los elementos de la naturaleza, que se sujetan a Dios, y cuya necesidad en la sociedad religiosa y civil funda en la que existe, de que todos los miembros guarden su jerarquía y oficio, si han de reinar la paz y la concordia en el cuerpo.²

SAN CIPRIANO, TERTULIANO y el mártir METODIO oponen la *virginidad*,³ cuyas excelencias cantan y para cuya observancia dan normas, a la corrupción pagana de su tiempo, haciendo de la continencia el signo de la vida cristiana perfecta. Algunos escritores—como Tertuliano—exageraron el consejo hasta convertirlo en precepto universal, con menoscabo del sacramento del matrimonio, que condenaban.⁴

Al mismo tiempo y por los mismos autores, a los que hay

1. Cfr. M. VILLER, *La Spiritualité des premiers siècles chrétiens*. París, 1930.—FESTUGIERE, *Ascétique et Mystique au temps des Pères*, VS 61 (1939) 65-84.

Un índice muy completo de todas las obras ascéticas de la época patristica, hasta Santo Tomás, lo hace el benedictino D'ACHERI en su *Ascticorum vulgo Spiritualium Opusculorum, quæ inter Patrum opera reperiuntur*. Matriti, 1776.

2. I. Clem. LXII-XX-XXI-XIII.

3. Cfr. CLAUDIO DE JESUS CRUCIFICADO, C. D., *El cuidado de la virginidad en los primeros siglos de la Iglesia*. Rev. Espir. 3 (1944) 337-351.

4. TERTULIANO, *De velandis virginibus. De exhortatione castitatis* (P. L. I.) SAN CIPRIANO, *De habitu virginum* (P. L. I IV.) METODIO, *Symposi-
on* (de la virginidad) (P. G. XVIII).